

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İMAM MATURİDİ'DE DİL VE DELALET
MESELESİ

MUSTAFA TANRIVER
2501170383

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. MÜRTEZA BEDİR

İSTANBUL – 2020

ÖZ

İMAM MATURİDİ'DE DİL VE DELALET MESELESİ

MUSTAFA TANRIVER

İmam Mâtürîdî'nin kaleme aldığı kaydedilen usul eserleri günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak farklı disiplinlere dair zengin malzeme içeren tefsiri *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, fıkıh usulü açısından da çok önemli bir kaynaktır. İmam Mâtürîdî'nin bu eserinde kullandığı kavramlar ve tartıştığı meseleler usûl-i fıkıhın orijinine ve kaynaklarına dair önemli veriler sağlayacak niteliktedir. Bu bakımdan fıkıh usulü tarihinin teşekkül döneminde yaşayan İmam Mâtürîdî'nin ilgilendiği fıkıh usulünün temel meselelerinden üç tanesi; beyan teorisi, nasların dilinin Allah'ın muradını ifade etmede taşıdığı hüccet değeri ve lafızların delaletiyle ilgili görüşleri bu çalışmada incelenecektir. İmam Mâtürîdî'nin dilin hüccet oluşu ve delaletiyle ilgili görüşlerinin ortaya koyulması, Mâverâünnehir'de gelişen erken dönem Hanefî usul düşüncesinin temel özelliklerini, etkin gruplarını ve tartışmalarını tespit etme ve bu dönemde hükümler ile naslar arasındaki bağlantının nasıl kurulduğunu göstermesi açısından büyük bir önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: beyan, dilin hüccet oluşu, delalet

ABSTRACT

THE PROBLEM OF LANGUAGE AND ITS SIGNIFICATION IN IMAM MÂTURÎDÎ'S THOUGHT MUSTAFA TANRIVER

The recorded *usul al-fiqh* works written by Imam Mâturîdî have not survived until today. However, his commentary, *Ta'wîlâtul-Quran*, which contains rich material on different disciplines, is a very important source in terms of *usul al-fiqh*. The concepts used by Imam Mâturîdî in his work and the issues he discusses are qualified to provide important data on the origin and sources of the *usul al-fiqh*. In this regard, three of the *usul al-fiqh* issues that Imam Mâturîdî deals with, who lived in the formation period of the *usul al-fiqh*; the theory of *bayan*, the authority of the language of the holy texts in expressing God's will, and his views on the signification of words will be examined in this study. It is of great importance to reveal his views on the authority of language and its signification, to determine the basic features, active groups and discussions of the early Hanafî *usul al-fiqh* thought that developed in Transoxiana, and to show how the connection between the decrees and the texts was established in this period.

Key words: *bayan*, the authority of language, signification

ÖNSÖZ

İmam Mâtürîdî'nin ilgilendiği fıkıh usulünün temel meselelerinden üç tanesi; beyan teorisi, nasların dilinin Allah'ın muradını ifade etmede taşıdığı hüccet değeri ve lafızların delaletiyle ilgili görüşlerini ele almaya çalıştığım bu çalışmada yaptığı veciz yönlendirmelerle bana yol gösteren değerli danışmanım Prof. Dr. Mürteza BEDİR'e, katkı ve değerli eleştirilerinden tez jüri üyesi hocalarım Asım Cüneyd KÖKSAL ve Necmettin KIZILKAYA'ya teşekkürü bir borç bilirim. Yetişmemde çok büyük emekleri olan İlim Yayma Cemiyeti İlimler ve Sanatlar Merkezi kıymetli idareci ve hocalarına, özellikle eğitim hayatımızın başından beri bizlerden desteklerini esirgemeyen Ahmet MEYDAN'a, tezle alakalı sorularımı sabırla dinleyerek kıymetli katkılarda bulunan abilerim Murat SARITAŞ, Güvenç ŞENSOY ve Yasir BEYATLI'ya teşekkür ederim. Tezin son okumasını yaparak teknik katkılarda bulunan arkadaşlarım Mustafa KARAPINAR, Hüseyin SAĞLAM ve Muhammet DAŞTAN'a da teşekkür ediyorum. Ayrıca eğitim hayatımın her anında desteklerini yanımda hissettiğim anne ve babama minnettarım.

Mustafa TANRIVER

İstanbul, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
TABLolar LİSTESİ	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM MATÜRİDİ VE BEYAN

A. Genel Olarak Beyan.....	8
B. Beyanın Dilbilimsel Zeminini	10
1. İmam Mâtürîdî'nin Dilbilim Üstadı: Ebû Avsece	15
2. Ebû Avsece'nin Hocası: Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî ..	17
3. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî.....	26
C. İmam Şâfiî'nin Beyan Kavramı.....	30
1. İmam Şâfiî'den İmam Mâtürîdî'ye Kadar Beyan: Câhiz'in Beyan Kavramı	36
D. İmam Mâtürîdî'nin Beyan Anlayışı.....	38
1. İmam Mâtürîdî ve Beyanın Dilbilimsel Zeminini	38
2. Sem'î (Fıkîhî) Beyan	45
3. Aklî (Kelamî) Beyan.....	56

İKİNCİ BÖLÜM

İMAM MATÜRİDİ'DE DİLİN HÜCCET OLUŞU MESELESİ

A. İmam Mâtürîdî'nin Kelâmullah Tasavvuru	68
B. İmam Mâtürîdî'nin İlahî Hitap Tasavvuru.....	74

C. İmam Mâtürîdî'nin Kitap Tasavvuru.....	80
D. İmam Mâtürîdî'de Dilin Hüccet Oluşu Meselesi.....	89
1. Lafızlara Yerleştirilen Manalara Nasıl Ulaşılır?.....	91
2. Hikmet nedir?	98
E. Tek Başına Dili Hüccet Olarak Gören Bir Grup: Zâhirîler	104
1. İmam Mâtürîdî'nin Zâhirîlik Eleştirisi	108

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DELALET

A. Âmm Lafız.....	123
1. Tanımı.....	123
2. Delaleti.....	124
B. Hâs Lafız.....	137
1. Tanımı.....	137
2. Delaleti.....	138
C. Emir	141
1. Tanımı.....	141
2. Emir Sîgası ve Temel Anlamları	142
3. Emir Sîgasının Kullanıldığı Diğer (Mecâzî) Anlamlar.....	144
4. Delaleti.....	146
5. Nehiyden Sonra Gelen Emrin Delaleti	148
6. Bir Şeyi Emretmenin Zıddının Nehyedildiğine Delaleti	150
D. Nehiy.....	153
1. Tanımı.....	153
2. Neyhin Sîgası ve Temel Anlamları.....	154
3. Delaleti.....	157
E. Delîlü'l-Hitâb/Mefhûmu'l-Muhâlefe.....	161
1. Genel Olarak Delîlü'l-Hitâb	161
2. İmam Mâtürîdî ve Delîlü'l-Hitâb.....	165
F. İzmâr	177

1. İmam Mâtürîdî ve İzmar.....	179
G. Mutlak ve Mukayyet.....	186
1. Mutlağın Mukayyede Hamli.....	187
2. İmam Mâtürîdî ve Mutlakın Mukayyede Hamli.....	188
H. İstisna.....	195
1. İmam Mâtürîdî ve İstisna.....	198
SONUÇ	210
KAYNAKÇA.....	217

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: İmam Matürîdî'nin atıf yaptığı dilbilimciler.....	14
---	-----------



KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: İbn/bin
bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Yayına Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
v.	: Vefat yılı
r.a.	: Radıyallahu anh/anha
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
sy.	: Sayı
Ter.	: Tercüme eden
Thk.	: Tahkik (edisyon-kritik) eden
t.y.	: tarih yok
y.y.	: yayın yeri yok
v.d.	: ve diğerleri

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Önemi

Henüz ilk dönemlerden itibaren İslam alimleri geliştirdikleri teoriler ve koydukları kurallarla nasların anlaşılması ve yorumlanması meselesine ciddi bir ihtimam göstermişlerdir. Belki de bunun bir sonucu olarak fıkıh usulü kitaplarının hacim olarak neredeyse yarısını oluşturan lafız ve delalet bahisleri, konu olarak aldığı -Allah Teâlâ tarafından Arap toplumuna kendi dillerinde indirilen- hitabın/nasların belli amaçlara yönelik olarak yorumlanmasının teorisini ve kurallarını oluşturmuştur. Ancak bütün disiplinlerde geçerli olduğu gibi bu teori ve kurallar bir anda ortaya çıkmamış, birçok alimin katkılarıyla kümülatif bir tarzda bazen birkaç yüzyılı alan bir süreçte oluşmuştur. Fıkıh usulü tarihi söz konusu olunca sözünü ettiğimiz süreci ayrıntılarıyla birlikte net bir şekilde ortaya koymak pek mümkün olmamıştır. Nitekim ilk usulcü kabul edilen İmam Şâfiî'nin (v. 204/820) büyük iddiaları olmakla birlikte kavramları henüz oturmamış bir yapı arz eden *er-Risâle*'sinden Ebû Bekir er-Râzî el-Cessas'ın (v. 370/980) kavramları oturmuş, sistematik ve mütekamil eseri *el-Fusûl fi'l-Usûl*'üne kadar -birkaç monograf istisna tutulursa- sözüne ettiğimiz süreci ortaya koyacak yazılı kaynaklar günümüze gelmemiştir. Bu sebeptendir ki fıkıh usulü tarihinin İmam Şâfiî'den başlayarak Cessâs'ın vefatına kadar geçen dönemi kayıp halka veya karanlık çağ olarak nitelenmiştir.

Yaşadığı zaman aralığı tam olarak bu döneme denk gelen İmam Mâtürîdî'nin (v. 333/944) kaleme aldığı kaydedilen usul eserleri günümüze kadar ulaşmasa da farklı disiplinlere dair zengin malzeme içeren tefsiri *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, fıkıh usulü açısından da çok önemli bir kaynak niteliğindedir. İmam Mâtürîdî'nin bu eserinde kullandığı kavramlar ve tartıştığı meseleler usûl-i fikhin orijinine ve kaynaklarına dair önemli veriler sağlayacak niteliktedir. Bu bakımdan fıkıh usulü tarihinin teşekkül döneminde yaşayan İmam Mâtürîdî gibi önemli bir şahsiyetin ilgilendiği fıkıh usulünün temel meselelerinden üç tanesi; beyan teorisi, nasların dilinin Allah'ın muradını ifade etmede taşıdığı hüccet değeri ve lafızların delaletiyle ilgili görüşleri bu çalışmanın konusu olarak seçilmiştir. Bunun için İmam Mâtürîdî'nin kurguladığı beyan teorisi ile Allah Teâlâ'nın insanlara emir ve yasaklarını nasıl bildirdiğine dair

yaptığı açıklama modeli ortaya koyulmuştur. Daha sonra İmam'ın Kelâmullah ve ilahî hitap tasavvuru bağlamında vahiy ürünü olan nasların dilinin Allah'ın muradını tek başına ifade etmede taşıdığı hüccet değeriyle alakalı görüşleri ortaya koyulmuştur. Lafızların delaletiyle alakalı teorik bir çerçevenin çizildiği bu ilk iki bölümden sonra üçüncü bölümde İmam'ın fıkıh usulünde ele alınan lafızlardan sekiz tanesinin delaletiyle alakalı görüşleri ele alınmış; bu sayede İmam'ın ortaya koyduğu teorinin biraz daha pratik yönleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

İmam Mâtürîdî'nin dilin (lafızların) hüccet oluşu ve delaletiyle ilgili görüşlerinin ortaya koyulması, Mâverâünnehir gelişen erken dönem Hanefî usul düşüncesinin temel özelliklerini, etkin gruplarını ve tartışmaların tespit etme ve bu dönemde hükümler ile naslar arasındaki bağlantının nasıl kurulduğunu gösterme açısından büyük bir önemi haizdir. Nitekim İmam Mâtürîdî'nin fıkıh usulü tarihinde Semerkant Hanefî Meşâyih tarafından temsil edilen ekolün öne çıkan simalarından bir olması hasebiyle Mâverâünnehir'de gelişen erken dönem Hanefî usul düşüncesinin de çağdaş bir tanığıdır.

2. Çalışmanın Amacı, Yöntemi ve Sınırlandırılması

Fıkıh usulü tarihinde kayıp halka olarak adlandırılan bir dönemde Semerkant gibi Hanefîler açısından önemli bir merkezde yaşayan İmam Mâtürîdî'nin kullandığı kavramlar, tartıştığı kişiler ve meseleler fıkıh usulünün kökenine ve kaynaklarına ışık tutabilecek nitelikte olduğu belirtilmişti. Bu bakımdan İmam Mâtürîdî'nin beyan teorisi, dilden hareketle elde edilen manaların hükme dönüşmesi, dilin Allah'ın muradını ifade etmede taşıdığı hüccet değeri -diğer bir ifadeyle dilin delaletinin zannî oluşu- ve lafızların delaletiyle ilgili görüşlerini ortaya koyarak Mâverâünnehir'de gelişen erken dönem Hanefî usul düşüncesinin temel özelliklerini, etkin gruplarını ve tartışmaların tespit etme ve bu dönemde hükümler ile naslar arasındaki bağlantının nasıl kurulduğunu tespit etmek bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan bir usul eserinin bulunmaması, kavramların henüz oturmadığı erken bir dönemde yaşamış olması ve görüşlerinin tefsirinde ve sonraki usul eserlerinde dağınık olarak bulunması beraberinde birtakım zorlukları da getirmektedir. Her şeyden önce İmam'ın görüşlerini derli toplu olarak bir araya getirmek onun tefsirini ve usul literatüründe kendisine yapılan atıfların tamamen taranarak tüketilmesini gerektirmiştir. Diğer taraftan İmam'ın seleflerine ait yazılı

kaynakların bulunmayışı ve haleflerine ait günümüze ulaşan ilk yazılı kaynakların yaklaşık iki yüzyıl sonraya tarihlenmesi, İmam'ın ifade ettiği görüşlerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için gerekli olan bağlamın inşasını zorlaştırmıştır. İmam'ın kullandığı dilin -erken dönem metinlerinde sıklıkla karşılaşıldığı gibi- zaman zaman anlaşılması güç bir hal alması da karşılaşılan zorluklardan bir tanesidir.

Sözünü ettiğimiz bu zorlukların aşılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle çalışmamızda İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'daki ifadelerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için gereken bağlam; İmam'ın ifadelerini açması, önemli boşlukları doldurması hasebiyle -önemli oranda- Ebû Bekir Alâeddin es-Semerkandî'nin (v. 539/1144) *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* ve *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl fî Usûli'l-Fıkıh* isimli eserleri üzerinden inşa edilmiştir. Bunun dışında İmam'ın tartıştığı görüşlerin ait olduğu kişi veya grupların tespit edilebildiği durumlarda bu kişi veya gruplardan -veya sonraki takipçilerinden- günümüze kadar gelen yazılı kaynaklardan da istifade edilmiştir. Böylece hem ilgili tartışmada İmam'ın tartıştığı kişi ve grupların görüşlerini muhalif bir kaynaktan tespit etmenin mahzurlarının önüne geçilmiş hem de İmam'ın ilgili konuda hasmının ortaya koyduğu doktrinin bütünü içerisinde İmam'ın hangi hususu hedef aldığını tespit etmek mümkün hale gelmiştir.

Çalışma üç ana bölümden oluşmakta olup birinci bölümde İslam'ın ilk üç asrı için beyanın farklı kavramsal kullanımlarını; dilbilimcilerin hitabı anlama noktasındaki gayretleri -ki bunu ifade etmek üzere “beyanın dilbilimsel zemini” ifadesini kullanacağız-, İmam Şâfiî, Câhiz (v. 255/869) ve İmam Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu beyan teorilerini ele alınacaktır. İmam Mâtürîdî'nin beyan teorisine geçmeden önce dilbilimsel anlamda talim-taallüm yoluyla tevarüs ettiği yorumsal kurallar, kabuller ve düşünme biçimleri mirasını tespit etme üzere bilinen tek hocasından başlayarak erken dönemlere doğru kaynakların gösterdiği yolları takip etmek suretiyle yer verilecektir. Daha sonra İmam Şâfiî'nin ortaya koyduğu fıkıh usulünün primitif bir formu olarak kabul edilebilecek beyanına ve Câhiz'in mananın dışavurum yollarını teorize ettiği beyanına yer verilerek İmam Mâtürîdî'ye kadar “beyan” adı altında geliştirilen kavram ve teoriler tüketilmiş olacaktır. Son olarak İmam Mâtürîdî'nin sem'î ve aklî beyan adını vererek geliştirdiği beyan teorisi ayrıntılarıyla birlikte -kısmen de önceki verilenlerle karşılaştırmalı olarak- ele alınacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde İmam Mâtürîdî'nin Kelâmullah tasavvuru ile başlanacak Allah'ın zatıyla kaim ve bir mana olan kelimelerin; (hadis varlıklara taalluk etmesiyle) emir, nehiy, helal kılma, haram kılma vb. manalar haline geldiği ortaya koyulacaktır. Bir sonraki adımda İmam'ın Kelâmullah tasavvuru ile uyumlu içerisinde, “isim ve lafızlar değil; bunlara yerleştirilen manalar” şeklinde ifade ettiği ilahî hitap tasavvuru ele alınacaktır. Daha sonra İmam'ın bir usulcî olarak kitabı nasıl tanımladığı veya kitabı lafız-mana dengesi açısından nasıl konumlandığı sorusu, gerekli bağlam inşa edildikten sonra İmam'ın ifadeleri üzerinden cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Tezin temel problemine hazırlık mahiyetinde bulunan bu başlıklardan sonra “Allah'ın muradını ifade etmede veya hitabı anlamada ve yorumlamada tek başına dilin taşıdığı hüccet değeri nedir?” sorusu cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Daha sonra İmam'ın bu soruya verdiği cevabın bileşenlerinden olan iki konuya - İmam'ın lafızlara yerleştirilen manalara nasıl ulaştığı ve ilahî muradı ifade etmede kilit bir rol yüklediği hikmetin ne olduğu konularına- yer verilecektir. Son olarak İmam Mâtürîdî'nin ısrarla dikkate alınmasını istediği hikmeti saf dışı bırakmasıyla bilinen bir gruba, diğer bir ifadeyle sîgayı ve zahir anlamını tek başına muradı vermede yeterli bir delil olarak gören Zâhirîlere yaklaşımı ve eleştirileri ele alınacaktır.

İmam'ın ilahî hitabın doğru anlaşılması ve yorumlanması için öngördüğü beyan teorisi, dilin tek başına hüccet olmayışı, lafızlara yerleştirilen manalar ve hikmet başlıklarıyla daha çok teorik kısmın ağır bastığı ilk iki bölümden sonra üçüncü ve son bölümde İmam'ın ortaya koyduğu tezinin biraz daha pratik yönleri ortaya koyulmaya çalışılacaktır. İmam Mâtürîdî'nin fıkıh usulünde ele alınan lafız türlerinin tanımı, temel anlam(lar)ı, delaletiyle alakalı ortaya koyduğu yaklaşım yanında lafızlara yerleştirilen manaların veya hikmetin bu lafızların yorumlanıp anlaşılacak amel ve itikada dönüştüğü süreçteki rolü sözünü ettiğimiz pratik yönleri oluşturmaktadır. Sözünü ettiğimiz bu yönleri ortaya koymak için İmam'ın tefsirinde yeterli malzeme bulabildiğimiz lafız türlerinden sekiz tanesine; âmm, hâs, emir, nehiy, delîlül-hitâb/mefhûmu'l-muhâlefe, izmâr, mutlak-mukayyet ve istisnaya yer verilecektir. İmam'ın bu lafızlara dair söylediği, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın farklı ciltlerine dağılmış halde bulunan veriler bir araya getirilerek eldeki malzeme kadarıyla İmam'ın bu lafızlara dair yaklaşımı bütünlüklü bir şekilde ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Üçüncü

bölümden sonra yer alan sonuç ve değerlendirme kısmıyla da çalışma sona erdirilecektir.

3. Literatür Değerlendirmesi

İmam Mâtürîdî'yi fıkıh usulü özelinde konu alan literatür değerlendirmesine geçmeden önce istifade edilen birincil kaynaklara yer verilmesi yerinde olacaktır. Çalışmanın birinci bölümünde beyanın dilbilimsel zemini ve İmam Mâtürîdî'ye kadar beyan adı altında geliştirilen teorilere yer verildiği için İmam'ın dilbilimsel olarak istifade ettiği isimlere ve kitaplarına müracaat edilmiştir. Bu anlamda Ebû Ubeyde'nin (v. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin (v. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, *Garîbü'l-Kur'ân*, *Te'vil-i Muhtelifi'l-Hadîs* isimli eserleri, İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si ve Câhiz'in *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i ilk bölümde başvurulmuş kaynaklar arasındadır. İmam Mâtürîdî'nin geliştirdiği beyan teorisini ve tabii olarak sonraki bölümlerde ele alınan görüşlerini ortaya koymak için kullanılan ana kaynak İmam'ın *Te'vilâtü'l-Kur'ân* = *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* isimli hacimli tefsiridir. İmam Mâtürîdî'nin aklî beyan, kelâmullah tasavvuru gibi kelâmî konularda görüşlerini tespit etmek üzere *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserine de başvurulmuştur. İmam'ın ifadelerinde kapalı kalan yerleri açıklaması, İmam'ın bıraktığı önemli boşlukları doldurması hasebiyle Semerkandî'nin *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*'ı; Semerkant Meşâyihinin görüşlerine yer vermesi itibariyle ihtiyaç duyulan bağlamı inşa etmede çok istifade edilen *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl fî Usûli'l-Fıkh*'ı en çok başvurulmuş birincil kaynaklar arasındadır. Sözü edilen bağlamı inşa etmek için başvurulmuş usul eserleri arasında Ebû Zeyd ed-Debûsi'nin (v. 430/1039) *Takvîmü Usûli'l-Fıkh ve Tahdîdü Edilleti's-Şer'* isimli eseri, Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin (v. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî'si*, Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin (v. 482/1089) *Usûlü'l-Pezdevî'si* ve Abdülazîz el-Buhârî'nin (v. 730/1330) bu esere yazmış olduğu ansiklopedik şerh *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî* isimli eseri; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (v. 478/1085) *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*'ı, Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî (v. 489/1096), *Kavâtu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*'ı ve Ebû Hâmid Gazzâlî'nin (v. 505/1111) *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl* isimli eserleri de sayılabilir. Birinci ve ikinci bölümlerde ihtiyaç duyulan kelâmî arkaplan için istifade edilen eserlerin başında -İmam'ın zikredilen iki eseri yanında- Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (v. 508/1115), *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*'i, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (v. 792/1390) *Şerhu'l-Akâid*'i ve

onun şerhi olan el-Ferhârî'nin *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid* isimli eseri gelmektedir. İmam Mâtürîdî'nin değindiği fûru fıkha dair meselelerde -İmam'ın ifadeleri yanında- Hanefîlerin görüşlerini tespit etmek üzere Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (189/805) *el-Asl*'ı ve el-Merğînânî'nin (v. 593/1197) *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* isimli eserlerine müracaat edilmiş; Şâfiî fikhı için İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* isimli eseri ve er-Râfiî'nin (v. 623/1226) *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*'i başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır.

Tezin konusu olan İmam Mâtürîdî'nin beyan teorisini; Kelâmullah, ilahî hitap ve Kitap tasavvurunu, dilin ilahî muradı tek başına ifade etmede taşıdığı hüccet değerini, Zâhirîlere olan eleştirilerini ve lafızların delaletine dair görüşlerini teker teker veya bir bütünlük içerisinde ele alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Şükrü Özen “*Islamic Legal Theory: Intellectual History and Usul al-Fiqh*” başlıklı uluslararası çalıştayda “Abû Mansûr Al-Mâtürîdî's Concept of al-Bayân” başlıklı bir tebliğde İmam Mâtürîdî'nin beyan teorisini ele alsa da çalıştayın tebliğleri henüz basılmadığı için istifade etmek mümkün olmamıştır. Şükrü Özen'in doçentlik çalışması olan “*Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşâsı ve Ârâû'l-Mâtürîdî fî Usûli'l-fikh*” isimli çalışması İmam Mâtürîdî'nin fıkıh usulüne dair görüşlerini bir araya toplaması ve bu görüşleri Mu'tezilî eğilimler taşıyan Irak Hanefîliğine bir cevap olarak konumlandırıran dirâse kısmı itibariyle önemli kaynaklardandır. Ancak bir önceki başlıkta belirtildiği gibi İmam'ın görüşlerini uzantılarıyla birlikte tespit etme amacıyla *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın yeni baştan tarandığı için bu çalışmadan sınırlı bir şekilde istifade edilmiştir. Murat Sarıtaş'ın ““*Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir*”: Ebû Sa'îd el-Hâdimî'nin Nas-Mezhep İlişkisi Problemine Dair Görüşleri” isimli tebliği ve Yunus Apaydın'ın “*Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi*” isimli tebliği ikinci bölümde istifade edilen kaynaklar arasındadır. Murat Sarıtaş'ın “*Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*” isimli çalışması ve Davut İltaş'ın “*Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*” isimli çalışması tezin özellikle son bölümünde istifade edilen kaynaklar arasındadır. İmam Mâtürîdî'nin lafızların delaletiyle alakalı hususi bir konudaki görüşlerini ele alan nadir çalışmalardan olan M. Ali Yargı'nın “İmam Mâtürîdî'nin (V. 333/944) Âyetlerden ve Hadislerden Ters Anlam (Mefhûmü'l-Muhâlefe) Çıkarılmasına Yaklaşımı” isimli

tebliği yine son bölümde yararlanılan kaynaklardandır. Diğer taraftan konumuzla doğrudan alakalı çalışmaların oldukça sınırlı olması, bu çalışmanın literatürde önemli bir boşluğu dolduracağı anlamına da gelmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM MATÜRİDİ VE BEYAN

Bu bölümde İslam'ın ilk üç asrı için beyanın farklı kavramsal kullanımlarını; dilbilimcilerin hitabı anlama noktasındaki gayretleri -ki bunu ifade etmek üzere “beyanın dilbilimsel zemini” ifadesini kullanacağız-, İmam Şâfiî, Câhiz ve İmam Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu beyan teorileri ele alınacaktır. İmam Mâtürîdî'nin beyan teorisine geçmeden önce dilbilimsel anlamda talim-taallüm yoluyla tevarüs ettiği yorumsal kurallar, kabuller ve düşünme biçimleri mirasını tespit etme üzere bilinen tek hocasından başlayarak erken dönemlere doğru kaynakların gösterdiği yolları takip etmek suretiyle yer verilecektir. Daha sonra İmam Şâfiî'nin ortaya koyduğu fıkıh usulünün erken dönem formu olarak kabul edilebilecek beyanına ve Câhiz'in mananın dışavurum yollarını teorize ettiği beyanına yer verilerek İmam Mâtürîdî'ye kadar “beyan” adı altında geliştirilen kavram ve teoriler tüketilmiş olacaktır. Son olarak İmam Mâtürîdî'nin sem'î ve aklî beyan adını vererek geliştirdiği beyan teorisi ayrıntılarıyla birlikte -kısmen de önceki verilenlerle karşılaştırmalı olarak- ele alınacaktır.

A. Genel Olarak Beyan

Sözlükte hem ayrılık hem de kavuşma anlamına gelen¹ sülâsî mücerret b-y-n kökünden veya aynı kökün sülâsî mezîd bablarından “tef'îl” babından gelen masdar formu beyan kelimesi, ilk ihtimal doğru kabul edilirse sadece geçişsiz (lazım) olarak kullanılabilirken ikinci ihtimale göre çoğunlukla geçişli (müteaddî) bazen de لازم olarak kullanılabilir. Buna göre beyan kelimesinin geçişsiz haliyle sözlük anlamı Mütercim Asım Efendi'nin (v. 1235/1819) ifadesiyle “belli ve vâzıh ve âşikâre olmak” şeklindedir. Asım Efendi'nin beyanın diğer kullanımı olan geçişli kullanıma verdiği karşılık ise “bir ma'nâ ve maksûdu ifsâh ve izhâr eylemek” şeklindedir.² Beyanın sözlük anlamı -ayrıntıya inildiğinde karşılaşılabilecek nüanslar bulunsa dahi- ana hatlarıyla bu şekilde ifade edilebilirken fıkıh usulü sahasında bir terim haline

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1417 1997), “byn”, I, 559.

² Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), “beyân”, VI, 5297.

geldiği anlaşılan beyanın gönderme kümesinin zaman içerisinde birçok değişikliğe uğraması veya usulcülerin beyanı tanımlarken dikkate aldıkları unsurların değişiklik göstermesi gibi sebeplerle tüm zamanlar ve kişiler için geçerli olan bir tanımını vermek mümkün görünmemektedir. Dahası erken dönemde beyan düşüncesi sadece sonradan fıkıh usulünün müstakil bir babı haline gelecek olan beyanın basit bir modellemesinden ibaret de değildir.³ Nitekim İslam düşünce tarihinin -farklı disiplinlere göre biraz genişleyip daralsa da hicri ilk üç asrını kapsayan bu dönemde ilimlerin henüz teşekkül aşamasında olduğu da dikkate alınırsa beyanın farklı kavramsal kullanımlarıyla karşılaşılması gayet tabii bir hal almaktadır.

İslam'ın ilk üç asrı için beyanın farklı kavramsal kullanımlarını dilbilimcilerin hitabı anlama noktasındaki gayretleri (beyanın dilbilimsel zemini), İmam Şâfiî, Câhiz ve İmam Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu beyan teorileri şeklinde sıralamak mümkündür. Beyanın dilbilimsel zemini ve sözünü ettiğimiz bu kavramsal kullanımları arasında ilk etapta hiyerarşik bir düzen olduğunu söylemek zor olsa da ilk elden şu tahminde bulunmak mümkündür: Allah Teâlâ'nın insanlara yönelik emir, nehiy ve haberlerini (hitap) anlama ve yorumlamanın dilbilimsel kurallarını koyan dilbilimciler bu gayretleriyle; İmam Şâfiî, Câhiz, İmam Mâtürîdî ve tezin sınırları itibarıyla burada yer vermediğimiz isimlerin geliştirdikleri “beyan” kavram ve teorileri için dilsel düzeyde bir zemin hazırlamışlardır. Benzer bir tahmin beyan adı altında ilk defa hukukî ve teorik bir kavram geliştiren İmam Şâfiî'ye nispetle Câhiz için ve bu iki isim dikkate alındığında daha sonraki bir tarihte yaşayan İmam Mâtürîdî için de yapılabilir. Bu açıdan İmam Mâtürîdî'nin beyan teorisine geçmeden önce beyan adı altında geliştirilen kavram ve teorilere zemin hazırladığı anlaşılan dilbilimcilerin söz konusu gayretlerine, İmam Şâfiî'nin ortaya koyduğu fıkıh usulünün primitif bir formu olarak

³ Modern yazarlardan Muhammed Abid el-Câbirî bir disiplin olarak gördüğü beyanı erken dönem için ilmi kimlikleri ve uzmanlık alanlarının henüz birbirinden ayrılmamış çok yönlü alimler tarafından kuralları belirlenen, temel ilgi odağı vahiy ürünü ve metinsel bir kaynak olup “her şey için bir açıklama ve doğru yolu gösteren bir rehber olarak” (Nahl, 16/89) indirilen Kur’ân-ı Kerîm olan ve hem “hitabı yorumlama kurallarını” hem de “hitabı üretme şartlarını” inceleyen bir disiplin olarak görmektedir. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi* (İstanbul: Kitabevi, 1999), 26.

kabul edilebilecek beyanına ve Câhiz'in mananın dışavurum yollarını teorize ettiği beyanına yer vermek yerinde olacaktır.⁴

Bu doğrultuda İmam Mâtürîdî'nin beyan tartışmalarına yaptığı katkıları tespit etme ve geliştirdiği beyan teorisinin karakteristiklerini açıklama adına dilbilim sahasına eğilerek İmam'ın karşılaştığı dilbilimsel malzeme ve algıyı/dünyayı ana hatlarıyla resmetmekle başlamak en uygun yol olarak görünmektedir. Bir sonraki aşamada ise İmam Mâtürîdî'den önce fıkıh usulünün erken dönem ifadesi sayılabilecek tek beyan teorisinin sahibi İmam Şâfiî'nin görüşlerine yer verildikten sonra bilebildiğimiz kadarıyla İmam Şâfiî'nin vefatından İmam Mâtürîdî'nin dönemine kadar geliştirilen tek beyan teorisi olan Câhiz'in beyanına yer verilecek ve nihayetinde İmam'ın geliştirmiş olduğu beyan teorisi ayrıntılarıyla ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

B. Beyanın Dilbilimsel Zemini

Dilbilimcilerin “hitabın ifade özellikleri ve üslup mekanizmalarının kurallarının koyulması” şeklinde en kısa haliyle ifade edebileceğimiz gayretleri, neredeyse sadece dil ile sınırlı kalıp hukukî ve kelâmî mülâhazaları minimum seviyede yansıtmasıyla öne çıkmaktadır. Bu anlamda beyanın dilbilimsel zemininin hazırlanmasına katkı sunan dilbilimcilerin listesi epeyce kabarık olduğu için hepsine burada yer vermek de mümkün olmayacaktır. Bu sebeple bir girizgâh olarak bu sahanın öncülerinden birkaçına kısaca değinerek büyük anlatıyı çalışmamızın kısıtlılıkları çerçevesinde birazdan açıklayacağımız plana göre seçeceğimiz isimler üzerinden yapmaya çalışacağız.

Beyanın dilbilimsel zemini denince kronolojik olarak akla ilk gelen isim Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir ederken cahiliye şiiri ve Arap divanını kullanan “Tercümânü'l-Kur'ân” lakabıyla bilinen İbn Abbâs (v. 68/687-88) olsa da ona ve akranlarına isnat edilen görüşler dilbilimin bir disiplin halini almadığı sözlü kültürün özelliklerini taşımaktadır. Hitabın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik “bilinçli ilk kural koyma çabaları”nı görmek için bu sahada tedvin asrını başlatan ve günümüze ulaşan ilk

⁴ Ancak bu başlığın amacı İmam Mâtürîdî'nin geliştirdiği beyan teorisini ortaya koymak olduğu için bu gayret ve teorileri verirken doğal olarak İmam Mâtürîdî'nin merkezde olmasına gayret edilecektir.

mütekamil tefsirin sahibi Mukâtil b. Süleyman'ı (v. 150/767) beklemek gerekecektir.⁵ Mukâtil, *el-Vücûh ve 'n-nezâir*'inde Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ve birden fazla anlama gelebilen 185 tane kelimenin hangi anlamlara geldiğine dair yaptığı izahlarla bu alanda sonradan yazılacak eserler için önemli bir kaynak vazifesi gören öncü bir girişime imza atmıştır.⁶ Mukâtil'den yaklaşık yarım asır sonra vefat eden Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (v. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ında “meczâî ifade tarzı (tecevvüz) ve kelimelerin delalet anlamlarının genişlemesi (ittisâ') olgularını” ilk defa ele alan isim olmuştur. Ancak bu sahada yapılan öncü girişimlerin en önemlisi aşağıda detaylı olarak ele alacağımız dilbilimci Ebû Ubeyde tarafından yapılacaktır.⁷

Beyanın dilbilimsel zemini söz konusu olduğunda, İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde atıfta bulunduğu isimlerin hicri ilk üç asırda yaşamış ve ilmi mesailerini henüz birbirinden tam olarak ayırmamış olan tefsir, yorum ve dilbilim alanlarında harcamış önemli simaların büyük bir kısmına tekabül ettiği anlaşılmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin bu isimlerden herhangi birinden -hakkında sınırlı bilgiye sahip olduğumuz Ebû Avsece (v. ?) hariç tutulduğunda- ders aldığına dair elimizde bir veri bulunmasa da yaptığı alıntı ve referanslardan anlaşıldığı kadarıyla telif ettikleri kitapların bazılarını bir şekilde edindiği ve okuduğu söylenebilir.⁸ Buradan hareketle İmam Mâtürîdî'nin dilbilimsel kaynaklarının tamamını ele almak, erken dönem dilbilim çalışmalarını bir bütün olarak ele almayı gerektireceği ve dolayısıyla spesifik olarak İmam Mâtürîdî'nin dilbilimsel anlamda talim-taallüm yoluyla tevarüs ettiği yorumsal kurallar, kabuller ve düşünme biçimleri mirasını tespit etme amacından saptığı için dilbilimsel zemini temin edecek bu anlatıya İmam Mâtürîdî'nin bilinen tek hocasından başlayarak erken dönemlere doğru kaynakların gösterdiği yolları takip etmek suretiyle yer verilecektir.

⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 27.

⁶ Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), XXXI/136.

⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 27.

⁸ İmam Mâtürîdî'nin dilbilim alanında istifade ettiği isimlerden ve kitaplardan yaptığı nakillerin lafzi-manevi olması bakımından durumu, İmam'ın seleflerinden yaptığı nakillere karşı tutumu vb. hakkında kıymetli mülahazalar için bkz: Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî, *el-İmâm el-Mâtürîdî ve Menhecu Ehli's-Sünne fi Tefsîri'l-Kur'ân* (Amman: Darü'n-Nûr, 2018), 123-131.

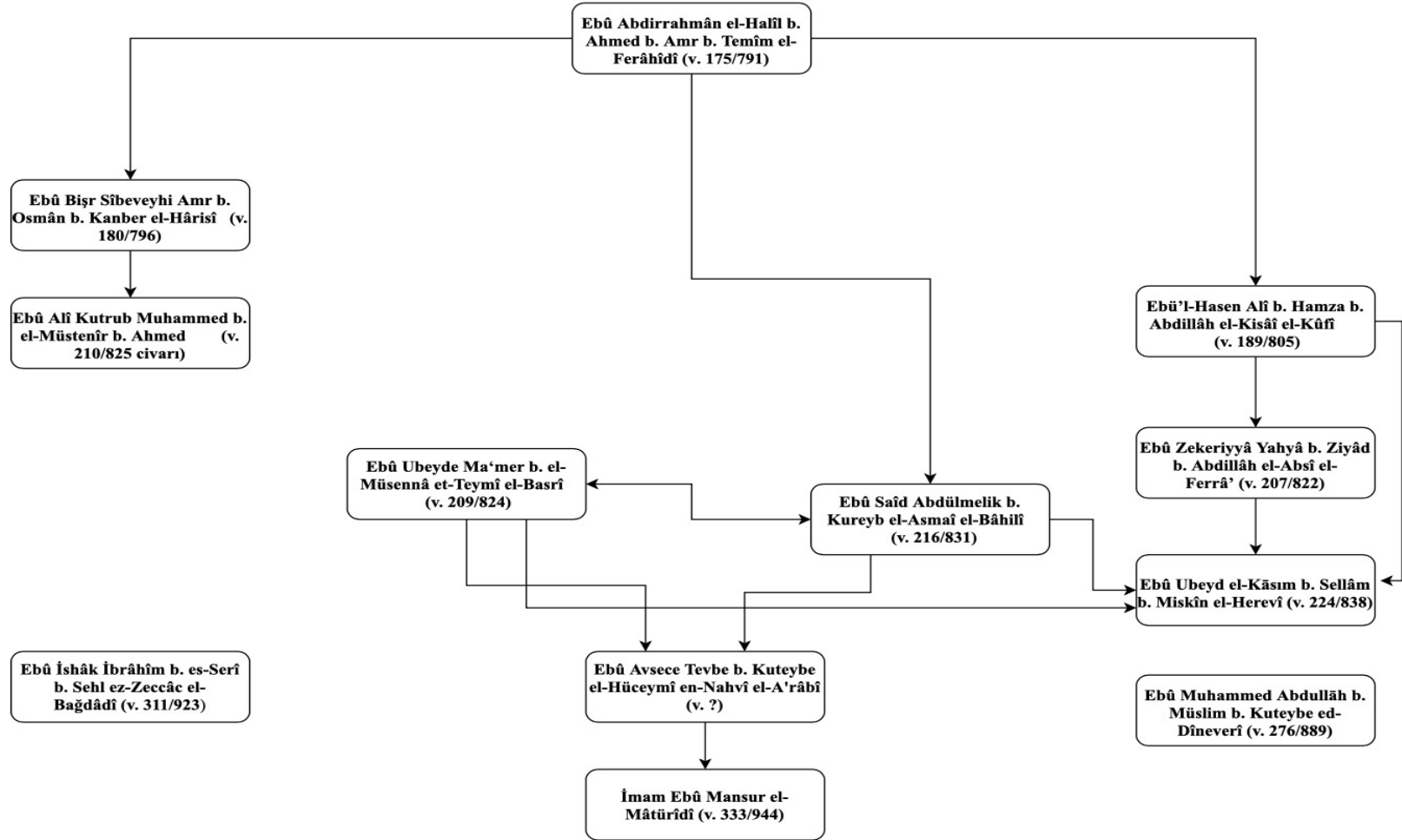
İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde doğrudan isim vererek veya isim vermeden “tevil ehli”, “lûgat ehli”, “görüş sahipleri”, “bazıları”, “bu konuda birçok görüş dile getirildi” gibi ifadelerle doğrudan veya dolaylı olarak referansta bulunduğu kaynakların -ki bunlar şahıs olabildiği gibi kitap da olabilmektedir- bir hayli yekûn tutmaktadır.⁹ Konumuz itibariyle İmam'ın dilbilim alanında istifade ettiği isimler söz konusu olunca bu halka biraz daralsa da İmam'ın karşılaştığı dilbilimsel malzeme ve algıyı/dünyayı resmetmek üzere bu bölüm için koyulan hedef ve tezin sınırları çerçevesinde seçim yapmak zarurî olarak görünmektedir. Söz konusu seçimi yapmadan önce bu isimler arasındaki hoca talebe ilişkileri de dikkate aldığımızda İmam Mâtürîdî'nin bilinen tek dilbilim hocası olan Ebû Avsece'nin Basra'nın dilbilim anlamında çok önemli şahsiyetleri olan Ebû Ubeyde ve Asmaî'den (v. 216/831) ders aldığı ve rivayette bulunduğu görülecektir. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'nin hoca-talebe silsilesinin bir üst tabakasında -aynı zamanda ders arkadaşları olan- Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin bulunduğu söylenebilir ki İmam'ın her ikisine doğrudan çok sayıda atfı da bulunmaktadır. Hem Ebû Ubeyde hem de Asmaî'den ders alan Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (224/838) ise İmam'ın muhtemelen hocası Ebû Avsece vasıtasıyla ulaştığı önemli kaynaklarından bir tanesidir. Ebû Ubeyd'in ders aldığı hocaları Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ve Hamza b. Abdullah el-Kisâî (v. 189/805) de yine İmam'ın doğrudan önemli atıflarda bulunduğu isimler arasındadır. Buraya kadar saydığımız isimlerden Hamza el-Kisâî ve Asmaî'nin Basra dil mektebinin kurucusu sayılan Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'den (175/791) ders görmüş olması, İmam'ın Halil b. Ahmed'e doğrudan yaptığı atıflar yanında hoca-talebe silsilesi içerisinde de ulaştığını göstermektedir. Halil b. Ahmed'in en önemli talebelerinden Ebû Bîşr Sîbeveyhi (v. 180/796) ve onun talebesi Ebû Ali Kutrub (v. 210/825) da İmam'ın istifade ettiği isimler arasında yerini almaktadır. Saydığımız tüm bu isimlerin yanında İmam'ın üst ve alt tabakasından hoca veya öğrencisine atıfta bulunmadığı halde *Müşkili'l-Kur'ân* ve *Garîbü'l-Kur'ân*'ından çokça nakil yaptığı İbn Kuteybe'yi ve *Meâni'l-Kur'ân*'ından istifade ettiğini anladığımız Ebû İshâk ez-Zeccâc'ı (v. 311/923) da anmak gerekir. İmam Mâtürîdî'nin

⁹ Bu isimlerin tamamı için bkz: *Te'vîlâtü'l-Kur'ân: el-Fehâris* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2011), 193-241.

doğrudan veya dolaylı olarak istifade ettiğini aktardığımız bu dilbilimcileri hoca-talebe ilişkisi içerisinde bir tablo halinde şöylece gösterebiliriz:



Tablo 1: İmam Mâtürîdî'nin atıf yaptığı dilbilimciler.



Bu noktada İmam Mâtürîdî'nin dil konusunda bildiğimiz tek hocası olan Ebû Avsece ile başlayarak onun hocası Ebû Ubeyde ile devam etmek; daha sonra İmam'ın dil konusunda en çok atıf yaptığı ikinci alim olan İbn Kuteybe ile resmi tamamlamak en isabetli yol olarak görünmektedir. Konuya başlamadan önce şunu ifade etmek gerekir ki bu tabloya hızlı bir bakış atmak dahi İmam'ın Arap dili konusunda derslerini takip ettiği hocası ve ağırlıklı olarak referansta bulunduğu isimlerin, sonra belagat ismiyle bir disiplin halini alan hitabı üretmenin yollarından ziyade hitabı anlamının ve yorumlamanın kuralları üzerinde mesai harcayıp bu alanda eserler bırakan isimler olduğunu anlamak için yeterlidir.

1. İmam Mâtürîdî'nin Dilbilim Üstadı: Ebû Avsece

İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde -özellikle sözlükbilim alanında- en çok atıf yaptığı isimlerden biri olan Ebû Avsece, nadiren de olsa Mâtürîdî'nin isminin sonuna eklediği el-A'râbî nisbesi dışında kim olduğunu tespiti yardımcı olabilecek herhangi bir ipucu bulunmayan şahsiyetlerden biridir. Ebû Avsece'nin bu meçhul durumu mütedavil fihrist ve tabakat kitaplarında da doğrulanmış; şimdiye kadar bulunabilen kimliğine ilişkin yegane biyografik bilgi Necmeddin Nesefî'nin (v. 537/1142) Semerkant'tan yolu geçen alimlerin bazı biyografik bilgilerini ve onların hadis rivayetlerini derlediği eseri *Kitabü'l-Kand fî zikri ulemâi Semerkand* adlı eserden alınmıştır.¹⁰ Diğer bir ifadeyle Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da 450'den fazla yerde atıf yaptığı bu isim hakkında Nesefî'nin aktarmış olduğu bilgiler dışında elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır. Tam adının Ebû Avsece Tevbe b. Kuteybe el-Hüceymî en-Nahvî el-A'râbî olan bu zat hakkında, Nesefî şu bilgileri aktarmaktadır:

Semerkant'a geldi ve orada ikamet etti. Dil konusunda Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın mezhebini takip ediyordu. Şeyh İmam Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Arap dili (edep) konusunda hocasıydı. Üştâbdîze bölgesinden

¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* = *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Komisyon (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), XIII, 8 (muhakkikin notu).

Seyhân b. el-Hüseyn b. Hâzim el-Müeddib kendisinden rivayette bulunmuştur.¹¹

Ebû Avsece'nin biyografisinin hemen ardından yer verdiği rivayetin senedini ise şu şekilde kaydeder:

[Müellif] dedi ki: bize Şeyh İmam Abdullah b. Ahmed tahdîs etti ve dedi ki: bana dedem İmam Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah en-Neccâr tahdîs etti ve dedi ki: bana el-Hâfız Abdullah b. Ali el-Bâhilî haber verdi ve dedi ki: bana Ebû Cafer Muhammed b. İsa b. eş-Şa'bî el-Verrâk tahdîs etti ve dedi ki: bize Seyhân b. el-Hüseyn tahdîs etti ve dedi ki: bize **Ebû Avsece Tevbe b. Kuteybe el-Hüceymî Semerkant'ta** tahdîs etti ve dedi ki: bana Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî tahdîs etti ve dedi ki: bize Ebû Hilâl'in Ferezdak'tan rivayetle tahdîs ettiğine göre Ferezdak şöyle demiştir...¹²

Nesefî'nin sınırlı olmakla birlikte çok önemli noktalara temas ettiği bu notlar, İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde hatırı sayılır derecede bir yekûn tutan dilbilimsel malzeme, bu malzemenin Mâtürîdî'ye kadar ulaştığı ilmi kanallar ve takipçisi olduğu dilbilimsel gelenek hakkında kritik denebilecek açılımlar sağlamaktadır. İlim tarihçileri tarafından kaydedilip Mâtürîdî'nin dilbilimsel yönelimleri hakkında ipucu verebilecek elimizdeki tek kayıt olan Ebû Avsece ile Mâtürîdî arasında dilbilimsel alanda bir hoca-talebe ilişkisinin tespiti, bize bir üst tabakaya yönelterek Mâtürîdî'nin hoca silsilesi hakkında araştırma yapma imkanı vermektedir. Ancak kaynaklarda hayatı, vefat tarihi ve kitapları hakkında herhangi bir atıf bulunmayan Ebû Avsece'nin dilbilimsel yönünü bize aydınlatacak bu sınırlı bilgiler yukarıda işaret edildiği kadarıyla sınırlıdır. Ebû Avsece'nin ders aldığı hocalarının lokasyonları dikkate alındığında Semerkant'a gelmeden önce Basra'da bulunduğu ve ilmi tahsilini de burada yapmış olduğu ihtimali¹³ de göz önüne alınırsa karşımıza; ilmi tahsilini

¹¹ Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâ-i Semerkand*, thk. Yusuf el-Hâdî (Tahran: Âyna-i Mirâs, 1999), 115.

¹² Nesefî, *el-Kand*, 115.

¹³ Nitekim takipçisi olduğu Ebû Ubeyde'nin hayatının neredeyse tamamını Basra'da geçirdiği, birinde Asmaî ile beraber Bermekî Veziri Fadl b. Rebî'nin davetlisi olmak üzere birkaç defa Bağdat'a gittiği (Süleyman Tülücü, "Ma'mer b. Müsennâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), XXVII/551.); Asmaî'nin de benzer şekilde hayatının önemli bir kısmını Basra'da geçirdiği ve yine birkaç defa gittiği Bağdat'ta uzun bir süre durmadığı bilinmektedir. (Süleyman Tülücü, "Asmaî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), III/499.)

Basra’da yapmış, Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ’nın (mezhebinin) takipçisi, - Neseî’nin verdiği senetten anlaşıldığı gibi- Asmaî’den rivayette bulunan ve Basra’dan bilinmeyen bir tarihte Semerkant’a gelip vefat edinceye kadar orada ikamet eden bir dilbilimci çıkmaktadır. Bu veriler ilk bakışta amacımız açısından yetersiz gibi görünse de Neseî’nin “*Dil konusunda Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ’nın mezhebini takip ediyordu*” şeklinde kaydettiği anekdotun, Ebû Ubeyde’nin hicri ikinci yüzyılın sonlarına doğru kaleme aldığı kıymetli eseri *Mecâzü’l-Kur’ân*’da belirginleşen karakteristikleri ve yaptığı açıklamalar dikkate alındığında konumuz açısından anahtar cümle olduğu anlaşılmaktadır. Dahası Neseî’nin, Ebû Ubeyde’nin dilbilimsel karakteristiklerini ona izafetle “*Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ’nın mezhebi*” şeklinde -hiçbir şekilde tafsilata girme ihtiyacı hissetmeden- ifade etmesi, daha işin başında Ebû Ubeyde’nin ilim ehli arasında bir ekolü temsil ettiğini ve Arap dilbilimi tarihinde birtakım açılım ve revizyonlar getirdiğini müjdelemesi yönüyle heyecan vericidir.

Bu doğrultuda bir üst tabakaya çıkarak merkeze Ebû Ubeyde’yi ve *Mecâzü’l-Kur’ân*’ını yerleştirmek ve buradan hareketle Neseî’nin bahsettiği bu mezhebin ne olduğunu tespit etmek Mâtürîdî’nin beyanın dilbilimsel yönüne dair nasıl bir öğretiyi izlediğini tahmin etme açısından önümüzdeki tek seçenek olarak belirmektedir.

2. Ebû Avsece’nin Hocası: Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ et-Teymî

Ebû Ubeyde, dil, şiir, hadis, Kur’ân ve haber ilimlerinde öne çıkan simalar açısından oldukça zengin ve kültürel yaşam anlamında doruklara ulaşan bir yerde, Basra’da doğmuştur; bizzat Ebû Ubeyde’nin kendisinden sitayişle bahsettiği Ebû Amr b. Alâ’dan (v. 154/771)¹⁴ ve 40 yıl derslerine gidip gelerek her gün hafızasından söyledikleriyle not defterlerini doldurduğu Yunus b. Habîb’ten (v. 182/798)¹⁵, Basra dil okulunun önemli simalarından Halef el-Ahmer (v. 180/796), Ebû Zeyd el-Ensârî (v. 215/830) ve Asmaî’nin halkalarına katılmış ve diğer birçok alimden istifade

¹⁴ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *İrşâdü’l-Erîb ilâ Ma’rifeti’l-Edîb el-Ma’rûf bi İrşâdi’l-Elibbâ’ ilâ Ma’rifeti’l-Üdebâ*, thk. S. Morgoliot (Mısır: Tab’atü Hindiyye, 1927), IV, 217.

¹⁵ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fi Ulûmi’l-Luğati ve Envâihâ*, thk. Muhammed Câd el-Mevla, Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim ve Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1986), II, 399.

etmiştir.¹⁶ Hicri üçüncü asrın hemen başında, 209 yılında vefat eden Ebû Ubeyde, hicri ikinci asrın ortalarına doğru başlatılan -sözlü beyan kültüründen hitabın yorumlanmasının yöntemlerini ve kurallarını koymaya yönelik bilinçli çalışmaların yapıldığı- tedvin asrına belki de olgunluk dönemlerinin başladığı ellili yaşlarında girmiş olsa gerektir. Yaklaşık yüz yıllık yaşamında birçok alanda öncü girişimlere imza atan Ebû Ubeyde'nin özellikle garîbü'l-lüğa, eyyâmü'l-Arap, nesep bilgisi ve haberler konusunda -son ikisine dair malzemenin sonraki dönemlere aktarılabilmesi hususunda- derin bir bilgiye ve yeri doldurulamaz bir role sahip olduğu ifade edilmektedir.¹⁷

Ebû Ubeyde Basra'da doğup orada Basralı alimlerin halkalarında yetişmesi sebebiyle biyografisini veren yazarlar tarafından Basralı/Basra dil okulunun bir üyesi olarak tanımlanmıştır. Fakat bu tespit aslında oldukça yüzeysel delillere dayanmaktadır. Ebû Ubeyde'nin bizzat kendisinden veya bir başkasından Basra dil okuluna bağlı olduğuna dair bir açıklama veya en azından bir ima nakledilmemiş olduğu da dikkate alındığında bu tespitin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Dahası Basra ve Kûfe ekollerinin sema ve kıyas düzleminde temelde ayrıştığı noktalar göz önüne alındığında Ebû Ubeyde'nin Basra dil ekolünün bazı ilkelerini kabule yanaşmadığı bir vakıa olarak karşımızda durmaktadır. Dil Ebû Ubeyde'ye göre kıyas veya akıl yürütme ile tespit edilebilecek bir şey olmaktan çok sosyal bir gerçekliktir. Gramer, dilin bütünüyle uymak durumunda olduğu bir kurallar bütününden çok dilbilimsel ilişkilerin incelenmesi gereken tezahürleridir. Yine Basra ekolüne göre metnin kurala uyması gerekirken Ebû Ubeyde'ye göre kuralın metne uygun olması gerekir ki bedevilerden elde ettiği bilgilerin tamamını -gramer kurallarını ihlal etse bile- kabul etmesi bunun apaçık bir göstergesidir. Bu bakımdan "Ebû Ubeyde Basra ekolünün formüle edilmiş kurallarına bir şekilde uymayan metinlerin kabul

¹⁶ Süleyman Tülücü, "Ma'mer b. Müsennâ", XXVII/551. Ayrıca bkz: Nâsır Hillâwî, *A Study of Abu 'Ubaida Ma'mar Ibn al-Muthanna as a Philologist and Transmitter of Literary Material* (London: University of London, School of Oriental and African Studies, Doktora Tezi, 1966), 37; Muhammed b. Hâlid el-Fâzıl, "Mecâzü'l-Kur'ân li Ebî Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ: arzan ve dirâseten", *ed-Dır'ıyye* 1/1 (1998), 270.

¹⁷ Süleyman Tülücü, "Ma'mer b. Müsennâ", XXVII/551.

edilmemesi veya şaz kabul edilmesi yönündeki anlayışa tamamen karşı çıkıyordu” şeklinde bir tespit yapılmıştır.¹⁸

Hayatı, nesebi, şahsiyeti ve karakteri, dini, düşünsel ve siyasi hayatı itibariyle birbiriyle çelişen ve yer yer abartılar içerdiği anlaşılan rivayetlerin beslediği tartışmalar yapılagelmisse de bunların konumuzu açısından birincil derecede ehemmiyet arz etmemesi bir yana, bu itham ve karalamaların tam aksini ifade eden veya bol miktarda övgü içeren rivayetlere ilaveten vefatını takip eden yıllarda Arap dil ilimlerinin köşe taşı sayılabilecek meşhur isimlerinin Ebû Ubeyde’den rahatça istifade etmede bir beis görmemeleri¹⁹ bu rivayetlerin o “dönemin dini siyasi ve fikri ortamını yansıtan değerlendirmeler olarak” değerlendirilmesini olası kılmaktadır.²⁰ Dahası ne kaynaklarda Ebû Ubeyde’nin bir taraftarı olduğu belirtilen mevâlînin Araplara karşı yürüttüğü Şuûbiyye hareketinin ne de bir üyesi olduğu rivayet edilen Hâricîlerin İbâdiyye veya Sufriyye kolunun *Mecâzü’l-Kur’ân*’da bir izine rastlamak mümkündür.²¹ Genel itibariyle durum bu olmakla birlikte Basra ve Kûfe’deki çağdaşlarının Ebû Ubeyde’nin ilmi faaliyetlerine karşı gösterdiği genel bir reaksiyonun varlığı da inkar edilemez ki çoğu zaman ilmî bazen de dinî kaygılarla yapıldığı muhtemel olan bu tepkilerin sebeplerinden biri -Sezgin’in kanaatine göre- Ebû Ubeyde’nin ayetlere ve şiirlere irap verirken kendi dilsel hissine dayanması ve ekollerin kendi zamanında tesis ettiği ve uyulması gerektiğini ifade ettiği kurallara bağlı kalmamasıdır.²² Nitekim son yüzyılda yapılan çalışmaların da ortaya koyduğu gibi Ebû Ubeyde’nin özellikle Kur’ân-ı Kerîm’i anlama çabasına girerken ilk dayanağı Arapçayı, söz söyleme üsluplarını ve kullanımlarını derinlemesine bilmek, Arapça tabirlere nüfuz etmektir. Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Ubeyde kendisine seçtiği bu yolda seleften rivayet edilen malzemeyle kayıtlı kalmak veya bu birikim üzerinden

¹⁸ Hillâwî, *A Study of Abu 'Ubaida Ma'mar Ibn al-Muthanna*, 258-261.

¹⁹ Sezgin tespit edebildiği kadarıyla bu isimleri ve kitapları için bkz: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basri, *Mecâzü’l-Kur’ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954), I, 17 (neşredenin girişi). Ayrıca bkz: Muhammed b. Hâlid el-Fâzıl, “Mecâzü’l-Kur’ân li Ebî Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ: arzan ve dirâseten”, 281-286.

²⁰ Bkz: Adem Yerinde, “Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ”, *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (2008), 119-152. Ayrıca bkz: Wilfred Madelung, “Abû 'Ubayda Ma'mar b. Al-Muthannâ as a Historian”, *Journal of Islamic Studies* 3/1 (1992), 47-56.

²¹ Süleyman Tülücü, “Ma'mer b. Müsennâ”, XXVII/551.

²² Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 15 (neşredenin girişi).

ilmî üretimini yapmak gibi bir kaygı taşımıyordu. Ebû Ubeyde'nin bu tercihi, tam aksi istikamette olan ve seleften nakledilen malzemeye sıkı sıkıya bağlı olan dilbilimcilere karşı bir duruş sergilemek ve nakle karşı aklî bir temayül göstererek akıl yürütmenin imkanlarını sonuna kadar kullanarak ilmi üretimde bulunmak anlamına gelmekteydi. Basra'da durum bu iken Kûfe'de Ebû Ubeyde'ye gösterilen tepkilerin iki ilmi merkez arasında yer yer aşırılıklara kaçan rekabetin etkisi olduğu anlaşılmaktadır.²³ Diğer yandan Hillâwî'ye göre Ebû Ubeyde dilbilimsel olguları ve kelimeleri kendinde şeyler olarak görmemekte, dili fikir alışverişinde bulunmak ve duyguları ifade etmek üzere düzenlenmiş kelimeler arasındaki ilişkiler bakımından araştırma konusu olarak almaktadır.²⁴ Diğer bir ifadeyle dili çalışmak, ifade üsluplarını/stillerini çalışmak anlamına gelmektedir. Bu da Ebû Ubeyde özelinde dilbilimsel çalışmalarının yeri gelince kelimeleri seçme ve sıraya koyma tarzının incelenmesi anlamına gelmektedir.²⁵ Tüm bu sebeplerden dolayı eserlerinin yayılması ve halkasının genişlemesi ile birlikte adının duyulması Basra, Kûfe ve Bağdat'ta ilmi çevrelerde huzursuzluğa sebep olmuş görünmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm metnine yönelik bu tarz bir anlama ve yorumlama faaliyetinin Kur'ân-ı Kerîm'i kişisel görüş/rey ile tefsir etmekten çok uzak bir mecra olmadığı düşünülmekteydi ve bu yöntem Ebû Ubeyde'nin muasırlarının şiddetle kaçındıkları bir yoldu.²⁶ Ebû Ubeyde'nin söz konusu bu yönteminin de kaynağına göre şiddeti artıp azalan birçok tenkit almasında etkili olmuş görünmektedir.²⁷

a. Mecâzü'l-Kur'ân²⁸

²³ Muvaffak es-Serrâc, "Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ Menhecühû ve Mezhebühû fi Mecâzi'l-Kur'ân", *et-Türâsü'l-Arabî* 5/18 (1985), 43.

²⁴ Hillâwî, *A Study of Abu 'Ubaida Ma'mar Ibn al-Muthanna*, 346.

²⁵ Hillâwî, *A Study of Abu 'Ubaida Ma'mar Ibn al-Muthanna*, 345-346.

²⁶ Ebû Ubeyde'ye aralarında Ferra, Asmaî ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin de bulunduğu muasırlarının yaptığı suçlama ve tenkitler için bkz: Muvaffak es-Serrâc, "Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ Menhecühû ve Mezhebühû fi Mecâzi'l-Kur'ân", 42-43.

²⁷ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 16-17 (neşreden giriş); Muhammed b. Hâlid el-Fâzıl, "Mecâzü'l-Kur'ân li Ebî Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ: arzan ve dirâseten", 274-275. Klasik dönemde Mecâzü'l-Kur'ân'a gösterilen tepkilerin toplu bir değerlendirmesi için bkz: Hillâwî, *A Study of Abu 'Ubaida Ma'mar Ibn al-Muthanna*, 316-319.

²⁸ Fuat Sezgin'in Mecâzü'l-Kur'ân'a yazdığı mukaddimede Ebû Ubeyde'ye "Garîbü'l-Kur'ân", "Meâni'l-Kur'ân" ve "İ'rabü'l-Kur'ân" isimleriyle isnat edilen kitapların farklı farklı kitaplar olmayıp

İslam'ın tebliğ edildiği zaman ve mekandan görece uzak, yabancı unsurların Müslüman-Arap toplumuna karışmasıyla birlikte Kur'ân'ın manalarını bilmeye yönelik çığ gibi büyüyen talep ve bu doğrultuda yığılan soruların olduğu hicri II. ve III. yüzyıllarda *mecâzü'l-Kur'ân* ve *garîbü'l-Kur'ân* tarzı çalışmaların sayısında gözlenen artış bu çalışmaların yazılma sebepleri ve doldurmaya çalıştığı boşluk hakkında genel bir fikir vermektedir. Dönemin genel özelliklerini ortaya koyan bu anlatıya ek olarak *Mecâzü'l-Kur'ân* özelinde Ebû Ubeyde'yi bu eseri telif etmeye sevk eden bir olay olarak aktarılan şu rivayet bize kadar ulaştığı için şanslıyız:

es-Sûlî dedi ki: bize Ebû Zekvân, et-Tevvezi'den, o da Ebû Ubeyde'den rivayet ederek tahdîs ettiğine Ebû Ubeyde şöyle demiştir: “el-Fadl b. Rabî' yanına gitmem için bana, Basra'ya haber gönderdi. Makamına vardım. Onun zorba birisi olduğu haberini almıştım. Bana izin verdi ve huzuruna girdim. El-Fadl uzun, geniş ve tamamını kaplayan bir sergisi olan meclisindeydi. Ortasında da ancak bir sandalye üzerinde çıkılabilecek yüksek bir taht vardı ve orada oturuyordu. Vezirlere selam verdim. El-Fadl selamıma karşılık verdi, bana gülümsedi ve yaklaşmamı istedi. Ben de onun yanına oturdum. Sonra bana sorular sordu, kibar davrandı ve beni rahatlattı. ‘Bana şiir oku.’ dedi. Ezbere bildiğim Cahiliye şiirlerinin en güzellerinden okudum. Bana ‘Bundan daha fazlasını biliyorum, zarif şiirler istiyorum.’ dedi. Ona okudum, keyiflendi ve güldü. Daha bir canlandı. Sonra kâtip kıyafetlerinde beraberinde heyeti olan bir adam girdi. Onu yanına oturttu ve ‘Bunu tanıyor musun?’ diye sordu. Adam da ‘Hayır.’ dedi. ‘Bu Basralıların büyük alimi Ebû Ubeyde'dir, ilminden istifade etmek için buraya kadar getirdik.’ dedi. Adam ona bu yaptığından dolayı dua etti, övgülerde bulundu ve bana şöyle dedi ‘Ben de seni görmek istiyordum. Bana bir mesele soruldu, o meseleyi sana da anlatmama izin verir misin?’ Ben de ‘Anlat.’ dedim. Şöyle dedi: ‘Allah Teâlâ, [O cehennem dibinde biten bir ağaçtır.] Tomurcukları şeytanların başları gibidir²⁹, buyurmuştur. Va'd ve va'id [tehdit] ancak benzeri bilinen bir şey ile olur. Ancak bu [şeytan başları] bilinmemektedir.’ Ben de şöyle

onun konuyla alakalı tek kitabı olan “*Mecâzü'l-Kur'ân*”ın kitabın içerdiği konular üzerinden yapılan farklı isimlendirmeleri olduğu kanaatini serdedir. Bkz: Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 17-18 (neşreden giriş).

²⁹ Sâffât, 37/65.

dedim: ‘Allah Teâlâ Araplara ancak kelimeleri nispetince hitapta bulunmuştur (إنما كَلَّمَ الله العرب على قدر كلامهم).

أَيْقَلْتَنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زُرْقُ كَأَنْيَابِ أَغْوَالِ’

Araplar gulyabânîyi hiç görmemişlerdir. Fakat gulyabânî hususu onları korkuttuğu için onunla tehdit edilmişlerdir.’ El-Fadl ve soruyu soran kimse bu cevabımı beğendiler. O günden itibaren bunun gibi ve benzeri şeyler ile bilmeye ihtiyaç duyulan diğer şeyler için Kur’ân-ı Kerîm hakkında bir kitap yazmaya niyet ettim. Basra’ya döndüğümde ‘Mecâz’ ismini verdiğim kitabımı yazdım. O adamın da kim olduğu sordum. Bana onun vezirin katiplerinden ve dostlarından olup kendisine İbrahim b. İsmail b. Davud el-Kâtîp el-Abertâî denilen biri olduğu söylendi.”³⁰

Ebû Ubeyde’nin kitabını kaleme alırken zihnini meşgul eden temel problemleri yine onun ağzından dinleyelim:

Dediler ki: “Kur’ân-ı Kerîm, apaçık bir Arapça ile indirilmiştir. Bunun tasdiki Kur’ân-ı Kerîm’in bir ayetindedir.”³¹ Başka bir ayette [ise şöyle geçer:] ‘Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik’.³² Selef ve Kur’ân-ı Kerîm’in Nebi’ye (s.a.v.) indirilmesine yetişenler onun manaları hakkında [sorular] sormaya ihtiyaç duymadılar. Çünkü onların dili Arapçaydı. Arapçayı bilmeleri sayesinde Kur’ân-ı Kerîm’in manaları ve Kur’ân-ı Kerîm’deki Arap dilinde de benzeri bulunan vecihler ve kısaltmalar (telhis) hakkında [sorular] sormaya gerek duymadılar. Kur’ân-ı Kerîm’de Arap dilindeki irap, garîb[ü’l-lüğa] ve manaların benzeri vardır.”³³

Bu iki anekdottan da anlaşıldığı gibi Arapların söz söyleme tekniklerinin ve ifade üsluplarının bilinmemesinin Kur’ân-ı Kerîm naslarının medlulünü tahrif etmeye götüreceği ve yanlış anlamalara yol açacağı endişesi Ebû Ubeyde’yi *Mecâzü’l-Kur’ân*’ın geneli dikkate alındığında şöyle formüle edebileceğimiz bir çözüm sunmaya itmiştir: Geriye yönelik olarak Arapların kullanmış oldukları ifade

³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Zuyûluhû*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417), XIII, 254 vd.

³¹ Ebû Ubeyde burada büyük ihtimalle “Apaçık Kitab’a andolsun ki, iyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur’ân yaptık” (Zuhurf, 43/2-3) ayetine referansta bulunmaktadır.

³² İbrahim, 14/4.

³³ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 8.

üsluplarını tespit etmek, söz söyleme konusunda takip ettiği yolları/yöntemleri bilmek, manayı ortaya çıkarmada kullandıkları yolları ele almak; tüm bunlardan hareketle de vahiy ortamının diliyle o günün dili arasındaki boşluğu kapatmak ve nihai olarak da Arapların bu kullanımlarını esas alarak ilahî hitabı -kimi zaman anlaşılması zor olan yerleri- anlamak.³⁴

Mecâzü'l-Kur'ân'da bu formülasyona sadık kalan Ebû Ubeyde kitabını fasih Arapça konuşanlar için değil, içlerinde sonradan Müslüman olan acemlerin de bulunduğu insanların geneli için yazmıştır. Bu kimselerin Kur'ân'ı anlama, manalarını idrak etme ve Arap dilinin nitelikleri doğrultusunda mevcut olan ziyade, izmâr, hazf, ihtisar, takdim ve tehir, muhataba gaip sığasıyla hitap etme³⁵ ve benzeri ifade üsluplarını bilmeye olan ihtiyaçlarını hissetmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ifadelerden sıradan olmayan ve açıklanmaya muhtaç olduğunu düşündüğü ifadeleri Arap dili geleneğinden gerek şiir gerekse nesir olarak benzerlerine irca ederek bu ihtiyacı karşılamaya çalışmıştır.³⁶

Ebû Ubeyde ayetleri açıklarken genellikle “mecazı şöyledir”³⁷ şeklinde bir ifade kullanır. Kitabın başlığı olarak seçilecek kadar kritik bir anlam ve öneme sahip olan mecaz kavramının ne anlama geldiğine dair bir şey söylememiş olsa da mecazın ve aynı (veya çok yakın) anlamda kullandığı diğer kelimelerin bu kullanımlarından ilk anlaşılan, belagat alimlerinin sonradan yaptıkları teknik mecaz anlamından çok daha geniş bir anlama sahip olduğudur. Onun ıstılahında mecaz, Kur'ân-ı Kerîm'in manayı ifade etmede kullandığı söz konusu ifade şekilleridir ki bu şekiller Arapların

³⁴ Bedevî Ahmed Tabâne, *el-Beyânü'l-Arabî* (Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1976), 17; Muvaffak es-Serrâc, “Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ Menhecühû ve Mezhebühû fî Mecâzi'l-Kur'ân”, 35; Abbâs Erhile, “Mecâzü'l-Kur'ân li Ebî Ubeyde: Muhâvele Râide fî Merhaleti't-Te'sîs”, *ed-Dâre* 12/3 (1986), 237.

³⁵ Ebû Ubeyde'nin verdiği listenin tamamı için bkz: Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 8-16.

³⁶ Muvaffak es-Serrâc, “Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ Menhecühû ve Mezhebühû fî Mecâzi'l-Kur'ân”, 38; Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi* (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2015), 140-142.

³⁷ Ebû Ubeyde benzer veya aynı anlamlara gelecek şekilde “tefsiri, manası, garibi, takdiri, tevili şu şekildedir” gibi tabirler de kullanmaktadır.

kullanımlarında geniş bir şekilde bilinmekte birlikte Arap dilinin temel özelliklerinden birini oluşturmaktadır.³⁸

Ebû Ubeyde, ilahî hitabın farklı terkip türleri, yaygın olmayan kelimeler şeklinde örneklendirilebilecek tüm ifade biçimlerinde Arap dilini takip ettiği iddiasının doğal bir sonucu olarak kelimelerin anlamlarını tanımlamak ve cümle yapılarını açıklamak için İslam öncesi cahiliye ve İslami dönem şiirlerine dayanmıştır. Çünkü ona göre Arap şiiri genelde dil olgusu özelde Kur'ân-ı Kerîm üzerinde çalışmak için mükemmel bir modeldir. Onun dilbilimsel karakteri ağır basan bu yöntemi belki de Ebû Ubeyde'nin neden sahabe, tabiin veya tefsir konusundaki otorite isimlerden rivayette bulunmadığını -ki Taberî (v. 310/923) onu bu sebeple tenkit etmiştir-³⁹ açıklamakta yeterlidir. Ebû Ubeyde şiir özelinde Arap dili ve Arap dilinin ifade biçimleri konusunda sahip olduğu kifayet ve dirayeti; Kur'ân-ı Kerîm'e dilbilimsel ve biçimsel açıdan oldukça benzer, hemen hemen aynı tarihli bir materyal olarak gördüğü şiirin Kur'ân-ı Kerîm ile ilişkisini kurarken en etkili şekilde kullanılmıştır.⁴⁰

Kur'ân-ı bizzat kendi ifadesiyle sabit olduğu gibi Arapça bir kitap olduğuna göre Ebû Ubeyde'in ilahî hitabın manalarını Arap şiiri özelinde Arap dili ile kurduğu ilişki içerisinde beyan etmeye çalışması oldukça makul görünmektedir.⁴¹ Hillawî'ye göre Ebû Ubeyde'nin Kur'ân-ı Kerîm'in -kendi ifadesi dışında- Arapça bir kitap olduğunun ispat etmede ileri sürdüğü iki tane argüman vardır. Bunlardan birincisi "Kur'ân-ı Kerîm ve şiirde var olan Arap dilinin kimliği" iken ikincisi "Kur'ân-ı Kerîm'de yabancı kelimelerin bulunmayışıdır".⁴² Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân* çerçevesinde gerçekleştirmeye çalıştığı projesi nazarı itibara alındığında bu argümanlardan ilkinin onun temel iddiasının tekrardan dile getirilmesi olduğu

³⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 18-19 (neşredenin girişi); Hillawî, *A Study of Abu 'Ubaida Ma'mar Ibn al-Muthanna*, 343.

³⁹ Hillawî, *A Study of Abu 'Ubaida Ma'mar Ibn al-Muthanna*, 318. Mecâzü'l-Kur'ân'ın edisyon kritiğini yaparak neşre hazırlayan Fuat Sezgin Taberî'nin Ebû Ubeyde'nin görüşlerini tefsirinde ele aldığı, tevil ehlinin görüşleriyle karşılaştırdığı yerleri dipnotlarda işaret etmiştir.

⁴⁰ Hillawî, *A Study of Abu 'Ubaida Ma'mar Ibn al-Muthanna*, 350-351.

⁴¹ Hillawî, *A Study of Abu 'Ubaida Ma'mar Ibn al-Muthanna*, 350-352.

⁴² Hillawî, *A Study of Abu 'Ubaida Ma'mar Ibn al-Muthanna*, 352 (1 nolu dipnot).

söylenbilir. Kur'ân-ı Kerîm'de yabancı kelimenin bulunmadığı iddiası ise bizzat Ebû Ubeyde tarafından şöyle dile getirilmektedir:

Kur'ân-ı Kerîm apaçık bir Arapça ile inmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Arapça dışında bir şey bulunduğunu iddia eden büyük bir laf etmiş olur. Tâ-hâ'nın Nebatice olduğunu iddia eden boyundan büyük laf etmiş olur. Tâ-hâ'nın ne olduğu bilinmese bile o bir surenin başlangıcıdır. Surenin bir ismi ve şiarıdır. Lafız lafzın aynısı olabilir, ona benzeyebilir ve manası bir olduğu halde birisi Arapça diğeri Farsça veya başka bir dil olabilir.⁴³

Ebû Ubeyde bu ifadeleriyle, Kur'ân'da yabancı kökenli kelimeler bulunduğunun yaygın bir kabule mazhar olduğu Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiriyle uğraşan sahabe ve tabiin tabakalarından⁴⁴ sonra yankılanan çatlak bir ses gibi görünse de Suyûtî'nin verdiği hikâyede durumun öyle olmadığı anlaşılmaktadır:

Alimler Kur'ân-Kerîm'de Arapçalaşmış (muarreb) kelimelerin varlığında ihtilaf etmişlerdir. Aralarında İmam Şâfiî, İbn Cerîr, Ebû Ubeyde, Kadı Ebubekir, İbn Fâris'in aralarında bulunduğu alimlerin çoğu Kur'ân-ı Kerîm'de bu tarz kelimelerin bulunmadığı görüşündedir.⁴⁵

Ebû Ubeyde'nin bu tercihinin arkasında Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olduğunu bildiren ayetler dışında Arapça'nın ilahî vahiy ile insanlar arasında tek başına tavassut edebilecek yeterlikte olduğunu ispat etme sâiki olabileceği⁴⁶ gibi Arap dili ile Kur'ân-ı Kerîm arasında kurmaya çalıştığı ve mükemmelleştirmeye çalıştığı karşılıklı ilişkide bir gedik açma endişesinin olması da muhtemeldir.

Sonuç yerine denilebilir ki Ebû Ubeyde yukarıda değinilen yönleriyle daha sonra yapılacak olan daha kapsamlı ve detaylı, ilahî hitabın yorumunun kurallarını ortaya koyan beyan çalışmaları için zengin bir kaynak sağlamıştır. Dönemin ilmi yönelimlerine aykırı olma pahasına hitabın anlaşılması konusunda seleften rivayet edilen malzeme ile yetinmeyerek Arap dilini şiir ve nesir düzeyinde anlamının bir

⁴³ Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 17.

⁴⁴ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Leiden: E.J. Brill, 2007), 7.

⁴⁵ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kütüb, 1974), II, 125.

⁴⁶ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, 7.

enstrümanı olarak kullanmıştır; böylece hitabın anlaşılmasında dil olgusunun ne kadar önemli olduğunun fark edilmesini sağlamıştır.⁴⁷ Belki de muasırlarının *Mecâzü'l-Kur'ân*'dan bir yandan istifade ederken diğer yandan Ebû Ubeyde'yi ciddi tenkitlere tabi tutmaları onun bu yöntemiyle (mezhep) Kur'ân-ı Kerîm'i dil düzeyinde ve dilin sınırları içerisinde bir metin olarak alarak belki bir çığır açmış olması sebebiyledir.⁴⁸

Son olarak dilbilimsel beyan bölümü için belirlenen hedef doğrultusunda hicri ilk üç yüzyılın İmam Mâtürîdî'nin karşılaştığı mirasın daha mütakamil bir resmini çizebilmek için Ebû Avsece ve Ebû Ubeyde'den sonra matematiksel verilerden yola çıkarak İmam'ın üzerinde en çok tesir ettiğini söyleyebileceğimiz -İmam Mâtürîdî'nin Ebû Avsece'den sonra en çok atıf yaptığı dilbilimci olan- İbn Kuteybe'ye değinmek yerinde olacaktır.

3. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî

Dedesine nispetle “el-Kutebî” ve “el-Kuteybî” diye de meşhur olan⁴⁹ İbn Kuteybe tarihçilerin ittifakıyla hicri 213 yılında doğmuştur.⁵⁰ İbn Kuteybe, aralarında babası Müslim b. Kuteybe'nin de yer aldığı devrin önemli alimlerinden dersler almıştır. Bu alimler arasında büyük hadis ve fıkıh alimi Ebû Yakub İshak b. İbrahim (İbn Râhûye)⁵¹ (v. 238/853); aynı zamanda Sîbeveyhi, Asmaî ve Ebû Ubeyde'nin öğrencisi olan Ebû İshak İbrahim b. Süfyan ez-Ziyâdî (v. 249/863), Ebû Hâtim es-Sicistânî (v. 255/869) ve kendisinden henüz 18 yaşında iken Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm'ın *Kitâbü'l-Emvâl* ve *Kitâbü Garîbi'l-Hadîs*'ini rivayet ettiği Ebû Ubeyd'in arkadaşı Ahmet b. Saîd el-Lejhânî (v. ?) ve daha birçokları sayılabilir.⁵²

⁴⁷ Abbâs Erhîle, “Mecâzü'l-Kur'ân li Ebû Ubeyde: Muhâvele Râide fî Merhaleti't-Te'sîs”, 238-239.

⁴⁸ Nitekim Asmaî'nin Ebû Ubeyde'yi Kur'ân'ı kendi kişisel reyî ile tefsir etmekle itham etmesine/eleştirilmesine dair rivayeti bu şekilde okumak mümkündür. Bu rivayet için bkz: Muvaffak es-Serrâc, “Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ Menhecühû ve Mezhebühû fî Mecâzi'l-Kur'ân”, 42.

⁴⁹ Fâdî b. Mahmud Reyâhane, *Menhecu İbn Kuteybe fî Te'vîli Müşkili'l-Kur'ân ve Eseruhû fî'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye* (Amman-Bağdad: Dâru Dicle, 2012), 37.

⁵⁰ Reyâhane, *Menhecu İbn Kuteybe*, 40. Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin Ebû Ubeyde ile görüşmesi mümkün değildir.

⁵¹ Hüseyîn, İbn Kuteybe'nin ilmi kişiliğini oluşmasında en etkili olan hocasının tartışmasız bir şekilde İbn Râhûye olduğunu ifade etmektedir. Bkz: İshak Musa Hüseyîn, *İbn Kuteybe* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1980), 24.

⁵² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1973), 3-4, (neşreden giriş).

İbn Kuteybe'nin kendisine isnat edilen kitapların sayısından velut bir müellif olduğu anlaşılmaktadır. Fakat onun daha çok Kur'ân ve hadis ilimleri ile dil ve edebiyat sahasında yazdığı kitapların günümüze kadar geldiği bilinmektedir.⁵³ Sayısı altmışı bulan bu eserlerden konumuz açısından önemli olanları, yaptığı atıflardan anlaşıldığı kadarıyla İmam Mâtürîdî'nin erişim imkânı olduğunu bildiğimiz *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* ve bunun bir tamamlayıcısı niteliğindeki⁵⁴ *Garîbü'l-Kur'ân*'dır. Bu iki kitaptan da ağırlıklı olarak ikincisine atıf yaptığı da dikkate alınarak İmam Mâtürîdî'nin İbn Kuteybe'ye yaptığı atıflara yapılacak hızlı bir bakış bu atıfların sözlükbilim alanına yoğunlaştığı sonucunu verecektir.⁵⁵

İbn Kuteybe'nin, *Tevilatü'l-Kur'ân*'da en çok atıf yapılan ikinci isim olması yanında Kur'ân-ı Kerîm'in metnini, üslup ve terkip olarak Arap şiiri özelinde Arap diline irca etmesi açısından⁵⁶ bize Ebû Ubeyde'yi hatırlatmaktadır ki bu eserler arasında yapılan karşılaştırmalar İbn Kuteybe'nin özellikle *Garîbü'l-Kur'ân*'da Ebû Ubeyde'den çokça istifade ettiğini ortaya koymuştur.⁵⁷ Hatta İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*'ın mukaddimesinde kullandığı şu ifadeler oldukça tanıdık gelecektir:

Arapların konuşurken kullandıkları mecazlar vardır. Mecazın anlamı, söz söylemenin yolları ve alındığı kaynaklarıdır (me'haz). Bunlar arasında istiare, temsil, kalb, takdim, tehir, hazf, tekrar, ihfa, izhar, ta'riz, ifsah, kinaye, izah, tekile çoğul hitapla, çoğula tekil hitapla, tekil ve çoğula ikil hitapla hitapta bulunmak, husus lafzıyla umum manasını, umum lafzıyla husus manasını

⁵³ Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), XX/146.

⁵⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978), 6 (neşredenin girişi); Yazıcı, "İbn Kuteybe", XX/147.

⁵⁵ Demeñhürî, *el-İmâm el-Mâtürîdî*, 129. İbn Kuteybe'nin her iki kitabının da günümüzde bildiğimiz anlamıyla bir tefsir kitabı olmaktan uzak olması ve temelde çeşitli fırkaların kendi görüşlerini desteklemek üzere ayetleri yorumlamasının önüne geçmek amacıyla "ayetlerin ve lafızların anlam sınırlarını belirlemek ve bunların nasıl yorumlanacağını göstermek" amacıyla kaleme alınmış olması (Abdulhamit Birişik, "İbn Kuteybe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), XX/149.) İmam'ın bu eserlerden en çok sözlükbilim alanında yararlanmasını haklı çıkarmaktadır.

⁵⁶ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 166.

⁵⁷ İbn Kuteybe'nin Mecâzü'l-Kur'ân'dan istifade etmesine dair bkz: Dîneverî, *Tefsiru Garîbi'l-Kur'ân*, III (ج) (neşredenin girişi). Diğer taraftan el-Fâdıl'a göre İbn Kuteybe'nin her iki kitabındaki Ebû Ubeyde etkisi ilave bir delil aramaya gerek kalmayacak kadar açıktır. Bkz: Muhammed b. Hâlid el-Fâzıl, "Mecâzü'l-Kur'ân li Ebî Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ: arzan ve dirâseten", 282.

kastetmek -Allah Teâlâ'nın izniyle mecaz başlıklarında göreceğin daha birçok şeyle birlikte- bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm bütün bu yollarla nazil olmuştur.⁵⁸

İbn Kuteybe bu paragrafın devamında Kur'ân-ı Kerîm'in sahip olduğu bu ifade özelliklerinin onu “mecaz konusunda Araplar kadar zengin üsluplara sahip olmayan” Arap olmayan kavimlerin (Acem) dillerine aktarılmasını imkânsız hale getirdiğini ifade eder.⁵⁹ Esasında İbn Kuteybe bir Şuûbiyye muhalifi olarak eserlerinde sık sık Arapların ve Arap dilinin diğer kavim ve dillere üstünlüğünü ispat etmeye çalışmış, hatta bu konuda “*Fazlü'l-Arap*” isimli müstakil bir eser kaleme almıştır. Ona göre Arapların bu söz söyleme tekniklerini, konuşurken kullandıkları sanatları, Allah Teâlâ'nın diğer diller arasından sadece bu dile lütfettiği özellikleri bilmeyen, bilgi ve tefekkür noktasında yetersiz kimseler bu dilin özellikleri uyarınca nazil olan Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaktan uzaktır.⁶⁰ Arapların söz söylerken kullandıkları mecazlar da İbn Kuteybe'nin kitabında ele aldığı, Allah Teâlâ'nın sadece Araplara lütfettiği imtiyazlardan bir tanesi olmakla öne çıkmaktadır.

İbn Kuteybe çok özel bir konumda gördüğü Arap dilini sadece hitabın anlaşılması bağlamında değil dini ve felsefi meseleleri de çözebileceği, Kur'ân-ı Kerîm'i kendi inanç prensiplerine göre yorumlayanların görüşlerini dilbilimsel argümanlarla çürütebileceği uygun bir vasat olarak görmektedir.⁶¹ *Te'vîl-i Muhtelifi'l-Hadîs*'in “Kelam ve Rey Ashabının Zikri” başlığında bu kimselerin Allah Teâlâ hakkında kendilerinin dahi bilmediği birtakım şeyleri söylediği, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerdeki hikmetlerin ve dilbilimsel olguların tafra, tevellüt, araz, cevher, keyfiyet, kemiyet, eyniyet gibi kavramlarla idrak edilemeyeceği şeklindeki ifadeleri ve bu kimseleri Kur'ân-ı Kerîm ve hadiste yer alan müşkil ifadeleri anlamak için ilim ehline

⁵⁸ Dîneverî, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 20-21. İbn Kuteybe'nin bu ifadeleri aynı zamanda mecazı kendisinden önceki dilbilimcilerde olduğu gibi “dilini biçimsel araçlarını bir araya getirmek” üzere geniş bir anlamda kullandığını göstermektedir. Bkz: Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 166.

⁵⁹ Dîneverî, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 21.

⁶⁰ Dîneverî, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 12.

⁶¹ Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan müteşabih kelimelerin ve mecazî ifadelerin bulunmasının bir sorun teşkil etmediğini, bu olguların Arap dilinde olmasıyla açıklayan İbn Kuteybe'ye göre bunlar Allah kelamının tamamen anlaşılmasının önünde engel teşkil etmezler. Bkz: Abdulhamit Birişik, “İbn Kuteybe”, XX/150.

müracaat etmeye çağırması onun kelam ve rey karşıtı genel tavrını⁶² yansıtmaması yanında bu meselelerin dil üzerinden çözümlenebileceği gibi bir iddia da taşımaktadır.⁶³ Lowry'nin tespitine göre İbn Kuteybe, bu kitabında esas itibariyle peygamberî bilgilerin teolojik bir savunmasını yapmaya çalışarak genel eğilimiyle uyumlu bir şekilde farklı türden metin materyallerini benzersiz bir Arap-İslam edebi geleneğine dönüştürmeye çalışmıştır.⁶⁴

İbn Kuteybe'nin *Te'vîl-i Muhtelifi'l-Hadîs*'i zengin içeriği itibariyle batılı araştırmacıların da ilgisini çekmiş; İbn Kuteybe'nin naslar arasında tenakuz ve ihtilafın bulunmadığını ispat etmek üzere kullandığı nesih, âmm-hâs, mecaz gibi yorum teknikleriyle alakalı görüşlerini tespit etmek üzere en çok ilgi gösterdikleri eser olmuştur. Bu araştırmacılardan J. Lowry, daha önce Norman Calder'in ortaya attığı bir iddiayı argümanlarıyla birlikte yeniden ele aldığı makalesinde İmam Şâfiî ile İbn Kuteybe'nin yorum tekniklerini karşılaştırırken Calder gibi *Te'vîl-i Muhtelifi'l-Hadîs*'i esas almıştır.⁶⁵ Cristopher Melchert de İmam Şâfiî, Ebû Ubeyd, Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857) ve İbn Kuteybe'nin nesih ile alakalı ortaya koydukları görüşleri incelediği makalesinde İbn Kuteybe'yi temsil etmek üzere yine *Te'vîl-i Muhtelifi'l-Hadîs*'i seçmiştir.⁶⁶

⁶² Hüseyinî'nin tespitine göre İbn Kuteybe, muhtemelen hocası İshak b. Râhûye'nin etkisiyle Hanefî fakihleri ve kelamcılarının oluşturduğu rey okulunun çok sıkı bir aleyhtarı idi. Hüseyinî, *İbn Kuteybe*, 31-32.

⁶³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vîl-i Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Ebû Usâme Selîm b. İ'ydü'l-Hilâli es-Selefi el-Eserî (Riyad: Dârü İbn Kayyim - Kahire: Dârü İbn Affân, 2009), 76-77.

⁶⁴ Lowry'e göre İbn Kuteybe'nin inşa etmeye çalıştığı bu gelenek bir yandan kapsamlı ve güçlü olması, fikrîsel düzeyde sağlam temellere oturması ve yüksek bir kültürün temelini oluşturması itibariyle çekici olmalı diğer yandan özellikle kaynağını Yunan'dan yabancı fikir ve akımlara karşı bir oluşturmalıydı. Bkz: Joseph Lowry, "The Legal Hermeneutics of al-Shâfi'î and Ibn Qutayba: A Reconsideration", *Islamic Law and Society* 11/1 (2004), 5.

⁶⁵ Bkz: Lowry, "The Legal Hermeneutics of al-Shâfi'î and Ibn Qutayba: A Reconsideration".

⁶⁶ Christopher Melchert, "Qur'anic Abrogation across the Ninth Century: Shâfi'î, Abû 'Ubeyd, Muḥāsibî and Ibn Qutaybah", *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss (Leiden: Brill, 2002), 75-98. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz gibi İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîl-i Muhtelifi'l-Hadîs*'e yaptığı herhangi bir atıfta bulunmaması bir yana tefsirini telif ederken de İbn Kuteybe ile aynı taraf, hasım, endişe ve amaçları paylaşmaması itibariyle İbn Kuteybe'nin bu mirasına işaret etmekle yetinilmiştir.

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki İbn Kuteybe'nin eserlerinde ağırlık olarak Basra dil okulunun etkisi görülse de o Kûfe ekolünden de zaman zaman istifa etmiş, bu iki ekol arasında uyumun sağlanmasıyla temelleri atılmış bulunan Bağdat dil okulunun habercilerinden birisi olmuştur.⁶⁷

C. İmam Şâfiî'nin Beyan Kavramı

İmam Şâfiî'nin doğumuyla alakalı rivayetler onun Arap dilbiliminin de dahil olduğu pek çok disiplinin tedvin döneminin başlarında, hicri 150 yılında doğduğuna işaret etmektedir.⁶⁸ Bunun anlamı Şâfiî'nin yetişme çağında hayatının sonlarına doğru *er-Risâle*'de ortaya koyacağı beyan teorisi imkan hazırlayacak dilbilimsel zemini önünde hazır bulacağı bir zamanda yetişeceğidir ki İmam Şâfiî bu teorisinde henüz birbirinden tam olarak ayrılmamış alanlarda faaliyet gösteren dilbilimci ve tefsircilerin geliştirdiği kavram ve yorumlardan istifade etmiştir.⁶⁹

İmam Şâfiî'nin beyan anlayışına geçmeden önce hemen belirtmek gerekir ki ne seleflerinin çaba ve telifleri ne de *er-Risâle* boşlukta telif edilmiş veya askıda duran metinler değildir ve böyle olması da düşünülemez. Şâfiî'nin *er-Risâle* özelinde beyan ile neyi hedeflediğini uzanımlarıyla birlikte anlayıp analiz edebilmek *er-Risâle*'nin içeriği ile birlikte nasıl bir ortamda ve hangi kişi ve gruplara yönelik argümanlar kurgulanarak hangi problemleri çözmek için kaleme alındığını bilmekle yakından alakalıdır. Fakat o dönemin ve Şâfiî'nin *er-Risâle*'nin tamamında muhatap aldığı kişi ve grupların genel de olsa bir tasvirini yapmak hem bu çalışmanın kapasitesinin üzerinde olacağı ve hem Şâfiî'nin düşüncelerini dışarıdan müdahaleler ile yeni kalıplara sokmak gibi birtakım tehlikeleri barındırdığı için sadece Şâfiî'nin sözlerine ve ne demek istediğine yer verilecek, bağlama dair söz konusu anlatıya yeri geldikçe dipnotlarda işaret etmekle yetinilecektir.

İmam Şâfiî, *er-Risâle*'nin hemen başında belki de onun projesinin temel yaklaşımını temsil eden varsayımını şöyle dile getirmektedir: “*Allah'ın dinini*

⁶⁷ Yazıcı, “İbn Kuteybe”, XX/146.

⁶⁸ Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 22.

⁶⁹ David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (New Haven: American Oriental Society, 2011), 34.

benimseyenler arasından birinin başına gelen hiçbir hadise olmasın ki Allah'ın kitabında o konuda doğru yolu gösteren bir delil bulunmasın."⁷⁰ Şâfiî'nin vurgulu bir şekilde ifade ettiği bu prensipten doğrudan anlaşılan mana, Kur'ân-ı Kerîm'in inananlar topluluğunun geçmişte karşılaştığı, Şâfiî'nin yaşadığı dönemde ve kıyamete kadar karşılaşması ihtimal dahilinde olan her türlü probleme dair farklı delalet ve çıkarım yollarıyla -istisnasız bir şekilde- cevap veren bir niteliğe sahip olmasıdır.⁷¹ İmam Şâfiî bir sonraki adımda, ifade ettiği bu ilkeye uygun bir şekilde bu ilkeyi çıkardığını ima ettiği "Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik"⁷² ayetini ve birkaç ayeti delil olarak sıralamaktadır. Bu ifadeleri İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* boyunca gerçekleştirmek ve dönemin entelektüellerine kabul ettirmek istediği projenin farklı bir ifadesi olarak da okumak mümkündür. Lowry'e göre İmam Şâfiî'nin beyan kavramı üzerinden ortaya koyacağı bu projeyi kısaca şöyle ifade edebiliriz: "Hukukun tamamı iki metinde, Kur'ân ve Sünnette mevcuttur ve bütün hukuki kurallar bu iki metinsel kaynağın muhtemel beş kombinasyonundan biriyle ifade edilir."⁷³ Dahası ona göre yakından bir okuma *er-Risâle* boyunca meşruiyeti tesis edilerek hukuka kaynak olarak yerleştirilmeye çalışılan asılların ve yöntemlerin hep bu projenin gerçekleştirilmesine hizmet etmek üzere tasarlandığını gösterecektir. Diğer bir

⁷⁰Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1938), 20. Şâfiî aynı anlayışının farklı bir boyutuna "Hiç kimsenin başına gelen bir hadise olmasın ki Allah'ın kitabı o hadiseye nassan veya cümleten delalet etmiş olmasın" ifadeleriyle işarette bulunmuştur. Bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), VII, 313.

⁷¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre bu varsayım ilk defa Şâfiî tarafından ortaya atılmış değildir. Hatta bu varsayım "aklî-fikrî tarihimize egemen olan ve hala tüm akım, eğilim ve gruplarıyla dini söylemde tekrarlanan bir ilke"dir. Şâfiî'nin ne yaptığı ile ilgili yapılabilecek bir tespit bu ilkenin önceden yerleşmiş olan otoritesine yaslanarak "onu üstün ve egemen kılacak nihai bir yapıya kavuşturduğu söylemek" şeklinde olacaktır. Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 111. Benzer bir tespit için bkz: H. Yunus Apaydın, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihseleçilik", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, (2010), 331.

⁷² Nahl, 16/89.

⁷³ Joseph E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory: the Risala of Muhammad Ibn Idris Al-Shafi'i* (Leiden: E.J. Brill, 2007), 24. İmam Şâfiî'nin serdettiği bu beş kombinasyon için bkz: Tez, 33.

ifadeyle İmam Şâfiî, *er-Risâle*'de kurduğu bütün teori ve argümanlarını detaylıca açıkladığı ilk hukuki-teorik kavram olan beyan ekseninde dizayn etmiştir.⁷⁴

İmam Şâfiî beyan başlığını verdiği bölümde konuya “Beyan nasıl gerçekleşir?” şeklinde bir soru ile başlamayı tercih etse de bu soruyu beyanın türlerini sayarak cevaplayacağı satırlara geçmeden önce beyanın tanımını yaparak Arap diliyle olan ilgisini kurmaktadır:

Şâfiî dedi ki: “Beyan, kökleri (usul) birleşik, dalları (fûru) ayrışik manaları kapsayan (cami) bir isimdir. [Usulde] birleşip ve [fûruda] ayrışan bu manaların asgari müşteregi, Kur’ân’ın [kendi] dilinde indiği kimselerden ona muhatap olanlara bir açıklama (beyan) olmasıdır. [Bu kimselere göre] bu manaların bazıları açıklamanın pekiştirilmesi bakımından diğerlerinden daha kuvvetli ise de [bunlar Arapça bilen] kimseye göre esasta birbirine yakındır. Arap dilini bilmeyenlere göre ise bu manalar birbirinden farklıdır.”⁷⁵

İmam Şâfiî, beyan kelimesine literatürde daha önce olmayan, metaforik bir dille formüle ettiği teknik bir anlam yükleyerek *er-Risâle* boyunca yürüttüğü projenin anahtar kavramı yapmıştır. Bu tanıma göre beyan, aynı kökten beslenmekle birlikte serpilip dallar halinde uzanan bir ağaç şeklinde tasavvur edilen manalar dünyasının genel adıdır. Bu manaların kaynağı olan ve nihayetinde Arapça bir metin olan Kur’ân-ı Kerîm, Arapçayı bilenler tarafından hemen hemen aynı seviyede bir açıklıkta algılanarak sahih bir şekilde anlaşılabilirken Arapçayı bilmeyenler Kur’ân-ı Kerîmi anlamaktan -dili bilmemeleri sebebiyle- kendilerine karmaşık gelmesi sonucu mahrum kalırlar. İmam Şâfiî’nin bu ifadelerinden beyanın; yukarıdan aşağıya doğru, Arap dilinin sınırları içerisinde, birine yönelik olarak gerçekleşen bir iletişimi (hitabı) ifade ettiği anlaşılmaktadır. Şâfiî’nin örneklendirme yoluyla saydığı ve birazdan özetleyeceğimiz beyan türlerini de mülahaza ederek beyanı tekrar ifade edecek olursak diyebiliriz ki beyan terimi, Allah Teâlâ’nın insanlara uymalarını istediği fikhî ahkâmı

⁷⁴ Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, 23-24. Beyanın *er-Risâle*'de sunulan teorinin çekirdeğini oluşturduğu ve İmam Şâfiî’nin hukuk düşüncesinin merkezinde yer aldığı yorumu -Lowry’nin kendisinin de ifade ettiği gibi- ilk defa onun tarafından ileri sürülmüştür ve bu yönüyle İmam Şâfiî ve *er-Risâle* üzerine üretilen literatürden ayrılmaktadır. Bkz: Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, 33, 46.

⁷⁵ Şâfiî, *Risâle*, 21.

iletmek için kullandığı, iki metnin -Kur'ân ve Sünnet'in- (buna son madde olarak içtihat da eklenecektir) sınırlı sayıdaki olası kombinasyonlarını ifade eder.⁷⁶ İmam Şâfiî söz konusu beyan çeşitlerini⁷⁷ şöyle bir taksime tabi tutmaktadır:

- a. Allah Teâlâ'nın kullarına nas olarak yaptığı beyan.
- b. Allah Teâlâ'nın kitabında kesin bir şekilde farz kılıp nasıl yapılacağını peygamberinin dilinden açıkladığı durumlardaki beyan.
- c. Allah Resulü'nün (s.a.v.) kitapta nas olarak geçmeyen hususlarda sünnetiyle hüküm koyarak yaptığı beyan.
- d. Allah Teâlâ'nın kullarına araştırıp bulmak için içtihat etmeyi emrettiği hususlardaki beyan.

Lowry, İmam Şâfiî'nin yapmış olduğu beyan tanımını ve verdiği örneklerden hareketle Allah Teâlâ'nın insanlara hitap ederek hukuki normları ifade ettiği, Kur'an ve Sünnet'in farklı kombinasyonlarından oluşan sınırlı yolların bir kataloğunu sunduğu kanaatindedir. Başka bir deyişle Şâfiî'nin yüklediği anlamıyla beyan, ilahî hukukun insanlara ifade edilmesi; daha dakik bir ifadeyle hukukun spesifik bir hükmünün bildirilmesi anlamına gelmektedir.⁷⁸ İmam Şâfiî'nin beyan kavramı bu yapısı itibarıyla bütün insan davranışlarını kapsayan bir sistem olarak ilahî menşeli (vahiy ürünü) hukukun bir tanımlamasını yapmakta ve zorunlu olarak sistem içerisinde yer alan her bir hükmün yine vahiy ürünü olan iki metinsel kaynaktan -Kur'an ve Sünnet'ten- çıkarılabileceğini ilan etmektedir. Buradan Şâfiî'nin beyan kavramının hukukun yapısı ve işleyişine dair söylediklerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Hukuk bir bütün olarak bu iki kaynağın muhtemel-sınırlı tüm etkileşimlerinden türetilmiştir ve sonradan ortaya çıkan her bir hukuki problem yine bu iki kaynağın muhtemel etkileşimleri ile çözülecektir.⁷⁹

⁷⁶ Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, 24.

⁷⁷ Şâfiî, beyanın türlerini açıklamaya geçmeden icmali olarak saydığı yerde dört beyan türüne yer verirken (bkz: Şâfiî, *Risâle*, 21-22.) bu türleri ayrı ayrı ele alıp açıkladığı yerlerde ilk beyan türünü ikiye ayırarak beş beyan türüne yer verir. (bkz: Şâfiî, *Risâle*, 26-53.)

⁷⁸ Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, 24.

⁷⁹ Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, 33.

İmam Şâfiî'nin yüklediği anlamıyla beyanın bir bütün olarak hukuk hakkında taşıdığı diğer bir ima, herhangi bir hükmün ya da hukuki bir meselenin çözümünün doğrudan naslardan elde edildiğinin gösterilebilmesidir. Dahası Kur'ân ve Sünnet'ten elde edilen bu hükümler simetrik, kapsamlı ve anlaşılabilir kategorilere tam olarak yerleştirilebilirler. Bu kategoriler ilahî dizaynı ve hukukun mükemmelliğini yansıttığı gibi bizatihi bu dizaynın ve mükemmelliğin somutlaşmış halidir.⁸⁰ Diğer taraftan İmam Şâfiî, beyan kavramı ile neredeyse tamamen mekanik ve yapısal bir şey kasteder; onun beyan kavramı lafza ait bir açıklık (beyan) veya manası kolayca anlaşılan bir sözdizimini (beliğ) zorunlu olarak çağrıştırmaz. Esasında İmam Şâfiî'nin Kur'ân ve Sünnet'in teşrî'î kullanımlarını kategorize etme girişimi o dönemin temel özelliklerini yansıtmaktadır. Nitekim fıkıh usulünün klasik öncesi döneminde nasların taşıdığı potansiyel uyumsuzluklar ile meşgul olunurken haddi zatında bir göstergeler sistemi olarak Arapçanın doğası ile ilgilenilmemiştir ki bu ilgi klasik dönem fıkıh usulünün temel meşguliyetlerinden biri olacaktır.⁸¹

İmam Şâfiî'nin Allah Teâlâ'nın insanlara yönelik emir ve yasaklarını bildirme yöntemini beyan ile sınırlandırması ve hukuki bir hükmün İslâmî ve dolayısıyla geçerli olabilmesi için beyanın iki temel metinsel kaynağından -vahy-i metlûv (Kur'ân-ı Kerîm) ve vahy-i gayri metlûv (yazıya geçirilmiş sünnet)- birine dayandırılması çağrısı, bu metinlerin dili olan Arap dilini bilmeye çok kritik bir önem kazandırmaktadır. Yaptığı bu çağrının ve tabii sonuçlarının gayet farkında görünen İmam Şâfiî, özellikle kapalı kalan manayı ortaya çıkarmada Arap dilinin yapı ve ifade özelliklerini bilmenin yeri doldurulamaz bir rolü olduğunu şu şekilde vurgulamaktadır:

[Konuya] Kur'ân'ın başka bir dille değil Arap diliyle nazil olduğu nitelemesiyle başladım. Çünkü Arap dilinin [kelime ve ifadelerinin delalet kapsamının] genişliğinden, ifade tarzlarının (vecih) çokluğundan, manaların birleştiği ve ayrıldığı noktalardan bihaber olan bir kimse kitabın bilgisinin kapalı (cümel)

⁸⁰ Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, 23.

⁸¹ Joseph E. Lowry, "Some Preliminary Observations on al-Şâfi'î and Later Uşûl al-Fiqh: The Case of the Term bayân", *Arabica* 55/5/6 (2008), 509.

kalan hususlarını açıklamayı bilemez. Arap dilini bilmeyen kimselere arız olan şüpheler, Arap dilini bilenlerden kalkar.⁸²

İmam Şâfiî'nin ilahî hitap ile Arap dili arasında kurduğu bu bağlantı, onun Arap dilini yeterli seviyede bilmenin, nasların doğru anlaşılması için gerekli niteliklerden biri olduğu kanaatini açığı vurmaktadır.⁸³ İmam Şâfiî, ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de Arapça olmayan kelimelerin bulunduğunu iddia eden kimselerin varlığından bahsederek bu görüş sahiplerinin, bu iddiaların sonucu konumundaki "Kur'ân'da hiçbir Arap'ın bilmediği bir kelime veya terkip yer alabilir" şeklindeki önermeyi kabul etmesinin mümkün olmadığını belirtir ve bu önermeyi kategorik olarak reddetmektedir.⁸⁴

İmam Şâfiî *er-Risâle*'de vahiy ürünü olan Kur'ân ve Sünnet metnlerinin yorumlanmasıyla alakalı bir kısmını "Arap dilinin tabii hitap unsurları"⁸⁵ olarak gördüğü kavram ve yöntem teklifinde bulunmuştur. Lowry'nin kanaatine göre birazdan altı başlık altında sıralayacağımız bu kavram ve metotların tamamı, Kur'ân ve Sünnet'in, beyan şemasında öngörüldüğü şekilde, hukukun birer kaynağı olarak kullanılırken ortaya çıkması muhtemel olan hukukî problemlerin açıklamasını amaçlamaktadır. Buna göre, Şâfiî'nin *er-Risâle*'de ele aldığı ve sayısı altmışı bulan hukukî problemler, Kur'ân ve Sünnet'in birlikte veya bağımsız olarak Allah'ın emir ve yasaklarının ifade ettiği sınırlı sayıdaki yolları göstermek suretiyle beyan şemasının

⁸² Şâfiî, *Risâle*, 50.

⁸³ İmam Şâfiî'ye göre nasların doğru bir şekilde anlaşılması için gereken alanların bilgisi, Arap diğerlerinin yanı sıra, nesih teorisini, emir ve nehyi, umum-husus, icmâ ve hilafı içermektedir. Hallaq'a göre, İmam Şâfiî neden bu bilgi alanlarını seçerek *er-Risâle*'de tartıştığını açıklamasa da bunları içtihat edebilmek için gerekli gördüğü sonucunu çıkarılabilir, çünkü bunlar metinlerin keyfi yorumlanmasına karşı bir güvence oluştururlar. Bkz: Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University, 1997), 24.

⁸⁴ İmam Şâfiî'nin burada kullandığı ifadeler şu şekildedir:

Arap dili, ifade üslupları (mezhep) bakımından dillerin en geniş ve kelime [sayısı] bakımından en zenginidir. Peygamber dışında bir insanın Arap dilinin tüm bilgisini kuşatabileceğini düşünmüyoruz. Ancak Araplardan bir bilen [dahi] olmayacak şekilde dilin bir kısmının onların tamamı tarafından bilinmemesi söz konusu değildir. (Şâfiî, *Risâle*, 42.)

⁸⁵ İmam Şâfiî'nin Arap dilini ve bağlamı, kaynak ve yorum anlayışının merkezine yerleştirmesi, âmm-hâs ve ilgili diğer kavramları Arap dilinin ayırıcı özellikleri arasında gösterme çabasıyla daha fazla bilgi için bkz: Nail Okuyucu, *İmam Şâfiî* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2020), 109-123.

geçerliliğini ve açıklayıcı gücünü göstermektedir. Lowry'nin anlatısını esas alarak bu kavram ve metotları şöylece özetleyebiliriz: âmm-hass ve cümle-nas çiftleri; hukukun kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet metinleri arasında gerçekleşen etkileşim, yani Kur'ân ve Sünnet arasındaki zahiri tearuz ile ilgilidir. Üçüncü bir yorum tekniği olan nesih, Kur'ân içi nesih ve Sünnet içi nesih olmak üzere iki ayrı konuyu kapsıyor gibi görünmekle birlikte pratikte Kur'an ve Sünnet metinlerinin etkileşiminden doğabilecek problemleri de kapsamaktadır. Dördüncü ve beşinci sırada sayılan ihtilâfu'l-hadîs ve nehiy başlıkları ise, Sünnet'in Kur'ân'dan bağımsız bir şekilde hukuk kaynağı olarak kullanılmasından kaynaklanan problemlerle ilgilidir. Altıncı ve son sırada ise herhangi bir problemi düzenleyen nassın bulunmadığı durumlarda, ilgili problemin çözümünü sağlayan içtihat/kıyas bulunmaktadır.⁸⁶

1. İmam Şâfiî'den İmam Mâtürîdî'ye Kadar Beyan: Câhiz'in Beyan Kavramı

İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde geliştirip karakterize ettiği beyan kavramının izlerini sürmeye çalışan modern araştırmalarda fıkıh usulü açısından önemli bir zaman aralığı olan hicri III. ve IV. yüzyılları kapsayan dönemden⁸⁷ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, Ebu'l-Hüseyin İshak b. İbrahim b. Süleyman b. Vehb el-Kâtib (v. 355/947) ve Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs'ın seçildiğine şahit olmaktayız.⁸⁸ Ancak

⁸⁶ Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, 61-62.

⁸⁷ Şâfiî'nin 200 yılında Mısır'a vardiktan hemen sonra tamamladığı tahmin edilen (bkz: Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 127.) *er-Risâle*'den 370 yılında vefat eden Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs'ın kaleme aldığı *el-Fusûl fi'l-Usûl* isimli elimize ulaşan ilk kapsamlı usul eserine kadar geçen süre fıkıh usulü tarihi yazarlar tarafından “karanlık çağ” veya “kayıp halka” olarak isimlendirilmiş ve bu dönemin aydınlatılması için çeşitli çalışmalar kaleme alınmıştır. Bu çalışmalara örnek olarak bkz: Ahmet Temel, *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usul al-Fiqh between al-Shafi'i and al-Jassas during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries* (Santa Barbara: University of California, Religious Studies, Islamic Studies, Doktora Tezi, Doktora Tezi, 2014); Abdulbasit Saltekin, *Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda Usûlü Görüşler* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

⁸⁸ Bu çalışmaları kaleme alan yazarlardan Joseph Lowry Şâfiî'den sonra el-Câhiz, el-Cessâs, Ebû'l-Hüseyin el-Basri (v. 436), İmâmü'l-Harameyn el-Cüveyni (v. 478), İbn Akîl (v. 513) ve Bedrettin ez-Zerkeşî'nin (v. 794) eserlerinde beyanın serüvenini takip etmeye çalışmaktadır. Bkz: Lowry, “Some Preliminary Observations on al-Şâfi'î and Later Uşûl al-Fiqh: The Case of the Term bayân”. Muhammed Âbid el-Câbirî ise aynı dönemde Şâfiî'den sonra el-Câhiz, İbn Vehb el-Kâtib'in (v. 335)

bu aralığı, yukarıda zikredilen isimlerin kurduğu beyan kavramlarının İmam Mâtürîdî'nin vefat ettiği hicri IV. yüzyılın ilk çeyreğine kadar tebellür ederek yayılma imkanı bulabilmesi açısından daralttığımızda elimizde bir isim, Câhiz kalmaktadır. Câhiz da esas itibarıyla ilmi mesaisinin çoğunu hitabı anlama ve yorumlamanın kuralları değil “hitabı oluşturma şartları ve kurallarına” tahsis etmiş bulunmaktadır. Bu açıdan Câhiz'in temel uğraşısının bu çalışmanın kapsamı dışında bulunduğu düşünülse de İmam Mâtürîdî'nin beyan söylemine -aklî beyan başlığı altında değineceğimiz gibi- etki etmesi ihtimal dahilinde olduğu için Câhiz'in ortaya koyduğu beyan teorisine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*'inde beyan için kitabın ismine nazaran küçük bir başlık açmış ve tümel bir beyan anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır.⁸⁹ Câhiz söz konusu başlıkta özetle, insanların zihinlerinde bulunan gizli kapaklı manaların ancak zikredilerek canlandırılacağına işaret ettikten sonra bu gizli manaları açıkça gösterme işlemine (delalet) beyan ismi verileceğini ifade eder. Câhiz'in beyan için verdiği tanım şudur:

Beyan; açıklama (beyan) ne olursa olsun, delil hangi türden olursa olsun dinleyen kimsenin beyanın hakikatine ve semeresine (mahsul) ulaşması için mananın örtüsünü kaldıran, zihnin önündeki perdeyi açan her şeyi kapsayan bir isimdir.⁹⁰

Görüldüğü gibi Câhiz, uğraşını hitabın murâd-ı ilahiyi hangi yollarla ifade ettiği ile sınırlı tutmadan dışa vurulmamış herhangi bir mananın teorisinde tamamını kapsadığını düşündüğü dışa vurum yollarından bir veya birkaçıyla ifade edilmesi

beyan teorilerini incelemektedir. Bkz: Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 28-51. Boynukalın ise hicri 5. yüzyılın erken dönemlerine kadar beyan kavramının gelişimini incelediği makalesinde Şâfiî'den sonra el-Cessas, Bakillânî (v. 403), Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerine yer vermiştir. Bkz: Ertuğrul Boynukalın, “Tavru Mefhûmî'l-Beyân inde'l-Usûliyyin mine'l-İmâm eş-Şâfiî ilâ Evâilî'l-Karnî'l-Hâmisi'l-Hicrî”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Ocak 2008), 203-236.

⁸⁹ Câhiz'in beyanı esas itibarıyla dilin akıcılığı, lafızların iyi seçilmesi, mananın açığa vurulması, mana ve lafız arasındaki uygunluk ve beyanın otorite olması gibi sonradan belagat ilminin konuları olarak incelenen hususları kapsamaktadır. Câhiz'in beyan ile alakalı çalışmamızda yer vereceğimiz görüşleri beyanın mananın açığa vurulması/delalet kısmında ifade ettiği görüşleridir.

⁹⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), I, 76.

üzerine eğilerek tümel bir beyan teorisi ortaya koymaya çalışmıştır. Câhiz devamla lafız cinsinden olsun veya olmasın bütün delalet çeşitlerinin tam tamına beş tane olduğunu ve bunların sırasıyla lafız, işaret, akd (hesap), yazı ve “nısbe” olarak isimlendirilen halden ibaret olduğunu ifade etmektedir.⁹¹ Daha sonra Câhiz bu beyan türlerini, kitabın tamamına hâkim olan edebi bir üslupla, örnek vermeyi de ihmal etmeden ele almaktadır.⁹²

D. İmam Mâtürîdî’nin Beyan Anlayışı

Bu başlık altında tezin genel planına sadık kalarak öncelikle beyanın dilbilimsel zemininin İmam Mâtürîdî’ye göre nasların anlaşılması ve yorumlanması ameliyesinde nerede konumlandığı tespit edilmeye çalışılacak; ardından da İmam’ın sem’î ve aklî beyan adını vererek geliştirdiği kavramları nasıl ele aldığı üzerinde durulacaktır.

1. İmam Mâtürîdî ve Beyanın Dilbilimsel Zemini

İmam Mâtürîdî, klasik dönemde yaşamış herhangi bir müfessir gibi hitabın ilk muhatapları tarafından anlaşıldığı şekliyle anlaşılması ekseninde nüzul döneminde Hicaz’da konuşulan Arapçaya ulaşmayı bir zaruret olarak görmüştür. Nitekim İmam, “Öyle ise akşama girdiğinizde, sabaha kavuştuğunuzda, Allah’ı tespih edin”⁹³ ayetini tefsir ederken bu zarurete şöyle bir göndermede bulunmuştur:

Ümmet Allah Teâlâ’nın “Öyle ise tespih edin” sözünden namazı anlamıştır. Yani “Allah Teâlâ için namaz kılın.” Eğer onların anlayışları günümüz insanlarının anlayışları doğrultusunda olsaydı zikredilen tespihten başkasını anlamazlardı.⁹⁴

⁹¹ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 76.

⁹² Çalışmamızın kapsamının dışına çıktığı için burada yer vermeyeceğimiz bu açıklamalar için bkz: Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 77-83. Ayrıca bkz: Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 36-38. İmam Şâfiî’nin beyan kavramının sonraki müellifler tarafından nasıl telakki edildiğini konu ettiği bir çalışmada Câhiz’in beyan kavramını ele alarak İmam Şâfiî’nin beyanı ile karşılaştıran ve kıymetli değerlendirmeler yapan bir çalışma için bkz: Lowry, “Some Preliminary Observations on al-Şâfi’î and Later Uşûl al-Fiqh: The Case of the Term bayân”, 510-514.

⁹³ Rûm, 30/17.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XI, 266.

Bu bakımdan başta sahabe ve tabiinden bulunduğu nakiller ve hocası Ebû Avsece, hocasının hocası Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, Ferrâ, Kisâî, Zeccâc gibi dilcilere yaptığı atıfların tamamı Kur’ân-ı Kerîm’in Arap dilinin karakteristikleri uyarınca nazil olduğu anlayışına dayalı olup hitabın ilk muhataplarınca nasıl anlaşıldığını tespit etme amacına matuftur.⁹⁵

Yukarıda kısmen işaret ettiğimiz gibi miladi 6. ve 7. yüzyıl Hicaz Araplarına kendi dilleriyle indirilmiş olan bir hitabı anlamanın ilk ve zorunlu şartının bu “dil”in ilk bölümde kısaca ifade etmeye çalıştığımız müfredatı, ifade üslupları vb.nin dahil olduğu lafız-anlam dünyasını bilmek olduğu ilk dönem dilcilerinin yoğun çabalarının da katkısıyla üzerinde konsensüs sağlanan bir husus haline gelmiş gibidir. Bu bakımdan tümel bir tespit olarak dilbilimsel çalışmalarına buraya kadar yer verdiğimiz isimlerin, İmam Mâtürîdî’nin geliştirdiği beyan konseptlerinin teorize ve formüle edilmesine zemin, kaynak ve ilham sağladığı söylenebilir. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî’nin haklı bir şekilde hitabın anlaşılmasında Arap dilinin referans çerçevesinde hareket etmesi beklenebilir ki tespit edebildiğimiz kadarıyla vakıa da bu şekilde cereyan etmiştir. Diğer bir ifadeyle İmam Mâtürîdî, hitabın anlaşılması ve yorumlanmasında Arap dilinin sınırlarından ve referans çerçevesinden taşılmaması noktasında seleflerinin söyleminin dışına çıkmamıştır. Bu söylemin en temel unsurlarından biri olan ilahî hitap ile Arap dili arasında kurulmuş olan paralellik, İmam Mâtürîdî’nin şu sözlerinde ifadesini yeniden bulmaktadır:

Bir grup alim dedi ki: “Bu müphem (mu‘cem) harfler -şahit [alem]de, manzum ve mensur [sözlerde yapılması] örf haline geldiği üzere- kendisinden sonra gelecek kelama hazırlık ve teşbîb yapılmak üzere gelmiştir. Nitekim bir kaside inşa eden veya bir bölüm (fasıl) yazan fasih Arapların adeti, [sözlerine] maksuda

⁹⁵ Te’vilâtü’l-Kur’ân’ı İmam’ın bu amacı gerçekleştirmek için kullandığı lügat, sarf, nahiv ve belagat ilimlerini açınsından inceleyen çalışmalar için bkz: Demenhûrî, *el-İmâm el-Mâtürîdî*, 269-359. Talip Özdeş, *İmam Mâtürîdî’nin Te’vilâtu ehli’s-sünne adlı eserinin tefsir metodolojisi açısından tahlil ve tanıtımı: doktora tezi* (1997); s. 106-136.

İmam Mâtürîdî’nin herhangi bir dil okuluna bağlı olmayan hocasının hocası Ebû Ubeyde ve onun mezhebini takip ettiği için büyük ihtimalle aynı tavra sahip olan hocası Ebû Avsece’yi takip ederek herhangi bir dil okuluna mensup olmadığı şeklinde ilkten bir tahmin yürütmek mümkündür. Bu noktada Demenhuri yaptığı araştırmada İmam’ın her Kufe ve Basra ekollerinin görüşlerini cem eden alimlerden olduğu sonucuna ulaşması (bkz: Demenhûrî, *el-İmâm el-Mâtürîdî*, 297-308.) ve ikinci sırada en çok atıf yaptığı dilci olan İbn Kuteybe’nin de benzer bir eğilim taşıması bu tahmini desteklemektedir.

aşamalı olarak geçtikleri bir mukaddime ve teşbîb ile başlamaklı.”⁹⁶ İndirilen kelamın durumu da bu şekildedir. Görülmez mi ki indirilen kelam da şahit [alem]deki söz söyleme teknikleri üzere gelmiştir? Ancak şu kadarı var ki indirilen kelam insan kelamından benzeri bulunmayan bir şekilde gelmiştir. Bunun bir benzeri, teşbîbin durumudur [yani benzeri yoktur].⁹⁷

Bu pasajdan da anlaşıldığı gibi İmam, “ilahî kelamın bir benzeri getirilemez” kaydı konulduktan sonra ilahî hitap ile Arap dili arasında ayniyet seviyesine varan bir benzerliğin bulunduğunu; kaynak itibarıyla duyular ötesi aleme ait olan Allah kelamının, insanların duyular alemine ait söz söyleme alışkanlıkları uyarınca nazil olduğunu açık bir şekilde dile getirmektedir.⁹⁸ Ancak İmam Mâtürîdî, ilahî hitap ile Arap dili arasındaki söz konusu paralelliği -muhtemelen seleflerinin çabalarıyla zaten kurulmuş olduğu için- tümel ve tikel seviyede sürekli olarak gündeme taşımamış; yeniden tesis etmek için sık sık delil olarak şiir veya Arap dilinden ifadeler nakletme yoluna başvurmamıştır.⁹⁹

İmam’a göre, hitabın anlaşılması -yukarda ifade ettiğimiz gibi- dilin sınırları/referans çerçevesi içerisinde olur; bu sebeple beyanın -aklî veya sem’î- herhangi bir sahasında yapılacak bir yorum (tevil) ameliyesinin mutlaka Arap dili tarafından geçer onayı alması gerekmektedir. Mesela “*Kadınlarından zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler*”¹⁰⁰ ayetinde geçen sözden dönmenin (avd) ne olduğu konusunda Şâfiîlerle girdiği polemikte bu hususu¹⁰¹ çok net bir biçimde görmekteyiz:

⁹⁶ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 15b.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 30. İmam Mâtürîdî’nin metinde verdiğimiz ifadeleriyle aynı doğrultuda, Allah Teâlâ’nın kullarına kendi aralarında kurdukları iletişimde cari olan örflerine göre hitap ettiğiyle alakalı ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 369.

⁹⁸ İlahî hitabın bu özelliğine işaret eden benzer bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, X, 152.

⁹⁹ İmam’ın bir beyit naklederek Kur’ân-ı Kerim’de kullanılan bir üslubun Arap dilinde mevcut ve caiz olduğunu gösterdiği bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 55. İmam Mâtürîdî, 17 cilt olarak basılan *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da çoğu birer beyitten oluşan 18 şiir parçasını 20 yerde kullanması söz konusu üslubu nadiren kullandığını göstermektedir.

¹⁰⁰ Mücadele, 58/3.

¹⁰¹ Şâfi mezhebinde zihar kefaretinin vacip olması, kocanın zihar yaptıktan sonra karısından ayrılabilceği bir süre boyunca onu boşamayıp nikahı altında tutmaya devam etmesi şeklinde

Dönmeyi (avd) evliliği bırakmayıp (imsak) devam ettirmek olarak takdir edenlerin sözleri fasittir. Çünkü Nebi (s.a.v.) Evs b. Sâbit'e karısına zihar yaptığı zaman kefarete ödemesini zorunlu tutmuş, ondan evliliği bırakmayıp devam ettirmesini istememiştir. Yine dönmeyi bırakmamak şeklinde açıklamak isabetli değildir; çünkü asıl itibarıyla ne kadının bırakılmaması ona dönmek diye bilinmektedir ne de herhangi bir şeyi tutup bırakmamaya “ona dönmek” denilmiştir. Dolayısıyla bu dile aykırı olur.¹⁰²

İmam'ın aynı yaklaşımını, “Mutlu olanlar ise cennettedirler. Senin Rabbinin dilemesi hariç gökler ve yer durdukça orada ebedî kalacaklardır”¹⁰³ ayetini tefsir ederken daha açık ifadelerle dile getirdiğini görmekteyiz:

Bunun aslı Ebû Ubeyd'in söyledikleridir. Zira o şöyle demiştir: “Saadet [cennet] ehlinde yapılan istisna asıl problemlidir. Çünkü şöyle denebilir: ‘Allah onlara cennette ebedi olarak kalmayı vaat ettiği halde [onlardan] nasıl istisna yapabilir?’” Ebû Ubeyd bu konuda kime nispet ettiğini kestiremediğim başka görüşler de zikretmektedir. Şu kadarı var ki bu görüşlerin Arap dilinde yeri (mahreç) ve rivayetlerde delilleri vardır. Alimler bu konuda Arapçanın manaları uyarınca konuşmaktadır.¹⁰⁴

Benzer şekilde İmam'ın, kelimelerin muhtemel anlamlarını verdiği, harf-i cerleri birbiriyle açıkladığı, parça ile bütünü açıkladığı, cümlede takdirler yaptığı, kısacası nasların ibaresinde geçmediği halde Arap diline dayanarak yaptığı veya naklettiği her türlü tevilden sonra çok yoğun bir şekilde “Bu dilde caizdir”, “Bu dilde caizdir ve benzerleri çoktur”, “Bu dilde caizdir ve yaygındır” vb. ifadeler kullanması onun bu anlayışının bir tezahüründen başka bir şey olmasa gerekir. Yine İmam Mâtürîdî'nin seleflerinin ısrarla üzerinde durdukları, vahyin ilk muhatapları tarafından bilinen üslup ve örneklerle geldiği (ve dolayısıyla anlaşıldığı) genel kabulünü zedeleyen bir durum

yorumladıkları “avd”in bulunmasına bağlıdır. Bkz: Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm Kazvînî er-Râfî, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz = Fethü'l-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz = eş-Şerhü'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), IX, 258-259. Ayrıca bkz: Şâfiî, *el-Ümm*, V, 296-297.

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 24. İmam Mâtürîdî'nin, İmam Şâfiî'ye yine dil temelli olarak yaptığı benzer bir eleştiri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 15.

¹⁰³ Hûd, 11/108.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 241.

söz konusu olduğunda İbn Abbâs (r.a.) gibi karizmatik bir şahsiyete itiraz edecek kadar hassas davranmaktadır:

“Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir.” ... İbn Abbâs’tan (r.a.) “Bu ayet anlaşılabilir (mekûm)” dediği rivayet edilmiştir. İbn Abbâs’ın (r.a.) bu dediği mümkün değildir. Çünkü bu ayet Allah Teâlâ’nın verdiği bir örnektir (mesel). Meseller, ancak [hakkında örnek verilen şeyin] anlaşılması, anlaşılması zor olan şeylerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için verilir. Bu ayet İbn Abbâs’ın (r.a.) dediğine yorulursa ayetin muradı anlaşılmadığı gibi hiçbir şeyin anlaşılmasını da kolaylaştırmaz. Ancak İbn Abbâs (r.a.) anlaşılabilir derken kimin hakkında indiğinin bilinmediği kastediyorsa bu mümkündür.¹⁰⁵

İmam Mâtürîdî’nin dilbilimsel beyan açısından genel olarak durduğu konum özetlemeye çalıştığımız bu şekilde olsa da onun tefsirinde tam anlamıyla bir dilbilimci gibi hareket ettiği söylemek de zordur. Çünkü yukarıda ifade edildiği gibi İmam hitabın sadece dilbilimsel düzeyde içeriği ile uğraşmamış, zaman zaman dilbilimsel sahada konuşurken kullandığı ifadeleri sahip olduğu fıkıh ve kelam nosyonuyla yeniden kurgulamıştır. Mesela İmam Mâtürîdî dil ile bilgi ve varlık anlayışı arasında ilişki kurduğu bir yerde -bir dilbilimciye muhtemelen göremeyeceğimiz- bir refleks sergilemiş; ilahî hitap ile Arap dili ve Arapların konuşma alışkanlıkları arasında dilci seleflerinin kurduğu paralelliği mütekaddimin dönem kelamcıları arasında sıklıkla kullanılan gaibin şahide kıyası (kîyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid) üzerinden yeniden ifade ederek meseleyi bu şekilde açıklama yoluna gitmiştir:

Bazıları dedi ki: “Allah Teâlâ’nın ‘Onlar Rahman’ı inkâr ediyorlar’ sözü Rahman ismini inkar ediyorlar anlamına gelir. Çünkü onlar ‘Muhammed [sav] Allah’a kulluk etmeye ve onu birlemeye davet ediyordu; şimdi ise Rahman’a kulluk etmeye ve onun ilah olduğuna [iman etmeye] davet ediyor’ diyorlardı ki bu iki [ilaha] kulluk etmektir...” Allah Teâlâ’nın “De ki: ‘(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın ister Rahman diye çağırın’” sözü gibi. Yani isimlerin birden çok olması [bu isimlerin delalet ettiği] zatların birden çok olmasını gerektirmez. Zira şahit

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 43.

[alem]deki bir şeyin farklı isimleri olabilir. Birbirinden farklı isimlerin olması birbirinden farklı zatların olmasını gerektirmez. Allah hakkında da bu şekildedir.¹⁰⁶

Dil, bilgi ve varlık ilişkisine dair bir problemin tartışıldığı bu paragrafta İmam, Allah Teâlâ'nın farklı isimlerinden birini inkar etmenin onun zatını inkâr etmek anlamına geldiğini iddia ederek bu iddiasını “Duyulur alemde bir varlığın zatının tek olmasına rağmen birden çok ismi olabilir” şeklinde özetlenebilecek dilsel bir kullanımdan hareketle temellendirmiştir. Ancak İmam Mâtürîdî, duyulur alemde sadece Arap değil bütün dillerde geçerli olan bu kullanımı, gaibin şahide kıyası üzerinden gaip aleme de taşımış; Allah'ın birden çok isminin olmasının birden çok zatı olmasını gerektirmeyeceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla tek bir zata sahip olan Allah Teâlâ'nın bu zata delalet eden isimlerinden birini inkar etmek, Allah'ı inkar etmek anlamına gelecektir.

Benzer şekilde İmam, Ebû Ubeyde'nin yukarıda naklettiğimiz ifadelerinden¹⁰⁷ anlaşıldığı kadarıyla dilbilimci seleflerinin sahip olduğu “Sahabenin Arap dilini bilmeleri sayesinde hitabı anladıkları” şeklindeki yaygın kanaatten kısmen uzaklaşarak vurguyu Arap dilini bilmekten olayların gelişmesini, aktörlerini, sebep ve sonuçlarını, kimlerin muhatap alındığı gibi birçok unsuru bünyesinde barındıran vahiy ortamına şahit olmaya kaydırmıştır. İmam'ın *Te'vilât*'ın hemen başında tefsir-tevil ayrımında tefsirin neden sahabeye mahsus olduğunu izah ederken kullandığı şu ifadeler bu anlayışını çok iyi örneklemektedir:

İmam Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî şöyle dedi: “Tevil ve tefsir arasındaki fark söylenen şu sözdür: Tefsir sahabeye, tevil fakihlere aittir. Bunun anlamı şudur: sahabe olaylara şahit olmuş ve Kur'ân'ın indirildiği olay ve durumları [yakinen]

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 430.

¹⁰⁷ Ebû Ubeyde'nin sözünü ettiğimiz ifadeleri şu şekildedir:

Selef ve Kur'ân-ı Kerîm'in Nebî'ye (s.a.v.) indirilmesine yetişenler onun manaları hakkında [sorular] sormaya ihtiyaç duymadılar. Çünkü onların dili Arapçaydı. Arapçayı bilmeleri sayesinde Kur'ân-ı Kerîm'in manaları ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Arap dilinde de benzeri bulunan vecihler ve kısaltmalar (telhis) hakkında [sorular] sormaya gerek duymadılar. Kur'ân-ı Kerîm'de Arap dilindeki irap, garîb[ü'l-lüğa] ve manaların benzeri vardır. (Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 8.)

bilmişlerdir. Onların ayeti tefsir etmesi görüp şahit olmalarından dolayı daha önemlidir. Nitekim onların tefsiri ayetin Allah Te   'nın muradının hakikatidir ve şahitlik etmek gibidir; sadece bilenlerin yapmasına müsaade edilir.”¹⁰⁸

 mam M t r  , sahabenin nüzul döneminde cari olan Arap dilini çok iyi bildiklerinin elbette ki farkındaydı. Ancak onun asıl vurgusu sahabenin dili bilmelerinden ziyade vahiy ortamına şahit olmalarıdır:

... Allah Resulünün (s.a.v.) ashabı ayetlerin tefsirini [şu sebeplerden dolayı] sormadılar: Ya ayetlerin içerdiği manaların bilgisine ulaşabiliyorlardı ve ayetten kastedileni dil vasıtasıyla bildiler. Yeni ortaya çıkan meselelerin yerlerini (meki) bildiler ve murad[-ı ilahi] anladılar. Dolayısıyla soru sormaya ihtiyaç duymadılar. Ya da ayetler bildikleri hükümleri içerdiği için soru sormadılar.  nceki mesele de böyledir. Allah en doğrusunu bilir.¹⁰⁹

Bu doğrultuda  bn Kuteybe’de gördüğümüz dini ve felsefi meseleleri dil yetisi ile çözme ve hasımların görüşlerini dilbilimsel argümanlarla   r tme şeklinde bir yaklaşım  mam için sadece söz konusu mesele ve görüşlerin Arap dilinin sınırlarından ve referans çerçevesinden taştığı durumlarda geçerlidir. Diğer bir ifadeyle bir tevil veya ileri sürülen bir görüş tek başına Arap dili tarafından onaylanıyorsa  mam’a göre dilbilimsel düzeyde artık söyleyecek, itiraz edecek bir şey kalmamıştır. Dolayısıyla bahsi geçen Arap dilinin yorum faaliyetinin sınırlarını çizme ve yapılan yorumları onaylama görevi,  mam’ın dilin belirleyiciliği konusundaki kanaatinin tamamını değil sadece bir boyutunu yansıtmaktadır. Nitekim söz konusu “Hitabı anlamada ve yorumlamada tek başına dil bir h c et midir?” sorusu olduğunda  mam M t r  ’yi ilmi mesaisini dilbilimsel sahaya hasretmiş entelektüellerin değinmediği, tek başına dilin yetersizliği üzerine kurduğu farklı bir cevapla karşımızda buluyoruz. Ancak bu meseleyi muhteva itibariyle bu başlığın altına sığmayacağı için daha detaylı bir şekilde ele almak üzere ikinci bölüme bırakarak  mam M t r  ’nin beyan teorisinde nasların

¹⁰⁸ M t r  , *Te’vil t ’l-Kur’ n*, I, 3.

¹⁰⁹ M t r  , *Te’vil t ’l-Kur’ n*, XIV, 86.

hukuk doktrini ve amele dair içeriğinin nasıl tespit edildiği konusuna ayırdığımız bir sonraki başlığa geçebiliriz.

2. Sem‘î (Fıkhi) Beyan

İmam Mâtürîdî, fıkıh usulü tarihinde bilinebildiği kadarıyla öncüsü ve takipçisi olmayan, kendine has bir beyan teorisi geliştirmiştir.¹¹⁰ Bu teoriyi *Te‘vîlat*’ın birçok yerinde üçlü bir yapıyla sunan İmam, teorisini ayrıntılarıyla birlikte kurgulandığı zeminde Şâfi‘î’nin temellerini attığı, yukarıda değindiğimiz kabullerden bir kısmını onaylarken bir kısmını marjinalleştirerek unutulmaya terk ettiği görülmektedir. Şâfi‘î’nin *er-Risâle*’de bütün beşerî davranışların hükmünün Allah Teâlâ tarafından beyan edildiği kanaati ve bunun zorunlu bir sonucu olan Allah Teâlâ’nın hükümsüz bıraktığı bir alanın bulunmadığı anlayışı İmam Mâtürîdî tarafından hüsnü kabulle karşılanmıştır:

Sonra içinde beyan ve tafsilin geçtiği ayetler zikrettiğimiz iki anlam (vecih) dışında başka anlamlara da gelebilir. ... [Bu anlamlardan] ikincisi, her şeyin beyanının kitapta -onda aranmak suretiyle- bulunmasıdır ve kıyamete kadar ortaya çıkan ihtiyaçların kitapta araştırılması suretiyle üstesinden gelinmesidir. Dolayısıyla kitap beyanın aslıdır. Fakat beyanın bilgisinin hakikatine farklı sebeplerle ulaşılır. Bu, suyun her şey için hayat [kaynağı] olarak yaratılması ve gökyüzünde bütün mahlukatın rızkının bulunduğu ifade edilmesi gibidir. Allah Teâlâ, gökyüzünden [avret yerlerini örtecek] giysi ve [süslenecek] elbise verdiği ve bizi topraktan yarattığını haber verdi. Sonra hepimizi tek bir nefisten yarattığını haber vermiştir. Tüm bu zikredilenler farklı sebep ve türeme yolları (tevellüt) vasıtasıyla aslına döner. Allah en doğrusunu bilendir.¹¹¹

¹¹⁰ Belki burada bir istisna olarak sayılabilecek Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*’de beyan başlığı altında şer‘î anlamda beyanı âmm ve hâs şeklinde ikiye ayırdıktan sonra âmm beyanın delalet olduğuna ve kapsamı dahilinde aklî ve sem‘î delillerin bulunduğuna yer verse de bu bilgilerin ötesine geçerek bu beyan türleri hakkında herhangi bir ayrıntıya girmemektir. Bkz: Ebû Bekir Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl fî Netâicü’l-‘Ukûl fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Doha: Matâbiü’-d-Devhati’l-Hadîse, 1984), 352. Bu tespiti yapan değerli Şükrü Özen hocama teşekkür etmek istiyorum.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te‘vîlâtü’l-Kur‘ân*, VIII, 173-174. İmam’ın bu kabulünü yansıtan benzer bir ifade şu şekildedir:

Bu beyan[ın ne olduğu] konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Ancak İmam Mâtürîdî, İmam Şâfiî'den farklı olarak bu anlayışı temellendirirken sadece “Kur’ân-ı Kerîm’in her şeyin beyan edicisi” olduğunu ifade eden naslarla sınırlı kalmamış, meseleyi daha teorik bir zemin üzerinde yeniden inşa etmiştir. “Ey iman edenler! ... Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde onu Allah ve Resûlüne arz edin”¹¹² ayetinde meselelerin Hz. Peygamber (s.a.v) hayatta iken nasıl çözüme kavuşturulduğuna değindikten sonra onun (s.a.v) vefatıyla birlikte ümmetin ortaya çıkan her bir meselede nasıl hareket ettiğini şöyle ifade eder:

O zamandan [=nüzul dönemi] sonra ise Allah Teâlâ vaki olacağını bildiği bütün meselelerin asıllarını kifayet beyanı ile beyan etmiştir. Zira bu kadarını beyan etmediği takdirde anlaşmazlık hiç kalkmamak üzere sürer gider, bir mesele hakkında hüküm vermek caiz olmaz ve aslı olan bir meselenin [hükümünün] araştırılıp araştırmayacağı bilinmezdi. Dahası bunda peygamberliğe ihtiyaç duyan mananın [=asılların sonradan ortaya çıkan olayların hükmünü beyan etmesi] yerleştirilmesi (temkîn) söz konusudur. Bununla birlikte sahabe -Allah Teâlâ onların hepsinden razı olsun- ve onlardan sonra günümüze kadar gelenlerin tamamı, meseleler hakkında -“Bu meselenin aslı nazil olmamıştır” demeden-konuşmuşlardır. Dolayısıyla bu her bir meselenin aslının nazil olduğu konusunda icmâ olmuştur ve her bir meselenin hükmünün asıllarda araştırılması gerekir.¹¹³

Dahası İmam’a göre, ümmetin böyle bir yol takip etmesinin arkasında Hakîm olan Allah Teâlâ’nın bu sıfatı gereği insanları hükmünü bir şekilde beyan etmediği şeylerden sorumlu tutmayacağı anlayışı yatar:

Bazıları şöyle dedi: “Ayet, iki anlama gelebilir. Bunlardan birincisi, [beyanın] -dinin kemale erdiğinin zikredilmesi gibi- fûruya değil sadece usule mahsus olmasıdır.” Fakat bu görüş zayıftır. Çünkü kemal dinin niteliğidir ve dinin kemali de Kitap ve Sünnet ile olur. Bu nitelik [tibyân/beyan edicilik] ise Kitaba aittir. Dolayısıyla din (diyanet) konusunda ihtiyaç olan [her şeyi] kuşatmayı ihmal etmek caiz değildir. (Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 172.)

Kitabın; iman, çeşitli ibadetler [gibi] usûlü’-d-din; hadler ve haklar [gibi] hükümler ve sıla-i rahim, kardeşlerle ve komşularla iyi geçinme gibi konuları düzenleyen güzel ahlak konusunda ihtiyaç duyulan her şeyi açıklayıcı olduğu zikredilmişti. Tüm bunlar usûlü’-d-dini kapmaktadır. Bunun ötesi ise Allah Resulünün (s.a.v.) açıklamasına bırakılmıştır ki böylece Kitap tilavet ve delalet bakımından kendisine şart koşulan [bu açıklama işini] yerine getirmiş olsun. Bkz: (Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 172.) Diğer bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 130.

¹¹² Nisa, 4/59.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 301.

Bunda [=ayette] Allah Teâlâ'nın kulların kıyamet gününe kadar imtihan olacaklarını bildiği olayların beyanına ulaşan yolu, kulları için kitabına koyduğuna delalet vardır. [Kitabın bu beyanı da] ya kifayet beyanı ya da tasrih beyanıdır. Zira Allah Teâlâ “Sana kitabı, ancak ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklamak için ve iman eden bir topluma doğru yolu gösterici ve rahmet olarak indirdik.”¹¹⁴ buyurmuş ve insanları beyan olmadan ihtilaf içerisinde bırakmamıştır. Buna binaen Allah Teâlâ, insanların kitapta hükme bağlanmayan hadiseler ile imtihan olacağını bildiğine göre onlara bu hadiselerin [hükümünü] beyan etmemesi ve onları şaşkın bir şekilde bırakması ihtimal dahilinde değildir.¹¹⁵

... Akıl ve sem‘ [yoluyla sabit olmuştur ki] mükellefin -ulaşma yollarının bulunmaması suretiyle- ulaşmasına imkân bırakılmayan şeylerden sorumlu tutulmayacağına dair teminatımız vardır. ... Nitekim şu gerçek anlamda bilinmektedir ki imtihan [olan] ve hükümlerle muhatap olunan yerde bu hükümlere ulaşmanın delili de vardır. Zira ulaşılabilmesi ve hakkında bilgi sahibi olunması imkân dahilinde olmayan bir şeyle imtihan olunup onunla mükellef tutulmak caiz değildir. Ya da [böyle olduğu sanılan] bir şeyle imtihan olan ve bu [tarz] hükümlerle mükellef olan kimseler arasında bunların bilgisi de vardır.¹¹⁶

Diğer bir ifadeyle Allah Teâlâ ezeli ilmiyle kıyamete kadar inananlar topluluğunun karşılaşacakları her bir meseleyi bilmiş ve ilim ehlinde olanların meselenin şer‘î hükmünü tespit etmesine olanak tanımak adına elçisi vefat etmeden tikel meselelere dayanak teşkil eden bütün asılları beyan etmiştir. Bu doğrultuda sahabe de hiçbir meselenin şeriat tarafından hükümsüz bırakıldığını düşünmemiş, her bir meselenin cevabının saklı olduğu bir aslı bulunduğu konusunda görüş birliğine (icmâ) varmıştır. Allah Teâlâ'nın hikmeti ve kullarına olan rahmeti gereği bu meseleleri beyan etmeyip onları nasıl amel edeceğini bilmez şaşkın bir şekilde bırakması veya beyan etmediği birtakım meselelerden kullarını sorumlu tutması da mümkün değildir. Ayrıca sonradan ortaya çıkan tikel meselelerin hükmünün asıllarda bulunması ve araştırılması bir

¹¹⁴ Nahl, 16/64.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 134.

¹¹⁶ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 133a. İmam'ın ifadeleriyle karşılaştırmak için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 293-294.

bakıma peygamberlik müessesesinin varlık nedenini ümmetin alimleri eliyle gerçekleştirmek anlamına gelmektedir. Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî, ilk asırda zımnî olarak kabul edilen ve İmam Şâfiî tarafından ayetlerle delillendirilen bu anlayışı, Allah Teâlâ'nın hikmeti, icmâ ve nübüvvet müessesesi üzerinden temellendirerek teorik bir zemine kavuşturmuştur.

İmam Mâtürîdî'nin ifadelerinden fikhî beyanla birlikte -bir sonraki başlıkta ele alacağımız- aklî (kelamî) beyanı da kapsayacak şekilde tümel bir beyan anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır. İmam, hakiki anlamda kökenini açık/aşikâr olmak (zuhur) şeklinde verdiği¹¹⁷ ve bir üst başlık olarak tasavvur ettiği beyanın bir terim olarak ne anlama geldiğine dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Fakat İmam beyan yolları üzerinden isim vermediği hasımlarıyla girdiği polemikte beyanın mahiyetine ilişkin önemli fikirler veren şu ifadeleri kullanmıştır:

Bize göre [beyan konusundaki] asıl şudur: Beyanın -bazılarının beyan beş şekilde olacağını zikretmesi gibi- riayet edilmesi gereken belli bir sayısı yoktur. Beyan [için] iki durum söz konusudur. Birincisi kendisinin açık olması, ikincisi ise diğerlerini açıklamasıdır.¹¹⁸

Buradan hareketle sem'î beyanın; insanların iman, ahlak ve bilhassa amele dair konularda ihtiyaç duydukları ve sorumlu oldukları konularda, kendisi açık olan ve diğerlerini açıklayan çift yönlü bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Sem'î beyanın kendisi açık olan yönü Allah Teâlâ'nın bir takım asıllar (usul) – fûruyu doğrudan beyan etmesini ifade ederken ve diğerlerini açıklayan yönü beyan edilen bu asıllar-bir kısım fûrudan hareketle yeni ortaya çıkan ve tabiatıyla doğrudan açıklanmamış bulunan fûrunun mükellefler tarafından beyan edilmesiyle işlerlik kazanmaktadır.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 175.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 175. İmam'ın burada isim vermeden beyanı beş türle sınırladığı için eleştirdiği “bazılarının” kim olabileceği ile ilgili yapılabilecek bazı tahminler “Aklî Beyan” başlığı altında verilecektir.

Ayrıca İmam'ın buradaki ifadelerinden yola çıkarak beyanla türleri ve kısımları olmayan biricik bir yapıyı kastettiğini söylemek çözülmesi zor bir problem ortaya çıkaracaktır. Zira çok iyi bir şekilde bilmekteyiz ki ona göre beyanın tür olarak sem'î ve aklî şeklinde ikiye ayrılmakta, bu türlerin her biri de kendi aralarında prensip olarak açık ve kapalı şeklinde ikiye bölünmektedir. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'nin beyanın riayet edilmesi gereken belli bir sayısı olmadığı yönündeki ifadesini, beyanın sınırsız sayıda veçhi olabileceği gerekçesiyle bazılarının yaptığı gibi belli bir sayıyla sınırlandırmaya karşı çıkması şeklinde okumak en isabetli yol olarak görünmektedir.

Beyanın bu ikinci yönünde her ne kadar kulların aktif bir rol oynadığı görülse de hareket noktasının Allah Teâlâ tarafından beyan edilen asıllar - fûru olması beyanın bu yönünün ilkinde nispetle tanımlanması sonucunu vermiştir. Diğer bir ifadeyle bu yeni ortaya çıkarılan meselelerin hükmünü vakıada mükellefler ortaya çıkarmasına rağmen söz konusu ortaya çıkarma işlemi Allah'ın doğrudan açıkladığı usul ve fûruya atfedilmiştir.¹¹⁹

Diğer taraftan iman ve ahlak ile ilgili hükümlerin hemen hemen tamamı beyanın ilk kısmına dahil olduğu için esas itibarıyla sem'î beyanın en çok faal olduğu sahanın amelî hükümler sahası olduğu söylenebilir. İmam'ın *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'ın farklı yerlerinden verdiği fıkıh tanımları bu tümel beyan anlayışı ile önemli ölçüde benzerlik ve paralellikler taşımaktadır. İmam hikmetin karşılığı olarak verdiği bir yerde fıkıh *"Fıkıh ise bir şeyi benzerine delalet eden manasıyla birlikte bilmektir. Sayesinde duyular ötesinden bulunana (gâip) duyulur olanla (şahit), kapalı olana (gâmiz) açık olanla (zahir), tali meseleye (fer') asılla ulaşılan şey fıkıhtır"* şeklinde tanımlamış; beyanda işleyen sürecin bir benzerine, hükmü bilinen olaylar kümesinden başlayıp bilinmeyenlerin hükmünü ortaya çıkaran bir etkinliğe işaret etmiştir.¹²⁰

İmam Mâtürîdî'ye göre sem'î beyanın söz konusu iki kısmını -aklî beyanın da bu bakımdan bir farkı yoktur- yukarıdaki ifadelerini doğrular bir tarzda şöyle ifade etmektedir:

... Beyan iki şekilde olur: [1] tasrih beyanı, aklın bedîhesi [=üzerinde nazar yürütmeye ve istidlalde bulunmaya gerek kalmadan] ile bilinir. [2] Kifayet beyanı; nazar, teemmül ve istidlal ile idrak edilir.¹²¹

¹¹⁹ İmam Mâtürîdî'nin beyanı bu şekilde teorize ederken Allah Teâlâ'nın sonradan ortaya çıkan bu yeni meseleleri bildiği halde doğrudan açıklamak yerine ve kullarına keşif için gerekli yetenek ve malzemeyi temin ettiğini dikkate almış olması gayet muhtemel görünmektedir.

¹²⁰ İmam Mâtürîdî'nin yaptığı fıkıh tanımlarının bir değerlendirmesi için bkz: Şükrü Özen, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 2001), 39-42. Ayrıca bkz: Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde «Fıkıh» Terimi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 143-150; Ali Duman, "İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar –Fıkıh, İstidlâl, Kıyas", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2014), 103-116.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VIII, 134.

Aynı taksimi *Te'vilât şarihi* 'nin şu ifadelerle dile getirdiğini görüyoruz: “... *Beyan iki çeşittir; [birincisi] zahir ve celi, ikincisi ise daha önce zikrettiğimiz iki yoldan biriyle anlaşılan kapalı (mestur) ve hafî beyan.*” Semerkandî'nin, İmam'ın ifadeleriyle ikinci tür beyanın anlaşılma yöntemleri olan “nazar, teemmül ve istidlal”ın yerine ikame ettiği iki yoldan birincisi özetle “*konu hakkında akıl yürütmeyi ve araştırma yapmayı sürdürmek ve bu verileri daha önce bildikleri usul ve muhkem ayetlerle karşılaştırmak*” iken ikincisi “*Allah Teâlâ'nın kendilerine ihsan edilen yüksek kabiliyet ve anlayış zekâsı sayesinde bu kelimeleri anlamayı bahşettiği kimselere sormak*”¹²² şeklindedir. Dikkat edilirse İmam'ın ve ondan yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış olan Semerkandî'nin kullandığı terimler farklı olsa da göndermede bulundukları mefhum itibarıyla her iki taksim de hemen hemen birbirinin tekrarı gibidir.

Görüldüğü gibi beyanın Allah Teâlâ ve Resulü tarafından deruhte edilerek verili hale getirilmiş ilahî bir yönü (kendisi açık) ve bu verili kısımdan hareket eden ilim sahiplerinin çabalarıyla beyan edilmeyen meselelerin çözüme kavuşturulduğu (diğerlerini açıklaması) beşerî bir yönü vardır. Beyanın bu ikinci yönüne Semerkandî şu ifadeleriyle işarette bulunmuştur:

Bu imtihan çeşitlerinden bir tanesi konu hakkında akıl yürütmeyi ve araştırma yapmayı sürdürmek ve bu verileri daha önce bildikleri usul ve muhkem ayetlerle karşılaştırmaktır. Zira işiten kimsenin kulağına gelen hitaptaki beyanın kapalı kalan kısmı o kimseye göre sabit olan usul sayesinde açık hale gelir. Zira deliller birbirlerini doğrular ve birbirlerinden farklılaşmazlar. Bu kısmın açıklanması için içtihat edilir ki müçtehidin mukallide olan üstünlüğü ortaya çıksın ve müçtehit Allah Teâlâ yolunda cihat sevabına nail olsun.¹²³

Tahmin edilebileceği gibi bu beşerî çaba (icthâh) esasında ilkten bir hüküm koyma olmayıp Allah Teâlâ'nın kendisi açık olan kısmı beyan ederken dolaylı olarak beyan ettiği hükümleri ortaya çıkarmaktan ibarettir. Bu hususa İmam Mâtürîdî şöyle dikkat çekmiştir:

¹²² Daha geniş bilgi için bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 133a.

¹²³ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 133a.

Hükmü öğrenmeye çalışmak, ancak [hükmü] açıkça beyan edilmeyen ve Allah Teâlâ'nın bir hükmü olduğunun bilindiği yeni ortaya çıkan meselelerde vaciptir. Zira Allah Teâlâ o meseleyi hükme bağlamayıp tasrih yoluyla beyan etmese de tazammun yoluyla beyan etmiştir. Allah Teâlâ [tasrih yoluyla] beyan ettiği zaman [hükmü bilmeye olan] ihtiyaç sakıt olur, [hükme bilmeye yönelik yapılan] içtihat ve çabalar batıl olur.¹²⁴

Dahası İmam'a göre, Allah Teâlâ beyanın üzerinde düşünmeye gerek kalmadan idrak ettiğimiz "kendisi açık" kısmını ve bu kısımdan hareketle nazar, teemmül ve istidlal yapabilecek donanımı bize bahsettiği için beyanın bu sayılanlarla ulaşılan kapalı ve hafî kısmını da açıklamış olmaktadır:

Sonra Allah Teâlâ "[Allah, sizi analarınızın karnından,] siz hiçbir şey bilmez durumda iken [çıkardı]"¹²⁵ sözünün akabinde kulak, göz ve kalpleri (akıl) zikretmiştir. Bu da bu sayılanların, şeylerin bilgisinin sebeplerinden olduğuna delalet eder. Bunlarla şeylerin bilgisine ulaşılır. Şeyin bilgisinin sebebi kendisine verilmiş olan kimseye o şeyin bilgisi verilmiştir.¹²⁶

İmam'ın beyan teorisi icmalî olarak etüt edildiğinde meselenin bir boyutunun, içtihadı kapalı ve açık olan saha arasındaki sınırın çizilmesi etrafında döndüğü anlaşılmaktadır. Nitekim fertlerinin hükmü açıkça beyan edilen saha bu yapısı itibariyle içtihadı kapalı olurken fertlerinden birinin/birkaçının diğerlerinin yerine beyan edilerek kalanların zımnî olarak beyan edildiği saha aynı itibarla içtihadı açık olmaktadır. İmam, bu tespiti destekler bir biçimde içtihat ve nazar ile idrak edilebilen şeylerin beyanının içtihat ve nazar ile idrak edilsin diye terk edilebileceği kanaatinde olduğunu paylaşır.¹²⁷ Zaten içtihat veya kıyas dediğimiz -İmam'ın ifadeleriyle- nazar,

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 411.

¹²⁵ Nahl, 16/78.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 162. Tayin edilmemiş birçok şeyden birini emretmenin hükmü bağlamında bu meselenin Ehli Sünnet ile Mu'tezile arasındaki ihtilaf noktalarından biri olduğuna değinen Semerkandî, Mu'tezile'ye göre teklifin, ilme götüren sebebe değil bizzat ilmin kendisine mebni olduğunu, aksi takdirde kulun teklif anında bilmediği bir şeyden sorumlu tutulmasıyla teklif-i mala yutak olacağını aktarır. Semerkandî daha sonra Ehl-i sünnete göre teklifin -kudret meselesinde olduğu gibi- ilmin kendisine değil sebebine bina edildiğini, kulun ilme giden bir yolu/sebebi olduğu sürece aciz bir kimseye teklifin söz konusu olmadığı ifade ederek tarafların delillerini zikretmektedir. Bkz: Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 129-132.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 126.

teemmül ve istidlal yöntemi- de Allah Teâlâ'nın “diğerlerine [=kalan kısma] niyabeten” bir kısmı beyan ettiğı yerlerde kullanılmak üzere¹²⁸ meşru kılınan bir delildir.

İmam'ın fikhî beyan türünden olduğunu bildiğimiz, yukarıda yaptığı ikili taksimden farklı üçlü bir taksimi daha vardır ki tam olarak meselenin bu boyutunu yansıtmaktadır. Peşinen söylemek gerekir ki İmam, her ne kadar üç kısım zikretse de yukarıda yaptığı ikili taksimin cihet-i taksimi açısından bakıldığında bu taksim de aslında önceki gibi iki kısımdan oluşmaktadır. İmam'ın ilk yaptığı temel beyan taksiminin aksine bu kısımlarda ayrıntılı bilgiler ve örnekler verdiğine şahit olmaktayız. Artık İmam'ın bu taksimini ayrıntılarıyla birlikte ele alabiliriz.

b. Kifayet (İktifa) Beyanı

İmam'ın ifadeleriyle kifayet beyanı şöyle ifade edilebilir:

Kifayet beyanı, bir veya az sayıda [ferdin] bütüne niyabeten -bütün, içtihat ve benzerlerine kıyas yoluyla bilinsin diye- beyan edilmesiyle yetinilmesidir. Bu beyan türü [beyan edilen] fertlere yerleştirilmiş bir manaya ve bu mananın içtihat ve kıyas/ta'lîl mahalli olduğuna delalet eder.¹²⁹

c. Nihayet Beyanı

İmam Mâtürîdî'nin farklı yerlerde ihâta-hakikat¹³⁰ ve iblâğ¹³¹, mübâlağa¹³² beyanı da dediğı bu beyan türü yine onun cümleleriyle şu şekildedir: “*Nihayet beyanı ise bütünün içtihadı mahal bırakmayacak kadar ayrıntıya girerek beyan edilmesidir.*”¹³³ İmam nihayet beyanı için kifayet beyanı karşılığı içerisinde verdiği bir örnekte, ayetlerin nesep yoluyla evlenilmesi haram olan kadınları ayrıntılı bir şekilde saydığı halde süt akrabalığı yoluyla haram olan kadınlara bu şekilde yer vermemesini şöyle izah etmektedir:

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 128.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 33.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 109.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 121.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 130.

¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 33.

Allah Teâlâ nesep konusunda aramızda [evlilik açısından] haramlığı zikretmiş, ihata ve hakikat beyanı ile beyan etmiştir. Süt konusundaki haramlığı zikretmiş; ihata beyanı ile değil, kifayet beyanı ile beyan etmiştir. [Beyan etmediği] kısmı ya içtihat edilmesi, zikredilenlerden istinbat edilmesi için beyan etmemiş ... ya da bunların beyanını sünnete bırakmıştır.¹³⁴

d. Tafsil Beyanı

İmam'ın, beyan teorisinin geneli dikkate alındığında yukarıda bahsettiğimiz iki saha arasındaki sınırı kifayet ve nihayet beyanının çizdiği anlaşılmaktadır. Ancak beyanın kimi zaman bütünü fertlerinin birçoğunu (hükümünü) açıklamakla birlikte bazılarını açıklamadığı durumlar söz konusudur. Bu durumlarda cari olan beyan türü yapısı itibariyle kifayet ve nihayet beyanının arasında bir geçiş formu gibi görünmektedir. İmam Mâtürîdî, tafsil beyanı adını verdiği bu türü şöyle açıklamaktadır:

Tafsil beyanı ise [fertlerin] çoğunu beyan ettiği halde tamamına ulaşmayan beyandır. Tafsil beyanı beyan ettiği fertlerde [kalır, onları] aşarak diğerlerine geçmez. Zira [beyan ettiği] fertlerde bütünü bir araya getiren (camî) yerleştirilmiş bir mana olsaydı, [beyan edilen] fertlere ilaveten başka fertleri beyan ederken diğer başka fertleri beyan etmemesinin bir anlamı olmazdı.¹³⁵

İmam'ın beyan türlerini üçlü taksimiyle açıkladığı tek yer, zihar kefaretinin beyan edildiği Mücadele suresinin hemen başında yer alan ve zihar kefaretinin düzenleyen şu ayet-i kerimelerdir: “*Kadınlarından zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler... Kim (köle azat etme imkânı) bulamazsa, eşine dokunmadan önce art arda iki ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır...*”¹³⁶ İmam, bu ayette köle azat etme ve oruç tutma kefaretlerinde

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 109. İmam'ın aynı hususa nihayet beyanı çerçevesinde işaret ettiği bir yer için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XI, 369. Nihayet-kifayet karşıtlığı içerisinde dikkat çektiği yerler için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 121-122; XI, 378.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV, 33.

¹³⁶ Mücadele, 58/3-4. Bilindiği gibi Hanefî mezhebi zihar kefareti konusundaki görüşü şudur: Karısına zihar yapan koca bu ayette kendisine sıra gözetilerek seçeneklerden önce köle azat etme, buna gücü yetmiyorsa art arda iki ay oruç tutma kefaretinin yerine getirir. Bu kefaretler işlemlerini tamamlamadan

zikredilen ve cinsel birlikteliğin ne zamandan itibaren helal olacağını belirten altı çizili ifadelerin, bu ifadenin geçmediği altmış yoksulu doyurma kefaretinde de cinsel birlikteliğin helal olma vaktini beyan etmesinin mümkün olmadığını izah ederken kurguladığı bu üçlü beyan taksimine başvurmaktadır. İmam'ın kifayet ve nihayet beyanı ile alakalı yukarıda aktardığımız paragrafın hemen devamında yer alan ifadeleri tam olarak bu ayetin tafsil beyanı çerçevesinde oturduğu teorik zemini açıklamaktadır:

İşte burada da kifayet beyanı değil, tafsil beyanı vardır. Zira Allah Teâlâ cinsel teması [kefaret türlerini açıkladığı yerlerin] birinde zikretmekle yetinmemiştir. Bu beyan, nihayet beyanı da değildir, zira beyanı tüm fertleri [içerecek şekilde] nihayete erdirmemiştir. Bu beyan, sadece beyan edilen (mezkûr) fertlerde kalıp diğerlerine geçmediğini zikrettiğimiz tafsil beyanıdır. “Cinsel temas etmeden önce” ifadesi [tüm kefarete çeşitlerinde] vakti beyan etmek için olsaydı, Allah Teâlâ bu ifadeyi tamamına niyâbeten birinde zikretmekle yetinirdi. Zira [bu ifadeyi] tamamında zikretmek ayrıntıya girmek demektir (tafsil). Allah Teâlâ [bu ifadeyi] tafsil beyanı üzere zikrettiğinde bu, onun vaktin beyanı için olmadığına, buna mukabil ifadenin zikredilmediği fakir doyurma [kefaretinde] değil zikredildiği oruç ve azat etme [kefareti] süresince cinsel ilişkinin olmaması gerektiğine delalet eder. [Böylelikle] anlaşıldı ki oruç tutma ve azat etme [kefaretlerinde] cinsel temasta bulunulmaması nas ile bildiğimiz, manası makul olmayan bir hükümdür ve dolayısıyla mahallini aşarak başka yere geçmez. Bunun örneği -yerinde anlaşıldığı üzere- “Bir mümin hata dışında başka bir mümini öldüremez”¹³⁷ ayetinde zikredilenlerdir.¹³⁸

İmam'ın “eşlerine dokunmadan önce” ifadesi merkezinde örneklediği tafsil beyanını diğer beyan türlerinden ayıran yönü, bu ifadenin kefarete türlerinden sadece

önce eşleyle tekrar cinsel birliktelik kuramaz; kurduğu takdirde kefaretin sil baştan tekrarlanması gerekir. Art arda iki ay oruç da tutamayacak olan koca ise altmış fakiri doyurma kefaretinin tamamlanmadan cinsel ilişkiye girdiği takdirde -kefarete, zihar ile oluşan haramlığı kaldırdığı için önce kefaretin tamamlanması gerektiği ifade edilse de- kefaretin yeniden yapılmasının gerektirmez, kefarete kaldığı yerden devam edilir. Bu hükmün gerekçesi olarak da yukarıda naklettığımız ayetteki altı çizili “eşine dokunmadan önce” kaydının ilk iki kefarette yer alırken altmış fakiri doyurma kefaretinde zikredilmemesi gösterilir. Detaylı bilgi için bkz: Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi* (Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 1417), IV, 299-312. Ayrıca bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), V, 9.

¹³⁷ Nisa, 4/92.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 33-34.

bir tanesinde (kifayet beyanı) veya tamamında (nihayet beyanı) zikredilmeyip bir kısmında (iki tanesinde) zikredilmesidir. Zira söz konusu ifadenin bir kefarete türünde zikredilmesi, kalanların hükmünün buna kıyas edilerek bilinmesi için yeterli olacağı gibi tamamında zikredilmesi de beşerî bir çabaya gerek kalmadan tüm kefarete türlerinin hükmünün bilinmesi için yeterli olacaktır. Ancak ilgili ayette her iki durum da geçerli olmadığına göre bu beyan türünün “sadece beyan edilen (mezkûr) fertlerde kalıp diğerlerine geçmediğini” bilinen tafsil beyanı olduğu ortaya çıkmaktadır. Allah Teâlâ’nın bu ifadeyi tafsil beyanı üzere zikrettiği kabulü de “eşlerine dokunmadan önce” ifadesinin hükmünün, bu ifadenin zikredildiği her bir kefarete türüne mahsus, nas ile bildiğimiz ve manası makul olmayan bir hüküm olduğu sonucunu vermektedir. Dolayısıyla bu ifadenin hükmünü, -hasmın yaptığı gibi- ifadenin bulunmadığı fakir doyurma kefarete geçirmek esas itibarıyla taabbüdî bir sahada kıyas gibi rey formlarından birisini kullanmak anlamına gelecektir ki bunun yanlışlığı ortadadır.

İmam’ın, polemik tarzındaki bu ifadelerinden görüşlerini isim vermeden eleştirdiği grubun, vakıanın (zihar) aynı olması gerekçesiyle mutlaka mukayyede hamlederek doyurma kefarete de cinsel birlikteliğin ancak kefarete tamamlandıktan sonra helal olacağını söyleyen¹³⁹ Şâfiîler olduğu açıktır. Dahası İmam’ın tafsil beyanı için verdiği örneklerin usul ilminde mutlakin mukayyede hamli başlığı altında Hanefîler ile cumhur arasında tartışma konusu olan meseleler olduğunu söylemek mümkündür. Hatta tafsil beyanının, “bütünün içtihadı mahal bırakmayacak kadar ayrıntıya girerek” beyan eden nihayet beyanından ayrı bir kısım olarak ayrılması bu meselelerde Hanefîlerin neden mutlaka mukayyede hamletmediğini teorik bir yolla açıklama ve bittabi savunma ihtiyacına bir cevap olarak görülebilir. Mutlakın mukayyede hamliyle alakalı bu ayrıntıları ve tartışmaları bu başlığın sınırlarını aştığı için üçüncü bölümde müstakil bir başlık altında incelemek üzere şimdilik bir kenara koyuyoruz. Son olarak içtihadı mahal olmayan taabbüdî sahaları düzenleyen ve beyan ettiği bütün fertlerde nihai hükmü belirten bu iki beyan türünün ayrıldığı tek noktayı şöylece özetleyebiliriz: Nihayet beyanı tüm fertleri beyan ederek hepsi hakkında son sözü söylerken tafsil beyanı birkaç ferdi ihmal ederek yine bütün fertleri hakkında son sözü söylemektedir. Bu okumaya göre tafsil beyanı nihayet beyanının bir şubesi gibi

¹³⁹ Râfiî, *Fethü'l-Azîz*, IX, 266.

görülmektedir ki tespit edilebildiği kadarıyla İmam'ın her iki beyan için de “mübâlağa” ifadesini kullanması da bu yargıyı destekler mahiyettedir.¹⁴⁰

3. Aklî (Kelamî) Beyan

İmam Mâtürîdî'nin tanım ve türleri açısından yukarıda açıkladığımız sem'î beyandan ayrı tutmadığı ve yeri geldikçe aralarındaki paralelliğe dikkat çektiği diğer bir beyan türü de aklî beyandır. İmam'a göre genel taksim itibarıyla sem'î beyan hakkında nakledilen hususlar aklî beyan için de geçerlidir. Buna göre İmam'ın yukarıda sem'î beyan için kullandığımız “*Beyan [için] iki durum söz konusudur. Birincisi kendisinin açık olması, ikincisi ise diğerlerini açıklamasıdır.*” şeklindeki ifadelerinin aynıyla aklî beyan için de doğru olduğunu söyleyebiliriz. Hatta İmam'ın şu ifadelerinden aslında onun sem'î beyanı, aklî beyana göre modellediği anlaşılmaktadır:

Ulaşılması imkân dahilinde olmayan bir şeyle imtihan olunmak caiz değildir. İmtihan olunan şeyler arasında bunun açıklaması da yoktur. Çünkü bu, mükellefin [ulaşmasına] olanak verilmeyen bir şeyi yapmasını gerektirmektedir ki bu uzak bir ihtimaldir. Aksine sem'î beyan, aklî beyan nispetinde olur. Zira bilgilerin bir kısmı duyularla elde edilirken bir kısmına ya talim ya da istidlal yoluyla ulaşılır. Sem'î beyan için de aynısı söz konusudur.¹⁴¹

İmam'ın burada ne demek istediğini, modellemeyi tersinden işleterek anlamaya çalışırsak şöyle bir sonuca ulaşırız: Sem'î beyanda olduğu gibi aklî beyanda da Allah Teâlâ'nın insanlara verdiği, aklın bedîhesi ile üzerinde nazar ve istidlalde bulunmaya gerek kalmadan bilinen (kendisi açık) ve bunlardan hareketle -Allah Teâlâ'nın bir nimet olarak verdiği akıl sayesinde yapılan- nazar, teemmül ve istidlal ile bilinen (diğerlerini açıklaması) iki kısım söz konusudur.¹⁴² Nitekim Semerkandî, sem'î beyanı açıkladıktan sonra aralarındaki neredeyse özdeşlik seviyesine varan benzerliğe dikkat çekerek bu hususu açıkça ifade etmiş ve şöyle demiştir:

¹⁴⁰ Karşılaştırmak için bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 130; VIII, 78 (nihâyet) ve IV, 320-321 (tafsîl).

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 294.

¹⁴² Buradan hareketle aklî beyanın ikinci türünün de sem'î beyanda olduğu gibi dolaylı olarak Allah Teâlâ tarafından açıklanmış olduğu sonucunu rahatlıkla çıkarabiliriz.

Bu [=sem'î beyanın iki türü] aklî beyanın iki çeşidi olduğu gibidir: Bedâhetle bilinen zâhir [beyan] ve ancak ciddi, derinlemesine bir teemmül ve zahir şeylerle istidlal sayesinde anlaşılabilen batın [beyan].¹⁴³

İmam'ın akla hitap eden bu beyan sahası özelinde kurguladığı ikili taksiminin neye tekabül ettiği ilk bakışta muğlak görünse de İmam'ın beyan için söz konusu olan iki durumu açıkladığı yerde¹⁴⁴ girdiği polemikler aklî beyanın tekabül ettiği kategorileri somutlaştırmak açısından önemli ip uçları taşımaktadır. İmam'ın konu bütünlüğünü dikkate alarak alıntılıyıp açıklamaya çalışacağımız bu ifadeleri -yeri geldikçe daha iyi anlaşılacağı gibi- *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında ilahiyat bahislerine başlamadan önce yaptığı mukaddimenin adeta bir özeti mahiyetindedir.¹⁴⁵ İmam, söz konusu yerde sözlerine şöyle devam etmektedir:

Bununla birlikte duyulara konu olmayan şeylerin beyan yoluyla anlaşıldığı [beyan] şekillerinin aslı, duyulara konu olan şeylerdir. Nitekim [duyulara konu olan şeyleri] inkâr eden, beyanın ilk derecesinden mahrum olur. İnkârının inkar olduğunu [dahi] anlayamaz. İnkâr da [inkâr eden] herkese düşmanlığının bedeli olarak yeter.¹⁴⁶

Dikkat edilirse İmam burada konuyu kelamın varlık araştırması sonucunda ulaşılan, fizik alemin metafizik alemin bilgisine götüren bir saha olduğu temel varsayımına dayalı olan ve “gâibin şâhide kıyası” şeklinde bilinen akıl yürütme yöntemine intikal ettirmektedir. Bu yöntem kelamın varlık araştırması sürecinde başvurduğu temel yöntemlerden biridir. Buna göre duyulara konu olmayan alem hakkında bilgi edinme yollarımızın (beyan şekilleri) -behîdî olanlar dışında- tamamı, prensip olarak duyulur alemde elde ettiğimiz bilgilere dayanmaktadır.¹⁴⁷ Bu bilgiler diğer tüm bilgilerimizin

¹⁴³ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 133a.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 175-176.

¹⁴⁵ Zira İmam bu kısımda özetle bilginin insan için belli vasıtalar sayesinde ulaşılabilir olduğunu ispat ederek bir yandan kelam disiplini için sağlam bir temel inşa ederken diğer yandan insanın bilgi edinme yollarından, ulaştığı bilginin varlığından veya kesinliğinden şüphe duyan kimselerin bu görüşlerini reddetmektedir. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017), 83-90.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 175.

¹⁴⁷ İmam'ın bu hususu açık bir şekilde ifade ettiği yerlerden birisi şöyledir:

de temelini oluşturan, duyular alemindeki bilgi sebepleri; akıl, sem‘ (haber) ve müşahade/muayene (duyular) yoluyla¹⁴⁸ elde ettiğimiz zarurî bilgilerdir. Zaruri bilgiler; beş duyu organı vasıtasıyla elde edilen bilgiler, mütevatir haberler vasıtasıyla elde edilen bilgiler ve aklın bedîhesiyle -teemmül ve nazara ihtiyaç duyulmadan- elde edilen bilgiler olmak üzere üç kısımdır. Zaruri bilgiler, bilen öznenin kesb ve ihtiyarı; bilgiyi elde etme veya etmeme kudreti olmadan Allah Teâlâ’nın bilen özনে yarattığı bilgi olması itibariyle bir kere oluştuktan sonra bilen öznenin ondan ayrılması mümkün olmayan ve herkesin ortaklaşa sahip olduğu bilgilerdir.¹⁴⁹ Beyanın kendisi açık olan kısmını oluşturan bu bilgilerin beyanın ilk derecesi olmasının anlamı da budur. İmam Mâtürîdî burada bir bakıma kendisinden önce Yunan felsefesinde insanın bilgiye ulaşmasının imkânı problemi çerçevesinde yapılan tüm bilgilerin zarurî veya istidlalî olduğu tartışmalarının farkında olarak tercihini insanın istidlal ile bilgiye ulaşabileceğinden yana kullanmıştır. Ancak İmam, istidlal edilen bilginin de istidlalî bir bilgiye dayanması ve bunun böylece araya zarurî bir bilgi girmeden sürüp

Bu, kalam ehlinin duyulur (mahsus) alemin duyular ötesi aleme delil kılınması konusunda dedikleri gibi, Allah Teâlâ da duyular alemini tefekkür ve nazar ile duyular ötesi aleme ulaştıran deliller kılmıştır. Dolayısıyla duyulur alem, duyular ötesi alemin beyan edip beyan sınırları içerisinde farklı derecelerde [duyular ötesi aleme] delalet etmiş olur. Allah Teâlâ duyular alemini böyle takdir etmiştir; hatta filozoflar arasında fizik (süflî) ve metafizik (ulvî) aleme dair külli yargıları ve bu iki alemin üzerine kurulu olduğu ilkeyi duyulur alemden çıkarmaya uğraşanlar vardır. (Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 174.)

Sonraki dönemde özellikle Cüveynî’nin bu yöneme yönelttiği eleştiriler için ayrıca bkz: Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yöneme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26; Ömer Türker, “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19/ (2008), 1-24.

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 11. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 83. İmam’ın müşahade/muayene ve iyân şeklinde ifade ettiği bilgi edinme yolunun sadece görme yetisiyle ilgili olmadığı, diğer duyu fakültelerini de kapsadığı açıktır. İmam, burada “tağlîb” sanatını kullanarak görme yetisini zikredip bütün duyuları kastetmiş olmalıdır. Bkz: Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 83 (8 nolu dipnot). İmam Mâtürîdî, bilgi etmenin yollarını (esbâbü’l-ilm) saydığı yerlerde ilk bakışta birbirinden farklı kısımlar zikretse de (Örnek olarak bilginin yollarını akıl, sünnet ve kitap olarak verdiği yer için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XI, 241. Sebeplerine göre bilgileri duyuların zahiriyle teemmüle ihtiyaç duymadan bilinen, nazar ve istidlalle bilinen ve ancak talim ve tembih yoluyla bilinenler kısımlarına ayırdığı yer için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 243.) bu farklılıkların bağlam itibariyle İmam’ın tercihen yaptığı vurgulardan kaynaklandığı varsayılarak burada İmam’ın esas olarak ifade ettiği, takipçilerinin incelttiği ve mükemmelleştirdiği haliyle bilgi edinme yollarına yer verilmiştir.

¹⁴⁹ Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, 8-9. Semerkandî, beş duyu vasıtasıyla elde edilen bilgilere örnek vermezken mütevatir haberler vasıtasıyla elde edilen bilgilere uzak memleketleri ve geçmiş zamanda yaşayan hükümdarları bilmeyi; aklın bedîhesiyle elde edilen bilgilere insanın kendi varlığını, acısını ve hazzını; her bütünün parçasından büyük olduğunu bilmesini örnek olarak vermektedir.

gitmesinin, muhal olduğu kabul edilen teselsüle götürdüğünü gayet iyi bilmektedir. Dolayısıyla tüm istidlâlî bilgilerin -geriye doğru takip ettiğimizde dayanacağı ve böylece zincirin son bulacağı- zarurî bilgilere dayanması gerektiğini bir zorunluluk olarak görmüştür. Daha açık bir ifadeyle İmam, bilen öznenin kesb ve ihtiyarına dayanmadığı veçhile insanda verili olarak bulunan zarurî bilgileri, öznenin istidlâlî olarak tahsil ettiği bilgilerin temeli olarak kabul etmiştir. Bilindiği gibi düşünce tarihinde zarurî bilgileri inkâr ederek İmam'ın tabiriyle "beyanın ilk derecesinden mahrum olanların" başında sofistler gelmektedir. Sofistler mezkûr tartışmada bilgiye ulaşmanın imkanını reddederken aslında istidlâlî bilgilerin temeli mesabesinde bulunan zarurî bilgileri inkâr etmektedirler. Dolayısıyla İmam'ın yukarıda alıntıladığımız ifadelerini, kelimat epistemolojisinin -apriori ilkelerin inceleme ve araştırmaya ihtiyaç duymayacak şekilde hakikat olduğu şeklinde ifade edilen-dogmatizm üzerine kurulduğunun ilanı ve dolayısıyla bu sofistlik tavrın reddi şeklinde okumak gerekmektedir. Bu bakımdan İmam'ın *Kitâbü't-Tevhîd*'in hemen başında, söz konusu bilgi edinme yollarının kesin ve zarurî olarak bilgi vermeyeceğini iddia eden ve bu bilgilere ilişkin şüpheleri olan sofistlere verilecek cevaplara ayırdığı bölümün girişinde kullandığı şu ifadeleri, zarurî bilgilerle beyan arasında kurduğu ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir:

Şimdi de şeytanın ele geçirdiği ve beyanın zahir olan [kısmın]dan yüz çevirmesine sebep olduğu kimselere ilişkin şüphelerin bazılarını zikrederim ki onu bu seçimi yapmaya sevk edenin, şeytanın verdiği vesveselerle kendi kendini kandırması olduğu; bu durumun Allah Teâlâ'nın burhan ikame etme noktasında bir ihmalinden kaynaklanmadığı bilinsin.¹⁵⁰

İmam Mâtürîdî, zarurî bilgileri ispat ettikten sonra beyanın diğerlerini açıklayan ikinci kısmına geçmiş; bir sonraki adımda metafizik bilgiye ulaşmanın, ancak verili

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 88. İmam Mâtürîdî burada ve yukarıda alıntıladığımız yerde söz konusu bilgi edinme yollarının birinin, ikisinin veya tamamının zarurî bilgi vermeyeceğini iddia eden, sonraki kelimat kitaplarında sofistler, Brahmanlar, Budistler vb. şeklinde geçen grupları hedef aldığı anlaşılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs - el-Cezîre li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2011), I, 142.

kabul ettiği zarurî bilgilerle gerçekleştirilen nazarın geçerli bir yöntem kabul edilmesine bağlı olduğunu şöyle ifade etmiştir:

Sonra diğerlerini açıklayan [beyan], duyular ötesine ulaşmak için [sebe]p] kılınan -[ulaştırmada] ister uzak ister yakın olsun- [beyan] şekilleri çerçevesinde, duyulur alemden bir delil üzerinde teemmül etmekle gerçekleşir. Zira sebepler üzerinde teemmül etmek -duyulur alemden duyu organlarını kullanmak gibi- duyulara konu olmayan şeylere ulaşma sebebidir.¹⁵¹

İmam'ın burada ifade ettikleri dikkate alındığında beyanın ikinci kısmının mukabili olarak nazarî veya istidlalî denilen, mücerret aklın sem'î delillere başvurmada zarurî bilgiler üzerinde teemmül ve nazar ederek elde ettiği bilgi kategorisini gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre alemin hadis oluşu, Allah'ın varlığı, kadim oluşu ve birliği gibi aklın vahiyden sarf-ı nazar ederek sadece beyanın ilk kısmını oluşturan bilgiler üzerinde teemmül vasıtasıyla tahsil ettiği bilgiler nazarî/istidlalîdir ve kesin (kat'î) bilgi ifade etmektedir.¹⁵²

İmam yukarıda alıntıladığımız pasajdan sonra sözlerine şöyle devam etmektedir:

Kim bir [bir şeyin] mahiyeti (had) veya varlığına/vcduna (şey) dair kesinliğe ulaşmak isterse o şeyin mahiyeti veya varlığına dair bir delile ihtiyacı vardır. Hakiki anlamda beyanın kökeni açık/aşıkâr olmak (zuhur) demektir. Varlıkların açıklanma (izhar) sebepleri farklılık gösterir. Buna göre de varlıkların açıklık (zuhur) dereceleri değişir. Tüm bunların ortak noktası kalplerden [=akıl] tereddüdün kalkması ve akılların idrak [kabiliyeti] nispetince şeylerin hakikatlerinin kalplere tecelli etmesidir. Kalplere tecelli eden de taşıdığı açıklık nispetince [tecilli eder].¹⁵³

İmam burada esas itibariyle eşyanın varlığı veya mahiyetine dair cümle kurabilmenin, varlıkların taşıdığı özelliklere göre değişen farklı bilgi edinme yolları (akıl, haber ve duyular) ile elde edilen delillere dayandığına işaret etmektedir. Buna göre eşyanın varlığı ve mahiyeti hakkında kurulacak cümlenin kesinliği, bilginin elde edilme

¹⁵¹ Mtrd, *Te'vilt 'l-Kur'n*, VIII, 175.

¹⁵² Semerkand, *Mizn 'l-Usl*, 9.

¹⁵³ Mtrd, *Te'vilt 'l-Kur'n*, VIII, 175.

yoluyla doğru orantılı olarak delilin kesinliğine göre dereceli olarak artıp azalmaktadır. Bu derecelerin en üst aşamasında akıllara gelen her türlü şüphe ortadan kalmakta, araştırma konusu olan şeyin varlığı veya mahiyeti hakkında ulaşılmak istenen bilgi - kesinliği aklın yetkinliği ve varlığın taşıdığı açıklıkla orantılı olarak değişmekle birlikte- sonuç itibariyle elde edilmiş olmaktadır.¹⁵⁴

Diğer yandan İmam'ın alıntıladığımız bu açıklamaları, metafizik bilginin mümkün olduğunun bir savunusu olarak da değerlendirilmeye açıktır. Bu açıdan bakıldığında meselenin odak noktası, İmam'ın “bir şeyin varlığı ve mahiyetine dair yargının, o şeye dair bilgi elde etmemizi sağlayan delilin kesinliğine göre derecelenmesi” şeklinde özetleyebileceğimiz ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiğidir. İmam'ın bu ifadeleri, katî bilgiler arasında bir kesinlik hiyerarşisi (teşkîk) olduğu şeklinde okunmaya müsait olsa da odaklanılması gereken nokta katî olana ulaşmadaki vasıtalar (delil) olmalıdır. Söz gelimi, duyulara konu olan varlıklarla ilgili yargılarımız beyanın birinci kısmından elde edilirken duyulara konu olmayanlara dair yargılarımız beyanın birinci kısmının temel kabul edildiği ve maddi unsuru kılındığı ikinci kısımdan elde edilmektedir. Dolayısıyla bu iki alana dair elde edilen bilgiler arasında kesinlik derecesi bakımından kurulacak hiyerarşik bir farklılıktan değil, birincinin ikincisine temel/maddi unsur olması şeklinde bir ayrılıktan söz etmek daha doğru olur. Böylece İmam Mâtürîdî, hisleri aşan aleme dair yargılarımızın bir dil oyunu veya zihnin kavramlarla insanı kandırması değil; beyanın birinci kısmında bedaheten verilen kavramlarla mahsus aleme yönelerek elde edilen, temeli bedihî kavramlara dayanan yargılar olduğunu söylemiş olmaktadır. Dolayısıyla İmam'ın akıllara gelen her türlü şüphenin ortadan kalktığını ifade ettiği bu en üst aşama, mahsus ve gayr-ı mahsus alem hakkında elde edilen bütün bilgiler için geçerlidir. Ancak tekraren ifade etmek gerekir ki elde etme açısından birinci aleme dair bilgilerimiz doğrudan (mübtede' bilgiler), ikincisi ise dolaylıdır.

¹⁵⁴ Semerkandî, sem'î ve akli beyanda cari açıklık ve kapalılık derecelerinin anlaşılması için duyu fakülteleri ile elde edilen bilgileri örnek verir. “Nitekim insanlardan kimilerinin algıları ve görüşü daha keskinken kimileri daha düşük seviyededir.” Bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 133a.

Buraya kadar verilenlerden yola çıkarak İmam'ın, beyanın ikinci kısmını tamamen metafizik (duyuları aşan alem) bilgiye ulaşmak için vazgeçilmez gördüğü nazar savunusu ve ilgili birkaç meselenin anlatılmasına ayırdığını söyleyebiliriz. Bir sonraki adımda ise -beyanın ilk kısmını da hesaba katarak- diğerlerini açıklayan ikinci kısmının, yani aklın nazar ve istidlal yoluyla elde ettiği bilgilerin, Semerkandî'nin ifadesiyle, hem fakihlerin hem de kelimcilerin örfünde tevhid ilmi veya usûlû'd-din ilmi olarak da bilinen kelim ilminden başka bir şey olmadığını söylememiz gerekecektir.¹⁵⁵ Diğer bir ifadeyle İmam aklî beyan adı altında, kelim kitaplarının giriş kısmında bu ilmin temellerinin atıldığı bilgi bahislerini beyan teorisi çerçevesinde formüle ederek bir kelim epistemolojisi anlatısı sunmuş olmaktadır. İmam'ın aklî beyanla alakalı bu başlık altında aktardığımız görüşleri ve hasımlarıyla girdiği tartışmalar, onun insanın mükellef oluşunu temellendirebileceği epistemolojik bir zemin kurmaya çalıştığını dışa vurmaktadır. Dahası İmam'ın bilgiyi zarurî ve istidlalî şeklinde taksim edip zarurî olanları doğrudan Allah'ın yarattığını; istidlalî olanların zarurî bilgilerle nazar ve istidlal sayesinde (âdeten) elde edildiğini ifade etmesi, bu iki bilgi kategorisine tekabül eden aklî beyan sahasının, daha açık bir ifadeyle kelim ilminin, fıkıh gibi dini bilgi üreten şer'î disiplinlerden birisi olduğunu kabul etmesi anlamına gelecektir.¹⁵⁶ İmam'ın aklî beyanla alakalı ifadelerinden ulaştığımız bu sonuç, kelim ilminin İmam Mâtürîdî'de değer ve konum bakımından karşılığını göstermesi bakımından önemlidir. İmam'ın bu kabulü, aynı zamanda beyanla alakalı görüşlerine yer verdiğimiz isimlerden başta İmam Şâfiî olmak üzere kelim ilmine karşı muhalif bir tavra sahip olanların çizgisinden ayrıştığı temel noktaları açıklamada kullanılabilmesi bakımından da dikkate değerdir.

Son olarak İmam Mâtürîdî'nin aklî beyanla alakalı gündeme getirdiği birkaç meseleye daha değinerek beyan bahsini kapatalım. İmam, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın birçok

¹⁵⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 9.

¹⁵⁶ Ancak ürettiği bilgi türü açısından kelim ilmini, İmam'ın şeriatın ferî hükümlerinden sadece Müslümanların sorumlu olduğu görüşü doğrultusunda sadece Müslümanların değil, gayrimüslimlerin de ihtiyaç duydukları şeyleri açıklayan bir yapıya sahip olması itibarıyla fıkıhtan ayrı tutmak gerekecektir. Aslında İmam Mâtürîdî'nin bu açıklamaları beyanın mümin-kafir açısından değişmediği kanaati de dikkate alındığında (Bkz: Tez, 49-50.) Eş'arî gelenek ile Mâtürîdî gelenek arasındaki ihtilaf konularından biri olan marifetullahın vacip oluşunun kaynağının ne olduğu tartışmasında tercihini neden akıldan yana kullandığının teorik arka planı olarak anlaşılmaya müsaittir.

yerinde içerisinde hidayet ve türevlerinin geçtiği ayetlerin tefsirini yaparken hidayetin ne anlama gelebileceği ile alakalı olarak Mu‘tezile ile girdiği polemiklerde¹⁵⁷ muhtemel vecihleri verdikten sonra kendi mezhebini ortaya koyup bir tercih yapmaktadır. Hidayet-beyan ilişkisinin mahiyetini ortaya koyma açısından önemli olan bu tartışmalardan birinde İmam meseleyi şu şekilde vaz etmektedir:

Sonra hidayet üç şekilde (anlamda) kullanılabilir: Birincisi beyandır. Malumdur ki beyan Allah Teâlâ tarafından önceden yapılmıştır. Hiç kimse bununla [=Bizi doğru yola ile/اهدنا الصراط المستقيم] beyanı kastetmez. Çünkü beyanın kendisiyle gerçekleştiği Kitap ve Sünnet zaten gelmiştir. Mu‘tezile bu görüştedir.

İkincisi, kul için başarıya ulaştırma (tevfik) ve sapmaktan korumaktır. Bu [kunut duasındaki] şu sözlerinin: “Ey Allah’ım hidayete erdirdiklerin arasında bize doğru yolu göster” ve Allah Teâlâ’nın “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ile; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil”¹⁵⁸ sözünün anlamıdır. Buradaki hidayet Mu‘tezile’nin dediği gibi beyan manasında olsaydı, o [=dua eden kimse] ve gazaba uğramış olanlar bu bakımdan aynı olurdu. [Dolayısıyla] buradaki hidayetin anlamı onların dediği değil bizim dediğimizdir.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Malum olduğu üzere Mu‘tezile’nin kulların kendi fiillerini yaratması ve Allah’ın kulları için en faydalı olanı (aslah) yapmasını vacip olması prensibi çerçevesinde Allah Teâlâ’nın bütün kullarını hidayet etmesini doğru yolu gösterme ve açıklama (beyan, davet ve delalet) şeklinde yorumlarken inanan kullarını hidayet etmesini onlara iman üzere sabit kalmaları için yaptığı ikram ve lütuflar şeklinde anlamışlar; bu doğrultuda da Kur’an-ı Kerim’de geçen Allah Teâlâ’nın tüm insanları veya inananlar topluluğunu hidayet ettiğini ifade eden ayetleri bu anlayışlarına delil olarak göstermiş veya bu anlayışları etrafında yorumlamışlardır. Daha detaylı bilgi için bkz: Yusuf Şevki Yavuz, “Hidâyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998); Ebü’l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Ka‘bî, *Kitabü’l-Makâlât ve meahû Uyûnu’l-Mesâil ve’l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu (İstanbul: Kuramer (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Center for Quranic Studies) - Amman: Dârü’l-Feth, 2018), 350-351; Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve İhtilâfû’l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 260.

¹⁵⁸ Fatiha, 1/7.

¹⁵⁹ İmam’ın herhangi bir değerlendirme yapmadan vermekle yetindiği üçüncü ihtimal şu şekildedir:

Üçüncüsü [Allah Teâlâ’dan] bizim için hidayeti yaratmasını istemek anlamına gelmesidir. Zira fiili [gerçekleştirme] bakımından hidayet Allah Teâlâ’ya nispet edilmiştir. Allah Teâlâ’nın her yaptığı da yaratma [eylemi]dir. [Bu ayeti okuyan kimse] sanki şöyle demektedir: “Bizim için hidayetimizi yarat ki bu bizim açımızdan hidayete ermedir (ihtida). (Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 21.)

Bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi İmam, burada inananlar topluluğu tarafından dile getirilen “Bizi hidayete erdir” şeklindeki bir duanın beyan anlamına gelemeyeceğini, bu anlamda beyanın zaten geldiğini -ki bu duayı eden kimse zaten mümindir- ve dolayısıyla var olan bir şeyi Allah Teâlâ’dan tekrar istemenin anlamsız olduğunu ifade etmektedir. Kaldı ki İmam’a göre beyan mümin-kafir açısından değişmeyen objektif bir standarda sahiptir:

Allah Teâlâ’nın “İşte onlar Rablerinden (gelen) bir hidayet üzeredirler”¹⁶⁰ sözü.

[1] Denildi ki: “Rablerinden (gelen) doğru ve hak yol üzeredirler.” [2] [Yine şöyle] denildi: “Onlar Rablerinden (gelen) beyan üzeredirler.” Fakat bir mümin beyana bir kafirden daha layık değildir. Çünkü Allah Teâlâ kafire de akıl veya sem’ yoluyla ihtiyaç duyduğu her şeyi beyan etmektedir. Böylece birinci görüşün, ayetin tevili olmaya ikinci tevilden daha yakın olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁶¹

İmam’ın Mu‘tezile ile girdiği bu polemiklerde Müslüman ve kafir açısından değişmediğini ifade ettiği bu beyanın bütün insanlarda ortak olarak bulunan zarurî bilgi edinme yolları üzerinde temellenen ikili yapısıyla aklî beyan olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶² Aklî beyan sayesinde insan yetiştiği çevreden edindiği inanç ve düşünceleri bir kenara bırakıp zarurî bilgiler üzerinde nazar ve teemmül ettiği takdirde eserden müessire giderek (hislere konu olandan olmayana kıyas ederek) hadis olan bu alemin bir yaratıcısı olduğu, bu yaratıcının bir ve kadim olması gerektiği bilgisine ulaşacaktır. Bu aşamada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus İmam Mâtürîdî’nin,

¹⁶⁰ Bakara, 2/5.

¹⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 33. Diğer taraftan beyanın bu özelliği sahip olması insanın sorumluluğu açısından bir gerekliliktir. Nitekim “Allah Teâlâ insanları idrak sahibi; temizi ve pisi, iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebilecek şekilde yaratmıştır. Onların ödev ve sorumluluklarını beyan etmiş, her iki yolu da [hidayet ve dalalet] hüccet ve burhanlar ile son derece açık bir şekilde beyan etmiş, her bir yolu son derece net bir şekilde izah etmiştir. Her bir yolu tutan o yolun kendisini nereye götürüp ulaştıracağını idrak eder.” (Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 340-341.)

¹⁶² İmam’ın yaptığımız bu alıntıda akıl ve sem’i beraber zikretmesi bunu tespiti yapmayı zorlaştırıyor gibi görünse de de ona göre kafirler iman etmediği sürece sem’ yoluyla sabit olan dinin fûru ahkamıyla muhatap olmadığı için (bkz: Özen, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkah Usulünün Yeniden İnşası*, 44.) sem’i beyanın kafirler için -iman etmedikleri sürece- ikincil derecede bir öneme sahip olduğunu söylemek gerektir. Dolayısıyla burada söz konusu olan beyanı birincil derecede önemli olması hasebiyle aklî beyan şeklinde anlamının bir mahzuru bulunmamaktadır. Aklî beyanın herkesi bağladığıyla alakalı bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV, 112. Aklî beyanın mümin-kafir herkesi kapsadığıyla alakalı örnekler ve daha fazla bilgi için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V, 133; VI, 115-116; XII, 356; XIII, 176.

literatürde “Marifetullah” olarak bilinen bu bilgilere ulaşma noktasında, aklî beyanın ikinci kısmına dair bilgilerimizi edinme yollarımız olan nazar ve istidlalin vazgeçilmez olduğunu ısrarla vurgulamasıdır.¹⁶³ İmamı, aklî beyanı açıkladığı paragraflardan 152 nolu dipnotla verdiğimiz alıntıda hararetli bir şekilde nazar savunusu yaparken bulmamızın arka planında marifetullaha ulaşma noktasında nazar ve istidlali kullanmanın zorunlu olduğu düşüncesi yer almaktadır. Burada belki de yapmak zorunda kaldığı nazar savunusundan ilk etapta İslam düşünce tarihinde aynı kanaati paylaşmayan kimselerin olduğu şeklinde bir çıkarım yapmak mümkünse de kim olduğunu tespit etmek için İmam’ın hemen sonrasındaki paragrafta kullandığı şu ifadeleri beklemek gerekecektir:

Allah Teâlâ’nın “doğru yolu gösteren bir rehber (hidayet) ve rahmet olarak”¹⁶⁴ sözü. Allah’ın “her şey için bir açıklama” sözü ve “doğru yolu gösteren bir rehber (hidayet) ve rahmet olarak” sözünde hepsinin -rahmet, hidayet, beyan- bir olması gerekir. Allah’ın rahmeti ve hidayetiyle [şeyler] insanlara açık ve anlaşılır olur. Fakat onlar şöyle dediler: Beyan insanların tamamı için geçerlidir, doğru yol onlara açıklanıp anlaşılır hale getirilmiştir. Ancak inkâr edip (muâne)de) büyüklenenler (mükâbere) müstesnadır.¹⁶⁵

İmam’ın burada onlar diye bahsettiği kimselerin İslam düşünce tarihinde “Ashâbü’l-Maârif” olarak bilinen, insandaki bilgilerin ve (dolayısıyla) marifetullahın -nazar ve istidlalin ihtiyarî bir şekilde dahil olmadığı bir süreçte- zarurî olarak sabit olduğunu savunan Sümâme b. Eşres (v. 213/828), Ali el-Esvârî (v. 240/854) ve Câhîz gibi Mu‘tezilî kelimciler olduğu anlaşılmaktadır. Ashâbü’l-Maârif’e göre marifetullaha nazar ve istidlal yoluyla ulaşılmadığı için inanmayanlar hakikati bilmediklerinden değil, bildikleri halde “hakikat karşısında direndikleri için inkâr etmektedirler”.¹⁶⁶

¹⁶³ Zira Allah’ın varlığı, birliği ve kadim olması gibi bilgiler, ispat edilmesi nasların ispat edilmesine bağlı olmayan bilgilerdir.

¹⁶⁴ Nahl, 16/89.

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 175-176.

¹⁶⁶ Ashâbü’l-Maârif hakkında derli toplu bilgi için bkz: İlyas Çelebi, “Ashâbü’l-Maârif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016). Ayrıca bkz: Ka’bî, *Kitabü’l-Makâlât ve meahû Uyûnu’l-Mesâil ve’l-Cevâbât*, 166-167; Ebü’l-Hasen Kâdî’l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhü’l-Usûli’l-Hamse: Mu’tezile’nin Beş İlkesi (metin-çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), I, 89-98; Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu’l-*

İmam Mâtürîdî'nin burada Ashabü'l-Maârif ile polemiğe girip onlara karşı nazar savunusunda bulunması, hemen önceki paragrafın başında “Bize göre [beyan konusundaki] asıl şudur: beyanın -bazılarının beyan beş şekilde olacağını zikretmesi gibi- riayet edilmesi gereken belli bir sayısı yoktur” diyerek itiraz ettiği kimselerin Ashabü'l-Maârif'in öncülerinden Câhiz ve takipçileri olma ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Câhiz yukarıda ifade edildiği gibi beyan başlığı altında delalet/beyan çeşitlerini beş ile sınırlamış, beyanın bu sayıdan aşağı ne de yukarı olamayacağını iddia etmiştir.¹⁶⁷

Son olarak ifade etmek gerekir ki İmam Mâtürîdî'nin buraya kadar aktardığımız sem'î ve aklî beyan kavramları Semerkandî'nin *Mîzânü'l-Usûl*'ün beyan başlığı altında belirttiği gibi, şer'î anlamda âmm ve hâs şeklinde ikiye ayrılan beyanın ilk kısmını oluşturmaktadır. Semerkandî, âmm beyanın delalet olduğuna ve kapsamı dahilinde aklî ve sem'î delillerin bulunduğuna yer verse de bu bilgilerin ötesine geçerek bu beyan türü hakkında herhangi bir ayrıntıya girmemektir. Semerkandî'nin yer verdiği ikinci beyan türü olan hâs beyan ise mücmel, müşkil, müşterek, umumun beyan edilmesi ve nesih¹⁶⁸ olup fıkıh usulü literatüründe yaygın olarak bilinen beyana tekabül etmektedir. Bu bakımdan sadece âmm beyan hakkındaki görüşlerine yer verdiğimiz İmam Mâtürîdî'nin usul literatüründe bilinen anlamıyla beyanı çağrıştıran çok az sayıdaki kullanımı¹⁶⁹, onun bu beyan türüne tekabül eden bir teoriye sahip olduğu izlenimi verse de elimizdeki veriler bu kullanımların oturduğu teorik zeminin yeniden inşası için yetersizdir.

Mevâkıf: Mevakıf Şerhi (metin-çeviri) (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), I, 208-210.

¹⁶⁷ Özen daha önce İmam'ın burada itiraz ettiği kimselerin beyanın beş şekilde gerçekleştiği ileri süren İmam Şâfiî ve taraftarları olduğunu ifade etmiştir. (Bkz: Özen, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 44.) Ancak elimizde bu kimselerin tam olarak tespit edecek yeterli veri bulunmadığı için -metinde yer verdiğimiz tahmin bağlam itibarıyla daha olası dursa da- bu seçenekten birini nihai olarak tercih etmek mümkün görünmemektedir.

¹⁶⁸ Umumun beyanının fertlerin (ayn) tahsis edilmesi anlamına gelirken neshin beyanının ise zamanın tahsis edilmesi anlamına geldiğini ekleyen Semerkandî, işkalin şüpheli bir delille giderilmesi durumunda bu lafza müfesser-mübeyyen denilmeyip müevvel denileceğini kaydederek sözlerini tamamlamaktadır. Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 352.

¹⁶⁹ İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* boyunca tespit edebildiğimiz söz konusu ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 173; XV, 12-13.



İKİNCİ BÖLÜM

İMAM MATÜRİDÎ'DE DİLİN HÜCCET OLUŞU MESELESİ

Bu bölümde İmam Mâtürîdî'nin Kelâmullah tasavvuru ile başlanacak Allah'ın zatıyla kaim ve bir mana olan kelimelerin sıfatının; (hadis varlıklara taalluk etmesiyle) emir, nehiy, helal kılma, haram kılma vb. manalar haline geldiği ortaya koyulacaktır. Bir sonraki adımda İmam'ın Kelâmullah tasavvuru ile uyumlu içerisinde, “isim ve lafızlar değil; bunlara yerleştirilen manalar” şeklinde ifade ettiği ilahî hitap tasavvuru ele alınacaktır. Daha sonra İmam'ın bir usulcü olarak kitabı nasıl tanımladığı veya kitabı lafız-mana dengesi açısından nasıl konumlandığı sorusu, gerekli bağlam inşa edildikten sonra İmam'ın ifadeleri üzerinden cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Tezin temel problemine hazırlık mahiyetinde bulunan bu başlıklardan sonra “Allah'ın muradını ifade etmede veya hitabı anlamada ve yorumlamada tek başına dilin taşıdığı hüccet değeri nedir?” sorusu cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Daha sonra İmam'ın bu soruya verdiği cevabın bileşenlerinden olan iki konuya -İmam'ın lafızlara yerleştirilen manalara nasıl ulaştığı ve ilahî muradı ifade etmede kilit bir rol yüklediği hikmetin ne olduğu konularına- yer verilecektir. Son olarak İmam Mâtürîdî'nin ısrarla dikkate alınmasını istediği hikmeti saf dışı bırakmasıyla bilinen bir gruba, diğer bir ifadeyle sîgayı ve zahir anlamını tek başına muradı vermede yeterli bir delil olarak gören Zâhîrîlere yaklaşımını ve eleştirileri ele alınacaktır.

A. İmam Mâtürîdî'nin Kelâmullah Tasavvuru

İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde Kelâmullah ile alakalı yaptığı açıklamalara hızlıca bir göz gezdirmek bile onun devamlı olarak kelâmın, Allah'ın bir sıfatı olduğu ve dolayısıyla kadim/yaratılmamış olduğu öğretisi çerçevesinde Mu'tezile ile polemik içerisinde olduğunu fark etmek için yeterlidir. Bu çerçevede İmam Mâtürîdî'nin, Allah'ın bir sıfatı olarak zatıyla kaim, ezeli mana ile bu manaya delalet etmek üzere yarattığı sesler/harfler -nefsî ve lafzî kelâm- arasında daha önce İbn Küllâb (v. 240/854) tarafından yapılan ayrımı takip ederek¹⁷⁰ yoğun bir şekilde Mu'tezile'nin Kelâmullah hakkındaki iddialarının sadece ikinci tür hakkında doğru olup ilk tür

¹⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Küllâb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), XX/156.

hakkında geçerli olmadığını ispatlamaya çalıştığı görülmektedir.¹⁷¹ Bu doğrultuda İmam, *Te'vîlâtü'l-Kur'an* boyunca “Allah’ın kelamı” (Kelâmullah) tarzında, kelamın Allah’a izafe edildiği ve okunma, yazma, art arda dizilen harfler ve seslerden meydana gelme, işitilme vb. hudûs emarelerini taşıdığı yerlerdeki söz konusu kullanımın delalet eden (dâl)-delalet edilen (medlûl) ilişkisi içerisinde mecazî bir kullanım olduğunu dile getirmektedir.¹⁷² İmam’ın kurmuş olduğu bu önermeyi tersinden tekrar edecek olursak “Allah’ın kelamı” şeklindeki bir kullanımın hakikat olabilmesi için asıl kelama yani Allah’ın zatıyla kaim, ezeli bir mana olan kelam sıfatına referansta bulunması gerektiği söylenecektir. Zaten İmam’ın da “Eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah’ın kelamını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı”¹⁷³ ayetine atıfla sürekli olarak vurguladığı husus budur:

[Yukarıda naklettiğimiz ayette] elçiden duyulan sözler hakikatte Allah’ın sözü değildir. “Falancadan filancanın sözünü veya filancanın konuşmasını işittim” şeklinde söylenenlerin tümü mecazdır, hakikat değildir.¹⁷⁴

Şimdi, kelam ve sözde asıl olan işitilmemeleridir. Bu ikisinin işitilir [tarafı] kelam ve sözü tarif ederek ona delalet eden sestir; yoksa [bir kişinin] kelamı, hakiki anlamda onun sesi değildir. Aynı şekilde bu Kur’ân, Allah’ın sözü [olmaya]

¹⁷¹ İmam Mâtürîdî’nin, Allah’ın mütekellim oluşunu onun diğer sıfatlarıyla aynı düzlemde ele aldığını gösteren şu ifadeleri Kelâmullah konusunda gösterdiği hassasiyeti makul bir çerçeveye oturtmak için yeterlidir:

“Allah arşa istiva etti” (Araf, 7/54) demek vahiy yoluyla sabit olmuştur. Diğer taraftan “Onun benzeri hiçbir şey yoktur” (Şûrâ, 42/11) demek de gereklidir. Buna göre ne Allah’ın kelamının ne fiilinin ne de ilminin yaratılanların sözünün, fiilinin ve ilminin bilinen nitelikleriyle takdir edilemeyeceğinde görüş birliği vardır. Yine “O şunun efendisidir”, “Şunun sahibidir” diye söylenenlerden, yaratılanlardan anlaşılan şey kastedilmez. Aksine ona yakışan ve rab olmanın (hakku’r-rubûbiyye) gerektirdiği anlam kastedilir. İlki [=istiva] de aynı şekildedir. Sonra [istivadan] muradın Allah’ın ilmine bırakılması gerekir; zira bunu bize açıklamamıştır. [Bildiğimiz tek şey] Allah dışındaki şeylerden anlaşılan mananın [O’nun hakkında] olumsuzlandığının kesin olmasıdır. (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 375.) Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 320; XVI, 191; XVII, 74.

¹⁷² İmam Mâtürîdî, bu anlayışı içerisinde tutarlı bir şekilde Kelamın Levh-i Mahfûz’a veya bu kelamı indirmenin veya Hz. Cebrail’e izafe edildiği yerler için de aynı durumun geçerli olduğunu belirtmektedir. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 79, 328.

¹⁷³ Tevbe, 9/6.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIII, 215. İmam’ın benzer ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XV, 163; XVI, 328.

nispet edilmiştir; çünkü onun sözüne delalet etmektedir. Yoksa işitilen hakiki anlamda onun sözü değildir.¹⁷⁵

Çünkü Allah Teâlâ'nın ezelde nitelendiği kelamı; harfler, heceler, ses veya yaratılanların sözünün herhangi bir şekilde nitelendiği bir şeyle nitelenemez. “Bu Allah sözüdür” şeklinde söylenenler, Allah'ın “[Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa,] Allah'ın kelamını işitebilmesi için [ona sığınma hakkı tanı]”¹⁷⁶ sözü gibi muvafakat ve mecaz yoluyla söylenmektedir...

Bu gibi şeyler muvafakat ve mecaz yoluyla söylenmektedir.¹⁷⁷

İmam'ın bu ifadelerinin zahirinden doğrudan çıkarılabilecek sonuç, “Kelâmullah” terkinin -yukarıda ifade edildiği gibi- kadim olan mana için hakikat olarak kullanılabılırken okunan, ezberlenen ve işitilen lafzî kelam (Kur'ân-ı Kerîm) için mecazen kullanılabileceğidir. İmam Mâtürîdî'ye göre Kelâmullah'ın hakikat anlamıyla referansta bulunduğu Allah'ın kelam sıfatı, aynı zamanda ifade edildiği ve anlaşıldığı şeyle, dilin harflerin mahreçlerine koyulmasıyla meydana gelen/dizilen harflerin konuşma organında seslendirilmesi vasıtasıyla işitmeye konu olmaktadır. Zira İmam'a göre günlük dilde kurulan “Falancanın kelamını işittim.” tarzı ifadeler dahi -kelam, şahit alemde de konuşanın bir sıfatı olması itibarıyla işitilemediği için- mecaz yoluyla söylenmektedir. Diğer yandan İmam Mâtürîdî'nin her fırsatta “Allah'ın kelamını işitebilmesi için” ayeti gibi kelamın Allah'a izafe edildiği halde hudûs emarelerini taşıdığı herhangi bir ayete atıfla söz konusu nispetin mecaz olduğunu dile getirmesi onun Mu'tezile ile polemik içerisinde olduğunu düşündürmektedir. Bu açıdan İmam Mâtürîdî'nin söz konusu ifadelerinde, İslam düşünce tarihinde Kelâmullah'ın mahluk olduğu doktrini ile meşhur olan Mu'tezile ile ayetin nasıl yorumlanması gerektiği çerçevesinde mücadele verdiğini söylemek mümkündür. Meselenin bu arka planına dikkat çeken *Te'vilât* Şarihi Semerkandî, Mu'tezile'nin Allah kelamının mahluk olduğunu ispat etmek için bu ayeti delil olarak kullandığını ifade ederek bir anlamda İmam'ın bu gayretlerinin sebebine işaret etmiş olmaktadır. Zira Mu'tezile'ye göre Allah bu ayet-i kerimede kelamının işitilebildiğini haber vermiştir ki ancak ses işitilebilir. Dolayısıyla bu ayet, Allah kelamının

¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 79.

¹⁷⁶ Tevbe, 9/6.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 110-111. İmam'ın benzer ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 320; XVI, 191; XVII, 74.

sıralanmış/dizilmiş harfler olduğuna ve dolayısıyla mahluk olduğuna delalet etmektedir.¹⁷⁸ Dikkat edilecek olursa Mu‘tezile, bu ve benzeri ayetlerde geçen “Allah’ın kelamı” ifadelerindeki izafeti hakikat kabul ederek kelama yapılan ve aynı zamanda hudûs emareleri olan işitilme, okunma vb. yüklemelerin hakikat olarak yapıldığını savunmuş ve böylece söz konusu nasları kendi doktrinlerini destekleyen birer argüman olarak kullanmaya çalışmıştır. Bu bakımdan İmam Mâtürîdî’nin söz konusu izafetlerin mecaz olduğunu kabul ederek kelama yapılan bu yüklemelerin, dolaylı olarak yapıldığını savunması oldukça anlamlı görünmektedir. Dolayısıyla İmam’ın “Allah’ın kelamını işitebilmesi için” ifadesindeki “Allah’ın kelamı”nı mecaz olarak alıp yapılan işitilme yüklemesini, kelama doğrudan değil; bu kelama delalet eden, dilin harflerin mahreçlerine koyulmasıyla meydana gelen/dizilen harfler -diğer bir ifadeyle konuşma organında üretilen sesler- vasıtasıyla dolaylı olarak yapması bu tavrının tipik bir örneği olarak kabul edilebilir. İmam Mâtürîdî’nin aynı görüşü Irak meşâyihinin tanınmış simalarından Muhammed b. Şücâ‘ es-Selcî’den (v. 266/880) rivayet etmiş olması da ayrıca zikredilmeye değerdir.¹⁷⁹

İmam Mâtürîdî’nin kurduğu bu hakikat-mecaz ilişkisine dair İmam’ın sonraki takipçileri tarafından herhangi bir problematik geliştirilmemiş; söz konusu ilişki - Kelâmullah’ın, lafzî kelam (Kur’ân-ı Kerîm) için mecaz olarak kullanılması itibariyle- bu anlama vaz’ının olmaması gibi istenmeyen bir sonucu ulaştırdığı gerekçesiyle herhangi bir yorum, açıklama veya yeniden inşaya tabi tutulmamıştır. Söz gelimi İmam Mâtürîdî’den sonra mezhebin ikinci kurucusu kabul edilen Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin kelamın mütekellimin zatıyla kaim mana olduğu, duyularımıza konu olan bu ibarelerin ise kelam olmadığı gibi bunların dile getirilmesinin de tekellüm olmadığı; bununla birlikte asıl kelama delalet ettiği veçhile kelam diye isimlendirildiği mealindeki ifadeleri, İmam’ın kurduğu bu karşılığın daha dikkatli ibarelerle tekrar

¹⁷⁸ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 000425), vr. 30b-31a.

¹⁷⁹ İmam’ın sözünü ettiğimiz ifadeleri şu şekildedir:

Selcî dedi ki: “‘Allah’ın kelamı’ [ifadesi] –‘Bu, falancanın sözüdür’ ve ‘[Şu], filancanın kelamıdır’ denildiği gibi- hakikat yoluyla değil muvafakat ve mecaz yoluyla söylenir. Halbuki bu söz, o kimsenin sözü değil; ancak o sözü dile getiren kimsenin sözüdür. [Ancak burada kastedilen] o kimsenin zatıyla kaim olan manalardır.” (Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 297-298.)

edilmesi olarak görülebilir.¹⁸⁰ Bu süreçte tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Sa'düddin et-Teftâzânî, “meşâyihden bazılarının Allah kelamının nazım için kullanımına mecaz dediğine” atıfla İmam'ın kurduğu bu hakikat-mecaz ilişkisini vaz' teorisi çerçevesinde bir adım ileri götürmüş ve bu karşılığın “Kelâmullah” terkinin sadece nefsi kelam için vaz' edildiği, lafzi kelam (Kur'ân-ı Kerîm) için bir vaz'ın söz konusu olmadığı gibi istenmeyen bir sonuca götürdüğüne dikkat çekmiştir. Teftâzânî'ye göre, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirilerek ayet ve surelere ayrılan, insanları benzerini getirmekten aciz bırakan (mu'ciz) bir nazım olan Kur'ân-ı Kerîm'e, “Kelâmullah” terkinin vazedilmemiş olduğu ve dolayısıyla bu manada ancak mecazen kullanılabileceği sonucunu veren bu çıkarımın yanlış olduğunun en büyük kanıtı ümmetin icmâna aykırı olmasıdır. Dahası hakikat-mecaz dikotomisinde mecazı hakikatten ayıran en temel özellik, delalet etmek üzere kullanıldığı anlama vazedilmemiş olması itibariyle yüklendiği öznenen nefyedilebilir olmasıdır. Söz gelimi, bir kimsenin cesur olduğu ifade etmek için ona mecazen “aslan” yüklemesi yapılabilse de “aslan”, “cesur adam” için vazedilmediği için o kimse hakkında “aslan değildir” diyerek o kimseden aslan olmayı nefyetmemiz mümkündür.¹⁸¹ Dolayısıyla Teftâzânî'ye göre İmam'ın Kelâmullah'ın Kur'ân-ı Kerîm/lafzi kelam anlamında kullanılmasının mecaz olduğu şeklindeki ifadelerini, Kelâmullah'ın bu anlama vazedilmediği şeklinde anlamamak gerektiği açıktır.¹⁸² Buna göre aralarında İmam Mâtürîdî'nin de bulunduğu Mâverâünnehirli kelamcılardan (meşâyih) bazıları, Kelâmullah'ın doğrudan Allah'ın kelam sıfatı olan manaya ve bu manaya delalet eden lafızlar olması itibariyle de Kur'ân-ı Kerîm için vazedildiği noktasında farklı düşünmemekle birlikte, lafzi kelâm ile nefsi kelâm arasındaki dâl-medlûl ilişkisi -

¹⁸⁰ Bkz: Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I, 463-464.

¹⁸¹ Teftâzânî, Kelâmullah'ın benzerinin getirilemeyeceği iddiasının/meydan okumasının da ancak hakiki anlamda Allah'ın kelâmı olan ve bu meydan okumanın cereyan ettiği Arap dilinde indirilen Kur'ân-ı Kerîm için geçerli olabileceğini; kadim bir mana olan kelam sıfatı için “Benzerini getirin” şeklinde yapılacak bir meydan okumanın anlamsız olduğunu da eklemektedir. Bkz: Ebû Abdurrahman Abdülaziz b. Ahmed b. el-Hâmid el-Kuraşî el-Maltânî el-Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid* (İstanbul: Mektebetü Yâsîn, 2012), 312. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 82-83.

¹⁸² Nitekim İmam Mâtürîdî de tahmin edilebileceği üzere Kur'ân-ı Kerîm'in beşer telifi olmadığını hem nazım hem de mana bakımından hüccet olduğunu sarahaten ifade etmektedir. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI, 132; XVI, 296-297.

mecazdaki alakalardan biri olması bakımından- mecazı çağrıştırdığı için söz konusu kullanımın mecaz olduğuna dair müsamahalı ifadeler kullanmışlardır.¹⁸³

İmam'ın burada yaptığımız alıntılardan dolayı olarak anlaşılan sonuç ise Allah'ın zatıyla kaim bir mana olan kelam sıfatının herhangi bir şekilde işitilmesinin mümkün olmadığıdır. Buna göre Allah'ın bir sıfatı olarak Kelâmullah, ifade edildiği ve anlaşıldığı şey: konuşma organında üretilen ses -dilin harflerin mahreçlerine koyulmasıyla meydana gelen/dizilen harfler- vasıtasıyla muhatabın kulağına varmaktadır. Kelâmullah'ın işitilmesi, kelamın kendisiyle ifade edildiği ve anlaşıldığı ses üzerinde gerçekleştiği için de -kelam, İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın işitilemeyen sıfatı olarak alındığında- asıl itibariyle mecazî bir kullanım olacaktır.¹⁸⁴

İmam Mâtürîdî, bir sonraki adımda “Allah'ın kelamının işitilebilmesi için” terkinin nasıl anlaşılabileceğiyle alakalı verdiği ihtimallerin ilkinde Allah'ın zatıyla kaim ve bir mana olan kelam sıfatının; (hadis varlıklara taalluk etmesiyle) emir, nehiy, helal kılma (tahlîl), haram kılma (tahrîm) vb. manalar haline geldiğini; bu manaların da yaygın şekilde Allah'a izafe edildiğini dile getirir.¹⁸⁵ Dolayısıyla kelamın işitilmesi, hadis varlıklara taalluku ile aldığı hal olan (ve Allah'a izafet edilen) manaların yine Allah tarafından bu manalara delalet etmek üzere dizilen/nazmedilen harflerin işitilmesi sayesinde bilinmesi anlamına gelmektedir.¹⁸⁶

İmam'ın kesin bir kanaat belirtmeden verdiği bu tevil, ilk bakışta bir sonraki başlık altında (İmam Mâtürîdî'nin ilahî hitap tasavvuru) ele alacağımız, hükmün

¹⁸³ Ferhârî, *Nibrâs*, 311-313. Diğer taraftan Tefâtânî'den aktardığımız düzeltmeler doğrultusunda İmam'ın “Allah'ın kelâmını işitebilmesi için” (Tevbe, 9/6) ayetiyle alakalı pasajlarında “Kelâmullah” denilince doğrudan Allah'ın zatıyla kaim ve kadim olan manayı anladığını ima eden ifadeleri de aynı şekilde, Kelâmullah'ın bu anlama vaz edilmediğine yorulmadan anlaşılmalıdır.

¹⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 296. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000425), vr. 30a. Allah'ın bir sıfatı olarak kelamın işitilemeyeceği görüşünün İmam'a nispetinin sahih olduğu hakkında bkz: Ferhârî, *Nibrâs*, 309-310.

¹⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 296. Kelam sıfatının zat itibariyle bir olmakla birlikte taalluk ve müteallak itibariyle emir, nehiy ve haber olabileceğiyle alakalı bkz: Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî, *Bedü'n-Nizâm (Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl)*, thk: Sa'd b. Ğarîr b. Mehdî es-Sülemî, (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ , Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1985), I, 382.

¹⁸⁶ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000425), vr. 30b-31a. İlahi hitabın içeriği olan manaları tespit hususuyla doğrudan alakalı olmayan diğer ihtimaller için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 296-297; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000425), 31a.

taalluk ettiği emir, nehiy ve haber manalarına doğru zihni bir intikale sebep olmaktadır. Diğer bir ifadeyle nefsî kelamın -ilk bölümde ele alınan- beyan türlerinden biriyle hükmü belirtilmiş her bir tekil meseleye taalluku tasavvur edildiği takdirde tüm bu taallukların neticesi olan emir, nehiy ve haberlerin toplamının İmam'ın asıl ve maksut olduğunu ısrarla vurguladığı "lafızlara yerleştirilen manalara" tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Buradan bakıldığında ilahî hitaptan alınması ve anlaşılması gerekenin, lafızlara yerleştirilen manalar olduğu ve Allah kelamının onun zatıyla kaim, ezeli bir mana olduğu öğretisinin İmam tarafından teorik olarak birbirini tamamlayarak birbirinin devamı olan, aynı şeyin görünen iki yüzü gibi değerlendirildiği görülmektedir.

B. İmam Mâtürîdî'nin İlahî Hitap Tasavvuru

İmam Mâtürîdî'nin ilahî hitabı nasıl tasavvur ettiğini ortaya koymak için ilk bölümde kısmen müracaat ettiğimiz İmam'ın tefsir-tevil ayrımı, burada da iyi bir başlangıç olarak görülebilir. Nasların bütünü göz önüne alındığında birer anlama ve yorumlama yöntemi diyebileceğimiz bu kavram ikilisinin, ilahî hitabın insanlara bildirmek üzere geldiği Allah'ın emir, nehiy ve haberlerini -tüm bunlara kısaca Allah'ın muradı diyebiliriz- kesin veya muhtemel bir şekilde tespit edilebilmesinde üstlendiği rol, bizi İmam'ın İlahi hitap tasavvurunu ortaya koyma bakımından kritik bir ayrıma getirmektedir. İmam Mâtürîdî'nin, Allah'ın muradını tespit etmede, hitabın bize bakan yönü olan naslardan ziyade bu nasların taşıdığı ve fakat naslardan daha öte, daha öncelikli ve belirleyici gördüğü "manalar"ın esas alınması gerektiğini salık veren ifadelerine geçmeden önce tartışmanın sağlıklı bir zeminde yapılabilmesi açısından İmam'ın tefsir-tevil kavramlarıyla ve nihai olarak bu ayrımla neyi ispatlamaya çalıştığını ortaya koymak yerinde olacaktır.

İlk bölümde İmam'ın Arapça konuşan bir topluma, o dönemin ve o toplumun dilinde inen Arapça bir metin olarak gördüğü ilahî hitabı anlamada hiç kimseye vermediği "tefsir yapma" imtiyazını sahabe nesline verdiğinden ve sahabenin bu imtiyaza sahip olmasında en büyük payın "olaylara şahit olmuş ve Kur'ân'ın indirildiği durumları [yakinen] bilmeleri"¹⁸⁷ olduğundan bahsedilmişti. İmam'ın

¹⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 3. Sahabenin bize Kur'an-ı Kerim/Mushaf ve hadis külliyatları şeklinde ulaşan dini metinlerin anlaşılmasında sonraki nesillerden farklı olarak bağlam problemi

etimolojik veya teknik bir tanım yapma girişimine rastlayamadığımız tefsir kavramı, Allah Teâlâ'nın muradının hakikati olma iddiası taşıdığı için “şahit olmak gibidir; sadece bilenlerin yapmasına müsaade edilir.”¹⁸⁸ Başka bir deyişle bir nassı tefsir etmek, Allah'ın muradını kesin olarak tespit etmek anlamı geleceğinden söz konusu nassın duruma göre amele, itikada veya her ikisine birden konu olması gibi son derece hassas ve önemli sonuçları olan bir süreçtir. Bu sebepten dolayı İmam, tefsir işini sözlü vahiy dışında birçok unsur ve karineyi havi olan vahiy ortamını bizzat görmeleri, vahyin düzenlemek üzere indiği olgu ve olaylara şahit olmaları ve benzeri nedenlerle sonraki nesillerden ayrılan sahabeye ait olarak görmüş; konu ile alakalı olarak aktarılan “*Kim ki Kur'an'ı kendi görüşüyle tefsir ederse [cehennemdeki yerine] hazırlansın*” haberinin, bu özellikleri haiz olmadığı halde tefsir yapmaya kalkışanlara yönelik bir tehdit içerdiğini ifade etmiştir.

İmam'ın tefsirin karşısına yerleştirdiği diğer bir anlama ve yorumlama biçimi olan tevil ise sözlük anlamı itibariyle “bir işin varacağı yeri beyan etmek”; teknik olarak da “*Bu [söz] başkasının sözü olsaydı şu şu anlamlara yorulabilirdi*” diyerek “*sözü, gelebileceği anlamlara yönlendirmektir*”.¹⁸⁹ İmam'ın fakihlere ait bir uğraş alanı olarak gördüğü tevili, burada naklettiğimiz ifadelerinden hemen fark edileceği gibi, tefsirden ayıran temel fark tevilin, Allah'ın muradını tespit iddiası taşımadan bir beşer düzeyinde nassın taşıyabileceği anlamları zikretmekten ve duruma göre amel

yaşamadığıyla alakalı bkz: Bilal Aybakan, “Kur'an (vahy) monolog mudur, diyalog mudur?”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III (Kur'an ve Kur'an İlimleri)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 289-308; Bilal Aybakan, “İslam'da Dinî Bilginin Doğası ve Usul-i Fıkıhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 62-64.

¹⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 3.

¹⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 3. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII, 58.

etmekten¹⁹⁰ ibaret olmasıdır.¹⁹¹ Bu bakımdan tevil sürecinde, aynı oranda önemli sonuçları olmaması bakımından, tefsirde olduğu gibi hataya düşmeme konusunda sert ikaz ve tehditlerin varit olmaması da gayet anlaşılır olmaktadır.

İmam'ın gerekçelerine de değinerek yaptığı bu ikili ayrımın konumuz açısından belki de en önemli sonucu şudur:¹⁹² Allah'ın muradını insanlara bildirmek üzere gönderdiği ilahî hitabın içerdiği emir, nehiy ve haberlere dair nassın taşıyabildiği anlamlardan birinde (murat) kesinliğe ulaşabilen (tefsir) sahabe, aynı naslara muhatap olan ve ancak tevil yapabilen fakihlere nazaran bu ayrıcalıklı vasfı en geniş anlamıyla “vahiy ortamına bizzat şahit olmaları” sayesinde alabilmişlerdir.¹⁹³ Sahabenin bu durumu Allah'ın muradını taşıyan ilahî hitabın, fakihlerin de gayet iyi bildiği naslardan -diğer bir ifadeyle lafızlardan, lafızların diziminden- ibaret olmadığı sonucunu

¹⁹⁰ Nitekim İmam “Çünkü namaz, mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır.” (Nisa, 4/103) ayetinde namazın sadece Muhammed ümmetine mi yoksa öteden beri her ümmete mi farz olan bir ibadet olduğuna dair verdiği ihtimallerden sonra şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bütün bunlar mümkündür ancak “Şunu murat etmiştir” diye Allah'a karşı şahitlik yapmayız... [Bu ayetlerde] tevil yaparız ve zikrettiğimiz vecihlerin [isabetli olması] muhtemel olduğu için farklı durumlara göre bütün vecihlerle amel ederiz. [Ancak] bu konuda kesin bir şey söyleyerek “Şunu murat etmiştir” diye Allah'a karşı şahitlik yapmayız. İctihada konu olan her şeyde yapılacak budur: Vecihlerle amel etmemiz ve “Şunu murat etti” veya “Bunu emretti” diye Allah'a karşı şahitlik etmememiz. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 21.)

¹⁹¹ İmam'ın tevil sürecinde Allah'ın muradını kesin olarak tespit ettiğini iddia etmekten kaçınılması gerektiğiyle alakalı ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 168-169, 170; VIII, 380; XIII, 76; XVI, 276-277.

¹⁹² Bu ayrım hakkında ikincil literatürde yapılan ve konumuz açısından öze taalluk etmeyen, sahabeden yapılan nakillerin sonrakileri bağlayıcı olup olmadığı veya sahabeden yapılan bütün nakillerin İmam'ın terminolojisindeki anlamıyla tefsir kapsamında yer alıp almadığıyla alakalı tartışmalar için bkz: Demenhûrî, *el-İmâm el-Mâtürîdî*, 93-97; Fatma Demirtaş, *Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut ile Dilsel Kullanımın İzleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 92-96.

¹⁹³ İmam Mâtürîdî'nin bu ayrımı yaptığı veya sürdürdüğü ifadeleri tahmin edileceği üzere ilk cildin başında yer alan açıklamalarıyla sınırlı değildir. Mesela “Namazlara ve orta namaza devam edin” (Bakara, 2/238) ayetinde geçen orta namaz hakkındaki ihtilafları zikrettikten sonra kullandığı şu ifadeler metinde aktardığımız görüş ve ifadeleriyle birebir uyumludur:

Sonra, ihtilaf muradı bildiren olaylara (nevâzil) bizzat şahit olmayanlardan kaynaklanmaktadır. Bunların her biri [bu namazı] eda etmeye teşvik çerçevesinde, güçleri nispetinde ulaşabildikleri kanaatleri “Orta namaz şudur” [şeklinde] ifade etmiştir. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 123.)

İmam'ın, Allah'ın muradını ancak vahiy ortamına şahit olan kimseler (sahabe) bilir, şeklinde herhangi bir kayıt koyma ihtiyacı hissetmeden kullandığı ifadeler için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 105, 392.

verecektir. Ancak tefsir-tevil ayırımından ulaşılan bu sonucun İmam'ın bu konudaki kanaatini yansıtan ifadeleriyle karşılaştırıldığında kimi zaman hafif kaldığını söylememiz gerecektir. İmam'ın özellikle Kur'an-ı Kerim'in farklı yerlerinde lafız ve olay örgüsünde farklılık, eksiklik-fazlalık, takdim-tehir gibi değişikliklerle tekrar edilen kıssaların, bu özellikleri itibariyle problemlili görünen yönünü ele aldığı pasajlarda dile getirdiği bu kanaati, onun lafız karşısında güçlü bir mana vurgusuna sahip olduğunu göstermektedir. Bu yerlerden birinde İmam, iki yerde tekrar edilen ve "alıntı/nakil" olması itibariyle ilk bakışta aynı olması gereken ancak farklı lafızlarla, takdim-tehir ve ziyade-noksanlarla tekrarlanan bir kıssaya dikkatleri çekerek söz konusu kanaatini şöyle ortaya koymaktadır:

Allah Teâlâ'nın "Mûsâ, şöyle dedi: 'Ey Rabbim! Şüphesiz ben onlardan birisini öldürdüm. Onların da beni öldürmelerinden korkuyorum. Kardeşim Hârûn'un dili benimkinden daha düzgündür. [Onu da benimle birlikte, beni doğrulayan bir yardımcı olarak gönder. Çünkü ben, onların beni yalanlamalarından korkuyorum.]'"¹⁹⁴ sözü:

Allah Teâlâ Şu'arâ suresinde de şöyle buyurmuştur: "Mûsâ, şöyle dedi: 'Ey Rabbim! Muhakkak ki ben, beni yalanlamalarından korkuyorum. Göğsüm daralır. Akıcı konuşamam. Onun için, Hârûn'a da peygamberlik ver (ve onu bana yardımcı yap). Bir de onlara karşı ben suçlu durumundayım. Bu yüzden onların beni öldürmelerinden korkarım.'"¹⁹⁵ Burada, orada daha önce zikredileni daha sonra zikretmiştir. [Dahası] farklı lafız ve kelimelerle zikretmiştir ki şu husus bilinsin: Muhatabın üzerine düşen, manaya isabet edip bu lafızlarla ne kastedildiğini ve bu lafızlara yerleştirilen manayı anladıktan sonra lafız ve kelimeleri ezberlemek değildir. Nitekim Allah Teâlâ daha önce gerçekleşen bu haber ve kıssaları Kur'an'da farklı lafız ve kelimelerle; takdim, tehir, ziyade ve noksanlarla zikretmiştir ki bunların zikredilmesinden kastedilenin ve muradın, içerdiği mana olduğu; lafız ve kelimelerin kendisi olmadığı bilinsin.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Kasas, 28/33-34.

¹⁹⁵ Şu'arâ, 26/12-14.

¹⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI, 37.

İmam'ın Hz. Musa'nın ağzından nakledilen ifadelerin iki farklı surede farklı lafız ve düzen ile aktarılması karşısında burada aldığı tavır, açık bir şekilde ilahî hitabın içerdiği muradın, esas itibariyle lafız ve kelimelere yerleştirilen manalardan ibaret olduğunu varsaymaktadır.¹⁹⁷ Dolayısıyla ilahî hitaba muhatap olan bir kimsenin yapması gereken Allah'ın lafızlara gömülü halde gönderdiği muradını/manaları kavramaktan ibarettir. Benzer şekilde İmam Mâtürîdî, Hz. Zekeriya'nın (as) bir çocuğu olacağı müjdelendikten sonra verdiği tepkinin ve kullandığı ifadelerin aktarıldığı iki yerde¹⁹⁸ kıssaların anlatımıyla ilgili sözünü ettiğimiz olguya değinerek aynı sonuca ulaştığı şu ifadeleri kullanmıştır:

[Halbuki her iki] kıssa da birdir. [Ancak] takdim-tehir yapılarak ve farklı lafızlarla [anlatılmıştır]. Bu da insanların lafız ve dili ezberlemeleri gerekmediğine; onların üzerine düşenin, bunlara koyulan ve yerleştirilen manalara riayet etmek olduğuna delalet eder. Tevfik Allah'ın yardımıyla. [Buradan da] anlaşılmaktadır ki Zekeriya'nın (as) sözü her iki şekilde de olmadığı gibi bu dilde de değildi.¹⁹⁹

İmam Mâtürîdî, Allah'ın muradını lafızlara yerleştirilmiş manalara eşitleyen bu denklemin bir tarafında yer alan manalara o denli merkezi bir konum atfetmektedir ki zaman zaman Kur'an-ı Kerim'in özellikle kıssalar noktasındaki farklı anlatımlarını uzlaştırmada Arap dilinde yaygın olarak bilinen ve kullanılan metotların bir anlam ve öneminin kalmadığı görülmektedir. İmam'ın Nüzûl-i İsa meselesinde Hz. İsa'nın sırasıyla bedenen göğe kaldırıldığı, ahir zamanda yeryüzüne ineceği (nüzul) ve en son vefat edeceği şeklinde kabul edilen Ehli Sünnet akidesiyle zahiren uyumsuzluk gösteren bir ayete yaklaşım tarzı bu durumu çok iyi örneklemektedir:

Allah Teâlâ'nın "Hani Allah şöyle buyurmuştu: 'Ey İsa! Şüphesiz senin hayatına son vereceğim. [Seni kendime yükselteceğim.]'"²⁰⁰ sözünün tevilinde ihtilaf

¹⁹⁷ İmam'ın bu kanaatini tekrar ettiği farklı yerler için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 358; XII, 163, 284.

¹⁹⁸ Karşılaştırma için bkz: Ali İmran, 3/40-41 ve Meryem, 19/8-10.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 299. Ayrıca bkz: Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 238a.

²⁰⁰ Ali İmran, 3/55.

edilmiştir. Denildi ki: Ayette takdim ve tehir yapılmıştır: “Seni kendime yükselteceğim; semadan nüzul ettikten sonra da senin hayatına son vereceğim.” Ancak ayette takdim ve tehir yapılsın veya yapılmasın her ikisi de eşittir. Çünkü biz, bir şeyi önce zikretmenin (takdim) veya sonraya bırakmanın (tehir) hükmün de bu şekilde olmasını gerektirmediğini ifade etmiştik. Zira önce zikredilen nice şey vardır ki hükümde sonraya bırakılmıştır ve sonra zikredilen nice şey vardır ki hüküm önceye alınmıştır. Durum böyle olduğuna göre bir şeyi önce veya sonra zikretmekte hükmün de böyle olmasını gerektiren bir delil olmadığı anlaşılmış olur.²⁰¹

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî, isim vermediği bazı ilim ehli kimselerden naklettiği gibi “Ayette takdim-tehir üslubu kullanılmıştır, her ne kadar Hz. İsa’nın vefatı sıra itibarıyla önce zikredilse de hakikatte yeryüzüne tekrar indirildikten sonradır” şeklinde bir açıklama ile Ehli Sünnet akidesi ile Kur’an-ı Kerim’in zahir anlamını buluşturma imkanı varken bu yolu tercih etmemiş; bir şeyi önce veya sonra zikre konu etmenin hüküm bakımından hiçbir etkisi olmadığını belirterek mananın temsilcisi olan akideyi nassın üzerinde hakim bir pozisyona getirmiştir.

İmam’ın bir kısmını metne alıp kalanlarına dipnotlarda işaret ettiğimiz tüm bu ifadelerinden çıkabilecek sonuç niteliğindeki büyük cümleyi en veciz haliyle önerme formuna dökerek olursak herhalde İmam’ın şu cümlesini yeniden kurarız: “Kelamdan elde edilen, kelam ile kastedilen, onun manasıdır; lafızları ve harfleri değildir.”²⁰² Ancak burada İmam’ın söz konusu kanaatini sadece kıssaların farklı yerlerde farklı şekilde anlatılması olgusuna -belki problemine demek daha doğru olur- değindiği yerlerde serdetmesi, akıllara bu kanaatin ilahî hitabı bir bütün olarak kapsamayan, kıssaların anlatım üslubu ile sınırlı olduğu ihtimalini getirmektedir. İmam’ın

²⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 315.

²⁰² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 163. İmam Mâtürîdî, kıssalarla alakalı aktardığımız bu olguya bağladığı sonuçların konumuzla alakalı olarak en önemlisi İmam’ın metinde yer verdiğimiz bu kanaati olmakla birlikte tek sonuç bu değildir. İmam’a göre bu olgu, bir kısmını ilerleyen sayfalarda ayrıca ele alacağımız; dillerin değişmesinin manayı veya hükmü değiştirmeyeceği, Kur’ân’ın başka bir dil ile indirilmesinin onu Kur’ân olmaktan çıkarmayacağı ve Farsça kıraatin caiz olması, manen hadis rivayetinin caiz olması, akitlerde lafızların değil ifade ettikleri anlamların önemli olması ve hükmün lafza değil illete bağlanması hasebiyle illetin bulunduğu her yere hükmün de geçirilmesi gibi pek çok sonucun da üzerinde temellendiği bir zemin sağlamaktadır. Bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VII, 447; VIII, 30; XI, 36, 37; XIII, 145; Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân* (Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 66a-b, 238a; Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 276a.

ifadelerinde kanaatinin kıssalarla alakalı olduğuna dair bir karine kullanma ihtiyacı hissetmemesi veya bu düşüncesinin genelleştirilmesi karşısında bir kaygı taşımadan mutlak ifadeler kullanması itiyadı gerekçe gösterilerek bu ihtimalin aşılması mümkünse de *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın henüz ilk cildinde, yukarıda aktardığımız ifadelerinin geçtiği benzer bir bağlamda kurduğu şu cümleler buna ihtiyaç bırakmamaktadır:

[Halbuki anlatılan] kıssa birdir. Ta ki şu bilinsin: Lafız ve dillerin farklılaşmasından dolayı mana ve murat değişmez; vazedilen hükümler ve şeriatlar isimlere ve lafızlara değil, buna mukabil bunlara derç edilip yerleştirilen manalara vazedilmiştir. Allah en doğrusunu bilir.²⁰³

Bu paragraftan da anlaşıldığı gibi İmam Mâtürîdî'nin kıssaların farklı yerlerde lafız ve olay örgüsünde farklılık, eksiklik-fazlalık, takdim-tehir gibi değişikliklerle tekrar edilmesinden çıkardığı temel sonuç, ahkam ayetleri de dahil Kur'ân-ı Kerîm'in tamamına teşmil edilebilecek niteliktedir. Dolayısıyla bu noktada artık İmam Mâtürîdî'nin buraya kadar aktardığımız ifadeleri, ana hatlarıyla verdiğimiz Kelâmullah tasavvuru ve lafızlara karşı bu lafızlara yerleştirilmiş bulunan manalara yaptığı şiddetli vurgu da hesaba katılmak kaydıyla bir usulcû olarak kitabı nasıl tanımladığı veya kitabı lafız-mana dengesi açısından nasıl konumlandığı sorusuna geçebiliriz. Esas itibarıyla çalışmamızın temel problematiği olan ve sonrasındaki başlığın da konusunu oluşturan dilin hüccet oluşu meselesini bir bağlama oturması bakımında çok önemli olan bu soruya ayrı bir başlık altında cevap vermeye çalışacağız.

C. İmam Mâtürîdî'nin Kitap Tasavvuru

İmam Mâtürîdî'nin yukarıda ifade ettiğimiz gibi aktardığımız ifadelerinden ve lafızlara yerleştirilmiş bulunan manalara yaptığı şiddetli vurgu sebebiyle nasları/lafızları, ilahî hitaba/manalara delaleti bakımından görece önemsiz birtakım

²⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 137. İmam Mâtürîdî'nin aynı vakıa üzerinden hükümlerin illete mebni olduğuna ve illetin bulunduğu yerde hükmün de bulunacağına dikkat çektiği ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 459. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 66a-b.

semboller olarak gördüğü gibi bir sonuç çıkarmak ilk bakışta olası görünmektedir.²⁰⁴ Hatta İmam'ın -bir sonraki başlıkta değineceğimiz gibi- bu manalara nasların dışında iki kanal vasıtasıyla ulaşabildiği/bu manalara sahip olduğu göz önünde bulundurulursa Allah'ın muradı olan bu manaları tespit etme sürecinde, nasların bu manalara delaletini, başka bir karine/delile ihtiyaç duymadan sahih anlama ulaşmanın tek meşru yolu olarak görmeme noktasında geçerli bir mazereti olduğu da düşünülebilir. Ancak bir önceki başlıkta ifade ettiğimiz gibi bu meselenin bir bağlama oturtulması her şeyden önce İmam'ın bir usulcü olarak kitabı nasıl tanımladığı veya kitabı lafız-mana dengesi açısından nasıl konumlandığı sorusunu cevaplamaya bağlıdır. Bu doğrultuda İmam'ın söz konusu soruya cevap teşkil edebilecek nitelikteki ifadelerinin değerlendirilebilmesi açısından sağlıklı bir zemin hazırlaması için Hanefî usul literatüründe kitap tanımı ve kitabın mahiyetiyle alakalı tartışmaların temel parametrelerinin belirlendiği ve kısmen stabil bir görünüm halini aldığı beşinci yüzyıldaki serencamını kısa bir şekilde vermek yerinde olacaktır. Zaten bu tartışmaları gündemine alarak kıymetli bilgiler aktaran usulcülerini kronolojik olarak sıraladığımızda ilk sırada -hepsi beşinci yüzyılda yaşayan ve Hanefî usulüne hâkim rengini veren- Ebû Zeyd ed-Debûsî, Ebu'l-Usr el-Pezdevî ve Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin üçlüsünden son ikisinin öne çıkarak iki farklı çizgiyi temsil ettiği görülmektedir.²⁰⁵ Bu isimlerden Serahsî, kitabı "Allah Resulüne (s.a.v.) indirilen, mushafların yüzlerine yazılan, bize yedi meşhur harf üzere mütevatir bir şekilde nakledilen Kur'ân" şeklinde tanımladıktan sonra tanımında geçtiği halde konumuzla doğrudan alakalı olmayan mütevatir olma şartı, besmelenin her surenin başında bir

²⁰⁴ Aslında bu tarz bir sonuç muradı tespit etmede lafzî ve zahir anlamını tek başına düşündüğümüzde isabetsiz de değildir. Ancak burada İmam Mâtürîdî'nin lafızlara yönelik genel tavrında ve kullandığı ifadelerinde, literatürde ilk defa Fahrettin er-Râzî'nin ortaya attığı kabul edilen naklî bilginin kesinliği probleminin nüvelerinin bulunduğu şeklinde bir sonuç çıkarmak yanlış olacaktır. Zira İmam Mâtürîdî, dilin aktaran ravilerin masum oluşu, lafızlarda iştirak, mecaz, zaman ve kişiler açısından yapılan tahsis bulunmaması... şeklinde Râzî'nin on madde halinde sayarak lafzî delilin yakın ifade etmesi için ileri sürdüğü şartlara dilin delaletiyle alakalı bir sonuç bağlamamıştır. İlk defa İmam Razi'nin ortaya attığı bu problem için bkz: *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, thk. Eşref Altaş, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 44.

²⁰⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*'de "*Bize mushafın iki kapağı arasında, yedi meşhur harf üzere mütevatir bir şekilde nakledilen*" şeklinde bir kitap tanımına yer verse de kitabın mahiyeti hakkında tartışmalarda sessiz kalmıştır. Bkz: Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü Usûli'l-Fıkh ve Tahdîdü Edilleti's-Şer'*, thk. Abdurrahim Yakub (Feyrûz) (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 1429), I, 155.

ayet olup olmaması gibi konulara değinmektedir.²⁰⁶ Serahsî bu meseleleri arz edip değerlendirdikten sonra nihayet meşâyihin pek çoğunun özellikle İmam Ebû Yusuf (v., 182/798) ve İmam Muhammed'in namazda Farsça kıraate dair verdiği fetvayı göz önüne alarak Kur'ân'ın icazının hem nazım hem de manada gerçekleştiği -buna nazım ve mana bütünlüğü de diyebiliriz- kanaatine sahip olduğunu belirtmektedir.²⁰⁷ Nitekim Zâhiru'r-Rivâye'de yer alan iki kitapta, el-Asl ve el-Câmiu's-Sağîr'de geçtiği gibi Ebû Hanîfe bir kimsenin Arapçayı güzelce telaffuz edebildiği halde namazda Farsça kıraat etmesine cevaz vermiş; İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise bunun ancak kişinin Arapçayı telaffuz edememesi durumunda geçerli olabileceğini söylemiştir. Ancak sözünü ettiğimiz bu kitaplarda tarafların delillerine veya içtihatlarının dayandığı arka plana dair bir bilgi bulunmamaktadır.²⁰⁸ Bu bakımdan Serahsî'nin sözünü ettiğimiz ifadeleri, mezkûr fetvanın sonraki ulema tarafından nasıl yorumlandığını göstermesi açısından önemlidir:

Zira onlar [Meşâyih], namazda Farsça kıraatle –[okunan] şeyin murat olduğu kesin olsa bile- kıraat farzının yerine getirilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü farz olan, muciz [sözün] okunmasıdır. İcaz ise nazım ve manadadır.²⁰⁹

Dikkat edilirse İmameyn'in herhangi bir gerekçe belirtmeden verdikleri fetva, meşâyihin pek çoğu tarafından hem nazımın hem de mananın bağlayıcı birer rükün olarak gördüklerine yorulmuş; buradan Serahsî'nin de dikkat çektiği gibi, Kur'ân'ın nazım ve mana bütünlüğü şeklinde tanımlanması sonucuna varılmıştır. Serahsî daha sonra meşâyihin, İmameyn'in fetvasından Kur'ân'ın mahiyetine dair yaptığı tespitten veya doğrudan İmameyn'in fetvasından “nazım olmadan mananın icaz özelliği taşımadığı” şeklinde bir sonucun çıkarılmasından rahatsızlık duymuş olacak ki tek

²⁰⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954), I, 279-281.

²⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 281.

²⁰⁸ Bkz: Şeybânî, *el-Asl*, I, 219; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Câmiu's-Sağîr ve Şeruhû en-Nâfiu'l-Kebîr li Men Yutâliu'l-Câmiu's-Sağîr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406), 94-95; Kaşif Hamdi Okur, “Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili”, *Dinî Araştırmalar* 1/3 (1999), 172-173.) Bu bakımdan Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından nakledilen bu fetvaların, sonraki alimler tarafından farklı okumalara tabî tutulması gayet anlaşılır bir hal almaktadır.

²⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 281.

başına mananın icaz özelliği taşıdığına dair sıraladığı iki delilin de yardımıyla onların muradının bu olmadığını ispatlamaya koyulmuştur.²¹⁰ Serahsî'nin dipnotta da işaret ettiğimiz bu delillerden ulaşmak istediği sonuç ise şöylece özetlenebilir: “İcaz, nazımda değil manada gerçekleşmektedir.” Zaten Serahsî'nin yorumuyla Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) (Arapçayı telaffuz edebilen bir kimsenin) namazda Farsça kıraat edebileceğine dair verdiği fetvanın gerekçesi de budur. Dahası İmameyn'in Arapçayı telaffuz edemeyen kimseye aynı ruhsatı tanınması, aslında onların da manayı muciz olarak gördüklerinin delilidir.²¹¹ Görüldüğü gibi İmam Serahsî, Ebû Hanîfe'nin fetvasını esas alıp İmameyn'in fetvasını bu doğrultuda tevil etmiş²¹²; icazın

²¹⁰ Serahsî'nin burada serdettiği iki delili şöylece özetlemek mümkündür: (1) Muciz olan, Allah kelimidir. Allah kelamı ise hadis/mahluk değildir. Halbuki Arapça da dahil olmak üzere dillerin tamamı hadistir. Dolayısıyla “İcaz ancak nazım ile birlikte gerçekleşebilir” diyen bir kimsenin muciz olan Allah kelamına hadis demesi gerekir ki bunun caiz olmadığı ortadadır. (2) Hz. Peygamber, insanların tamamına gönderilmiş ve peygamberliğinin doğruluk delili olarak da kendisine muciz olan Kur’ân-ı Kerîm verilmiştir. Dolayısıyla Kur’ân’ın bütün insanlara karşı hüccet olduğunu söylemek gerekmektedir. Ancak bilinmektedir ki Arapça bilmeyen bir kimsenin Arap dilinde Kur’ân’ın bir benzerini getirmekten aciz olması ona karşı bir hüccet oluşturmamaktadır. Çünkü bu kimse değil Kur’ân’ın bir benzerini, İmrûülkays gibi bir şairin şiirinin bile Arap dilinde bir benzerini getirmekten aciz kalabilir. Bu kimse, Kur’ân’ın kendisine karşı hüccet olabilmesi için kendi dilinde onun bir benzerini getirmekten aciz kalmalıdır. Bkz: Serahsî, *Usûl*, I, 282. Diğer taraftan Serahsî'nin “Allah kelamı mucizdir” cümlesindeki Allah kelamı ifadesinden varsayılan olarak Allah’ın kelim sıfatını anlaması Kelâmullah meselesinde İmam Mâtürîdî gibi düşündüğünün işaretlerini vermektedir.

²¹¹ Nitekim Serahsî'nin aktarımı ve yorumuyla Ebû Hanîfe'ye göre muciz olanı okuyamayan kimseden kıraat farzı sakıt olduğu halde, Arapçayı telaffuz edemeyen kimseden kıraat farzı sakıt olmaz; aksine Farsça kıraat edilerek yerine getirilir. İmameyn'e göre ise Arapça kıraat edebilen bir kimse, Farsça kıraat ederek bu farzı yerine getirmiş olmaz. Ancak bu İmameyn'e göre mananın muciz olmadığından değil, Hz. Peygamber ve selefe bu rükünde ittiba etmenin -Arapça kıraat edebilen bir kimse için- farz olmasından dolayıdır. Söz konusu ittiba da onların yaptığı şekilde Arapça kıraat ederek gerçekleşecektir. Ebû Hanîfe, bu ittibanın gerekliliğini dikkate alarak Farsça kıraat etmenin mekruh olduğu hükmüne varsa da rüknün aslının yerine getirilmesi açısından muciz olan manayı dikkate almış ve Farsça kıraate cevaz vermiştir. Bkz: Serahsî, *Usûl*, I, 282.

²¹² Okur, “Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili”, 192. Diğer taraftan Serahsî, usul eserinde Ebû Hanîfe'nin bu fetvasından döndüğüne temas etmediği gibi *Mebhut*'ta da Ebû Hanîfe'nin asıllarından birinin Farsça kıraatin Arapça kıraati olduğunu tasrih etmekte; içtihadından döndüğüne dair bir bilgiye yer vermemektedir. Bununla birlikte Serahsî, Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça kıraatin tercümenin manayı tam olarak karşılamasını şart olarak gördüğünü, ancak yine de kılınan namazın mekruh olmaktan kurtulamayacağını söylemektedir. Bkz: Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebhut li's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), I, 37, 234; II, 133.

gerçekleştiği yegâne unsur olarak gördüğü mananın ön planda olduğu bir kitap tasavvuruna sahip olduğunun işaretlerini vermiştir.²¹³

Pezdevî ise kitabı “*Allah Resulüne indirilmiş, mushaflarda yazılmış ve Nebi’den (as) şüphesiz bir şekilde mütevatir olarak nakledilen Kur’ân*” olarak tanımladıktan hemen sonra sözlerine “Kitap, alimlerin çoğunluğuna göre hem nazım hem de manadır. Bize göre Ebû Hanîfe’nin sahih olan görüşü de budur” şeklinde devam etmektedir. Pezdevî’nin kitabın mahiyetine dair “nazım (ibareler) + mana (medluller)”²¹⁴ şeklinde yaptığı tespitten sonra -muasırı Serahsî ve daha pek çok usulcünün yaptığı gibi- sözü Ebû Hanîfe’nin namazda Farsça kıraat fetvasına getirmesi, bu iki meselenin ne kadar yakından alakalı olduğunu ortaya koyması bakımından anlamlıdır. Pezdevî, kitabın mahiyeti hakkında ileri sürdüğü kanaatin Ebû Hanîfe’nin de aralarında olduğu alimlerin çoğu tarafından benimsendiğini belirttikten sonra geriye kalan tek pürüzü -Ebû Hanîfe’nin meşhur fetvasını- şu ifadelerle gidermektedir:

Şu kadarı var ki Ebû Hanîfe, -yerinde bilindiği üzere- nazmı sadece namazın cevazı konusunda bağlayıcı bir rükün olarak görmemiştir. [Böylelikle] manayı bağlayıcı bir rükün, nazmı ruhsat olarak sakıt olabilen bir rükün olarak kabul etmiştir.²¹⁵

Bu doğrultuda Pezdevî bu ifadeleriyle aslında, Ebû Hanîfe’nin bir kimsenin Arapçayı güzelce telaffuz edebildiği halde namazda Farsça kıraat edebileceğine dair verdiği fetvayı “manayı lazım bir rükün olarak kabul ederken bu manaya delalet eden ibareleri/nazmı bağlayıcı olmadığı için sakıt olabilen bir rükün olarak gördüğüne” yoranlara cevap vererek Ebû Hanîfe’nin bu fetvasının, onun kitap hakkındaki genel kanaatini yansıtmayan istisnai bir makamda (ruhsat) bulunduğunu söylemiş

²¹³ Serahsî buraya kadar özetlediğimiz meseleleri icaz bağlamında ele alsada da -birazdan görüleceği gibi- aynı hususları Pezdevî’nin kitabın mahiyeti bağlamında ele alması, Serahsî’nin ifadelerinin salt icaz hakkındaki görüşleri değil kitabın mahiyetine dair kanaatleri olduğunu göstermektedir.

²¹⁴ Şârih Abdülazîz el-Buhârî’nin (v. 730/1330) aktardığı gibi Pezdevî, burada nazım ile ibareleri, mana ile de bu ibarelerin medlullerini kastetmektedir. Bkz: Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahrü’l-İslâm el-Pezdevî= Keşfü’l-Esrâr fî Şerhi Usûli’l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), I, 36-37, 40.

²¹⁵ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 40.

olmaktadır. Nitekim Buhârî'nin de belirttiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'in nazımın değil sadece mananın ismi olduğu kanaatini taşıyarak Ebû Hanîfe'nin kıraat kesin bir farz olduğu halde özrü bulunmayan bir kimseye Farsça kıraat edebileceği fetvasını bu görüşlerine delil olarak getirenlerin varlığı bilinmektedir.²¹⁶ Dolayısıyla Pezdevî, kitabın nazım ve mana bütünlüğünden oluştuğunu söylemekle bir bakıma -Serahsî'nin tercihinin aksine- İmameyn'in fetvasını esas alarak Ebû Hanîfe'nin fetvasını tevil etmiş olmaktadır.²¹⁷ Diğer taraftan sonraki usulcülerin yaklaşımlarında Pezdevî'nin temsil ettiği bu çizgi belirleyici olmuş;²¹⁸ *Usûlü'l-Pezdevî*'yi esas alarak yazılan muhtasar metinlerde kitabın nazım ve mana olduğu kabul edilmiştir.²¹⁹ Yine bu usulcüler arasında sayılan sekizinci yüzyıl müelliflerinden Sadrüşşerîa (v. 747/1346) ise Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ı manadan ibaret gördüğüne yorulan mezkur fetvasından rücu ettiği rivayetini kabul ederek "Kur'ân'ın manaya delalet eden nazımdan ibaret" olduğu söylemiş ve meşâyihin "Kur'ân, nazım ve manadır" derken de bunu kastettiklerini ifade etmiştir.²²⁰

Buraya kadar Kur'ân'ın mahiyetine dair görüşlerini özetlediğimiz usulcülerin, benimsediği kanaatleri mezhebin kurucu imamlarının Farsça kıraat fetvasının lazımıyla bile çelişmemesine özen göstermeleri, bu fetvanın çıkış noktası olmasa bile söz konusu tartışmayla doğrudan bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan İmam Mâtürîdî'nin söz konusu meselede mezhep imamlarından hangisiyle aynı görüşü paylaştığı kritik bir önem kazanmaktadır. İmam Mâtürîdî, bazen ilahî hitap tasavvuru başlığı altında farklı şekillerde anlatıldığına dikkat çektiğimiz kıssaların, bazen Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyedilen hükümlerin daha önce farklı dillerde

²¹⁶ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 40.

²¹⁷ Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", 192. Pezdevî'nin usul metninde Ebû Hanîfe'nin bu fetvasından döndüğü ile alakalı sessiz kalması dikkat çekerken Şârih Abdülaziz Buhârî, Pezdevî'nin başka bir kitabında Nuh b. Ebî Meryem kanalıyla gelen rücu rivayetine yer verdiğini kaydetmektedir. Bkz: Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 42.

²¹⁸ Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", 192.

²¹⁹ Mesela bkz: Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Şerhu Hafizüddin en-Nesefî li Kitâbi'l-Müntehab fi Usûli'l-Mezheb*, thk. Salim Ögüt (İstanbul: [y.y.], 2003), 25; Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Kitâbü Hülâsati'l-Efkâr fi Şerhi'l-Menâr*, thk. Hafız Senâullah ez-Zâhidî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 49.

²²⁰ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*, thk. Necîb el-Mâcidî - Hüseyin el-Mâcid (Saydâ-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 68-69.

indirilen kitap veya sahifelerde yer aldığını bildiren ayetlerin tefsirinde; kimi zaman da kutsal kitapların kaynağı olan Levh-i Mahfuz'daki ana kitabın (ümmü'l-kitâb) hangi dilde olduğunun bilinmediğine işaret ederek “lafız ve dillerin değişmesinin/farklılaşmasının bir şeyin hakikatini değiştirmeyeceği ve dolayısıyla mananın/muradın değişmesini gerektirmeyeceği” şeklinde özetleyebileceğimiz bir sonuca ulaşmaktadır.²²¹ İmam'ın bu yerlerden birinde kullandığı ifadeler söz konusu kanaatini açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Ana kitap, O'nun yanındadır”²²² [ayetinde bahsedilen kitabın] nebi ve resullere indirilen kitapların kendisinden çoğaltıldığı (istinsah) kitap olması mümkündür. Bu kitap Levh-i Mahfuz'dadır. Bu da dillerin değişmesinin mananın değişmesini gerektirmeyeceğine delalet eder. Çünkü Levh-i Mahfuz'daki bu kitapların hangi dille olduğu bilinmemektedir. Sonra her bir kitap bu kitaptan, kendisine indirildiği resulün dilinde indirilmiştir...Tüm bunlar dilin değişmesinin, mananın değişmesini gerektirmeyeceğine delalet eder.²²³

Yaptığımız bu alıntıdan da anlaşıldığı gibi İmam, bir önceki başlıkta aktardığımız “*Kelamdan elde edilen, kelam ile kastedilen, onun manasıdır; lafızları ve harfleri değildir*” kanaatiyle tamamen uyumlu bir şekilde bir şeyin farklı dillerde ifade edilmesinin o şeyin hakikatini değiştirmedeğini, dolayısıyla mananın veya hükmün aynı kaldığını düşünmektedir. Bu bakımdan İmam'ın “*Eğer biz onu başka dilde bir Kur'an yapsaydık onlar mutlaka, 'Onun ayetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?' derlerdi*”²²⁴ ayetinde yer alan şu ifadeleri söz konusu kanaatinin Kur'ân-ı Kerîm örneğinde somutlaştırılmasından ibarettir:

²²¹ İmam'ın hasılasını verdiğimiz bu ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 137; III, 254-255; VIII, 30; XI, 36, 37. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 66a.

²²² Ra'd, 13/39.

²²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 447.

²²⁴ Fussilet, 41/44.

Bu ayette Allah'ın Kur'ân'ı yabancı bir dille (Acem lisanı) indirseydi yine [Kur'ân'ın yine] Kur'ân olacağına; dilin değişmesinin onu değiştirmeyeceğine ve onu Kur'ân olmaktan çıkarmayacağına dair delil vardır.²²⁵

İmam'ın buraya kadar özetlemeye çalıştığımız bu kanaatine bağladığı en önemli sonuç -akıştan tahmin edilebileceği gibi- ayetlerin zikredilmesinden maksut ve murat olan “mana”nın karşılanması şartıyla Kur'ân'ın indirildiği dil olan Arapçadan başka bir dilde okunmasının caiz olduğudur. İmam'ın bu kanaatini kıssalar üzerinden serdettiği birkaç yerde kullandığı ifadeler şu şekildedir:

Nitekim Allah Teâlâ daha önce gerçekleşen bu haber ve kıssaları, Kur'ân'da farklı lafız ve kelimelerle; takdim, tehir, ziyade ve noksanlarla zikretmiştir ki bunların zikredilmesinden kastedilenin ve muradın, içerdiği mana olduğu; lafız ve kelimelerin kendisi olmadığı bilinsin. Bunların içerdiği mana bilinir ve anlaşılırsa hangi dille veya lafızla olursa olsun eda edilmesi caiz olur.²²⁶

...Bunda da lafızları farklılaşması ve değişmesinin -mana değiştirilmedikten sonra- hükmün değişmesini gerektirmeyeceğine delil vardır... Aynı şekilde bir kimse kitabı indirildiği dilden başka bir dille okuduğunda -manası karşılanırsa- bu caiz olur.²²⁷

Diğer taraftan İmam Mâtürîdî bu kanaatini dile getirdiği ayetleri, Arapça dışındaki dilleri temsilen Farsça üzerinden yürütülen “Kur'ân'ın Farsça okunması” tartışmasında Ebû Hanîfe'nin -kendisinin de bir takipçisi olduğunu anladığımız- mezkûr fetvasının isabetli olduğuna delil olarak da kullanmaktadır.²²⁸ Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin, Ebû Hanîfe'nin bu fetvasından döndüğüne, cevaz vermekle birlikte

²²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, 145.

²²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI, 37.

²²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 30.

²²⁸ İmam Mâtürîdî, bu yerlerden birinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bu ayette Allah'ın Kur'ân'ı yabancı bir dille (Acem lisanı) indirseydi yine [Kur'ân'ın yine] Kur'ân olacağına; dilin değişmesinin onu değiştirmeyeceğine ve onu Kur'ân olmaktan çıkarmayacağına dair delil vardır. Allah en doğrusunu bilir. Dolayısıyla bu ayet, Ebû Hanîfe'nin -Allah ona rahmet etsin- “Bir kimse namazında Farsça kıraat ederse caizdir” görüşüne delil olmaktadır. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, 145.) Diğer bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 175.)

mekruh gördüğüne veya İmameyn ile olan ihtilafına değinmeden söz konusu ayetleri Ebû Hanîfe'nin içtihadını destekleyen deliller olarak gösterme itiyadı, en azından Semerkant'ta Ebû Hanîfe'nin bu fetvadan rücu ettiği rivayetinin kabul edilmediğine dair güçlü bir argüman oluşturmaktadır.²²⁹ İmam Mâtürîdî'nin, yaşadığı zaman diliminde icaz teorilerinin henüz yerleşmemiş olması da hesaba katıldığında, icazın; mana, nazım, bu ikisinin bütünü (veya bunların dışında bir şey) seçeneklerinden hangisinde gerçekleştiğine dair bir kanaate sahip olup olmadığını veya kanaatinin ne olduğunu kestirmek zordur.²³⁰ Ancak İmam Mâtürîdî'nin, Ebû Hanîfe'nin Farsça kıraat fetvasını -rücu veya kerahet kayıtları koymadan- mutlak olarak kabul etmesi, kerahet kaydıyla kabul eden Serahsî gibi manayı muciz olarak gördüğünü; Buhârî'nin varlığından bahsettiği, bu fetvayı esas alarak Kur'an'ın sadece mananın ismi olduğunu söyleyen alimlerden olabileceğini düşündürmektedir. İmam'ın yukarıda işarete bulunduğumuz yerlerden birinde “Ey kendilerine kitap verilenler! Yanınızda bulunanı (Tevrat'ı) doğrulayıcı olarak indirdiğimiz bu kitaba (Kur'an'a) iman edin”²³¹ ayetinin tefsirinde Kur'an'ın, önceki kitapları nasıl doğruladığına dair yaptığı şu açıklamalar bu düşüncüyü tamamiyle desteklemektedir:

Sonra Allah'ın “Yanınızda bulunanı (Tevrat'ı) doğrulayıcı olarak” sözü, “Yanınızda bulunana muvafık olarak” anlamına gelir. Kur'an, onların yanındaki kitabı, kendisine yerleştirilen manalar ve hükümlerle muvafık olur, nazmı ve dili ile değil. Çünkü onların yanında bulunan kitabın, nazım ve dil bakımından Kur'an'dan farklı olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın diğer

²²⁹ Bu bakımdan İmam Mâtürîdî'den yaklaşık iki asır sonra yaşayan Semerkandî ve damadı Kâsânî'nin de bu fetvanın hararetli birer savunucuları olması da (Okur, “Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili”, 180.) bu yargıyı destekler mahiyettedir. Nitekim Semerkandî'nin, *Şerhu't-Te'vilât*'de bu konu çerçevesinde atıfta bulunduğumuz kısımlara dair yaptığı açıklamalar ve yorumlar, İmam Mâtürîdî gibi onun da Ebû Hanîfe'nin fetvasını benimsediğini ve Ebû Hanîfe'nin bu fetvadan rücu ettiği rivayetini kabul etmediğini göstermektedir. Semerkandî'nin sözünü ettiğimiz açıklama ve yorumlarının bir kısmı için bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an* (Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 66a, 238a; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 276a.

²³⁰ Nitekim İmam Mâtürîdî, “De ki: “Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler” (İsrâ, 17/88) ayetinin tefsirinde Kur'an'ın hangi açıdan benzerinin kastedildiğine dair nazım, gerçeklik ve doğruluk, hüccet ve burhan, muhkem ve mükemmel oluşu veya tüm bunların hepsi gibi “kile” diyerek verdiği ihtimallerden sonra bir tercih yoluna gitmemiştir. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII, 354.

²³¹ Nisâ, 4/47.

kitapları, nazım ve lisan açısından [birbirinden] farklı olsa da mana ve hüküm bakımından birbirine muvafıktır... Burada Ebû Hanîfe'nin (r.a.) görüşüne delil vardır. Nitekim o Farsça kıraatle namaz kılmaya cevaz vermiştir. Çünkü nazım ve dilin farklılaşması, manaların değişmesini ve hükümlerin farklılaşmasını gerektirmez. Zira Allah Teâlâ, Kur'ân'ın onların kitaplarına muvafık olduğunu haber vermiştir; halbuki Kur'ân, nazım ve dil açısından farklı, manada muvafıktır.²³²

Hatta diyebiliriz ki İmam'ın Kelâmullah'ın lafzi kelim için ancak mecazen kullanılabileceğini söyleyerek bu ismi Allah'ın bir mana olan kelim sıfatına mahsus görmesi ve lafızlara karşı bu lafızlara yerleştirilmiş bulunan manalara yaptığı şiddetli vurgu da bu düşüncüyü bir kat daha olası kılmaktadır.

D. İmam Mâtürîdî'de Dilin Hüccet Oluşu Meselesi

Buraya kadar İmam Mâtürîdî'nin bir şekilde aktardığımız ifadeleri ve yaptığımız çıkarımlardan hareketle Kur'an-ı Kerim'in nazımının, ilahî hitaba/manalara delaleti bakımından görece önemsizleştiğine dair bir izlenime kapılmanın mümkün olduğundan ve bu bakımdan İmam'ın kendince haklı sebepleri olabileceğinden bahsetmiştik. Ancak İmam Mâtürîdî'nin -Kur'ân'ın sadece mananın ismi olduğunu söyleyen herhangi bir usulcûde görmediğimiz gibi- Kur'ân'ın nazımını, manalar gibi bir hüccet olarak görmediği şeklinde bir tahminde bulunmak yanlış olacaktır. Nitekim İmam, Kur'ân-ı Kerîm'e, bilinen şiir ve nesir formları arasında özel bir konum verdiği şu ifadelerde ilk elden yapılabilecek bu tarz bir tahminin adeta spekülasyondan ibaret olduğunu söylemektedir:

Sonra asıl olan şudur: Bir kimse diğerine peş peşe bir söz söylediğinde o söze bakılır. Bu sözden maksat, sözün bizzat kendisinin ezberlenmesi ise söze muhatap olan kimse, konuşanın sözünü bitirmesini beklemeyiz; aksine ilk duyduğu anda sözü kavramaya ve kendisine söylendiği anda ezberlemeye çalışır. [Bu durum aynı] birisinin önünde şiir okunduğunda o kimsenin şiiri ezberleyip hafızasında tutması gibidir. O kimse, okuyanın şiiri bitirmesini beklemeyiz; aksine ondan ilk duyduğu andan itibaren kavramaya/kapmaya çalışır. Nitekim şiirlerde amaç şiirin manalarını değil, bizzat kendisini ezberlemektir. Görülmez mi ki

²³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 254-255.

[şîirin] lafızlarından bir tane harf silinse o artık şîir olmaktan çıkar. Ancak sözden maksat bizzat kendisini kayıt altına almak (zapt) değilse, sözle sadece kendisine yerleştirilen manaları anlamak murat edilmişse bu gibi durumlarda adet, sözün manasını ve muradını anlayabilmek için sonuna kadar dinlemektir. Görülmez mi ki bir kimse başkasına mektup yazdığında, kendisine yazılan kimse yazanın muradını öğrenebilmek için mektubu başından sonuna kadar okur; mektuba yazılan lafızları zapt etmekle [=ezberlemekle] uğraşmaz. Nitekim [mektup] yazmakla lafızların ezberlenmesi kastedilmez. Bu durumda da [esas] maksat, sözden [=lafız] zikrettiğimiz şeye [=mana/murat] kayar. Sonra, Kur'ân ile her iki vecih de birlikte kastedilmiştir: harflerini ve nazmını zapt etmek ve içerisine yerleştirilen manaları bilmek. Zira Kur'ân; nazmı, lafzı ve içerisine yerleştirilen manalarla birlikte hüccet olmuştur.²³³

Bu alıntıdan açık bir şekilde anlaşıldığı gibi İmam Mâtürîdî, şîir ve mektup metaforlarını kullanarak Kur'an-ı Kerim'in hem lafız ve nazım bakımından hem de bunlara yerleştirilen mana bakımından hüccet olduğunu ifade etmektedir. İmam Mâtürîdî, her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm'in mananın ismi olduğunu ve amel, itikat veya ahlaka taalluk etmesi itibariyle asıl ve maksut olanın mana olduğunu düşünse de nazımın da vahiy ürünü olması itibariyle bu manalara ulaşmada hüccet olduğunu kabul etmektedir.²³⁴ Ancak İmam'ın ikinci bölüm boyunca açıkladığımız ve açıklayacağımız genel tavrı ve eğilimi -buna nassın zahir anlamı veya nazmı ile İmam'ın tevarüs ettiği bir inanç veya hüküm (her ikisi de İmam'ın bahsettiği “manalar” kümesine dahildir) tearuz ettiği takdirde tercihini ikincisinden yana kullanması örnek olarak verilebilir- Kur'an-ı Kerim'in lafız ve nazım bakımından hüccet olduğu ibaresini olduğu gibi/mutlak olarak anlamamızın önüne geçmektedir. Dolayısıyla -aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız gibi- İmam'ın her ikisini de hüccet olarak gördüğü lafız-mana ikilisi arasında ikincisi lehine nihai bir seçim yapmaktan ziyade ağırlığı manalara

²³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 296-297.

²³⁴ Kur'ân naslarını belki de hadislerden ayıran en önemli farkın, nazımının Allah'a ait olduğu, Şîf-Bâtınî gruplar dışında tüm İslam alimlerinin ortaklaşa kabul ettiği bir husustur. İmam Mâtürîdî'nin, Kur'ân'ın nazımının/lafzının Allah'a ait olmadığını, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisine vahyedilen manayı lafızlara döktüğü iddiasında olan Bâtınîleri yeri geldikçe eleştirerek mezheplerinin batıl olduğu söylemesi de aynı hassasiyetin bir tezahürü olsa gerektir. İmam'ın Bâtınîlere yaptığı bu sert eleştirilerin önemli bir kısmı için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 185; VII, 392; VIII, 196; IX, 262; X, 64, 73, 337; XII, 113; XIV, 45, 221; XVI, 192.

verdiği, manaları nasların üzerine hâkim kıldığı bir usul düşüncesine sahip olduğunu söylemek gerekecektir. Belki de bu noktada İmam Mâtürîdî'nin buraya kadar kelâmullah, ilahî hitap ve kitap hakkında aktardığımız görüşlerinde, lafız mana ikilisinden tartışmaya mahal bırakmayacak derecede öne çıkardığı, hükmün medarı kıldığı ve lafızlara yerleştirildiğini ifade ettiği bu manalara nasıl ulaştığı sorusunu, sonrasında dilin hüccet oluşu meselesine devam etmek üzere bir ara başlıkta kısaca cevaplamak yerinde olacaktır.

1. Lafızlara Yerleştirilen Manalara Nasıl Ulaşılır?

İmam Mâtürîdî'nin Allah'ın muradı olarak tanımladığı, lafızlara yerleştirilen manaların Hz. Peygamber tarafından beyan edildiği ve yaşandığı yani “sahih anlamın” onun tarafından aktarıldığı İmam Mâtürîdî'nin de aralarında olduğu Sünni alimlerin ortaklaşa kabul ettiği bir husustur. Bu kabulden hareketle İmam'ın lafızlara yerleştirilmiş manalara yaptığı yüksek dozajlı vurgunun arkasında, anlamın “mevcut, sunulmuş ve bilinen bir şey” olduğu temel varsayımın yer aldığını ve başlangıcı itibariyle sünnet üst başlığı altında toplayabileceğimiz Hz. Peygamberin iman, amel ve ahlaka dair teşri kıldığı pratikleri bu anlamların en somut tezahürü olarak telakki edildiğini tahmin etmek mümkündür.²³⁵ Bir sonraki adımda İmam'ın tefsir-tevil ayrımıyla paralel bir şekilde Hz. Peygamber tarafından beyan edilen ve sünnetiyle somutlaştırılan bu manaların -buna hitap da diyebiliriz- en mükemmel surette vahiy ortamına bizzat şahit olan hitabın muhatapları/sahabe tarafından anlaşılabilceği ve aktarılabilceği sonucu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Bu aşamada İmam'ın lafızlara yerleştirilen manalar şeklinde tarif ve tavsif ettiği bu manalara ulaşmayı nasıl mümkün gördüğü sorusu cevaplamayı beklemektedir. Bu sorunun cevabına hazırlık mahiyetinde söz konusu manaların vahiy döneminde mevcut/sabit olması temel varsayımından hareketle devamlı surette yeniden üretilmediğini; sahabe tarafından sonraki nesillere aktarmasıyla ulaşılabilir hale geldiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla İmam'ın bu manalara ulaşma yolu

²³⁵ H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)* Ankara: 02-06 Ekim 2002, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 286; H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/ (2003), 17-18.

bir metodoloji ve yöntem mahiyetli olmaktan çok aktarım/gelenek ekseninde olması beklenebilir ki İmam'ın tavırları bu beklentiye büyük ölçüde karşılamaktadır. Hikmet bahsinde detaylı olarak ele alacağımız gibi İmam'ın bu soruya cevabının ilahî hitabı iman, amel ve ahlak bakımından bir yaşam formuna dönüştüren sahabenin din olarak öğrendiği/bildiği, yaşadığı ve sonraki nesille öğrettiği her şeyi -diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'den öğrendiği sahih anlamların en somut halini- içeren sünnet olduğu söylenebilir.²³⁶

Sahabenin karşılaştığı birikim olarak sünnet, sonraki yüzyıllarda, fıkıh ve kelam gibi disiplinlerin tedvin tarihlerinden aşına olduğumuz gibi birçok faktörün etkisiyle farklı coğrafyalarda temerküz eden ekoller haline gelmiş ve bu anlamı taşıma iddiasına sahip olmuştur. Bu bakımdan İmam'ın esas aldığı birikimin de seçkin sahabilerden İbn Mesud (v. 32/652-53) ve arkadaşlarının öncü girişimleriyle Kûfe merkezli olarak gelişen ve sonradan Hanefî mezhebi adını alan fikhî ekol ve yine aynı coğrafyada gelişerek Semerkant'ta serpilene ve kendisinden yaklaşık iki yüzyıl sonra "Mâtürîdîyye" adını alacak kelam mezhebi olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Diğer bir ifadeyle İmam Mâtürîdî'nin kendisinden sarîh bir beyan bulunmasa da bu manaları -bir sonraki başlıkta ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız tavrından da rahatlıkla anlaşılabilir gibi- sonradan fıkıh (Hanefîlik) ve kelam (Ehli Sünnet/Mâtürîdîlik) disiplini adını vereceğimiz kanallar sayesinde sahih bir şekilde tevarüs ettiği kanaatinde olduğu söylenebilir.

İmam Mâtürîdî'nin sözünü ettiğimiz bu usul düşüncesi, hocalarından öğrendiği ve ilk bölümde açıkladığımız gibi beyan kapsamında gördüğü fıkıh ve kelam birikimine nasların üzerine hâkim kılacak kadar çok güven duyduğu anlamına gelmektedir. İmam'ın özellikle sıkı sıkıya tutunduğu Kûfe hukuk ekolünün naslarla

²³⁶ Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 2004, 294; Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 2003, 17-18; Murat Sarıtaş, "Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir": Ebû Sa'îd el-Hâdimî'nin Nas-Mezhep İlişkisi Problemine Dair Görüşleri", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 172. Sarıtaş'ın sonuç itibarıyla özdeş olan ifadeleri şu şekildedir:

"Başka bir ifadeyle, naslar- da geçen ifadelerin nüzul dönemi anlamlarının ve şâri' tarafından bu ifadelerle neyin kastedildiği hususunda ipucu olacak karinelerin, sahabenin nasların değindiği meselelere ilişkin görüşleri içinde mündemiç olduğunu söyleyebiliriz." (Sarıtaş, "Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir", 172.)

tearuz halinde olduğu varsayılan görüşlerinin bizzat sahabenin aktardığı sünnet kaynaklı görüşleri olduğu dikkate alındığında²³⁷ İmam'ın mensup olduğu geleneğe duyduğu aşırı güven ve bu güven doğrultusunda manalar lehine yaptığı tercih oldukça rasyonel bir hal almaktadır. Dolayısıyla İmam'a göre her ne sebepten olursa olsun²³⁸ nasların sahih bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması çabası bu iki kanaldan gelen birikimden yararlanmadan yürütülemez.²³⁹ Zira aşağıda ifade edeceğimiz gibi İmam Mâtürîdî, nasların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde nasların sığa itibariyle ifade ettiği anlamı (zahir)²⁴⁰ yeterli bulmayarak muradı tespit etmek üzere devamlı surette lafzi veya gayri lafzi, bir veya daha çok delil/karine bulunması gerektiği iddiasında bulunacaktır.

²³⁷ Sarıtaş, “Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir”, 173-174. Ana hatlarıyla ilim silsilesi İbn Mesud, Alkame b. Kays (v. 62/682), İbrahim en-Nehaî (v. 96/714), Hammâd b. Ebû Süleyman (v. 120/738) ve Ebû Hanife şeklinde devam eden Kûfe hukuk okulunun zamanla sistematik bir ekol haline gelen görüşlerinin tamamı Ebû Hanife'ye atfedilerek onun ismi üzerinden kayda geçirilmiştir. Bu görüşler arasında zikrettiğimiz fakihlerin beşerî çabayla genişlettiği hükümlerle birlikte sahabe tabakasında yer alan isimlerin bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktardığı nakle dayalı hükümler de mevcuttur. Kûfe hukuk okuluna mensup bu fakihlerin doğrudan nasların düzenlediği alanlarda prensip olarak reye başvurmadıkları bilindiğine göre naslarla tearuz ettiği düşünülen hükümlerin esas itibariyle sahabenin bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) alınanlar olduğu gibi ilk bakışta şaşırtıcı bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Sarıtaş, “Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir”, 174-175.

²³⁸ Burada müphem bıraktığımız bu sebep modern akademide usulü fikhın işlevi hakkında serdedilen farklı görüşlere göre değişebilmektedir. Uzun bir yelpazede değişiklik gösteren bu görüşlerden H. Yunus Apaydın'ın görüşü İmam'ın dil ve delalet konularındaki genel tavrını en çok kapsayan görüş olarak öne çıkmaktadır. Apaydın'ın söz konusu ifadeleri şu şekildedir:

“Hükümün Şâri'in hitabı olduğu varsayımı, esasında fakihlerin açıkladıkları hükümlerin meşruiyetinin kriteri olduğu için fakihler bu hükümün nass (hitap, metin) temelini ve dil bağlantısını tatmin edici bir şekilde kurmak ve göstermek zorundadır. Denilebilir ki bütün fıkıh usulü sistemi sözü edilen bu zihni çabanın sonucunda oluşmuştur.”. (Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, 2004, 290.)

Fıkıh usulünün işlevine dair benzer bir açıklama için bkz: Mürteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 44-45.

²³⁹ İmam Mâtürîdî, söz konusu tavrı ile esas itibariyle aynı dönemde yaşayan, Irak meşâyihinin önde gelen temsilcilerinden Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin “Fakihlerimizin görüşleri naslardan önceliklidir” ifadesiyle dile getirdiği; modern öncesi dönemde Hanefî usul düşüncesinin nasların anlaşılmasında mezhep birikimini esasa alma şeklinde tezahür eden temel karakteristiklerinden birini yansıtmaktadır. Sözünü ettiğimiz bu karakteristiğin Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (v. 1176/1762) üzerinden güzel bir değerlendirmesi için bkz: Sarıtaş, “Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir”.

²⁴⁰ Burada lafzın sığası itibariyle ifade ettiği anlam (zahir anlam) ile lafzın öne çıkan sözlük anlamını dikkate alarak sarf ve nahiv kuralları doğrultusunda akla ilk gelen anlamın kastedildiğinin altını çizmek gerekmektedir.

İmam Mâtürîdî'nin sözünü ettiğimiz bu tavrı, kendisinin de bir mensubu bulunduğu “III. yüzyılın erken döneminde tam anlamıyla Hanefî bir çehreye sahip” olan Semerkant Hanefî Meşâyihinin²⁴¹, Mu‘tezilî eğilimleriyle bilinen Irak Hanefî Meşâyihine²⁴² karşı geliştirdiği bir cevap olarak da değerlendirilmiştir.²⁴³ Nitekim Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin betimlemesiyle Orta Asya Hanefîleri, Ebû Hanîfe’den tevarüs edilen hukuk ve kelamın bir arada olduğu tek bir doktrinin takipçileridir ve bu doktrinin kelim cüzü her şeyden önce sıkı bir Mu‘tezile karşıtlığı ile sistematize edilmiştir.²⁴⁴ Irak Hanefîlerinin (Irak Meşâyîhî) Hanefî usul geleneğine istikamet vermiş bulunan önemli simalarının ise klasik ve modern kaynaklarda Mutezilî oldukları veya Mutezilî olmakla itham edildikleri zaman zaman dile getirilen bir husustur.²⁴⁵ Bu bakımdan Orta Asya Hanefîlerinin Iraklı Hanefî meslektaşlarıyla temel kabuller matrisinde fûru alanında değil, usulü’l-din ve usulü’l-fıkıh zemininde mücadele etmeleri Mâveraünnehir’de -özellikle de Semerkant’ta- kelam ilmine yönelik -Mu‘tezile karşıtlığının hâkim renk olduğu- bir ilginin göstergesi

²⁴¹ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî: Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 57. Bu meşâyih grubuna mensup olan alimler, tespit edilebilen eserleri ve Mu‘tezile ile verdikleri mücadele için bkz: Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 32-33.

²⁴² Irak Hanefîlerinin bir listesi için bkz: Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihî*, 28-29. Bu isimler içerisinde yazdığı el-Fusûl fî Usûli’l-Fıkıh ile Irak Meşâyihinin görüşlerinin kaydedilerek günümüze aktarılmasında kilit bir rol üstlenen ve aynı zamanda Kerhî’nin talebesi olan Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs hakkındaki Mutezilîlik iddialarının bir değerlendirilmesi için bkz: Özen, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 112-115.

²⁴³ Örnek çalışmalar için bkz: Özen, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*; Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihî*.

²⁴⁴ (Aron Zysow, “Mu‘tazilism and Maturidism in Hanafî Legal Theory”, *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss (Leiden: E.J. Brill, 2002), 237.) Orta Asya Hanefîlerinin Iraklı Hanefî meslektaşlarıyla temel kabuller matrisinde fûru alanında değil, usulü’l-din ve usulü’l-fıkıh zemininde mücadele etmeleri Mâveraünnehir’de -özellikle de Semerkant’ta- kelam ilmine yönelik Mu‘tezile karşıtlığının hâkim renk olduğu bir ilginin göstergesi sayılmaktadır. Semerkant Hanefîlerinin kelama olan ilgisine dair daha fazla bilgi için bkz: Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihî*, 32-36.

²⁴⁵ (Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihî*, 30-31.) Irak Hanefîleri ve Mu‘tezile arasındaki bu ilişki; rey okulunun mensupları olmalarıyla bilinen Hanefîlerin, aynı okulun Irak’taki kelam ve düşünce alanında entelektüel faaliyet gösteren temsilcileri olan Mutezilî kelamcılarla paylaştığı ortak (rey/akıl) zeminde “doğal müttefik haline” gelmesi sonucu kurulmuştur. (Mürteza Bedir, “Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat’ında Yükselişi ve Zayıflaması”, *İslam Medeniyetinde Bağdat: Uluslararası Sempozyum*, (2008), 625.)

sayılmaktadır.²⁴⁶ Semerkanlı Hanefilerin Mu‘tezile karşıtlığı günümüze kadar ulaşan akide ve kelam metinlerinde kuşkuya mahal bırakmayacak kadar yüksek sesle dile getirilse de fıkıh usulü edebiyatında “Sünni kelamın temel kabulleri/prensipieri ile uyum içinde ve Mu‘tezilî unsurlardan ayıklanmış bir fıkıh usulü” inşa etme endişesinin erken dönemlerde vurgulu bir şekilde ifade edildiğini söylemek zordur.²⁴⁷ Bu endişeyi bir proje olarak ilk defa Semerkant Hanefilerinin geç dönem temsilcilerinden olan ve aynı zamanda Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin öğrencisi Alâeddin es-Semerkandî dile getirmiş; Mâveraünnehir’de kelâmî arka planı kaybolan fıkıh usulü edebiyatının güzide alimlerin elinde -belki de farkında olunmadan- Mu‘tezile’nin görüşleriyle uyumlu bir çizgi takip ettiğinden yakınmıştır.²⁴⁸ Semerkandî’nin bu noktada fıkıh usulünün Sünni kelamının öncülleriyle uyum içerisinde yapılması ve usule sızan Mutezilî unsurların ayıklanması için sunduğu çözüm önerisi bunu zaten daha önce yapmış olan Ehli Sünnet’in reisi Şeyh İmam Zahit Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin yöntemini tekrar ihya etmekten ibarettir.²⁴⁹

...

İlk bölümde İmam Mâtürîdî’ye göre hitabın anlaşılması ve yorumlanmasının dilin sınırları/referans çerçevesi içerisinde gerçekleşen bir ameliye olduğundan ve beyanın herhangi bir sahasında yapılacak bir tevil ameliyesinin Arap dili tarafından geçer onayı aldıktan sonra dilbilimsel düzeyde artık söyleyecek, itiraz edecek bir şey kalmadığından bahsetmiştik. Dahası dilin esnek karakterinin, İslam düşünce tarihinde neredeyse tüm mezhep ve fırkaların kendi öğretilerini destekleyecek bir biçimde nasları anlama ve yorumlama enstrümanlarını kullanmalarına müsaade ettiği tarihi bir

²⁴⁶ Semerkant Hanefilerinin kelama olan ilgisine dair daha fazla bilgi için bkz: Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihî*, 32-36.

²⁴⁷ Correa devamla bu durumun erken dönem Semerkant Meşâyihinin kelam ve fıkıh usulü arasında bir ilişkiyi kabul etmedikleri anlamına gelmeyeceği kaydını da ilave etmektedir. Bkz: Dale J Correa, “Taking a Theological Turn in Legal Theory: Regional Priority and Theology in Transoxanian Hanafi Thought”, *Locating the Sharî‘a*, ed. Sohaira Z.M. Siddiqui (Leiden: E.J. Brill, 2019), 112.

²⁴⁸ Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, 1-4.

²⁴⁹ Semerkandî’nin bu projesi konu alan önemli değerlendirmeler için bkz: Mürteza Bedir, “Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009)* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 412-420; Zysow, “Mu‘tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory”.

vakıa olarak karşımızda durmaktadır. İlmi mesaisinin önemli bir kısmını bu öğretilerle mücadele etmeye ayırmış bir ilim adamının da haliyle ilk bölümde bahsi geçtiği gibi yorum faaliyetinin sınırlarını çizme ve yapılan yorumları dilin kuralları çerçevesinde onaylama rolünü biçtiği Arap diline, herhangi bir yoruma “sahihtir” damgasını vurmada nihai sözü söyleme yetkinliğini tanımayacağı tahmin edilecektir. Diğer bir ifade ile Arap dilinin bahsi geçen işlevi, İmam’ın dilin hüccet oluşu konusundaki kanaatinin oluşmasında önemli ölçüde etkili olmuş; İmam “Hitabı anlamada ve yorumlamada tek başına dil bir hüccet midir?” sorusuna olumsuz bir cevap vermiştir. Sonuç itibariyle İmam Mâtürîdî buraya kadar yer verdiğimiz sebeplerden dolayı nasları anlama ve yorumlama sürecinde sahih anlamı güvenceye alacak bir delil/karine bulunmasını şart olarak ileri sürmektedir. İmam’ın özellikle hasmı olduğu fıkıh ve kelam mezheplerinin müntesipleriyle girdiği polemiklerde su yüzüne çıkan bu karineler *Tev’îlâtü’l-Kur’ân*’ın bütünü dikkate alındığında ikili bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ikili yapıdan birincisi dilin yanına insanlar arasında bilinenin (adetin/mahut olanın) eklemlenerek dili sınır çizici işlevinden bir adım daha öteye taşıdığı ve artık ayetin yorulacağı anlamı tayin edebilen bir yapıya kavuşturduğu dilin örf haline (müteâref) gelmiş kullanımıdır ya da bilinen şekliyle bağlamdır. İmam Mâtürîdî’nin “Allah dileseydi, onları (aynı dine mensup) bir tek ümmet yapardı”²⁵⁰ ayetinde, dileme (meşîet) konusunda Mu’tezile ile girdiği polemikte meşîetin -onların Ehl-i Sünneti itham ettiği şekilde- “zorla (icbar ile) iman ettirmek” şeklinde anlaşılmadığını ispat sadedinde söylediği şu cümlelere bakalım:

[Delillerimizin] üçüncüsü, baskı ve zorlama ile iman etmek insanların bilmediği şeylerdendir. Böyle bir fiile örfte iman ismi verilmez. Allah Teâlâ, [dileseydi] onların iman edeceğini ve dinlerinin bir olacağını söylemiştir. Bu ise örfte insanların baskı ve zorlama ile değil, gönüllülük ve ihtiyarlarıyla yaptıkları fiile yorulur. Dolayısıyla ayet, kelam[ın anlaşılmasın]daki prensip uyarınca insanlar arasında bilinene (mahut) yorulur.²⁵¹

²⁵⁰ Şûrâ 42/8.

²⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIII, 167.

İmam'ın buradaki maksadını tekrar ifade edecek olursak, Ehl-i sünnet zor kullanarak ve baskı uygulanarak yapılan “dil ile ikrarın” insanlar tarafından örfte “iman” diye isimlendirilmediği gerekçesi (ve konumuzla doğrudan alakası olmadığı için buraya almadığımız ilk iki gerekçe) ile söz konusu ayeti “Allah Teâlâ’nın meşîeti ile bütün insanları zorla iman ettirmesi” şeklinde anlamamıştır. Daha da önemlisi bu gerekçe söz konusu ayetle sınırlı tikel bir husus değildir; kelamın anlaşılmasında temel prensip, o lafızla kastedilenin insanlar arasında gönderme yapılması örf haline gelen mana olduğunu varsaymaktır. Benzer bir örnek için İmam’ın “Eğer Allah Teâlâ sana bir hayır dilerse O’nun lütfunu engelleyebilecek de yoktur”²⁵² ayetinde Mu‘tezile’nin aslah prensibine karşı çıkarken cevabını bina ettiği zemini inceleyelim:

Bu ayette Allah Teâlâ’ya [herhangi bir şey] yapmanın -iyi olanı (hayır) yapmanın- zorunlu olmadığı [sonucu] vardır. Çünkü Allah Teâlâ hayır irade etmeyi “lütuf (fadl)” diye isimlendirmiştir. Fadl, bir kimsenin üzerine vazife olmayan bir şeyi yapmasıdır. İnsanlar arasında anlaşılan da budur; üzerlerine vazife olan şeyleri “fadl” diye isimlendirmezler. İnsanlar sadece üzerlerine vazife olmayan şeyleri “fadl” diye isimlendirirler. Allah en doğrusunu bilir.²⁵³

İmam’ın mezkûr soruya verdiği cevabın ikincisi unsuru ise yine dilin sınırları içerisinde hareket eden, ancak -onun ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla- anlamın tayin edilmesi noktasında çok daha belirleyici ve öncelikli olan “hikmet” kavramıdır. İmam’ın hikmet gibi semantik olarak geniş uzanımlı ve nispeten karmaşık bir referans çerçevesine sahip bir kavramı ne anlamda kullanmış olabileceğine geçmeden önce hitabın anlaşılması ve yorumlanmasında hikmeti nereye konumlandığına dair kısa bir alıntıya yer vermek uygun olacaktır. İmam, “*Bir müminin bir mümini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse, bir mümin köleyi azat etmesi ve bağışlamadıkları sürece (إلا أن يصدقوا) ailesine diyet ödemesi gerekir.*”²⁵⁴ mealindeki ayette parantez içerisinde Arapçasını verdiğimiz istisnanın, hataen adam öldüren kimsenin yerine getirmesi gereken

²⁵² Yûnus, 10/107.

²⁵³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VII, 121.

²⁵⁴ Nisa, 4/92.

kefaretle (köle azat etme) alakalı olmayıp sadece maktulün ailesine ödenecek diyetle alakalı olduğunu ifade ettikten sonra sözlerine şöyle son vermektedir:

Bu meselede istisnanın, sözün önce geçen [baş] kısmına değil de istisnanın peşi sıra geldiği kısma yönlendirilmesi söz konusudur. İstisna, sözün [tamamına] değil, bir kısmına hamledilmiştir ki şu husus bilinsin: Hükmün anlaşılmasının mahalli, hikmetin yetkisinin (hak) gerektirdiği doğrultudadır, dilin yetki [alanının] sınırlarında değildir. Allah en doğrusunu bilir.²⁵⁵

Bir anlamda İmam'a göre tek başına dil, nassın anlaşılmasında yorumcunun önüne çok sayıda anlamın nassa yüklenebilmesine imkân veren geniş bir saha açmakta ve nassın muhatabını dilin kurallarını ihlal etmemek kaydıyla herhangi bir anlamı nassa yükleyebilmek üzere nas ile baş başa bırakmaktadır. Bu anlayışı bir adım daha ileri götürdüğümüz takdirde de yorumun dilin kurallarına uymasının sadece bir aşama olup ilahî muradın keşfi için yeterli olmadığı sonucuna ulaşılabacaktır. Dolayısıyla İmam'a göre ilahî muradın keşfi bağlamında dilbilimsel beyan, menkul yorumlardan birini tercih sebebi veya ilkten yapılan yorumların çıkış noktası/ilkesi değildir. Dil sadece yorum faaliyetinin aşamayacağı sınırları çizerek sonrasını yukarıda açıklamaya çalıştığımız dilin örf haline gelen kullanımı ve şimdiki konumuz olan hikmete bırakmaktadır. Peki dilin uzandığı sınırlar içerisinde hareket eden ve nasların anlaşılmasında bu kadar kilit bir rol oynayan bu hikmet, İmam'ın terminolojisinde ne ifade etmektedir? Bir sonraki ara başlık bu soruyu İmam'ın hikmete dair kendi yaptığı açıklamalardan hareketle cevaplamaya ayrılmıştır.

2. Hikmet nedir?

İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da nasların dilin sınırları içerisinde ama hikmetin gerektirdiği şekilde anlaşılması gerektiğini ifade ettiği pasajlarda hikmet ile neyi kastettiğine dair açık seçik bir izahta bulunmamaktadır. Ayetlerde h-k-m kökünün hikmetle alakalı türevlerinden Hakîm, hikmet vb. lafızların geçtiği yerlerde hikmetin ne ifade ettiğine dair yaptığı kısa açıklamalar da o bağlama özgü olmaları itibarıyla bir ıstılah olarak kullandığı izlenimi edindiğimiz hikmet hakkında sadece fikir verebilecek

وفي هذا صرف التثنية إلى الذي يلي من الكلام دون الذي تقدم، وحمله على بعض الكلام دون الكلام؛ ليعلم أن موقع الفهم عن الحكم²⁵⁵، على ما يقتضيه حق الحكمة دون الذي ينتهي إليه حق اللسان، والله أعلم. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 398.

niteliktedir. Ayetlerde geçtiği bağlam itibariyle hikmetin ne olduğuna dair verdiği bu kısa açıklamalar arasında sünnet, Kitap (Kur’ân-ı Kerîm), nasihatler, fıkıh, helaller ve haramlar, her şeyin hakikatine isabet etmek, ilim, her şeyi yerli yerine koymak, Kur’ân-ı Kerîm’e yerleştirilen manalar gibi vecihler sayılabilir.²⁵⁶ Dahası İmam Mâtürîdî her ne sebepten ise bu manalar arasında bir tercihte bulunmamakta, belki de -daha doğru bir ifadeyle- tercih yaparak hikmet gibi şümüllü ve işlevsel bir kavramı kapsam ve içerik açısından daraltmaya isteksiz gibi görünmektedir. Neyse ki İmam bir yerde hikmetin ayetteki mevziî anlamına dair muhtemel tevilleri verdikten sonra hikmetin bu bağlamdan bağımsız olarak hangi anlamlara gelebileceğini açıklamaktadır:

[I] [Hikmetin] temel [anlamı] için denildi ki: “Hikmetin hakikati, her şeyi yerli yerine koymak ve her hakkı sahibine teslim etmektir.” Bu sebeple bazı filozoflar hikmetin tanımı için “Hikmet, ilimdir; eşyayı yerli yerine koymakta ilim ile amel etmek ve her hak sahibini hakkına ulaştırma eylemidir.” demişlerdir.

[II] [Yine] denildi ki: “Hikmet, işleri sağlam ve kusursuz yapmaktan öte gelir. Bu anlamda hikmet, sefihliğin kendisine zıt olduğu anlamına yakındır. Sefihlik, fiillerde tutarsızlık ve işlerde düzensizlik [demek]tir.” Allah Teâlâ en doğrusunu bilir.

[III] Bir grup alim şöyle demiştir: “Kur’ân’da hikmet, [şeriatın] sınırlarını ve sırlarını derinlemesine kavramaktır. Nasların zahirinden değil hakikatleri açısından [Allah’ın muradına] muvafakat veya muhalefet [edildiğin]in kendisiyle anlaşıldığı şey bu anlamıyla hikmettir. Bu, hikmetli kimselerin (hakîm) ve dinin hamilerinin işidir.” Kuvvet Allah Teâlâ’nın yardımıyla.

[IV] Bir grup alim de şöyle demiştir: “Hikmet, fıkıhtır. Fıkıh ise bir şeyi benzerine delalet eden manasıyla birlikte bilmektir. Sayesinde duyular ötesinde bulunana (gaip) duyulur olanla (şahit), kapalı olana (gâmiz) açık olanla (zâhir), tâlî meseleye (fer‘) asılla ulaşılan şey fıkıhtır.” Kuvvet Allah Teâlâ’nın yardımıyla.²⁵⁷

²⁵⁶ Hikmet hakkındaki bu tarz açıklamalara örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 173; II, 78, 188-189; IV, 370; VIII, 216-217, 277; XI, 227, 345; XIV, 370; XV, 174.

²⁵⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 189. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân* (Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 207b.

İmam bu ifadelerinin akabinde şaşırtıcı olmayan bir biçimde tercih etmeme noktasındaki genel duruşuna sadık kalarak sözlerini şöyle tamamlamaktadır:

Bu görüşlerden hangisi hikmet olursa olsun, [isabetli olan] o görüş, hakkına riayet edildiği takdirde her iki dünyanın da hayırlarını bir araya getirir ki niteliği bu olan şey, çok hayırlıdır. Yardım, ancak Allah Teâlâ sayesinde mümkündür.²⁵⁸

Başka bir yerde de hikmetin mahiyetine dair önemli tespitlerde bulunduğu şu ifadeleri kullanmaktadır:

...Allah Teâlâ başka bir ayette kitap ve hikmeti [beraber] zikretmiş ve şöyle buyurmuştur: “Hani, sana kitabı, hikmeti, Tevrat’ı, İncil’i de öğretmişim.”²⁵⁹ Hem sonra tüm bunların aynı şey olması da mümkündür. Kitabın, yazılan şeyler; hikmetin ise okunan ve yazılan şeylere yerleştirilen manalar olması da mümkündür. Allah en doğrusunu bilir. Hikmetin, aklın kabul edip benimsemeyi gerektirdiği her şeye referansta bulunması da ihtimal dahilindedir.²⁶⁰

Buraya kadar verilenlerin İmam’ın terminolojisinde nasların anlamını tayin etmede belirleyici bir rolü olan hikmetin ne anlama gelebileceğine dair muhtemel anlamları tükettiği yargısına ulaşılsa da hangisi olduğuna dair sarıh bir tayinde bulunduğu söylenemez. “Bu anlamıyla hikmet, -İmam’ın dediği gibi- verilenlerin hepsinin toplamıdır” şeklinde yapılacak bir tayin de hikmetin anlamını açıklamaktan ziyade daha bulanık bir hale gelmesine sebep olacaktır. Dolayısıyla elimizdeki verilerden yola çıkarak İmam’ın hikmet ile neyi kastetmiş olabileceğine dair spekülasyonlar yapmak dışında bir seçeneğimiz görünmemektedir.

İlk etapta İmam’ın özellikle nasların zahirî/literal anlamını Allah’ın muradı olarak kabul edenlerle yaptığı polemikler²⁶¹ ve anlamın çoğu zaman dilin zahirinin ötesinde başka bir şeyle tespit edildiğine dair kanaati onun ıstılahında hikmetin, “zahir-hakikat karşıtlığı” içerisinde sunulduğu şekliyle III numaralı paragrafta zikredilen görüş ya da buna yakın bir şey olduğunu hissettirmektedir. Paragrafı tekrardan daha dikkatli bir şekilde okuyalım:

²⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 189.

²⁵⁹ Mâide, 5/110.

²⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XIII, 267.

²⁶¹ İmam Mâtürîdî’nin yaptığı bu polemikler bu bölümünün sonunda müstakil bir başlık altında incelenecektir.

Kur'ân'da hikmet, [şeriatın] sınırlarını ve sırlarını derinlemesine kavramaktır.

Nasların zahirinden değil hakikatleri açısından [Allah'ın muradına] muvafakat

veya muhalefet [edildiğin]in kendisiyle anlaşıldığı şey bu anlamıyla hikmettir.

Yani hikmet, Allah Teâlâ'nın kullarından yapmalarını ve yapmamalarını istediği şeylerin tamamı olan dinin bir bütün olarak her boyutuyla künhüne varmaktır. Bu kavrayışı sayesinde insan, nasların ilk anlamına (zahirine) takılmadan Allah'ın muradının saklı olduğu nasların özüne (hakikatine) intikal ederek Allah'ın muradını sahih olarak tespit edebilmekte ve gerçekte neyi emredip neyi nehyettiğini bilebilmektedir. Dikkat edilirse bu anlamıyla hikmetin işler hale gelebilmesi en başta -İmam'ın da bir takipçisi olduğu- rey ekolünün temel kabullerinden biri olan, mevcut bilinen dini hükümlerin arkasında akılla kavranabilir mantıkî bir düzenin olduğu varsayımına bağlıdır.²⁶²

Bu doğrultuda diyebiliriz ki İmam'ın mensup olduğu gelenekten tevarüs etmiş olduğu dini bilgi ve bu bilgiden -özellikle de genele mal olmuş meşhur bilgiden- yola çıkılarak hükümlerin mantıkî düzeni ve örüntüsü üzerine tesis edilen düşünüş tarzı İmam'a nasların anlaşılmasında güvenle konuşmasına imkân veren bir zemin hazırlamaktadır. Daha somut bir ifadeyle hikmet, aslında mahiyeti sözlü veya yazılı olarak ifade edilmesi zor olan bir şeye: İmam'ın geriye doğru takip edildiğinde Hz. Peygambere ulaşan hoca-öğrenci silsilesinden din adına öğrendiği itikadî (kelamî), amelî ve ahlakî yargılara, bu yargıların dayandığı zemine ve mantıkî yapıya; ayrıca bu yapının derinlemesine idrak ve tefekkür edilmesiyle elde edilen melekeye göndermede bulunmaktadır.²⁶³ Dahası bu tespitimiz doğru ise IV numaralı paragrafta “*duyular ötesinde bulunana (gaip) duyulur olanla (şahit), kapalı olana (gâmiz) açık olanla (zahir), tali meseleye (fer‘) asılla ulaştırma*” işleviyle bir meleke olarak tanımlanan fikhın da İmam'ın hikmet kavramına dahil olduğunu söylemek gerekecektir.²⁶⁴

²⁶² Nitekim bu hükümlerin koyucusu olan Allah Teâlâ, Hakîm sıfatı gereği bütün emir ve nehiyelerinde hikmet sahibidir. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 178. Hatta akıl ve rey ile kavrayamadığımız hususlar dahi bu büyük önerme için istisna teşkil etmezler. Hikmetini aklımızla idrak edemediğimiz durumlarda bir hikmetin bulunmadığı düşünmek yerine yapmamız gereken peygamberlerin getirmiş olduğu haberleri tasdik etmektir. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 264-265.

²⁶³ Ayrıca bu arka plan ve melekenin oluşumu ile “akıl kabul edip benimsemeyi gerektirdiği her şey” anlamıyla hikmetin de mahiyetini tespit edemediğimiz bir bağlantısı olsa gerektir.

²⁶⁴ Burada fikhın ilk bölümde yer verdiğimiz sem'î beyanın özellikle beşeri yönüne işlerlik kazandırdığı da hatırlanmalıdır. Bkz: Tez, 34-37.

Böylece İmam Mâtürîdî “hikmet” kavramını, lafızlara yerleştirilen manaların aktarıldığı iki kanala yani kendisinin de mensubu olduğu fıkıh ve kelam ekollerine göndermede bulunacak şekilde büyük bir ustalıkla kurgulamış olmaktadır. Aslında hikmetin ne ifade ettiğine dair söylediklerimiz bir bakıma zorunluluktan kaynaklanmaktadır da denebilir. Zira İmam’ın nasların hakikatini tespit ederken bazen “ümme” bazen de “mezhep” şeklinde özetleyebileceğimiz birikime dayandığı gözden kaçırıldığı takdirde murad-ı ilahiyi tespit etme gibi iddialı bir misyon yüklediği hikmetin, tevilin isabetini test eden, hiç var olmayan bir mikyas olduğunu söylemek gerekecektir.

Son olarak İmam’ın nasların yorumunda dilin örf haline gelmiş kullanımı ve hikmeti muradın tespit edilmesinde tayin edici bir delil olarak kullandığı temsil gücü yüksek bir örneği yakından inceleyelim:

Şâfiî alimler şöyle dediler: “Allah Teâlâ’nın ‘[Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde,] onları [iddetlerini dikkate alarak] boşayın [ve iddeti sayın]’²⁶⁵ sözü, boşama konusunda sayıyı değil vakti öğretmeye delalet etmektedir. Dolayısıyla koca, karısını vaktinde -hangi sayıda olursa olsun- boşayabilir.” Onların bu dedikleri isabetli değildir. Çünkü yorumlama (tevil) iki şekilde isabetli olabilir: Ya kullar arasındaki âdetlerde karşılıklı anlaşmanın/iletişimin (tefâhüm) işlediği düzene göre ya da hikmet açısından karşılıklı anlaşmanın işlediği düzene göre. Allah Teâlâ’nın “Onları boşayın” sözünden belirttiğimiz iki şekle göre de üç sayısı (talak) anlaşılmaz. Görülmez mi ki bir başkasına “Karımı boş” diyen kimse üç talaka niyet etmediği sürece [vekalet verdiği] kimsenin kadını üç talak ile boşaması caiz değildir. Böylece lafzın âdetinde bu lafızdan üç anlaşılmadığı sabit oldu. Hikmet tarafına gelince, zikrettiğimiz gibi boşama kendisiyle Allah Teâlâ’ya yakınlaşılan şeylerden değildir ki daha çok yakınlaşmak için daha çok talak vermek arzu edilsin. [Yine talak] faydalanılan şeylerden değildir ki faydayı artırmak için daha çok talak vermek istenilsin. Talaktan kastedilen terbiye (tedip) ve kurtulmaktır (mahlas). Bu şekilde vaz edilen bir şey ruhsat kapsamında yer alır. Ruhsat özelliklerini haiz olan şey de ruhsatın gerçekleştiği şeyden öteye geçirilmez. Belirttiğimiz bu hususlar sabit olduğuna göre, Allah Teâlâ’nın

²⁶⁵ Talak, 65/1.

“Onları iddetlerini dikkate alarak boşayın” sözünden üç [talak] anlaşılamayacağı da sabit olur.”²⁶⁶

İmam Mâtürîdî, bir nassın yorumlanmasının; insanların kendi aralarındaki iletişimde esas kabul ettikleri kuralların (dilin örf haline gelmiş kullanımı) veya hikmet çerçevesinde yapılan fıkhi akıl yürütmenin belirleyici olacağını en başından kabul ederek başladığı bu ifadelerinde söz konusu ayetin her iki yöntemle de Şâfiîlerin iddia ettiği gibi anlaşılamayacağını söylemektedir.²⁶⁷ İmam, ilk yönteme göre “Karımı boş” diye vekalet veren bir kimsenin verdiği bu yetki ile -istisnai bir durum olan üç talaka niyet olmadığı sürece- talakın, dilin örf haline gelmiş kullanımı tarafından varsayılan sayıda (bir talak) verilebileceğini çıkış noktası kabul etmiş görünmektedir. İmam’ın bunu kabul ettikten sonra yaptığı şey ise Allah’ın “onları boşayın” sözünden, dilin söz konusu kullanımının varsaymadığı, diğer bir ifadeyle yok kabul ettiği niyet faktörünün devreye sokulması suretiyle üç talakın anlaşılabileceği ve aynı temizlik döneminde üç talak vermenin mubah olduğu iddiasının bu yöntemle savunulamaz olduğunu söylemekten ibarettir.

İmam’ın ikinci yöntem olarak yer verdiği hikmet ise buradaki kullanımıyla fikhî ekol sistematığı içerisinde elde edilen meleke ile akıl yürütme şeklinde anlaşılmaktadır. İmam Mâtürîdî, bu çerçevede mezhebin fûru birikimi içerisinde talakın benzer hükümler taşıdığı bir asıl bulma arayışına çıkarak talakın Allah’a yaklaşma vesilesi olan ibadetlerden veya kendisinden faydalanılan tasarruflardan olmadığını ve dolayısıyla bu asıllarda cari olan “ne kadar çok o kadar iyi” hükmünün talak hakkında geçerli olmadığını teslim ederek işe başlamaktadır. İmam’ın bir sonraki adımı ise mahiyetini “te’dîb ve mahlas” şeklinde tespit ettiği talakın bu özelliği itibarıyla bilinen asıllardan ruhsat kapsamına dahil olduğunu söylemek olacaktır. Ruhsat aslı kapsamında değerlendirilen talak gibi bir tasarrufun da -domuz eti yeme ruhsatının zaruret hali dışına taşınmasının mümkün olmadığı gibi- ruhsatın gerçekleştiği bir talakın ötesine geçirilmesi mümkün olmadığı için bu yöntemle birden fazla talakın ruhsat kapsamına dahil edilmesi yine savunulamaz olacaktır. Dolayısıyla

²⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XV, 217-218.

²⁶⁷ Bilindiği gibi Şâfiî mezhebine göre kadının bir temizlik döneminde iki veya üç talakla boşanması mubah olduğu veçhile sünnete aykırı (bid’î) değildir. Bkz: Şâfiî, *el-Ümm*, V, 192-193.

fikhi ekol sistematiği içerisinde yapılacak akıl yürütme -İmam'ın tabiriyle hikmet- uyarınca Allah'ın "Onları iddetlerini dikkate alarak boşayın" sözüyle birden fazla talakın mubah olduğuna istidlal edilmesi mümkün değildir.²⁶⁸

Bir sonraki başlık altında İmam Mâtürîdî'nin ısrarla dikkate alınmasını istediği hikmeti saf dışı bırakmasıyla bilinen bir gruba, diğer bir ifadeyle sîgayı ve zahir anlamını tek başına muradı vermede yeterli bir delil olarak gören Zâhirîlere yaklaşımını ve eleştirilerini vermeye çalışacağız. Zâhirîlik, durdukları pozisyon ve sürdürdükleri tavır itibarıyla İmam'ın yaptığı tekliflerinin tam mukabilinde olduğu için İmam'ın onlara karşı geliştirdiği yaklaşımı ve eleştirileri, dilin hüccet oluşuyla alakalı buraya kadar açıklamaya çalıştığımız teorisinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

E. Tek Başına Dili Hüccet Olarak Gören Bir Grup: Zâhirîler

İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde yer yer polemiğe girdiği gruplardan biri de "Ashâbü'z-Zâhir, Ashâbü'z-Zavâhir, Ashâbü'l-Umûm ve'z-Zâhir" şeklinde göndermede bulunduğu Zahirîlerdir.²⁶⁹ Zâhirîlik eğilimini -kaynakların da ittifak ettiği gibi- sistematik bir yapıya kavuşturan Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî (v. 270/884) ve o dönem için mezhebin ikinci önemli şahsiyeti diyebileceğimiz oğlu Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd b. Alî el-İsfahânî ez-Zâhirî (v. 297/910) yaklaşık bir asır yaşadığını bildiğimiz İmam Mâtürîdî'nin erken dönem çağdaşı kabul edilebilir.²⁷⁰ Dâvûd ez-Zâhirî'nin yazılı hiçbir metninin günümüze ulaşmadığı hesaba katıldığında, prensip olarak İmam Mâtürîdî'nin Zâhirîlerin doktrin ve düşünme tarzına dair kurduğu

²⁶⁸ İmam Mâtürîdî, metinde alıntıladığımız ve buraya kadar açıklamaya çalıştığımız ifadelerinden sonra ayetin, meşhur anlamıyla hikmet veya maslahat merkezli bir anlayışla da Şafiîlerin dediği gibi anlaşılmayacağını şu sözleriyle dile getirmektedir:

[Dahası ayetin] sayıyı öğretmek için [gelmiş olması] vakti öğretmek için [gelmiş olmasın]dan evladır. Çünkü talak konusunda erkeğe tanınan zamanı aşması halinde kendisine ilişkin bir zarar yoktur. [Kendisine tanınan] sayıyı aşp fazladan talak vermesi halinde ise zarar iliseceğinde şüphe yoktur. Allah en doğrusunu bilir. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV, 218.)

²⁶⁹ Nitekim Zâhirîler, erken dönemde kurucularına nispetle Dâvûdiyye olarak anılırken sonraları bu isim yine kullanılmakla beraber -bir örneğini de İmam Mâtürîdî'de gördüğümüz gibi- "ehlü'z-zâhir, ashâbü'z-zavâhir" şeklinde adlandırılır olmuştur. Zâhirîyye veya Türkçe ifadesiyle Zâhirîliğin ise geç dönemde kullanıma girdiği anlaşılmaktadır. Bkz: H. Yunus Apaydın, "Zâhirîyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XXXIV/94.

²⁷⁰ İmam Mâtürîdî bir yerde "İbn Dâvûd şöyle dedi" diyerek Ebû Bekir Muhammed'in İmam Şâfiî'ye Kur'an-ı Kerim'in zahirine muhalefet ettiği gerekçesiyle yaptığı bir itirazı aktarmaktadır. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 71. Bu tespiti yapan değerli hocam Şükrü Özen'e teşekkür etmek istiyorum.

cümleler ve onlara yönelttiği eleştirilerde hedef seçtiği noktaların, Zâhirî düşüncenin temel karakteristiklerini vermesi açısından önemli bir kaynak olduğu düşünülebilir. Ancak İmam'ın aynı zamanda sıkı bir Zâhirîlik eleştirmeni olmasının karşı kampın görüşlerini objektif olarak tespit etmede doğurduğu sakıncalar bir tarafa, Zâhirî doktrini ile neredeyse tamamen polemik tarzında hesaplaşmaya girmesi -yeri geldikçe ifade edileceği gibi- aşağıda önemli bir kısmını aktaracağımız pasajların kaynak olma vasfına gölge düşürmektedir.²⁷¹

Rey karşıtı tutumlarıyla bilinen ehli hadis arasından çıkan ve rey karşıtlığının maksimize edildiği bir doktrin geliştiren Zâhirîler geçersiz saydıkları rey türevleri olan ta'lîl, kıyas, istihsan, istislah gibi yöntemlerin doldurduğu boşluğu, muhalifleri tarafından da hukukun içkin kabul edilen nasları çok sıkı diyebileceğimiz zahiri/lafzi bir okumaya tabi tutarak doldurmaya çalışmışlardır.²⁷² Zâhirîler için “nasların tevil edilmeden ve mecaza hamledilmeden lügat manasına uygun biçimde ilk anda ortaya çıkan anlam”²⁷³ şeklinde ifade edebileceğimiz zahir mana, nasların anlaşılmasında muhatapların hiçbir şekilde aşamadığı sınırları çizmektedir.²⁷⁴ Bu bakımdan Dâvûd ez-Zâhirî'nin Kitap, Sünnet ve sahabe icmâi yanında dördüncü bir metot olarak

²⁷¹ Diğer taraftan başlangıcından inkırazına kadar Zâhirîliği, en büyük temsilcisi Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064) üzerinden okumanın da özellikle İmam Mâtürîdî'nin muhatap olduğu ve bildiği erken dönem Zâhirîliğine sahip olmadığı pek çok yüklemeler içerdiğine ve bu sebeple hatalı bir yaklaşım olduğuna modern dönemde yapılan çalışmalarda dikkat çekilmiştir. Hatta İbn Dâvûd ve İbn Hazm usul ve fûru alanlarında farklı düşündüğü konular müstakil çalışmaların konusu olmuştur. (Örnek için bkz: Mustafa Türkan, “İki Zâhirî İmam Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın İbâdetler Fıkhiğine Dair İhtilafları”, *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi* 51/1 (01 Haziran 2019), 235-258.) Bu sebeple biz de çalışmamızda Zâhirîliği erken dönem kaynakları üzerinden yeniden inşa eden ikincil literatürü esas alarak inceleyeceğiz.

²⁷² Konumuz itibarıyla dil ile alakalı kısımlarına değindiğimiz Zâhirîlerin temel yaklaşım ve kabullerinin tamamı için bkz: Amr Osman, *The Zâhirî Madhhab (3rd/9th-10th/16th Century): A Textualist Theory of Islamic Law* (Leiden/Boston: E.J. Brill, 2014); Mustafa Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslâm Hukukuna Katkıları* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Apaydın, “Zâhiriyye”; H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm: Hayatı - Görüşleri: Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017); Nureddin Hâdimî, *ed-Delîl inde 'z-Zâhiriyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000).

²⁷³ Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî*, 102, vd. Zâhirîliğin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî ve oğlu Ebû Bekir İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin Kur'ân'da mecazın varlığını kabul etmedikleriyle alakalı bkz: Abdulhamit Birişik, “Mecâzü'l-Kur'ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), XXVIII/223.

²⁷⁴ Apaydın, “Zâhiriyye”, XXXIV/93-95. Apaydın, Zâhirîlerin bu anlayışlarıyla uyumlu olarak dikkatlerini neyin söylendiğine teksif ettiklerini; neyin söylenmek istendiğine ise sadece nasların zahir manasını tam olarak tespit etme amacına hizmet ettiği sürece baktıklarını eklemektedir. Bkz: Apaydın, “Zâhiriyye”, XXXIV/95.

kullandığını bildiğimiz; illet-i mansûsa, mefhûmu'l-muvâfaka, mefhûmu'l-muhâlefe ve nihai olarak devreye sokulan istishâbu'l-hâl prensibinden meydana gelen “delil”²⁷⁵, onun tarafından zahir anlamın çizdiği bu sınırlar içerisinde, nasları ve Arap dilini bilmekle kullanılabilen reyden uzak yöntemler olarak değerlendirilmiştir. Dâvûd ez-Zâhirî diğer taraftan tamamen taabbüdî olarak gördüğü ve açığa çıkarılmasında reyin hiçbir formunu geçerli görmediği şeriatın Şâri’ tarafından içtihadı mahal bırakmayacak şekilde beyan edildiği kanaatini taşımış; sarahaten beyan edilmeyen şeylerin hükmüne kendi doktrini çerçevesinde nasların umumu üzerinden ulaşılabilirliğini ifade etmiştir.²⁷⁶ Bu bakımdan İmam Mâtürîdî’nin Zâhirîlere referansta bulunmak için kullandığı “Ashâbü'l-Umûm ve Ashâbü'l-Umûm ve’z-Zâhir” ifadeleri, Zâhirî doktrinde nasların zahirinin yanında umumunun da önemli ölçüde kullanıldığına çağdaş bir şahit olması bakımından önemlidir.

Dâvûd ez-Zâhirî ve takipçilerinin kullandığı anlamıyla zâhir, “hükmün konuluş gerekçesi” veya “söylenen sözle kastedilen mana”nın mukabili olarak Zâhirîlerle diğer Sünnî fıkıh ve kelam mezheplerinin temel ayrışma noktalarından birini oluşturmaktadır.²⁷⁷ Zâhirin belirtilen kullanımı için durum bu olmakla beraber, nasların zahir anlamlarının birer temsilden ibaret olup asıl anlamın nasların batınında yer aldığını söyleyen Şii-Batınî grupların yaptığı batınî tevillerin karşısı olarak kullanılan “zahir”in, bu anlamıyla nasların anlaşılmasında esas kabul edilmesi gerektiği kanaati, Zâhirîler, İmâmiyye, Zeydiyye ve Mu‘tezile de dahil olmak üzere tüm İslam fıkıh ve kelam mezhepleri tarafından paylaşılmaktadır.²⁷⁸ Ancak Zâhirîlerin

²⁷⁵ Zâhirîliğin kurucu teorisyeni Dâvûd ez-Zâhirî’nin istinbat metodolojisinde yer verdiği “delil” hakkında detaylı bilgi için bkz: Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî*, 101-169; Mustafa Türkan, “Dâvûd ez-Zâhirî’nin Usûlüne Has Yönüyle ‘Delil’”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017), 113-134; Hâdimî, *ed-Delil inde’z-Zâhiriyye*.

²⁷⁶ Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî*, 122. Türkan, Dâvûd ez-Zâhirî’nin amm lafzın fertlerine delaleti konusunda hangi görüşe sahip olduğu hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmadığını ancak fûru fıkha dair incelediği örneklerden Dâvûd’un amm lafzın kapsamına giren tüm fertlere katı bir şekilde delalet ettiği kanaatinde olabileceğini belirtir. Nitekim İmam’ın aşağıda yeri gelince işaret edeceğimiz Zâhirîlere yönelttiği bir grup eleştiri de Türkan’ın bu tespitini destekler mahiyettedir.

²⁷⁷ Apaydın, “Zâhiriyye”, XXXIV/94.

²⁷⁸ İmam Mâtürîdî’nin bu kanaati tefsirinde Mu‘tezile ile girdiği polemiklerde bir argüman olarak kullanması zahir anlamdan ancak bir delil ile vazgeçilebileceğini vurgulaması yanında, karşı tarafın aynı kanaati paylaştığını göstermesi bakımından önemlidir. İmam, Mu‘tezile’den bir isim olan Ebû

bu noktada da zahir manadan bir delil veya karine ile vazgeçilebileceği fikrine -ki hemen bütün Sünni mezhepler bu görüştedir- karşı çıkarak nasların zahirine ve umumuna tutunmayı, tevîl kapısının tamamen kapatılmasına vardırıran uç bir noktada durdukları dikkat çekmektedir. Bu bakımdan Zâhirîleri, içinden çıktığı, temel dinamiklerini borçlu olduğu ehli hadisin rey kullanımına karşı mesafeli duruşunu yeterli bulmayarak, rey karşıtlığını varabileceği son noktaya taşıyan marjinal bir grup olarak tanımlamak mümkündür.²⁷⁹ İmam Mâtürîdî'nin, -en azından hicri IV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren- sonraki ulemanın dikkate almaya değer bulmadığı²⁸⁰ ve doğumundan ölümüne kadar marjinal kalmış bir grup izlenimi veren Zâhirîlikle her fırsatta tartışmaya girmesi ve onların hatalı olduklarına işaret etmesi, o dönem için Zâhirîliğin önemli oranda yayılma imkânı bulduğunu düşündürmektedir. Nitekim İmam'ın yine çağdaşı diyebileceğimiz Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (v. 390/1000 civarı) *Ahsenü't-Tekâsîm*'de zamanında yaygın olan fıkıh mezheplerini sayarken Hanefîlik, Malikîlik ve Şâfiîlikten sonra dördüncü sırada Zâhirîliğe (Dâvûdiyye) yer vermektedir.²⁸¹ Makdisî ile aynı dönemde yaşayan İbnü'n-Nedîm (v. 385/995) de *el-Fihrist*'te fıkhi grupları ele aldığı sekiz başlıktan dördüncüsünde “Dâvûd ve Ashabının

Bekir el-Esam'ın (v. 200) yaptığı tevillere bu minvalde karşı çıktığı yerlerden birkaçında şu ifadeleri kullanmaktadır:

[Mu'tezile'nin yaptığı] bu tevillerden birincisine [bu tevilin] ayetin zahirinden ve olması gereken anlamından çevirmek olduğu [şeklinde daha önce] zikrettiğimiz cevap verilir. Eğer bu [ayeti zahirinden çevirmek] caiz olsaydı, diğerlerinin bütün ayetleri zahiri anlamlarından çevirmeleri caiz olurdu ki bu uzak bir ihtimaldir ve imkansızdır. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 49.)

Ebû Bekir el-Esam dedi ki: “Kafirlerin ‘Allah bizi hidayete erdirseydi biz de sizi doğru yola iletdik (hidayet)’ (İbrahim, 14/21) sözlerinin tevili ‘Biz hidayet üzere bulunsanız idik sizi de hidayete erdirirdik’ [şeklinde]dir.” Bu, ayeti herhangi bir delil olmadan zahirinden çevirmektir (sarf). Bu caiz olsaydı, onun dışında herkesin bütün ayetleri delil olmadan zahirinden çevirmeleri caiz olurdu. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 484.)

²⁷⁹ Ehli hadis ile Zâhirîler arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkında daha fazla bilgi için bkz: Mustafa Türkan, “İmam eş-Şâfi'nin görüşlerinin Dâvûd ez-Zâhirî'nin usûlüne etkileri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 51-73; Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî*, 63-67; Apaydın, “Zâhiriyye”, XXXIV/94-95. Ayrıca bkz: Saffet Köse, “Şâfiî Zâhirîliğinin Analizi -Hukûkî İşlemlerde Geçerlilik ve Cevâz Ayırımı-”, *Journal of Islamic Law Studies* 23 (2014).

²⁸⁰ Usulcülerin kıyasın meşru bir delil olduğunu ispat etmek için bu noktada dikkate alınır tek hasım olarak gördükleri Zâhirîlerin görüşlerine ve delillerine yer verdikleri bir vakıa olmakla birlikte, usulcülerin çoğunluğunun -ilim ehli olmadıkları gibi gerekçelerle- Zâhirîlerin muhalefetinin icmân kurulmasını engellemeyeceği kanaatinde olduğu da bilinmektedir: Apaydın, “Zâhiriyye”, XXXIV/96.

²⁸¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî el-Beşşârî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 37.

Haberleri Hakkında” başlığıyla Zâhirîlere yer vermektedir.²⁸² Muhammed Zâhid el-Kevserî (v. 1952) de Zâhirîliğin Endülüslü İbn Hazm’ın (v. 456/1064) *en-Nübez fî Usûli’l-Fıkhi’z-Zâhirî* adlı risalesine yazdığı mukaddimede bu meyanda bir tespit yaparak Zâhirîliğin, hicri IV. yüzyılda doğu ikliminde dördüncü en büyük mezhep olduğunu; Hanbelî hukukçusu Ebû Ya’la el-Ferrâ’nın (v. 458/1066) dengeleri Hanbelî mezhebi lehine değiştirtinceye kadar bu durumun devam ettiğini kaydetmektedir.²⁸³ Zâhirîlerin Maveraünnehir’deki varlığı hakkında elimizde bulunan bilgiler ise oldukça kısıtlı olduğu için, Zâhirîlerin bölgedeki etkinliğini göstermesi bakımından yetersizdir.²⁸⁴

1. İmam Mâtürîdî’nin Zâhirîlik Eleştirisi

Zâhirîlerin nasların zahir anlamına bu anlamın ötesine geçmeyecek şekilde sınıksız tutunma ve bu doğrultuda kıyası keskin bir biçimde reddetme anlayışları, polemik tarzında yazdıkları -ve tabii olarak hasımlarının Zâhirîleri hedef alarak yazdıkları- eserler, yapılan ilmi münakaşaların konusu üzerinde doğrudan belirleyici olmuştur. Bu çerçeveden baktığımızda İmam Mâtürîdî’nin, Zâhirî doktrini kapsamlı ve hacimli olarak ele aldığı tek yerde polemigi, içtihat/tevil-zahir anlam karşılığında vazetmesi oldukça tabii görünmektedir. İmam, söz konusu yerde “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine (ulu’l-emr)*

²⁸² Ebû’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü’n-Nedîm, *el-Fihristü fî Ahbâri’l-Ulemâi’l-Musannifîn mine’l-Kudemâi ve’l-Muhaddisîn ve Esmâi Kütübihim*, thk. Rıza Teceddüd el-Mâzendârî, ts., 271-273. Bununla birlikte İbnü’n-Nedîm’in “Dâvûd ve Ashabının Haberleri Hakkında” başlığı altında verdiği alimlerin daha önce yer verdiği mezhep müntesiplerine nazaran oldukça az sayıda olması dikkat çekicidir. İbnü’n-Nedîm ile aynı yüzyılda veya sonraki yüzyıllarda yaşamış ilim tarihçilerinin Zâhirîliğin doğuşu, yayılışı ve inkıza uğramasıyla alakalı mülâhazaları hakkında derli toplu bilgi için bkz: Apaydın, “Zâhiriyye”, XXXIV/96-97; Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî*, 53-100.

²⁸³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *en-Nübez fî Usûli’l-Fıkhi’z-Zâhirî* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 2010), 5 (neşreden giriş).

²⁸⁴ Bu sınırlı bilgilerden birine kitabında yer veren Necmeddin Neseffî’nin aktardığına göre, Zâhirî bir alim olan Ebu’l-Kâsım Ubeydullah b. Ali en-Nehaî ed-Dâvûdî, h. 360 yılından önce Neseffî kadılığı yapmış; Şam, Mısır ve Irak ehlinden rivayette bulunduktan sonra vefat ettiği 376 yılına kadar Buhara’da yaşamıştır. Bkz: Neseffî, *el-Kand*, 462. Neseffî gibi bir şehre kadı olarak Ebu’l-Kâsım gibi Zâhirî bir ilim adamının tercih edilmesi, ilk bakışta Zâhirîliğin güçlü bir tabana sahip olduğu izlenimini verse de Ebu’l-Kâsım’ın nasıl tayin edildiği, görevini kaç yıl devam ettirdiği, görevi bırakma şekli veya sebebi, -başka örneklerini de bildiğimiz- kadılık yaparken yerleşik mezheplerinden birine göre hüküm verip şahsi hayatında Zâhirî mezhebine göre yaşayanlardan olup olmadığı hakkında bir bilgiye sahip olmayışımız, varacağımız yargıların spekülasyon düzeyinde kalmasına sebep olacaktır.

de. Herhangi bir hususta ihtilafa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin (red)''²⁸⁵ ayetine dair yaptığı açıklamalarda, "arz etmenin" nasıl anlaşılması gerektiği konusunda kimlerden oluştuğunu tasrih etmediği, "bir grup (kavim)" şeklindeki ifadelerle atıfta bulunduğu ilmi çevrelerin temel iddialarını aktardıktan sonra, bu görüşlerin neden geçersiz olduğunu kendi mezhebini de ortaya koyarak temellendirmeye girişmiştir.²⁸⁶ İmam'ın Zâhirî doktrinini özetlediği ifadeleri, Semerkandî'nin -küçük tadilat ve eklemelerini içeren- kompozisyonuyla şu şekildedir:

Bu ayetin tevilinde ihtilaf edilmiştir. Onlardan bazıları şöyle demiştir: "Allah Teâlâ'nın 'arz edin (red)' sözünün anlamı 'İşi Allah Teâlâ'ya bırakın ve o konuda içtihat etmeyin, içtihat ile amel etmeyin [şeklinde]dir.' Çünkü o konuda hüküm verici olan (hâkim) Allah Teâlâ'dır, siz değilsiniz. Dahası bu, Allah Teâlâ'nın 'Hakkında ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyin hükmü Allah'a aittir',²⁸⁷ sözüyle de uyum içerisindedir. Dolayısıyla bu ayet Kitab ve Sünnet'in naslarıyla ve bu ikisinin zahiriyle amel etmenin ve içtihat ile görüş belirtmeyi terk etmenin vacip olduğuna delalet etmektedir." Bu içtihadı[n geçerli bir yöntem olduğunu] inkar eden Zâhirîlerin (Ashâbü'z-Zavâhir) tevilidir.²⁸⁸

²⁸⁵ Nisa, 4/59.

²⁸⁶ Ancak İmam'ın buradaki ifadeleri yer yer muğlak olması yanında konu akışı ve bütünlüğü itibariyle düzensiz bir görüntü arz ettiği için İmam'ın ifadelerine yaptığı ufak tefek eklemelerle konuyu sistematik bir şekilde ele alan *Şerhu't-Tevîlât*'ın sıra düzenini takip edecek ve yapılacak alıntılarının bir kısmında buradaki ifadeleri esas alacağız. *Şerhu't-Tevîlât*'tan yapacağımız bu alıntılar *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da geçtiği yere ise aynı dipnotta işaret edilmekle yetineceğiz.

²⁸⁷ Şûrâ, 42/10.

²⁸⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 55a. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 300. Semerkandî, Zâhirîlerin görüşlerini özetledikten sonra devamla Zâhirîlere yakın olmakla birlikte, teville kapı aralamaları bakımından onlardan ayrılan bir gruptan daha bahseder:

Onlardan bazıları da şöyle demiştir: "Ayetin manası 'Ne zaman Kitabın veya sünnetin tevilinde ihtilaf ve çekişmeye düşerseniz Allah Teâlâ ve Resulünden gelen nasların zahirine arz edin, o konuda tevilde bulunmayın [şeklinde]dir.' Çünkü ilk ihtilaf Kitap veya Sünnetin tevilindeki ihtilaftan kaynaklanmıştır. Öyleyse onlar, çekişme ve ihtilafı bitirmek için Kitap ve sünnetin teviline -ki bu içtihatı ve çekişmenin sebebidir- arz etmekle emredilirler? Çekişme, çekişmenin sebebini peyda ettirerek nasıl ortadan kalkar? Sanki onlar, ayet ve sünnetin muradının lafızdaki iştirak veya ihtimal sebebiyle açık (zahir) olmadığı durumlar haricinde tevil yapmaktan menedilmişlerdir." Bu da "hüküm [nasların] lafzi anlamına bağlıdır ve sîga itibariyle muhtemel-müşterek olan lafızlar

Yukarıda da ifade edildiği gibi İmam Mâtürîdî, Zâhirîlerin nasların zahirine (ve umumuna) tutunarak zahir anlamı fikhî akıl yürütme formlarının yerine ikame etme çaba ve iddialarını hedef olarak seçmiş görünmektedir.²⁸⁹ İmam'ın, Zâhirîlerin doktrinlerine dair aktardığı kısa ve yoğun formülasyona karşı itiraz ve eleştirileri - Semerkandî'nin tespitine göre- altı noktada toplanmaktadır.²⁹⁰ Bu eleştiri ve itirazlara geçmeden peşinen belirtmek gerekir ki İmam'ın, insanları nasları zahiri anlamıyla sınırlı kalarak anlamaya çağıran bu gruba yönelttiği itiraz ve eleştirilerden dikkat çekici bir biçimde sadece bir tanesi (sonuncusu) hasmın zahir anlam iddiasının etkin olduğu dilbilimsel seviyede gerçekleşmektedir. İmam'ın, hasmının nasların zahir anlam seviyesinde sıkışıp kalan temel iddia ve önerilerine aynı seviyede cevap vermeye yönelik bir endişe taşımaması, büyük ihtimalle onların “nasların anlaşılmasında zahir anlam esas ve aşılabilir ölçülerini vermektedir” şeklindeki öncülünü kabul ettikten sonra bu kabulden sökün eden sonuçlara itiraz etmenin bir anlamı olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple İmam, Zâhirîlerle girdiği polemikte sırtını sahabe, tabiin ve güzide alimlerin temsil ettiği ümmetin nasları anlama ve pratiklere yansıtma biçim ve yöntemlerine yaslayarak dilbilimsel düzeyde argümanlar üretmek yerine hasmının evveli olmayan, türedi ve -tabiri caizse- ümmetin oluşturduğu konsensüsü delmeye çalışan marjinal ve bidatçi bir fırka olduğunu veya

haricinde tevil yapmak caiz değildir” diyenlerin tevilidir. (Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtî'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 55a.)

Semerkandî'nin bahsettiği bu kimselerin, Zâhirîliğin belki de en uç yorumunu temsil ettiği ehli hadis çizgisinden gelen bir grup olduğu tahmin etmek zor olmasa da kim oldukları hakkında kesin bir şey söylemek zordur. Diğer taraftan Semerkandî'nin bu pasajların devamında aktardığı eleştiri noktalarının hemen tamamı, görüşlerine ilk sırada yer verdiği grup olan Zâhirîleri hedef almaktadır.

²⁸⁹ İmam'ın daha ilk paragraftan itibaren Zâhirî doktrininin yukarıda kısaca verdiğimiz birçok unsuru arasından zahir anlamı seçerek Zâhirîlerle aynı fikri paylaştığı hususlara dair tek kelime etmemesi ve genel itibarıyla kabih bir Zâhirîlik portresi çizmesi, bu bölümde aktaracağımız ifadelerin tamamen polemik tarzında olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan İmam'ın, bu başlık altında yer vereceğimiz ifadelerinde Zâhirîlerin görüş ve tekliflerini anlatma veya bunları ayrıntılarıyla ortaya koyarak reddetme gibi bir endişesi olmadığını özellikle belirtmek gerekmektedir. İmam burada çok büyük oranda Zâhirîlerin naslara yaklaşım ilkelerini kabaca verdikten sonra -çoğu zaman onların hangi neticeye vardıklarına dikkat etmeden- aynı ilkeyi kendi işleterek vardığı/varacağı sonuçların geçersiz ve kabul edilemez olduğu göstermek suretiyle polemik yapmaktadır. İmam'ın Zâhirîlere karşı sergilediği bu tavrı -kimi zaman daha ileri boyutlarda- sonraki usulcülerde de gözlemlemek mümkündür. Bkz: Apaydın, “Zâhiriyye”, XXXIV/96.

²⁹⁰ Bu itiraz ve eleştirilerden dil ile doğrudan ve dolaylı alakalı olanları metinde ele alırken diğerlerine dipnotta işaret etmekle yetineceğiz.

en azından böyle bir yöntem kullanmaya çağırdığını temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla İmam'ın buradaki tercihi; metinlerin zahiri bir okumaya tabi tutulmasının, ümmetin dinden olduğunu bildiği, inanç ve davranış pratiklerine dönüştürdüğü dini yeniden inşa etmeye götüreceğini vurgulu bir şekilde ifade ederek bu ilk öncülün, her şeyden önce sahabenin icmâına aykırı olması sebebiyle kabul edilemez olduğunu ileri sürmek olacaktır.²⁹¹ Birazdan sıralayacağımız maddelerde de açık bir şekilde görüleceği gibi İmam'ın, hasımlar arasındaki meseleyi vaz ederken Zâhirî anlayışı sürekli olarak en başta sahabe olmak üzere ümmetin genel kabulleri, anlayış tarzı ve teamülleri karşısına yerleştirmesi, bu düşüncesinin bir tezahürü olsa gerektir. Artık İmam'ın konumuz ile doğrudan alakalı olmadığı için bir kısmına dipnotlarda işaret edeceğimiz bu eleştiri ve itirazlarını -yine Semerkandî'nin kompozisyonuyla- ele alabiliriz:

Ancak biz deriz ki her iki vecih de birkaç sebepten dolayı fasittir:

“Birincisi, ...²⁹²

İkincisi, ümmet [birçok konuda] ihtilaf etmekle birlikte şu görüşte ittifak etmiştir: [Alimlerden] hiçbiri tevil yapmaktan kaçınmamış ve ihtilafı meselede fetva vermekten geri durmamıştır. Hatta ümmetin fakihlerinden ihtilaf [vuku bulduğun]da tevil yapmayan birisi yoktur. Dolayısıyla bu husus ümmetin naslara yerleştirilen manaları araştırmaksızın nasların zahiriyle amel etmenin vacip

²⁹¹ İmam'ın burada sürekli olarak Zâhirîlerin görüş birliğini geçerli ve bağlayıcı bir delil olarak saydıkları tek nesil olan sahabe neslinin zahiri aşarak tevil ve içtihatla bulunmakta icmâ ettiğini gündeme getirmesi de hasmın temel kabullerini esas alan ilzam edici bir argüman olması bakımından çok iyi bir tercih olarak görünmektedir.

²⁹² Metne almadığımız bu maddede Semerkandî, ayeti hasmının zahiri yaklaşımıyla okuduğu takdirde çelişkili bir durumun ortaya çıktığını şu şekilde ifade etmektedir:

“Allah Teâlâ emir sahibi kimselere itaat etmeyi emretmiştir. Çekişme olmayan konularda onlara itaat etmenin gerekli olduğunda bir şüphe yoktur. Allah Teâlâ, “Herhangi bir hususta ihtilafa düştüğünüz takdirde onu Allah ve Resûlüne arz edin” (Nisa, 4/59) sözüyle çekişme durumunda [meseleyi] Kitabına ve resulünün sünnetine arz etmeyi emretmiştir. Çekişme durumunda emir sahiplerine itaat etmek vacip olmaz. Çekişmenin terk edildiği durumda ise emir sahiplerinin sözüyle değil nasların zahirleriyle amel etmek vacip olur. Öyleyse emir sahiplerine itaat etme emri faydasız bir hale gelir. [İtaat etmenin mümkün olduğu bir durum] tasavvur edilemediği için emir sahiplerine itaat etmek vacip olmaz.”. (Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 55a.) İmam'ın kendi ifadeleriyle karşılaştırmak için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 295-296.

olmadığında görüş birliğine vardıkları [anlamına gelir]. Bu da içtihat ile amel etmenin ve zahirden vazgeçmenin vacip olduğuna delalet eder.”²⁹³

Alıntıladığımız bu maddede İmam Mâtûrîdî, Zâhirî anlayışın sahabe ve tabiinin dini tecrübesini yok sayan bir anlama yöntemi ortaya koymakla tarihi vakıaya aykırı düştüğünü ifade etmiş ve bu hususu sonraki paragrafların hemen tamamında vurgulamıştır. Buna göre, dini sonraki nesillere aktaran sahabe ve takipçilerinin dini inanç ve pratiklerinden gayet iyi bilinmektedir ki bu güzide insanlardan hiçbirisi, Zâhirîlerin yaptığı ve yapmaya çağırdığı gibi nasların zahiri ile yetinmemiş; zahiri aşarak Şâri’in ne söylediğinin yanında ne söylemek istediği üzerinde de tefekkür ederek kendilerine yöneltilen soruları cevaplamak üzere gerektiğinde reylerine başvurmaktan çekinmemişlerdir. Tüm bunlar, ilk nesillerin nasların zahirini sahih manayı tespit etmede son sözü söyleyen, ilim ehli arasındaki ihtilaf ve çekişmeyi bitiren bir delil olarak görmediklerine dair zımnî bir görüş birliğine vardıkları anlamına gelmektedir. Dolayısıyla dini kendilerinden öğrendiğimiz ve Arap dilini iyi bilmekle temâyüz eden bu nesillerin, nasların zahirine vermediği bir konumu vererek -ümmetin fûru konulardaki ihtilafını bitireceğini ima eder bir tarzda- zahiri tek geçerli ölçüt olarak almak, ümmetin bilinçli bir şekilde tercih etmediği bir yolu terviç etmeye çalışmaktır ki üçüncü maddede dile getirilen husus tam olarak budur:

Üçüncüsü, nassın zahiri -nassın taşıyabildiği tevillerden en sahih olanını tespit etmek için deliller üzerinde teemmül etmeden- kendisine sığınılacak bir hüccet olsaydı, [işin] en başında ihtilaf ve çekişmenin gerçekleşmesi ihtimal dahilinde olmazdı. Çünkü zahir, onların [=sahabe] elindeydi ve her biri dil erbabından oldukları için zahiri bilmekteydiler. Bununla birlikte sahabe, zahir[in bilinmesi] sebebiyle çekişmeye düşmekten çekinmemişlerdir. Bu da onların, zahiri hüccet olarak görmediklerine dair icmâ olmuştur. Dolayısıyla zahirden vazgeçme konusunda görüş birliğine vardıktan sonra zahire dönmek (rücû‘) caiz değildir. Zahir hüccet olsa bile az önce zikrettiğimiz iki vecihten dolayı zahire dönmek caiz değildir. Bunların biri, alimlerin ellerinde açık (zâhir) naslar bulunduğu halde çekişme ve ihtilafa düşmekten çekinmemeleridir. İkincisi, [nasların] zahirine başvurma imkânı olduğu halde [işin en] başında çekişme ve ihtilafın

²⁹³ Semerkandî, *Şerhu Te’vîlâtî l-Kur’ân* (Velîyyüddin Efendi, 000424), vr. 55a-b.

bulunmasıdır. Dolayısıyla kim zahire dönmeyi isterse, hüccet olmadığına dair delil ikame edilen bir şeyin bağlayıcı olmasını istemektedir ki bu da fasittir. [Tüm bunlar da] göstermektedir ki zahirin ötesinde mevcut olan ve araştırılan; dikkatlice baktıkları ve bir grup alime hüsnüzan ile bakmayı bıraktıkları zaman idrak edebilecekleri bir delil vardır. Allah en doğrusunu bilendir.²⁹⁴

İmam buraya kadar aktardığımız kısımlarda içtihadın/tevilin ya da nasların ötesine geçmenin zorunlu ve vaki olduğu şeklinde özetleyebileceğimiz temel iddialarını ortaya koyduktan sonra bir sonraki maddede eleştirisini, “Allah ve Resulüne arz etme”nin hasmı tarafından “nasların zahirine arz etmek” şeklinde anlaşılmasına yöneltmiştir:

Dördüncüsü, [meseleyi] Allah Teâlâ’ya arz etmenin emredilmesi -kulların çekişmenin gerçekleştiği meselenin hükmüne olan ihtiyaçlarının aciliyeti sebebiyle- hükme ulaşılması içindir. Çünkü bu mesele ya din ya da dünya işleri kapsamındadır. Meselenin hükmü Allah Teâlâ tarafından nas olarak belirlensin diye kıyamete kadar beklemekte (vakf-tevakkuf) kullar lehine gerçekleşen bir fayda yoktur. [Dahası] naslarda hakkında çekişmeye düşülen bir zahir de yoktur. [Dolayısıyla] Allah Teâlâ’ya arz etmekten maksat, Kitap ve Sünnet’e yerleştirilen manalara başvurmaktır; araştırmanın bu ikisinde yapılması gerekir. Bu sebeple [nassın] zahirî anlamıyla sınırlı kalıp içtihat yapmayı terk etmek batıl olmaktadır.²⁹⁵

Dikkat edilirse İmam, ilk bölümde açıkladığımız beyan teorisi doğrultusunda Allah Teâlâ’nın, inananlar topluluğunun kıyamet gününe kadar karşılaşacağı her meseleye dair nas olarak belirttiği bir hükmü bulunmasa da kifâyet beyanı ile bu meselelerin asıllarını açıkladığı ve geri kalanını içtihadı bıraktığını bir ön kabul olarak

²⁹⁴ Semerkandî, *Şerhu Te’vîlâtî’l-Kur’ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 55b. ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, III, 302. İmam Mâtürîdî’nin bu paragrafta sadece bir grup alime hüsnüzan beslediklerine dikkat çektiği Zâhirîler ile günümüzde kendilerini “Kur’ânî” olarak tanımlayan arasındaki benzerlikler oldukça dikkat çekicidir. Zira her iki grup da takip ettiği küçük bir grup dışındaki ulemanın mirasını yok sayarak zahire tutunmak suretiyle bir din inşası uğraşına girmiştir. Bu bakımdan İmam’ın yaklaşık bin yıl önceden adeta bir öngöründe bulunarak selefin mirasını ne kadar önemli olduğunun altını çizmesi ayrıca zikredilmeye değerdir.

²⁹⁵ Semerkandî, *Şerhu Te’vîlâtî’l-Kur’ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 55b. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XVI, 298-299.

almaktadır.²⁹⁶ Dahası İmam'ın, ilk bölümde ayrıntılarıyla ortaya koyduğumuz, her bir meselenin hükmünü doğrudan veya dolaylı olarak açıklandığı varsayımına dayalı olan beyan anlayışı, doğrudan açıklanmayan hükümlerin tespitinde beşerî çabayı kullanması yönüyle Zâhirîlerin beşerî çabayı tamamen dışlayan taksimine oldukça yabancısıdır. Zira Zâhirîler eşyayı, (1) hükmü nasların zahir ve umumundan anlaşılıp vacip veya haram hükmünü alanlar ve (2) hükmü nasların zahir ve umumundan anlaşılmayıp bu sebeple mubah alanı oluşturanlar şeklinde taksim etmişlerdir.²⁹⁷ Bu nedenle İmam, Zâhirîlerin nas olarak açıklanmadığı ve kendi yöntemleri çerçevesinde hükmüne ulaşılmadığı için mubah alandan saydıkları bir meseleyi, bir nevi tevakkuf olarak algılamış ve bunun kullar lehine bir fayda getirmediği gerekçesiyle anlamsız olduğunu kaydetmiş gibi bir tablo çizmektedir. Ona göre, hakkında açık nas bulunmayan bir meselede yapılması gereken şey, nasların zahirinde (ve umumunda) değinilmeyen bu husus hakkında mubah hükmünü vermek veya kıyamete kadar bir nassın gelmesini beklemek değil; bu tarz meselelerin hükmünü içeren Kitap ve Sünnet'in manalarına nüfuz etme yöntemi olan reye (kıyas, içtihat vb.) başvurmadan ibarettir.

İmam Mâtürîdî, bu eleştiri ve itirazların altıncı ve sonuncusunda artık hedef tahtasına Zâhirî doktrinin çekirdeğinde yer alan “zahir” kavramını oturtturarak nasların zahirinin, hasmın objektiflik iddialarına rağmen zannedildiği gibi çekişmeyi bitirecek, farklı anlamlara gelmeyen otorite bir delil olmayabileceğini göstermek istemiştir. İmam, burada farklı anlamalara gelebildiğini ileri sürdüğü zahirin taşıyabildiği iki anlamdan dilsel (vaz'î) olanın karşısına, dilin hüccet oluşu meselesi başlığı altında ele aldığımız, dilin örf haline gelmiş kullanımını yerleştirerek -Zâhirîlerin ilk anlamı esas

²⁹⁶ Esas itibarıyla İmam Mâtürîdî'nin beyan teorisine değinen beşinci madde, bu bakımdan ilk bölümde detaylı bir şekilde yer verdiğimiz beyan konusunu ele aldığı için burada tekrar alıntılanmayacaktır.

²⁹⁷ Nitekim Dâvûd ez-Zâhirî, hiçbir eksik bırakılmadan beyan edilen şeriatın tamamen taabbudî olduğu kanaatinden hareketle hükmü kendi doktrini çerçevesinde keşfedilemeyen tüm fiillerin mubah olduğunu (istishabü'l-hâl) olduğunu düşünmektedir. Ona göre Şâri', aklın hiçbir şekilde müdahil olmadığı bu alanı -gönderdiği nasların konu hakkında sükût etmesi vasıtasıyla- mubah kategorisine yerleştirmiş olmaktadır. Bkz: Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî*, 151-152.

Erken dönem Zâhirîliği için geçerli olan bu taksimin İbn Hazm'ın düşüncesinde aldığı şekil hakkında detaylı bilgi için bkz: H. Yunus Apaydın, “Kurtubalı Zâhirî Fakih İbn Hazm'ın Şer'i Hükümleri Tasnifi: Merâtibu'ş-Şerîa”, *İSTEM: İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi*, (2009), 107-119.

aldığını hissettiren bir şekilde- tercih edilmesi gerekenin örfi anlam olduğunu şu şekilde formüle etmiştir:

Altıncısı, Allah Teâlâ, Allah ve Resulüne arz etmeyi, çekişme yaşanan her bir meseledeki delilin farklı anlamlara gelme durumuyla (ihtimal) amel edilmesin diye emretmiştir. Dolayısıyla [ihtilafın,] aynı şekilde farklı anlamlara gelebilen (muhtemel) bir delile götürülmesi uzak bir ihtimaldir. Nitekim zahir de farklı anlamlara gelebilir; çünkü zahir, lisan ehlinin vaz' etmesiyle isim bakımından zahir ile kullanım ve bu kullanımda oluşan örf sebebiyle karşılıklı anlaşma (tefâhüm) bakımından zahir [olmak üzere] iki çeşittir. Bu, Allah Teâlâ'nın "[Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman] yüzlerinizi [dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı] yıkayın"²⁹⁸ sözü[nde olduğu] gibidir. Yıkama; sirke, yağ ve sudan hangisiyle yapılırsa yapılsın -her ne kadar kullanım örfünde yıkama, su [ile yapılan] için kullanılsa da- dilde "yıkama (ğasl)" ismini almayı hak eder. [Lafzı] bunlardan birine, dil açısından zahir olana yormak, diğerine yormaktan neden evla olsun? Aksine [kullanımı] örf haline gelmiş olana (müteâref) yormak dilde vaz' edildiği anlama yormaktan evladır. Sonra kullanımında örf oluşan bir şeyde ihtilafın olması ihtimal dahilinde değildir. Örfi kullanımdan ancak bir delil ile vazgeçilir. Dolayısıyla dediğimizle amel etmek vaciptir. Allah Teâlâ en doğrusunu bilir.²⁹⁹

İmam'ın burada zahiri birden çok anlama gelebilen bir delil olarak sunmasındaki temel hedefi, Zâhirîlere dili kullananlar tarafından oluşturulan örfü ve yerleşik teamülleri, en azından bu meselede belki de farkında olmadan dikkate aldıklarını göstermek olmalıdır. İmam Mâtürîdî böylece abdestin su ile alınması gerektiği konusunda farklı düşünmeyen Zâhirîlerin tutarlı olma adına diğer meselelerde de aynı pozisyonu almaları gerektiğine işaret etmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle İmam, burada çekişme ve ihtilafı bitirme iddiasında bulunan hasmını, gerçekten kabul ettiklerinde çekişmeyi bitirecek bir delil arıyorlarsa, dilin vaz'î anlamını hakem tayin etmeyi bırakarak dilin insanlar arasında kullanılması ve anlaşılması örf haline gelmiş kullanımını kabul etmeye çağırılmaktadır. İmam böylece temelde dile dayanan bir doktrine ilk defa aynı

²⁹⁸ Maide, 5/6.

²⁹⁹ Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtî'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 55b. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 303.

düzeyde cevap vermiş; dili bilmenin tek başına yeterli olmadığını ve bizi sahih anlama ulaştırmada yetersiz kaldığını bir kez daha vurgulamıştır.³⁰⁰

Zâhirîlerin doktrinde önemli bir mevki işgal ettiğini anladığımız nasların (zahirinin) umûmunun, itikat ve amel sahalarına taalluk eden pek çok meselede teori dışına itilen rey formlarına bedel olarak Zâhirîlerin imdadına yettiğine yukarıda kısmen değinmiştik. İmam Mâtürîdî burada da ümmetin nasları anlama biçimlerini ve belli bir istikrara kavuşan pratiklerini paranteze alarak dil bilgisi üzerinden ve ilkten yapılan hüküm istinbatının varacağı yer olarak gördüğü Zâhirî umum yaklaşımını, aynı şekilde ümmetin temel kabullerine yaslanarak eleştirmektedir. İmam'ın, üçüncü bölümde de değineceğimiz gibi, Iraklı Hanefî meslektaşlarının savunduğu âmm lafzın kapsamına giren tüm fertlerine katî surette delalet ettiği görüşüne Mu'tezilî uzantılı bir kabul olması sebebiyle alerjisi olduğu bilinmektedir. Dâvûd ez-Zâhirî ve takipçilerinin de paylaştığı bu kanaat, onların elinde Mu'tezilî izler taşımaktan uzak olsa da Zâhirîlerin geleneği tasfiye ederek nasların zahiri ve umumundan anladıkları hükmü, dil üzerinden lafzın kapsadığı tüm fertlere genişletme çabaları, İmam'ın onlara karşı istihzaya varan bir tavır takınmasına sebep olmuş görünmektedir. İmam, bekar-evli ayrımı yapmadan nazil olan ve ümmet tarafından muhsanlık şartlarını taşımayan kadın ve erkeğin işlediği zina suçunun hükmünü düzenlediği kabul edilen, “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun”³⁰¹ ayetinin tefsirinde, ümmetin bu ittifakına yaslanarak nasların zahir ve umumuna bir Zâhirî gibi yaklaşıldığı takdirde varılan sonuçların ne kadar absürt olacağını şu ifadelerle dile getirir:

Hitaba -bazılarının iddia ettiği- lafzın zahiri ve umumuna göre inanmak gerekseydi, herkes Allah Teâlâ'nın ‘Her birine yüzer değnek vurun’ sözünün zahirine göre herkes diğerine had uygular ve şöyle derdi: “Allah bunu bana ‘değnek vurun (feclidû)’ sözüyle emretmiştir.” Ya da Allah'ın “vurun” sözünün zahirine göre herkes zina edenlerden birine değnek vururdu. Bu durumda da vurma ve had [cezası] Allah'ın koyduğu sınırdan kat kat fazla olurdu. Bu da lafzın

³⁰⁰ İmam Mâtürîdî'nin, bu son paragraftaki zahir kullanımı ve zahiri vaz'î ve örfî diyebileceğimiz ikili taksiminin, fıkıh usulü literatüründe devamını veya benzerini tespit edemesek de bu taksimin, sonraki usulcüler arasında yaygın olarak bilinen, hakikatin lügavi, örfî ve şer'î şeklindeki üçlü taksimini anımsattığını ifade etmek gerekir.

³⁰¹ Nûr, 24/2.

zahirinden hareketle umumuna itikat etmenin fasit olduğunu gösterir. Ya da birisi [çıkıp] şöyle diyebilir: “Nebi’den (s.a.v.) onun şöyle söylediği rivayet edilmiştir: ‘Gözler zina eder, eller zina eder, ayaklar zina eder. Cinsel organ da (ferç) tüm bunları doğrular veya yalanlar.’ Nebi (s.a.v.) bakılması helal olmayan bir yere bakan bir kimseyi zinakâr diye isimlendirmiştir, dokunan da aynı şekildedir. Dolayısıyla bu kimseye Allah’ın ‘Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun’ sözünün zahirine göre had [uygulamak] gerekir.” Allah’ın “Zina eden kadın ve erkek” sözünden tüm bu zikrettiklerimiz anlaşılmadığına göre, lafzın umûmuna itikat etmek fasit demektir ve Allah’ın “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun” sözünden maksadı has bir anlama; her had uygulayana değil bazılarına, her zina edene değil bazılarına referansta bulunmaktadır.³⁰²

Yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki İmam’ın, özellikle metinde ve dipnotta yer verdiğimiz Zâhirîlerin umum yaklaşımını kritize ettiği bu ifadeleri hem klasik hem de -daha güçlü bir şekilde- modern dönemde kaynaklara dönüş çağrısı yaparak “nasların zahirine abartılı şekilde sarılarak yeniden inşa söylemi” ile Zâhirî anlayış arasında kimi araştırmacılarca tespit edilen benzerliği büyük oranda destekler mahiyettedir.³⁰³

³⁰² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, X, 79-80. İmam’ın hemen aynı tarzda Zâhirîlerin umuma yaklaşımlarının doğuracağı problemlere dikkat çekerken şu ifadeleri kullanmıştır:

Allah Teâlâ’nın “Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâl, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir” sözü. (Mâide, 5/5) İbn Abbâs’tan (r.a.) [rivayet olunduğuna göre] o şöyle demiştir: “Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâldir, yani onların kestikleri size, sizin kestikleriniz de onlara helâldir.” Tevil ehli de ayeti buna yorumuşlardır...

Bu ayet ashâbü’l-umûmun görüşünün aleyhinedir. Onların görüşüne göre ayet, kendilerine kitap verilenlerin tüm yiyeceklerinin bize, bizim tüm yiyeceklerimizin onlara helal olmasını gerektirmektedir. Çünkü Allah Teâlâ “Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâl, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir” buyurmuştur. Onların görüşlerine göre her iki grup da diğer grubun yiyeceklerini yiyebilir. Bu da lafzın umum üzere gelmesinin, hükmü lafzın [kapsadığı fertlerin tamamı] için kapsayıcı (âmm) olmasını gerektirmeyeceğine delalet eder. Allah en doğrusunu bilir. (Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV, 160.) Benzer bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 245-246.

³⁰³ Bu tarz bir tespitte bulunan Apaydın’a göre bu iki yaklaşım arasındaki en önemli benzerlik, “hükümler arasında anlamlı bağıntılar kurma ihtiyacı ve bir tutarlılık arayışı olmaksızın, sadece bir ayetin veya bir hadisin, zahir anlamına dayanarak hüküm belirlemeye çalışmaktır.” Bkz: Apaydın, *İbn Hazm*, 52.

İmam Mâtürîdî, birçok yerde ümmetin, aynı kelimenin farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazanması, nasların iç ve dış bütünlük ve tutarlılıklarının sağlanması gibi farklı parametreleri dikkate alarak nasları zahirleriyle sınırlı kalan bir şekilde anlamadığına değindikten sonra sözü Zâhirî yaklaşıma getirerek, Zâhirî doktrinin ümmetin nasları anlama ve yorumlama biçim ve yöntemleriyle bağdaşmadığını, içeride ve dışarıda çözülmesi müşkül pek çok probleme yol açtığı ve dolayısıyla hatalı/kabul edilemez olduğunu tekrar tekrar dile getirmektedir. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'da çokça örneğini gördüğümüz bu olguyu, temsil kabiliyeti oranında uzun olan bir pasaj üzerinden bizzat İmam'ın ifadeleri üzerinden inceleyelim:

Allah Teâlâ'nın “De ki: ‘Ona ister inanın ister inanmayın.’ [Şüphesiz, daha önce kendilerine ilim verilenler, Kur’ân kendilerine okunduğunda derhal yüzüstü secdeye kapanırlar.]” sözü.³⁰⁴ Bu ayetin zahiri, [bu ikisi arasında] serbest bırakma (tahyîr) şeklindedir. Fakat bu ayetin muradı; öğütleri zorunlu kılmak, tehdidi pekiştirmek ve ağırlaştırmaktır. ... Fakat hikmet sahibi kimseler (hukemâ) ayeti zahiri anlamı doğrultusunda anlamamışlar, aksine bu ayetten tehdidin pekiştirildiğini ve öğüdün zorunlu kılındığını anlamışlardır. Duyulur alemde alışlagelen (maruf) da budur: Bir insan diğerine bir şey emretse ve defalarca ona öğütte bulunsa ve bunlar o kimseye fayda etmese ona şöyle der: “İster yap ister yapma. Yapsan da yapmasan da yapmadığın takdirde zararı sana dokunacaktır, yaptığın takdirde faydası sana dönecektir...

Tüm bunlar Zâhirîlerin hatalı olduklarını kanıtlar. Çünkü onlar şöyle demektedir: “Hitaptan onun zahiri anlaşılır, [anlama işi] zahirinden öteye geçemez.” Ancak burada Allah Teâlâ'nın “İster inanın ister inanmayın” sözünden [inanıp inanmama konusunda] serbest bırakma anlaşılmaz. Nitekim hikmet sahibi kimseler [bu ayetten] pekiştirilmiş ve ağırlaştırılmış bir tehdit ve öğütlerin zorunlu kılındığını anlamışlardır.³⁰⁵

Diğer yandan İmam Mâtürîdî'ye göre metinlere zahiri yaklaşımın doğuracağı problemler, yukarıda işaret edilenler gibi sadece ümmetin kendi içerisinde halledebileceği meseleler olmayıp ümmeti dış saldırılara karşı da savunulması zor bir

³⁰⁴ İsrâ, 17/107.

³⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VIII, 374-375.

pozisyona düşürebilecek meselelerdir. Özellikle Allah Teâlâ'nın "Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı"³⁰⁶ buyurarak Kitab'ın, vahiy ürünü olduğunu nasların iç ve dış tutarlılığı üzerinden doğrulanabileceğini ifade etmesi, ilk dönemlerden itibaren nasların anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgilenen alimleri zahiren çelişir gibi görünen metinlerin aslında çelişik olmadığını göstermeye yönlendirmiştir.³⁰⁷ Doğal olarak *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'da da benzer açıklamalarına rast geldiğimiz İmam, kanaatince söz konusu çelişkileri çözmek bir yana, daha da derinleştirerek nasları açıklanması ve savunulması zor bir pozisyona düşüren Zâhirî anlayışla yine polemik tarzında bir iç hesaplaşmaya girmektedir. Bu yerlerden birinde İmam şu ifadeleri kullanmaktadır:

Allah Teâlâ'nın "Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir"³⁰⁸ sözü, "Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, [bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından] ibarettir"³⁰⁹ sözü gibidir. [Ayette anlatılan bu] husus, lafızlara yerleştirilmiş manalar ve yüklenmiş hikmet uyarınca değil de Kitabın ifadesinin (nutk) zahirine göre olsaydı [=anlaşılsaydı] -bazı insanlar yaptıkları [bu tarz] yorumlar gibi- mülhitlerin bu konuda dil uzatmalarına mahal verilmiş olurdu. Çünkü Allah Teâlâ, kendisi yarattığı halde "Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir" buyurmakta; onlar da "Allah neden dünyayı bir eğlence ve oyun olarak yaratmıştır?" demektedir. Onlar bu konuda çelişki olduğunu iddia edebilirler. Nitekim Allah Teâlâ [bir ayette] "Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık"³¹⁰, başka bir ayette de "Biz yeri, göğü ve arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık"³¹¹ buyurmaktadır. Bu ayet ilk ayetle birlikte alınırsa zahiren çelişkili olmaktadır. Zira ayetlerin bir kısmında yeri, göğü ve ikisi arasındakileri boş yere, oyun olsun diye yaratmadığı zikredilirken bir kısmında da dünya hayatını Allah Teâlâ yarattığı halde eğlence ve oyun olduğu ifade edilmektedir. Ancak ayetin tevili "Bu dünya hayatı sizin takdirinize ve değerlerinize göre bir eğlence ve oyundan

³⁰⁶ Nisa, 4/82.

³⁰⁷ Nitekim daha sonra bu alanda yapılan çalışmalar, Müşkilü'l-Kur'ân ve Muhtelifü'l-hadis gibi çelişirmiş gibi görünen nasların incelendiği bilim dalının ve yazılan eserlerin ortak adı olacaktır.

³⁰⁸ Ankebût, 29/64.

³⁰⁹ Hadîd, 57/20.

³¹⁰ Sâd, 38/27.

³¹¹ Enbiyâ, 21/16.

ibarettir” [şeklinde]dir. Tevhid ehlinin değer ve takdirine göre ise dünya hayatı hikmetli ve haktır.³¹²

Belki de bu noktada İmam’ın, kıyasıya eleştirdiği Zâhirî doktrinine alternatif olarak ne sunduğu sorusuna geçmek yerinde olacaktır. Buraya kadar verilenlerden yola çıkarak İmam’a göre nasların anlaşılmasının zahirine göre değil de naslara yerleştirilen manalara göre olduğunu -ki bu zahirin ötesine geçmek (tevil) anlamına gelmektedir- artık şüpheye mahal bırakmadan söyleyebiliriz. İmam’ın bu önermeyi, bu kadar rahat ve kesin bir şekilde kurabilmesinin, Zâhirîlerin yok saydığı ilk nesillerin nasları anlama ve pratiklere yansıtma biçim ve yöntemlerine duyduğu güven olduğuna yukarıda değinmiştik.³¹³ Esasında İmam’ın yukarıda altıncı ve son madde olarak aktardığımız pasajda dilin hüccet oluşu meselesi altında değindiğimiz dilin örf haline gelmiş kullanımını Zâhirîlerin tercihinin karşısına yerleştirerek bir alternatif olarak ileri sürmesi, sürekli olarak hikmeti ve hikmet sahibi kimselerin anlama biçimlerini öne çıkarması, bu meselede de bir önceki başlık altında çizilen genel düşünce planına sadık kalacağının işaretlerini vermektedir.³¹⁴ Diğer bir ifade ile ümmetin esas itibarıyla

³¹² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XI, 143-144.

İmam Mâtürîdî’nin başka yerlerde aynı konuyu düzenleyen birtakım nasların zahiren alındığında çelişkili olacağını gözler önüne serdikten sonra kullandığı ifadelerden iki tanesi şu şekildedir:

Bu ayetler, naslara yerleştirilen manalar itibarıyla uyumlu olsa da nasların lafzi/zahiri anlamı itibarıyla çelişkilidir. Bu da nasların zahirini delil olarak kullananların görüşlerini geçersiz kılar. Zira [bu durumda] mülhitlere, Allah Teâlâ’nın “Eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı” (Nisâ, 4/82) sözünden dolayı “Kur’ân zahiren çelişkilidir ve Allah katından [indirilmiş] değildir.” demek için fırsat doğar. Bizim bu zikrettiklerimiz, nasların zahirini delil olarak kullanmanın batıl; zahirine inanmanın (itikat) fasit ve hayal olduğunu göstermektedir. (Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, X, 211-212.)

[Bu nasların anlaşılması] lafzın zahiri ve umumuna göre olsaydı, uyumsuz ve çelişkili olurdu. [Dahası] mülhitler Kur’ân’ı karalamak için en açık fırsatı ve onun Rahman’ın katından indirilmediğini söylemenin en kolay yolunu bulmuş olurdu. (Tamamı için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 348-350. Aynı minvaldeki başka bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 10.)

³¹³ Bu konuda daha çok örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VII, 120; IX, 39; X, 157; XI, 383; XV, 200; XVII, 124-125.

³¹⁴ İmam’ın Zâhirîlerle polemige girdiği yerlerden birinde dilin örf haline gelmiş kullanıma başvurduğu başka bir yerde şu ifadeleri kullanmaktadır:

Allah Teâlâ’nın “Kim, kendisine Rabbinin âyetleri hatırlatılıp da onlardan yüz çeviren ve elleriyle yaptığını unutandan daha zalimdir?” (Kehf, 18/57) sözünde, ellerin bu işte bir dahli olmadığı halde “ellerin yapması” (takdim) zikredilmiştir. Çünkü örfte zahir olan

zahiri aşır farklı parametreleri dikkate alarak gerçekleştirdiği sahih anlama faaliyetinde kullandığı yöntem, İmam Mâtürîdî'nin terminolojisinde aşağı yukarı hikmet kavramına (ve kısmen dilin örf haline gelmiş kullanımına)³¹⁵ tekabül etmekte veya hikmetin bir yöntem olarak kullanılmasının önündeki tüm engelleri kaldırmaktadır:

Sonra Allah Teâlâ “Allah, size kendi nefislerinizden eşler yarattı”³¹⁶ buyurmuştur. Başka bir yerde “Kendinizi (nefs) [ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten] koruyun” buyurmuştur. “Nefislerinizi öldürmeyin” vb. şeyler söylemiştir ve hepsinde de “nefisleri” zikretmiştir. Sonra muhataplar (hitap ehli), tüm bunlar dil ve lügat bakımından tek bir şey olsa da bunlardan tek bir mana ve şey anlamamışlardır. Her birinde diğerinde anladıklarından farklı bir şey anlamışlardır. Bu da hitaptaki hikmet ve mananın, dil ve lügatin zahiri hakkıyla anlaşılamayacağına; ancak hitaba yerleştirilen hikmet deliliyle anlaşılacağına delalet eder. Kim hitap konusunda zahirin [gerektirdiğine] itikat ederse hitaptaki hikmet ve manayı araştırmanın kapısını kapatmış olur. Çünkü bu kimse hitabın muradını, onun zahiri yapmaktadır.³¹⁷

[bir şeyin] el vasıtasıyla ileri itilmesi (takdim) ve geri çekilmesidir (tehir). Zikredilen işlemek (kesb) de bu şekildedir: “[Başınıza gelen herhangi bir musibet,] kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir” (Şûrâ, 42/30). Çünkü şahit alemde el vb. ile [filler] işlenir (kesb). Bu da ashâb-ı zâhirin, hitabın zahiri anlamı üzere olduğu [ve öyle anlaşıldığı görüşlerinin] hatalı olduğunu göstermektedir. Nitekim burada elin zikre konu olmasından elin kendisi anlaşılmamış ve fakat elden başka bir şey anlaşılmıştır. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 77.)

³¹⁵ Nitekim İmam'ın, Zâhîrîlere karşı dilin örf haline gelmiş kullanımına bir yöntem olarak hikmete nazaran çok daha az başvurduğu dikkat çekmektedir.

³¹⁶ Nahl 16/72.

³¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 152. İmam Mâtürîdî'nin başka bir yerde kullandığı aynı hedefi gösteren benzer ifadeleri şu şekildedir:

Allah Teâlâ'nın “Şüphesiz, daha önce kendilerine ilim verilenler, Kur'ân kendilerine okunduğunda derhal yüzüstü secdeye kapanırlar” sözü. (İsrâ, 17/107) Bu ayet de Zahirîlerin hatalı olduklarını gösterir. Çünkü onlardan kendilerine ilim verilenlerin tamamı -ayetin zahirinden anlaşıldığı gibi- derhal secdeye kapanıyor değildir. Bu da inanmanın (itikat) [hitabın] hemen işitildiği gibi zahirine göre olmadığına ve fakat hikmetin gerektirdiği gibi olduğuna delalet eder. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 376.) Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 41.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DELALET

İkinci bölümde İmam Mâtürîdî'nin dili hitabı anlama ve yorumlamada tek başına bir hüccet olarak görmediğinden sebepleriyle birlikte bahsedilmiş, sahih anlamı güvenceye alacak bir delil/karine bulunmasını şart koştuğu dile getirilmişti. Keza İmam'ın çoğu zaman hikmet adını verdiği bu delil/karinenin ilk bölümde ele alınan beyanın sem'î ve aklî kısımlarına tekabül ettiği; dolayısıyla hikmetin doğrudan veya dolaylı olarak vahiy ürünü olduğu ifade edilmişti. Tüm bunlar İmam Mâtürîdî'nin, vahiy ürünü olan nasların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde yine vahiy ürünü olan bir delil/karine bulunmasını şart koştuğu anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle İmam, lafzın sığası itibariyle delalet ettiği zahir anlamı yani lafzın öne çıkan sözlük anlamını dikkate alarak sarf ve nahiv kuralları doğrultusunda akla ilk gelen anlamını muradı tespit etmede yeterli bulmayarak sürekli lafzi veya gayri lafzi, bir veya daha çok delil/karine bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. İmam'ın dilsel delaletle bu denli ihtiyatla yaklaşması dilsel delaleti zannî olarak gördüğüne işaret etmektedir. Bu sebeple İmam Mâtürîdî, dilsel delaletin yanında hem amel hem de itikat etmek üzere sözünü ettiğimiz gibi -çoğu zaman hikmet adını verdiği- bir delil bulunması gerektiğini belirtmiş, bu şekilde dilsel delaletin zannîliğini kendi teorisi içerisinde bir problem olmaktan çıkarmıştır. İmam, bahsettiği gibi bir delil bulunmadığı durumlarda ise dilsel delalet zannîliğini söz konusu nassı amele konu yapmaya yeterli görmekle birlikte itikat konusunda yetersiz görmüş ve yine hikmet uyarınca itikat edileceğini söylemiştir. Bu sebeple İmam'ın ilahî hitabın doğru anlaşılması ve yorumlanması için öngördüğü beyan teorisi, dilin tek başına hüccet olmayışı, lafızlara yerleştirilen manalar ve hikmet bu bölümde mutlaka akılda tutulmalıdır. Daha çok teorik kısmın ağır bastığı ilk iki bölümden sonra bu bölümde İmam'ın ortaya koyduğu teorinin biraz daha pratik yönleri ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

İmam Mâtürîdî'nin fıkıh usulünde ele alınan lafız türlerinin tanımı, temel anlam(lar)ı, delaletiyle alakalı ortaya koyduğu yaklaşım yanında lafızlara yerleştirilen manaların veya hikmetin bu lafızların yorumlanıp anlaşılacak amel ve itikada dönüştüğü süreçteki rolü sözünü ettiğimiz pratik yönleri oluşturmaktadır. İmam'ın

özellikle naslara müracaat ederek onları lafızlara yerleştirilen manalar (veya hikmet) çerçevesinde yorumlaması ve sonuç itibariyle tekrardan bu manalara ulaşması, lafızların anlaşılması ve yorumlanmasında bu manaların rolünü bir kat daha önemli kılmaktadır. Sözü ettiğimiz bu hususları ortaya koymak için İmam'ın tefsirinde yeterli malzeme bulabildiğimiz lafız türlerinden sekiz tanesi; âmm, hâs, emir, nehiy, delîlü'l-hitâb/mefhûmu'l-muhâlefe, izmâr, mutlak-mukayyet ve istisna seçilmiştir. İmam'ın bu lafızlara dair söylediği, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın farklı ciltlerine dağılmış halde bulunan veriler bir araya getirilerek eldeki malzeme kadarıyla İmam'ın bu lafızlara dair yaklaşımı bütünlüklü bir şekilde ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte mütekamil bir teori ortaya koymak için İmam'ın değinmeyip boş bıraktığı yerleri verilenlerden veya sonraki usul eserlerinde kendisine yapılan atıflardan yola çıkarak tahmin yoluyla -açık bir netice olmadığı sürece- doldurulmaya çalışılmamıştır.

İmam Mâtürîdî'nin fıkıh usulü sahasında yazdığı rivayet edilen iki kitabı günümüze ulaşmadığı için nasıl bir lafız taksimi yaptığını öğrenebilme veya aksi mümkün olmayacak şekilde tespit etmek mümkün değildir.³¹⁸ Ancak İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın III. cildinde “*Bir ayetin gerektirdiği şeyin (hak) tevlinde [düşülen] ihtilafta asıl şudur:*” diye başladığı birkaç sayfalık bir bölümde lafızları, muradı tespit etme sürecinde üç kısma ayırarak her bir kısım için ikinci bölümde açıklamaya çalıştığımız teori içerisinde işleyen üç farklı formül önerdiği bilgisine sahibiz. İlk ikisini aşağıdaki başlıklarda ele alacağımız bu formüllerden üçüncüsünü, usulde yaygın olarak bilinen lafız türlerinden birinin karşılığı olarak vazetmek zor olsa da konuşan açıklamadıkça muradın ne olduğunu bilmenin mümkün olmaması itibariyle fazlasıyla mücmel lafız andırmaktadır.³¹⁹

A. Âmm Lafız

1. Tanımı

Girişte bahsettiğimiz gibi İmam Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan eserlerinde âmm-hass veya tahsis konularını müstakil olarak ele alındığı bir yer bulunmamaktadır.

³¹⁸ İmam Mâtürîdî'nin sözü ettiğimiz bu iki kitabı Meâhizü's-Şerâi' ve Kitâbü'l-Cedel fi usûli'l-fıkıh'tır. Bkz: Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), XXVIII/160.

³¹⁹ İmam'ın metinde yer vermeyeceğimiz bu üçüncü formülü için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 272; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000425), 48a.

Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'nin doğrudan âmm lafza dair yaptığı bir tanıma rastlamak mümkün değildir. Ancak girişte bahsettiğimiz üçlü taksimin ilk kısmında bahsettiği lafız türü, usul literatüründe “âmm” olarak bilinen lafzın teknik tanımıyla tamamen uyum içerisindedir. İmam'ın bu taksimde ilk sırada yer verdiği bu tür için “*Birincisi şudur: tamamını (küll) kapsayabilir; tamamının murada dahil olması da bir kısmının dahil olması da muhtemeldir*”³²⁰ şeklinde kullandığı ifadeleri âmm lafzın henüz olgunlaşmamış bir tanımına işaret olarak anlaşılabilir. Nitekim Semerkandî'nin *Şerhu't-Te'vîlât*'taki açıklamaları da bunu teyit etmektedir. Semerkandî, İmam Mâtürîdî'nin bu ifadelerini daha da incelterek İmam'ın bahsettiği bu türün, sığa bakımından birçok müsemmayı kapsayan âmm lafız olduğunu tasrih etmiştir. Dahası Semerkandî lafzın kapsadığı bu müsemmaların tamamının kastedilmesi ihtimali olduğu gibi bir kısmının kastedilmesi ihtimali olduğunu belirtmiş ve böylece İmam'ın açıklamalarını teknik olarak fıkıh usulü diline yaklaştırmıştır.³²¹

2. Delaleti

İmam Mâtürîdî'nin girişte açıklanan nitelikte bir nass ile muhatap olan kimsenin uygulaması gereken formülün ilk adımında söz konusu nassın amel veya itikat sahalarından hangisine taalluk ettiğini tespit etmek yer almaktadır. Buna göre ilgili nass amel sahasını düzenlemek üzere varit olmuşsa, Allah'ın muradını tespit etmeye çalışan kimsenin (müçtehit) söz konusu nassın kapsamına girme ihtimali bulunan fertlerin/müsemmaların tamamının mı yoksa bir kısmının mı (ve bir kısmı ise hangilerinin) kastedildiğini tespit etmeye yarayacak bir delil araması gerekmektedir. Bir sonraki adımda müçtehit aradığı bu sorunun cevabını kesin/başka türlü mümkün olmayan şekilde (ihata) tespit ederse, Allah'ın muradının bu (tamamı veya belli bir kısım fertler) olduğuna itikat (şehadet/şahitlik) edilir.³²² Yine aynı adımda müçtehit bu sorunun cevabını kesin bir şekilde verecek bir delil veya karineye ulaşamaz ise -

³²⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 269.

³²¹ Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Velîyyüddin Efendi, 000424), vr. 47b. Diğer taraftan İmam'ın bu tanımı, Semerkant Meşâyihinin âmm sığa için lafzın altına girebilen fertlerden çoğul denebilecek kadarını kapsamasını (içtima/kesret) yeterli görüp lafzın altına girebilen bütün fertleri kapsamasını (istiab/istiğrak) şart koşturma tavrıyla da uyumludur. Bkz: Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 255.

³²² İmam, burada sadece itikat etmeye yer verse de Allah'ın muradını tespit etmede bu derece kesinliğe ulaşıldıktan sonra amel edilebileceği, hatta duruma göre edilmesi gerektiği evleviyet yoluyla anlaşılmaktadır.

şeriatın içtihat ile amel etmeye izin verdiği prensibinden yola çıkarak- içtihadının kendisini ulaştırdığı şekilde amel etmesi gerekirken aynı ruhsatın geçerli olmadığı itikat sahasında zan ifade eden içtihat yoluyla tespit edilen fertlerin (tamamı veya belli bir kısım fertlerin) Allah'ın muradı olduğuna itikat edilmez.³²³

Eğer bir nass, amel sahasını değil de itikat sahasını düzenlemek üzere varit olmuşsa Allah'ın muradını tespit etmeye çalışan kimsenin burada da ilk şıkta olduğu gibi Allah'ın muradını kesin bir şekilde tayin etmeyi temin eden bir delil veya karine arayışına girmesi ve bulabildiği takdirde delilin gerektirdiği şekilde muradın nassın kapsamına dahil olabilen fertlerin tamamı veya belli bir kısmı olduğuna itikat etmesi gerekir. Böyle bir delil bulamadığı durumlarda ise Allah'ın muradına hikmetin gerektirdiği şekilde -muradın, fertlerin tamamı veya belli bir kısmı olduğunu kesin söylemeksizin- itikat etmesi gerekir.³²⁴ Çünkü söz konusu nass herhangi bir delil veya karine olmadan içtihat yoluyla Allah'ın muradı olduğu tespit edilen fertlerin tamamını veya bir kısmını sığası itibariyle kapsayabilmektedir. Böylece hakiki bir ilim olmadan zan yoluyla Allah'ın muradının şu veya bu olduğuna itikat edilmemesinin gerekliliği açıktır.³²⁵

Buraya kadar verilenlerden yola çıkarak ilk elden bazı tespitler yapmak mümkün görünmektedir. Öncelikle İmam'ın, burada herhangi bir nassın yorumlanması işine söz konusu nassın amel veya itikat sahalarından hangisine taalluk ettiğinin tespit etmekle başlaması, ilk bakışta bu ayrıma binaen yorumun farklı özellikler arz edeceği izlenimi verse de dikkat edilirse bu iki grup nas arasındaki tek fark ikincisinin yapısı itibariyle amele konu olmamasıdır. Bunun dışında amel sahasına taalluk eden nassın aynı zamanda itikada konu olması, hatta muradın kesin bir delil ile tespit edildiği durumda İmam'ın amele dair hiçbir şey söylememesi de

³²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 269. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 47b.

³²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 269-270. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 47b.

³²⁵ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 47b.

hesaba katılırsa, bu iki grup nas yorumu arasında oldukça büyük bir örtüşmenin olduğu anlaşılmaktadır.³²⁶

Diğer yandan İmam'ın yukarıda özetlediğimiz formülüyle herhangi bir nassın itikat/şehadete konu olmasını ancak sahabenin hayatta olduğu zaman diliminden gelecek bir delil vasıtasıyla mümkün görmesi, ikinci bölümde değindiğimiz tefsir-tevil ayrımıyla tamamen uyum içerisindedir. Buna göre İmam'ın tefsir yapmaya ehil gördüğü neslin, herhangi bir nassın muradını kesinleştigiğine dair bir delil bulunmadığı sürece o nassın muradı -haddi zatında ihtimal ifade eden tevil yoluyla kesinleşmesi mümkün olmadığı için- kıyamete kadar kesin bir şekilde bilinemeyecek ve itikada konu olmayacaktır. Ancak İmam Mâtürîdî, zımnen itikat edilmesi gereken her ne varsa ilk dönemlerde bütün hatlarıyla bilindiği ve ona göre itikat edildiğini ve bu kümede bir artma ve eksilme olmasının mümkün olmadığını dile getiren bu önermeyi, ifade edildiği gibi itikat sahasıyla sınırlı tutmuş; aynı kesinliğe ihtiyaç duymayan ve itikat sahasına göre oldukça dinamik bir yapıya sahip olan amel sahasına doğru genişletmemiştir. Çünkü şeriatın zan ifade eden içtihat yoluyla amel edilmesine izin verdiği gayet iyi bilinmektedir.

İmam Mâtürîdî, amel ve itikat sahalarında uygulanmasını öngördüğü bu formülün son kısmına yani itikat sahasına taalluk edip muradı kesin olarak tespit etmeye yarayan bir delilin bulunmadığı naslara bir örnek vermek üzere, Allah'ın zaman zaman işitilebilen (mesmû') ve bilinebilen (malum) bir şeyin ardından kendisinden "Semî'" ve "Alîm" diye bahsettiğine işarette bulunur.³²⁷ Bu tarz naslar her ne kadar bağlam itibarıyla Allah'ın sadece zikri geçen şey(ler)i bildiği veya işittiğine yorulabilirse de hikmet açısından O'nun her şeyi işittiği ve bildiği sabit

³²⁶ Nitekim Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*'de İmam Mâtürîdî'nin ve Semerkant Meşâyhinin umum sîgaları konusundaki yaklaşımına yer verirken nassın evvel emirde amel ve itikat alanlarından hangisini düzenlemek üzere geldiğinin tespit edilmesi gerektiğine dair bir aşamaya yer vermeyerek bu iki grup nassı birleştirmiş görünmektedir. Semerkandî'nin İmam'ın metinde yer verdiğimiz formülasyonunun adeta yoğun bir özeti gibi duran ifadeleri şu şekildedir: "Semerkant Meşâhiyi -ki reisleri Şeyh İmam Ebû Mansur el-Mâtürîdî'dir- (Allah onlara rahmet etsin) âmm sîgaların ameli gerektirdiğini ve müphem bir şekilde Allah'ın -umum veya husus- muradı ne ise onun hak olduğuna itikat edileceğini söyledi." (Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 280. Nesefî'nin benzer açıklamaları için bkz: Nesefî, *Tebseratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, II, 1055.

³²⁷ Allah'ın kendisinden bu şekilde bahsettiği dört yer için bkz: Bakara, 2/181, 227; Enfâl, 8/17; Hucurât 49/1.

olduğu için Allah'ın bu nas ile sadece zikri geçen özel (hâs) şey(ler)i -işittiğini ve bildiğini- murat ettiği söylenmez.³²⁸ Dolayısıyla O'nun her sesi işiten ve her şeyi bilen olduğuna itikat etmek; mütevatir bir haber veya ümmetin icmâi gibi kesin bir delil olmadığı sürece Allah'ın söz konusu nas ile zikri geçen o özel (hâs) şey(ler)i kastettiğine itikat etmemek gerekir.³²⁹

İmam Mâtürîdî, daha sonra “Eğer (yemin edenler yeminlerinden dönmeyip kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (azm) (ayrılırlar). Biliniz ki Allah işitendir, bilendir”³³⁰ ayetini vererek görünüşe göre örneğini daha da somutlaştırmak istemektedir. Tahmin edilebileceği gibi fıkıh literatüründe “îlâ”³³¹ olarak bilinen boşanma türünü düzenlemek üzere nazil olan bu ayetin yorumunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İmam Mâtürîdî'nin isim vermeden “Bir grup (kavim) şöyle dedi” şeklinde naklettiği görüşlerden ilkinde göre, îlâ yapıldıktan sonra geçen dört ayın sonunda -kocanın yemininden dönmemesi kaydıyla- talak kendiliğinden gerçekleşmez; nikah akdi ancak hâkimin vereceği karar ile son bulabilir. İmam Mâtürîdî, bu görüş sahiplerinin yaptığı gerekçelendirmeyi de şu şekilde aktarmaktadır: Allah Teâlâ, ilgili nassın hemen akabinde kendisinin işiten ve bilen olduğunu zikrettiğine göre boşanmayı da işiten olması kaçınılmazdır. Eğer boşanma hâkimin verdiği karar olmadan -îlâ yaparken edilen yeminle- gerçekleşiyor olsaydı, Allah'ın bu düzenlemenin hemen sonrasında işiten (semî') oluşunu zikretmesinin bir anlamı kalmazdı. Çünkü Allah Teâlâ'nın bu boşanma dışındaki her şeyi işiten olduğu zaten

³²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 270. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 47b.

³²⁹ Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 47b. Semerkandî, söz konusu yerde “Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetle bulunan kadının sözünü işitmiştir, Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.” (Mücâdele, 58/1) ayetini örnek vererek İmam Mâtürîdî'nin sözüyle uyumlu bir şekilde açıklama yapsa da ayette Allah'ın işiten ve bilen olduğu değil, işiten ve gören (basîr) olduğu geçmektedir.

³³⁰ Bakara, 2/227.

³³¹ Esas itibarıyla “kocanın eşine yaklaşmamak üzere Allah'a veya O'nun örfen yemin için kullanılabilen sıfatlarına yemin etmesi” şeklinde tanımlanan îlâ hakkında geniş bilgi için bkz: Hamdi Döndüren, “Îlâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

bilinmektedir. İmam'ın görüşlerine kısaca değindiği bu grup, Semerkandî'nin de belirttiği gibi İmam Şâfiî ve takipçileridir.³³²

İmam Mâtürîdî'nin yine isim vermeden görüşlerine yer verdiği ikinci bir grup ise ilgili nassa şöyle bir yorum getirmektedir: Allah Teâlâ, hususi olarak kocanın sesli olarak telaffuz ettiği bir yemin olması itibariyle işitilebilir olan îlâyı işiten, boşamaya karar vermesini (azm) ise bilendir. Nitekim Allah Teâlâ, “O işitendir, bilendir” sözünü biri işitilebilen (îlâ) diğeri ise işitilemeyen (azm) ama her ikisi de bilinebilen iki şeyin hemen sonrasında zikretmiştir. Dolayısıyla bunlardan her birinin anlamını ifade etmek üzere en çok uygun olduğu şeyle; işitenin îlâ ile, bilen azm ile ilişkilendirilmesi gerekmektedir.³³³ Dahası îlâda boşanma işitilebilir olsun diye bir sözle (süre sonunda yapılan talak veya hâkimin verdiği hüküm/tefrîk) gerçekleşiyor olsaydı -ki îlâ haddi zatında işitilebilen ve dolayısıyla her işitilebilen gibi bilinebilen bir şeydir- Allah'ın işiten olduğunu zikretmesi yeterdi; bilen olduğunu zikretmesinin konu özelinde veya ilkten bir anlamı olmazdı.³³⁴

Semerkandî'nin de kimlerden oluştuğu konusunda sessiz kaldığı bu grup, görüldüğü gibi Şâfiîlerden farklı olarak işitme ve bilmeyi ayrı yerlere tevcih ederek ilkinin îlâyı, ikincisinin ise azme döndüğünü belirtmekte; Şâfiîlerin iddiasının yol açtığı gibi yapısı itibariyle sadece bilinebilen azmin işitilebilir hale getirilmesiyle Allah'ın “bilen” sözünün devre dışı bırakılmasına karşı çıkmaktadır. Kimlerden oluştuğunu tespit edemediğimiz bu alimler, bu noktada Şâfiîler ile anlaşmazlık içerisinde görünse de Allah'ın “O işitendir, bilendir” sözünün zikri geçen ve bağlam

³³² Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtî'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 47b.

İmam'ın burada ana hatlarıyla verdiği bu süreçte, Şâfiî mezhebine göre, koca îlâ yaptıktan sonra geçen dört ayın sonunda karısına dönmez veya onu boşamazsa kadın kocasının kendisine dönmesini talep etmek üzere mahkemeye başvurur. Koca bu durumda da dönme veya boşama tercihlerinden birini kullanmazsa hâkim, mahkeme kararıyla eşlerin arasını ayırır. Bkz: Râfiî, *Fethü'l-Azîz*, IX, 231. Ayrıca bkz: Şâfiî, *el-Ümm*, V, 289-290. İmam'ın burada verdiği argümantasyonun bir benzeri için bkz: Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405), II, 53.

³³³ Semerkandî, bu son cümlelerin daha iyi anlaşılması için Allah'ın gece ve gündüzü zikrettikten sonra “dinlenesiniz ve lütfundan isteyebilirsiniz diye” buyurmasını örnek olarak verir. Buna göre dinlenmek ve lütfundan istemek gece ve gündüzden en uygun olanla ilişkilendirildiği takdirde dinlemenin gece, lütfundan istemenin de gündüz olacağı kolayca anlaşılmaktadır. Bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtî'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 47b.

³³⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 270-271. Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtî'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 47b-48a.

itibariyle hamledilmesi mümkün olan özel şeylere taalluk ettiğini söyleyerek ayeti hususi olarak anlama bakımından Şâfiîler ile aynı çizgide yer almaktadır. Ancak aynı zamanda *Şerhu't-Te'vîlât*'tan aktardığımız pasajlara göre aynı gruba mensup alimlerin îlâ için tayin edilen dört aylık süre sonunda işitilebilen bir ses, yani süre sonunda kocanın yapacağı talak veya hâkimin vereceği hüküm/tefrik olmadan boşamanın gerçekleşmeyeceği iddiasını bir varsayım olarak alıp bu görüşün bazı problemlere yol açacağını belirtmeleri îlâ ile boşanma konusunda Hanefîler gibi düşündükleri izlenimini vermektedir.³³⁵ Dahası Semerkandî'nin bu grubun görüşlerini aktardıktan hemen sonra kendi mezhebinin görüşünü açıklamaya geçtiğini belirten bir ifade kullanmadan ikinci grubun aktarılan görüşlerine adeta ilave yapar gibi sözlerine devam etmesi, ikinci grubun aslında Hanefîler olduğu ihtimalini akıllara getirmektedir. Semerkandî'nin söz konusu yerde kullandığı ifadeler şu şekildedir:

İş bizim dediğimiz gibi olursa [yani] îlâda talak, işitilebilen bir ses [=süre sonunda yapılan talak veya hâkimin verdiği hüküm/tefrik] olmadan gerçekleşirse Allah'ın “bilendir” sözü ona [=îlâ] tevcih edilmez. Çünkü [bu durumda] Allah'ın “işitendir” sözü, “bilendir” sözünün yerini doldurmaz. [Böylece] “bilendir” sözünü zikretmenin de yeni bir anlamı olur. Dolayısıyla bizim görüşümüz kabule en layık olandır.³³⁶

Dikkat edilirse Semerkandî'nin ifadeleri, Allah'ın işiten sözünün bir anlamı olabilmesi için talakın işitilebilir bir şekilde olması gerektiğini, yani süre sonunda kocanın boşaması veya karısının mahkemeye başvurması suretiyle hâkimin evlilik akdine son vermeye (tefrik) hükmetmesi gerektiğini söyleyen Şâfiîleri hedef alırken ikinci grup hakkında herhangi bir tarzda bulunmamaktadır. Ancak ikinci grup sonuç itibariyle ayeti hususi bir anlama yorarak İmam'ın ve tabi olarak Semerkandî'nin ilgili pasajın sonunda çizdiği genel çerçevenin dışında kaldığı gibi söz konusu ihtimal de en azından zahiri itibariyle doğru olmaktan uzaklaşmaktadır.³³⁷

³³⁵ Bilindiği üzere Hanefîlere göre koca îlâ yaptıktan sonra geçen dört ay süresince karısına dönmezse süre sonunda karısı başka bir tasarrufa gerek kalmadan bâin talak ile boş olur. Bkz: Şeybânî, *el-Asl*, V, 25; Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, III, 272.

³³⁶ Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtî'l-Kur'ân* (Velîyyüddin Efendi, 000424), vr. 48a.

³³⁷ Burada sözü edilen kavmin îlâ sonunda talakın kendiliğinden gerçekleştiği konusunda Hanefîler gibi düşünmekle birlikte, talakın bâin değil de ric'î olacağını söyleyen Said b. El-Müseyyeb, Ebû Bekir b. Abdurrahman ve İbn Şübrûme gibi fakihler ve takipçileri olabilir. (bkz: Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed

Sonra itikadın geneli hakkında hikmet yoluyla deriz ki: “Allah her sesi işiten her bilinebilen şeyi bilendir. Böylece Allah’ın ilâ ve talaka karar vermenin (azm) zikredilmesinden sonra işiten ve bilen olduğunun zikredilmesi iki anlama gelebilir: Birincisi, Allah umumu ve geneli (cümle) kastetmiştir ve dolayısıyla - [yukarıda verdiğimiz] iki tevildeki ihtilafa göre- ilâ veya talak işitilen şeylerin geneline dahil olur.

İkincisi, Allah her ne kadar işitilebilen her şeyi işiten sıfatına sahip olsa da ‘O işitendir’ diyerek özellikle burada zikredileni kastetmiştir.”³³⁸

Bu iki anlam, esas itibariyle Arapların bir şeyi beyan ederken kullandıkları umum ve husus merkezli iki yöntemden kaynaklanmaktadır. Cesareti ile nam salmış bir kimseye “Falanca ile çarpışır mısın?” diye sorsan ayetin gelebileceği iki anlama örnek teşkil edecek şekilde iki tür cevap verebilir:

- a. “Elbette onunla çarpışırım” diyebilir ve böylece hususi bir cevap vermiş olur.
- b. “Ben her yiğitle çarpışırım” diyebilir ve bu da soruya mutabık, anlamlı ama umumi bir cevap olur. Çünkü hakkında soru sorulan falanca kimse de cevapta geçen “her yiğit” lafzının kapsamına dahildir.”³³⁹

Dolayısıyla bu şekilde iki anlama gelebilen bir nas söz konusu olduğu zaman muradın -aksi düşünülemeyecek şekilde (ihata) tespit edilebileceği bir delil bulunmadığı

b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Muhammed Ali Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcut (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), X, 338.) Ancak yine de elimizde yeterli delil bulunmadığı için kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir.

³³⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 48a. Daha açık olduğu için *Şerhu't-Te'vilât*'tan naklettiğimiz bu ifadeler, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da şu şekilde geçmektedir:

İtikadın geneli hakkında hikmet yoluyla deriz ki Allah’ın her sesi işiten ve her şeyi bilendir. Ancak hususi olaylarda (nevâzil) iki anlama da gelebilir. Bu iki anlamdan birinin murat olduğunu hakkında ihata gerektiren bir delil gelmediği sürece kesin bir şey söylenmez. İnsanlar bu konuda farklı görüşlerle amel etmişlerdir. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 271.)

İmam Mâtürîdî, ihata ile tüm vecihleri tüketerek başka türlü mümkün olmayacak kesin bir tarzda muradı belirlemeyi sağlayan delili kastediyor olmalıdır. İmam’ın bahsettiği bu iki anlamı metinde verdiğimiz örnek üzerinde uyguladığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkar: a. Allah bu nas ile umumu kastetmiştir. Dolayısıyla -yukarıda verdiğimiz iki tevildeki ihtilafa göre- ilâ veya talak işitilen şeyler kümesine dahil olmaktadır. b. Allah her ne kadar işitilebilen her şeyi işiten olsa da özellikle burada zikredilen ilâ veya talakı kastetmiştir.

³³⁹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 48a. Semerkandî bu ifadeleriyle aslında İmam Mâtürîdî’nin teorisinin dayandığı dilbilimsel dayanakları da göstermiş olmaktadır.

sürece- bunlardan birisi olduğu hakkında kesin bir hüküm vermekten kaçınmak gerekmektedir. İmam'ın ulaştığı bu nihai prensibi metinde aktardığımız örneğe uyguladığımız takdirde İmam Mâtürîdî'ye göre yukarıda özetlediğimiz hususi olayın, Allah'ın îlâ ve talaka karar vermenin (azm) zikredilmesinden sonra işiten ve bilen olduğunun zikredilmesinin, iki anlama da gelebileceğini ancak kesin bir delil (mütevâtir bir haber veya ümmetin icmâi) olmadığı gerekçesiyle muradı kesin olarak tayin etmekten kaçınmak gerektiğini söyleyebiliriz. İtikat noktasında durum bu olmakla beraber insanlar aralarındaki ihtilafa rağmen bu naslarla amel etmekten de geri durmamışlardır.³⁴⁰

Sonuç olarak İmam Mâtürîdî'nin ayrıntılarını *Şerhu't-Te'vîlât*'tan aktardığımız bu görüşleri serdettikten sonra ilk başta kurduğu cümleyi “*İtikadın geneli hakkında hikmet yoluyla deriz ki Allah her sesi işiten ve her şeyi bilendir. Ancak hususi olaylarda (nevâzil) iki anlama da gelebilir. Bu iki anlamdan birinin murat olduğunu hakkında ihata gerektiren bir delil gelmediği sürece kesin bir şey söylenmez*”³⁴¹ şeklinde farklı lafızlarla tekrar etmesi, onun bütün bu anlatıdaki büyük cümlesinin bu olduğunu göstermektedir. İmam'ın bu çağrısı, ikinci bölüm boyunca altını doldurmaya çalıştığımız nasların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde nasların sığa itibarıyla ifade ettiği anlamı (zahir) yeterli bulmayarak muradı tespit etmek üzere devamlı surette bir delil/karine bulunması gerektiği genel kanaatiyle ve eğilimi ile tamamen uyum içerisinde.³⁴²

İmam Mâtürîdî'nin âmm ve tâbi olarak hâs lafızlarla alakalı *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* boyunca bu kanaatini ve eğilimini en vurgulu şekilde âmm sîgaları umum anlamı için, hâs sîgaları husus anlamının murat edildiğini söylemek için yeterli olarak gördüğü anlaşılan ve kim olduklarına dair bir ipucu dahi vermediği bir gruba karşı dillendirmektedir. İmam'ın bu noktada sürekli olarak öne çıkardığı hususu, ne lafzın âmm bir sığa ile gelmesi muradın bu sîğanın zahir anlamı olan umum olduğunu, ne de hâs bir sığa ile gelmesi muradın husus anlamı olduğunu göstermede tek başına yeterli

³⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 271; Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 48a.

³⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 271.

³⁴² Dahası İmam Mâtürîdî, Semerkant Meşâyihinden farklı düşünmüyorsa, sîğanın muradını tespit etmeyi sağlayan karineler diğer naslar gibi lafzi olabildiği gibi halin delaleti ve akıl delili gibi gayri lafzi de olabilir. Bkz: Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 285.

olduğu şeklinde özetlemek mümkündür. İmam Mâtürîdî'nin bu kanaatini temellendirirken nasıl bir sıra ve yöntem takip ettiğini bilemesek de onun beyan teorisinden hareketle evvel emirde bu kanaatini, dilin imkanları ve sınırları içerisinde gördüğünü tahmin edebiliriz.³⁴³ Nitekim İmam “Şüphesiz ahirete iman etmeyenler, meleklerle dışı isimleri veriyorlar”³⁴⁴ ayetinde ahirete iman etmeyen herkesin istisnasız bir şekilde meleklerle dışı isimleri vermediği, bu işi yapanın bir grup insan olduğu bir vakıa olduğu halde isimlendirme işinin, ayetin zahiri itibariyle bütün iman etmeyenlere nispet edilmesinin muhtemel bir teviline yer verdikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: “Dilde bütünün (kül) zikredilip bir kısmının (ba'z) kastedilmesi mümkündür ve benzerleri Kur'ân'da çoktur.”³⁴⁵ Dolayısıyla herhangi bir ayetin umum sîgasıyla geldiği halde bu ayetle hususun kastedilmesi veya husus sîgasıyla geldiği halde umurun kastedilmesi caiz olduğu gibi İmam Mâtürîdî'ye bu durum bir istisna teşkil etmeyip Ku'ân'da tek tek zikretmeye ve açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak kadar çoktur.³⁴⁶

İmam Mâtürîdî sonraki adımda dilin sınır ve imkanları çerçevesinde gördüğü bu kanaatin esas itibariyle selefin nasları anlamadaki prensiplerinden biri olduğunu dile getirmektedir:

Allah Teâlâ'nın “Sen kendilerine Kitap verilenlere her türlü mucizeyi getirsen de onlar yine senin kıblene uymazlar”³⁴⁷ sözü. Ayet Allah'ın iman etmeyeceğini ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kıblesinde tabi olmayacağını bildiği bir topluluk hakkında nazil olmuştur. Zira Allah Teâlâ, onların Hz. Peygambere tabi olmayacağı konusunda onun ümidini kesmiştir. Çünkü ayet ehli kitabın tamamı hakkında nazil olmuş olsaydı onların Allah Resulüne (s.a.v.) karşı mazeret ileri

³⁴³ Nitekim İmam Mâtürîdî'nin ifadelerinden umum anlamı için vaz edilmiş bir sîga/sîgaların olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır ki Neseî ve Semerkandî'nin onu ısrarla ashabu'l-umûm arasında sayması buna işaret etmektedir. (Bkz: Neseî, *Tebsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, II, 1055; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 284. Ayrıca bkz: Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihî*, 69-70.) Buna göre bir lafzın vaz edildiği anlamda kullanılmış ve kendisiyle vaz edildiği anlamın kastedilmiş olması için ilave bir delil veya karine bulunması gerektiğini şart koşturmak, ilk bakışta dilin ve iletişimin mantığına ters gibi görünmektedir. Ancak birazdan daha iyi anlaşılacağı gibi İmam bu kanaatini bizzat dile dayanarak temellendirmektedir.

³⁴⁴ Necm, 53/27.

³⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 205.

³⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 30; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 157a.

³⁴⁷ Bakara, 2/145.

sürme ve onun yalan söylediği iddiasında bulunma fırsatları olurdu. Nitekim ehli kitaptan da iman edenler olmuştur. Bu da onların ayetin umumundan [hareketle] muradın da âmm olduğunu anlamadıklarına; aksine lafzın umumundan husus anladıklarına delalet eder. [Dahası] hem iman hem de küfür ehli arasında sana anlattığımız mana anlaşılmaktaydı (zahir). Böylece lafzın umum üzere gelmesinden muradın da umum olduğu sonucunu çıkarmanın caiz olmadığı ortaya çıkmış oldu.³⁴⁸

Dahası İmam'ı bu kanaati benimsemeye sevk eden sadece bunlar da değildir. Aşağıda aktardığımız paragrafta da açık bir şekilde görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî, söz konusu kanaatin bizzat Kur'ân-ı Kerîm kaynaklı olduğunu ima etmektedir:

“Hani bir kimseyi öldürmüştünüz de suçu birbirinizin üzerine atmıştınız. Halbuki Allah gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktır”.³⁴⁹ Ayette [lafız] zahiren umum üzere gelse de hususun kastedildiğinin delili vardır. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Öldürmüştünüz”. Halbuki onu bir kişi öldürmüştür. Aynı şekilde Allah Teâlâ “Allah gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktır” buyurmuştur; halbuki onu da öldüren kimse gizlemiştir. Biz de bu sebeple ayetin muradını; umum lafzı sebebiyle umuma, husus lafzı sebebiyle hususa -bunlara dair bir delil ve burhan bulunmadığı sürece- yormama görüşünü benimsedik. Başarıya ulaştıran Allah'tır.³⁵⁰

Benzer şekilde İmam Mâtürîdî, “Münafıklar sana geldiklerinden ‘Senin elbette Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz’ derler”³⁵¹ ayetinde gelme ve şahitlik etme fiillerinin münafıkların hepsi tarafından değil, bir kısım münafıklar tarafından yapıldığını tarihi bir vakıa olarak kaydeder. Dahası, şahitlik etmenin bazı tevellere göre yemin etme anlamına geldiğini verili kabul ederek yemin etmenin tebaanın ve ayak takımının yapacağı işlerden değil, ileri gelen ve itibarlı kimselerin yapacağı işlerden olduğuna değinir ve yine aynı sonuca, bu işin bazı münafıklar tarafından yapıldığına,

³⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 266.

Benzer örnekler için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 118; XV, 169-170; XVII, 272.

³⁴⁹ Bakara, 2/72.

³⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 158-159. Aynı minvaldeki başka bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 102-103.

³⁵¹ Münâfikûn, 63/1.

ulaşır.³⁵² İmam'ın tüm bu verilerden çıkardığı netice ise kendi kompozisyonuyla, tekrar pahasına, aşağıdaki gibidir:

Sonra Allah Teâlâ o bir kısım münafıkları, bütünü ifade eden bir lafızla (küll) zikretmiştir. Böylece zahiren umum üzere gelen her lafzın ismin altına dahil olan her şeyi kapsamadığı; aksine lafzın manasına ve hakikatine bakıldığı anlaşılmış oldu. Delil, lafzın âmm olmasını gerektiriyorsa lafız umumu üzere, hâs olmasını gerektiriyorsa hususu üzere anlaşılır. Allah en doğrusunu bilir.³⁵³

Bu noktada artık İmam Mâtürîdî'nin bu pasajlarda muradın tespiti için zarurî olarak gördüğü bu delilleri -diğer bir ifadeyle hikmeti- nasıl kullandığı sorusu öne çıkmaktadır. İkinci bölümde açıklamaya çalıştığımız gibi en kısa ifadesiyle fikhî ve kelimî akıl yürütme (nazar) yöntemine referansta bulunan hikmetin, âmm ve hâs sîgaların anlaşılmasında nasıl işlev gördüğüne dair güzel bir örnek, İmam'ın “Ey iman edenler! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin. Siz onlara sevgi gösteriyorsunuz. Halbuki onlar size gelen hakkı inkâr ettiler. Rabbiniz olan Allah'a inandınız diye Resulü ve sizi yurdunuzdan çıkarıyorlar”³⁵⁴ ayetinde yaptığı açıklamalarda yer almaktadır:

Burada bu ayetlerden anlaşılan umum ve hususun hitabın zahirine göre değil hikmetin gerektirdiği şekilde anlaşıldığına delalet vardır. Hikmet, hitabın âmm olmasını gerektirdiğinde onu umum üzere anlamışlar; tahsis edilmesini gerektirdiğinde husus üzere anlamışlardır. Bizim bu anlattığımıza delalet eden şey Allah'ın şöyle buyurmasıdır: “Ey iman edenler! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin” Bu ayet zahiren umum üzere gelmiştir. Ancak Allah “Siz onlara sevgi gösteriyorsunuz” dediğinde -onlara sevgi gösterenin Müminlerin tamamı değil, sadece o [=Hâtıb b. Ebî Beltea (v. 30/650)]³⁵⁵ olduğu bilinmektedir- bu ayetin bağlamında açıklandığı için ayetin husus üzere olması gerekmektedir. Fakat hikmet, bu ayetin âmm olmasını gerektirmektedir. Çünkü bir kimse diğerine “Benim de düşmanım, sizin de

³⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 169-170.

³⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 170.

³⁵⁴ Mümtetine, 60/1.

³⁵⁵ İmam Mâtürîdî burada ismini belirtmediği failin Mekkeli müşriklere Mekke'ye düzenlenecek seferi haber verdiği gizli bir mektup yazdığı rivayet edilen Hâtıb b. Ebî Beltea olduğunu Hasan-ı Basrî (v. 110) dışındaki müfessirlerden naklen açıkça ifade edecektir. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 103. Ayrıca bkz: Nebi Bozkurt, “Hâtıb b. Ebû Beltea”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

düşmanınız olanları dost edinme” dese bu hitap, hikmet birinin düşmanlığı bilindiğinde dost edinilmemesini gerektirdiğinden herkes için bağlayıcı olur.³⁵⁶

İmam, bu ayetin vahiy ortamının şahidi sahabe tarafından ayetin kimin hakkında indiğinin bilinmesini gerekçe göstererek -ki neredeyse bütün müfessirler tarafından bu ayetin Hâtıb b. Ebî Beltea hakkında indiğini ifade etmeleri bunun bir göstergesidir- her ne kadar âmm bir sîga (تلقون) ile varit olsa da husus ifade etmesi iktiza ettiğini ancak hikmet gereğince umum ifade ettiğini anlatmaya çalışmaktadır. İlk bakışta İmam’ın muradın tespit edilmesinde dikkate alınması gerektiğini ısrarla söylediği delil/karneyi dikkate almadığını izlenimini veren bu örnekte İmam, buradaki mevzii içeriğini akıl olarak tespit edebileceğimiz hikmet gereğince sebebin hususiliğine takılmadan ayetin umumi bir şekilde anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Dikkat edilirse İmam’ın buradaki yorum önerisi, âmm olan söz konusu sîga doğrultusunda gibi görünse de aslında tüm olan biten, hikmetin gerektirdiği anlamla sîganın mevzu lehi olan umurun nihai olarak uyuşmasından ibarettir. Dolayısıyla bu örnekte de sîga herhangi bir şekilde İmam’ın çıkış noktası olmadığı için İmam’ın yukarıda verdiğimiz genel eğilimi ve duruşuyla tamamen uyum içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

İmam Mâtürîdî temsil kabiliyeti yüksek olanlarının bir kısmına metinde yer verip kalanlarına dipnotlarda işaret ettiğimiz bu ifadelerinde ısrarla bir lafız ile kastedilen manayı (murat) tespit etmek üzere o lafzın sîgasını -diğer bir ifadeyle vazedildiği anlamı- yeterli görmenin yanlış olduğunu yüksek sesle dile getirmektedir. İmam’ın bu konuyu ısrarlı bir şekilde gündeme getirerek aynı oranda reaksiyon göstermesi, hasımlarından böyle düşünen bir grubun olduğunu hissettirmektedir. Gerçekten de İmam Mâtürîdî’nin benzer bir bağlamda sözü mücerret görüşlerin reddedilmesinden bir adım öteye taşıyarak bu görüşü benimseyen kimseleri hedef alması bu hissi haklı çıkarmaktadır:

³⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XV, 102. İmam Mâtürîdî’nin bu ifadelerinin devamında verdiği benzer bir örnek de şu şekildedir:

Allah’ın “Halbuki onlar size gelen hakkı inkâr ettiler. Rabbiniz olan Allah’a inandınız diye Resulü ve sizi yurdunuzdan çıkarıyorlar” (Mümtehine, 60/1) sözü de aynı şekilde zahiren umum üzere gelmiştir. Ancak onu çıkaranlar diğer kafirler değil sadece Mekke ehlidir. Bu da umum şeklinde anlaşılan hitabın, lafzın zahirine göre değil hikmet ve delilin gerektirdiği şekilde anlaşıldığını ortaya koymaktadır. (Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XV, 103.)

Allah'ın "Ey ehli kitap, dininizde sınırları aşmayın"³⁵⁷ sözüyle hitabı, mananın esas itibariyle tüm insanlardır. Çünkü tüm insanların dinlerinde sınırları aşmamaları gerekir. [Ancak] hitap, zahiri itibariyle ehli kitap hakkındadır; bundan da kastedilen ehli kitap arasından sadece Hristiyanlardır. [Böylece] şu husus bilinsin: Ne lafzın umum üzere gelmesinde muradın da umum olduğunun delili ne de husus üzere gelmesinde muradın da husus olduğunun delili vardır. Aksine lafzın umumuyla husus kastedilebildiği gibi hususuyla da umum kastedilebilir. Dolayısıyla lafzın umumundan hareketle muradın umum olduğuna ve hususundan hareketle husus olduğuna itikat edenlerin görüşleri batıl olmaktadır.³⁵⁸

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî'nin bu hasımları, lafzın sîgasını o lafızla kastedilen anlamı (murat) tespit etmede o denli güçlü bir delil olarak görmektedir ki sadece sîgadan hareketle herhangi bir nassı itikat konusu yapabilmektedir. Her ne kadar İmam bizzat dile getirmese de sîgayı itikat gibi hassas bir alanda yeterli gören bu grubun, aynı tutumu amel sahasında sürdürmekte tereddüt etmeyeceği açıktır. Dolayısıyla karşımızda İmam Mâtürîdî'nin yukarıda vermiş olduğumuz formülünün sahip olduğu amel-itikat ayrımı, itikat sahası için sîgaya ilaveten muradın kesin bir şekilde belirlenmesinin ve dolayısıyla hataya düşülmemesinin -ki itikat sahası hata kaldırmaz-garantörlüğünü yapacak bir delil/karine arayışı gibi hassasiyetleri yok sayan, lafzı/sîgayı hem amel hem de itikat sahasında tek başına yeterli olarak gören bir grubun olduğunu söyleyebiliriz. Dahası eğer bu tespit doğruysa İmam'ın, söz konusu formülünü bu hasımlarına karşı kendi hassasiyetlerini teorize ettiği bir cevap olarak geliştirdiğini söylemek mümkün hale gelecektir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân* şârihi Semerkandî'nin yukarıda doğrudan aktarmayı tercih ettiğimiz bazı pasajlarla alakalı yaptığı açıklamaların amel-itikat ayrımı çerçevesinde cereyan etmesi de bu tespiti doğrulamaktadır.³⁵⁹

³⁵⁷ Nisa, 4/171.

³⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 118.

³⁵⁹ Semerkandî 22 nolu dipnotla işaret ettiğimiz pasajla alakalı şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bu ayet lafzın zahiri ve sîgasından hareketle -murada delalet eden bir delil bulunmadığı sürece- umum veya hususa itikat etmenin caiz olmadığına delildir. Zira [âmm ve hâs sîgalarının] kullanımı müsterektir; hatta âmm lafızların çoğu tahsise uğramıştır. (Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 74a.)

Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve talebesi Semerkandî'ye göre bu hasımların kim olduğu açık görünmektedir: Semerkant Meşâyihinin reisi İmam Mâtürîdî, bu formülasyonu doğrudan Mu'tezilî eğilimlere sahip olan Iraklı meslektaşlarını hedef almış; onların usul düşüncelerine sızmış bulunan Mu'tezilî unsurları ayıklayarak Sünni kelamın temel kabulleri/prensipileri ile uyum içerisinde bir fıkıh usulü inşa etme uğraşında olmuştur. Buna göre Iraklı Hanefîlerin karinelerden mücerret bir şekilde naslarda yer alan âmm sîgaların fertlerinin tamamına delaletinin-tek tek zikredilmiş gibi- kesin olduğu ve dolayısıyla hem amel hem de itikat noktasında kesin bilgi ifade ettiği görüşü ve bu görüşün Mu'tezile'nin vâid ayetleriyle alakalı benimsediği umum görüşüne götürmesi karşısında İmam Mâtürîdî, hem nasların âtil kalmayacağı hem de itikatta hataya düşülmeyeceği bir formül bulmuştur.³⁶⁰

B. Hâs Lafız

1. Tanımı

İmam Mâtürîdî'nin doğrudan hâs lafza dair bir tanım yaptığını tespit edemesek de girişte bahsettiğimiz üçlü tevil taksiminde ikinci sırada yer verdiği lafız türü, usul literatüründe “hâs” olarak bilinen lafzın teknik tanımıyla uyum içerisinde. İmam'ın “*Diğer bir tevil türü şudur: amel veya itikat (şehâdet) konusunda bütünü [=müsemmaları] kapsamayan anlamlara (vecih) gelebilir*”³⁶¹ şeklinde verdiği lafız türü, kendi anlayışı içerisinde hâs lafzın gelişmemiş bir tanımı gibi durmaktadır. İmam'ın tanımı daha da incelterek teknik bir tanıma dönüştüren Semerkandî'ye göre

Semerkandî'nin 24 nolu dipnotla işaret ettiğimiz pasajla alakalı kullandığı ifadeler ise şu şekildedir:

Sonra bu ayet sîganın ötesinde başka bir delil bulununcaya kadar -ahkama taalluk eden meselelerde ihtiyaten lafızların zahiriyle amel etmek vacip olsa da- lafzın umumundan hareketle umuma itikat etmede tevakkuf etmenin vacip olması konusunda bizim lehimize hüccettir. Nitekim Allah'ın “Ehli kitap” sözü sîga itibariyle âmm'dir. [Ancak] bu lafzın zahirinden umum değil husus anlamışlardır. (Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Velîyyüddin Efendi, 000423), vr. 110b.)

³⁶⁰ İkinci bölümde kısmen değindiğimiz ancak daha önce ikincil literatürde detaylı bir şekilde ele alındığı için metinde kısaca verdiğimiz bu husus hakkında geniş bilgi için bkz: Heysem Abdülhamit Ali Hazne, *Tatavvuru'l-Fikri'l-Usûli el-Haneî* (Mafrak: Câmiatü Âli'l-Beyt, Külliyyetü't-Dirâsâti'l-Fikhiyye ve'l-Kânûniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 128-134; Özen, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 73-80; Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Haneî Meşâyihî*, 67-74. Bu tartışmayla alakalı ayrıca bkz: Bedir, “Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?”; Zysow, “Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory”.

³⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâti'l-Kur'ân*, III, 271.

bu ikinci lafız türü, birçok anlama (vecih) teker teker (ale'l-infirâd) gelebildiği halde bütün müsemmaları toptan kapsamamaktadır.³⁶² Ancak âmm şeklinde tespit ettiğimiz ilk lafız türünden farklı olarak bu kısmın, lafzın vaz edildiği anlamların bütün fertlerini (müsemma) kapsamaması gibi hâs lafzı da içine alan daha geniş bir çerçevede tanımlanması, bu kısmın hâs lafızdan ibaret olmadığını göstermektedir. Semerkandî'nin ilk kısmı açıklarken “âmm” terimini tasrih etmesine rağmen bu kısımda “hâs” terimine yer vermeyerek sessiz kalması da buna işaret etmektedir.³⁶³ Dolayısıyla burada hâs için verilecek olan çerçeve ilk türü oluşturan âmm ve üçüncü türü oluşturan mücmel lafız haricinde İmam'ın bir kategori olarak tanıdığı ve bir şekilde değindiği emir ve nehiy için de geçerli olacaktır.

2. Delaleti

İmam Mâtürîdî'nin yukarıda açıklanan nitelikte bir nas ile muhatap olan kimsenin uygulaması gereken formülünün ilk adımında, âmm lafızda olduğu gibi söz konusu nassın amel veya itikat sahalarından hangisine taalluk ettiğini tespit etmek yer almaktadır. Buna göre ilgili nas iki ihtimalden biri olarak amel sahasını düzenlemek üzere varit olmuşsa, Allah'ın muradını tespit etmeye çalışan kimsenin (müçtehit) söz konusu nassın taşıyabildiği anlamlardan birini tayin etmeye yarayacak bir delil araması gerekmektedir. Bu delil de iki şekilde olabilir: a. hem amel hem de itikat etmeyi gerektirebilir veya b. sadece amel etmeyi gerektirir. İmam'ın ikinci delil türünün sadece ameli gerektirdiğini söyledikten sonra “Bunu açıklamıştık” diyerek amele dair hüküm getiren bir nassın nasıl anlaşılması gerektiğiyle alakalı sözlerine son vererek bir anlamda sadece ameli gerektiren bir delilin bulunması sebebiyle söz konusu anlamın Allah'ın muradı olduğuna itikat edilmeyeceğine; delilin gerektirdiği gibi sadece amel etmekle yetinileceğine işaretle bulunmaktadır.³⁶⁴ İmam'ın herhangi

³⁶² Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtî'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 48a.

³⁶³ Bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtî'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 48a. Semerkandî *Mizânü'l-Usûl*'de hâs için “Kendisiyle belli (muayyen) veya belirsiz (müphem) bir [ferd]in kastedildiği lafız” şeklinde bir tanım vererek muayyen olarak bir alem olan “Muhammed”i, müphem olana da usulde mukayyet lafız olarak bildiğimiz “mümin bir köle” örneğini vermektedir. (Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 298.)

³⁶⁴ Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtî'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 48a. Diğer yandan İmam Mâtürîdî'nin ilk kısımda yer verdiği gibi delil bulunmadığı durumda müçtehidin ne yapması

bir şekilde değinmediği, ilgili nassın itikat sahasını düzenlemek üzere varit olması ihtimalinde yapılacak olan ise delilin kuvvetine göre lafzın taşıyabildiği anlamlardan muayyen veya gayri muayyen bir tanesinin hak olduğuna itikat etmek olsa gerektir. Allah'ın muradını tespit etmeye çalışan kimsenin hâs lafzın taşıyabildiği anlamlardan birini tayin edecek bir delil bulamadığı durumlarda yine söz konusu nassın amel veya itikat sahalarından birini düzenlemek üzere gelmiş olması şeklinde iki seçenek bulunmaktadır. a. Eğer hâs lafzın geçtiği bu nas amel sahasında varit olmuş ise bakılır: nassın düzenlemek üzere geldiği konu ihtiyaten amel etmeyi kaldıracabilecek bir konu ise nassın konu edindiği fiilin yapılması tarafı, yapılmaması (terk) tarafına ağır bastığı için -ruhsat delili ortaya çıkmadığı sürece- bu nas ile amel edilir.³⁶⁵ Eğer bu nassın düzenlemek üzere geldiği konu ihtiyaten amel etmeyi kaldırmayacak bir konu ise bu nassın taşıdığı anlamlardan birini tayin edecek bir delil bulununcaya kadar tevakkuf etmek gerekir. b. Eğer hâs lafzın geçtiği bu nas şehadet/itikat sahasında varit olmuşsa, lafzın taşıyabildiği anlamlar arasından muayyen bir tanesinin Allah'ın muradı olduğuna -kesin bir delille bir delil ortaya çıkıncaya kadar- itikat etmemek; muayyen olmayan bir tanesinin Allah Teâlâ'nın muradı olduğuna itikat etmek gerekir. İmam bu son kısma Allah'a arşa istiva etmeyi izafe etmek ve Allah'ın ahirette ihata ile değil işaret şeklinde görüleceğini söylemek vb. şeylerin örnek olarak verilebileceğini ifade ederek sözlerini tamamlasa da³⁶⁶ onun buradaki ifadelerinin yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için şerh düşen Semerkandî, bu noktada mutlak tevakkuf tutumunun lafzın taşıyabildiği bütün anlamların Allah'a izafet edilme noktasında eşit olduğu

gerektiğiyle alakalı teorik kısmı büyük oranda atlaması ve burada anlatması beklenen kısma nispeten alakasız bir yer olan üçüncü kısımda yer vermesi *Te'vilâtü'l-Kur'an* nüshalarında bir istinsahtan kaynaklı bir takdim-tehir ve karışıklık olduğu yönünde bir kanaat oluşturmaktadır. (Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 271-272.) *Şerhü't-Te'vilât*'ta söz konusu ibarelerin yer alması beklenen ikinci kısımda verilmiş olması ve netice itibarıyla oluşan bütünün çok daha anlamlı olması da bu kanaati güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu bölümde şerhi esas alarak İmam'ın teorik anlatımını buna göre yapmaya çalışacağız.

³⁶⁵ İmam Mâtürîdî'nin burada müphem bir şekilde bahsettiği ruhsat delilinin yine aynı paragrafta “daha önce zikrettiği iki şekilde olacağını” söylese de ne *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın metninde ne de ilgili kısımların şerhinde İmam'ın ruhsat delili ile neyi kastettiği veya zikrettiğini ifade ettiği bu iki şekilde ne olduğuna dair bir ibareye rastlayamadık. Bununla birlikte ruhsat delilinin; hakkında varit olduğu fiilin zaruret durumlarında geçici olarak meşru hale geldiğini, hayatın normal akışında yapılmaması/terk edilmesi tarafının yapılması tarafına ağır basan bir fiil olduğunu ifade eden bir delil olduğu tahmininde bulunmak mümkündür.

³⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 271.

durumlarda geçerli olduğunu, lafzın taşıdığı anlamlarla Allah'ın nitelenmesinin mümkün olmadığı durumlarda bu anlamların lafzın gelebileceği/taşıyabileceği muhtemel anlamlar kümesinden çıkarılması gerektiğini ifade eder. Buna göre Allah Teâlâ'nın "Rahman, arşa istiva etti"³⁶⁷ sözündeki istiva; istila, istikrar ve tamamlanma anlamlarına gelebilir. Arştan kastedilen yatak gibi bir şeyse -Allah hakkında yatakta istikrar bulmak gibi bir niteleme akıl delili itibariyle muhtemel olmadığı için- istikrar, istiva lafzının gelebileceği muhtemel anlamlardan biri olmaktan çıkmaktadır. Ancak lafzın kalan anlamlarının Allah'ın muradı olma ihtimali hala devam ettiği için kesin bir delil ile Allah'ın muradı ortaya çıkıncaya kadar bu anlamlardan hangisinin Allah'ın muradı olduğu noktasında tevakkuf etmek gerekir. İmam'ın verdiği ikinci örnek, Allah'ın ahirette müminler tarafından görüleceğini söylemek (rü'yetullah) de bu şekildedir. Duyulur (şahit) alemde görmek (rü'yet) lafzıyla bir şeyin muayyen olarak idrak ve ihata olmadan görülmesi kastedilebildiği gibi o şeyin bütün boyutlarıyla ihata edilerek görülmesi de kastedilebilir. Dolayısıyla şahit alem söz konusu olduğunda bu anlamlardan birisi ilave bir delil olmadan taayyün etmez. Ancak gaip alem söz konusu olduğunda rü'yet bu vecihlerden ancak birini taşıyabilir ki o da ihata olmadan görmektir.³⁶⁸

İmam Mâtürîdî'nin âmm ve tâbi olarak hâs lafızlarla alakalı ve tekrara düşmemek için burada yer vermeyeceğimiz ifadelerini hâs lafzın delaleti bağlamında değerlendirdiğimizde ulaşacağımız sonuç yine *"lafzın ne âmm bir sîga ile gelmesi muradın bu sîganın zahir anlamı olan umum olduğunu, ne de hâs bir sîga ile gelmesi, muradın husus anlamı olduğunu göstermede tek başına yeterlidir"* önermesi olacaktır.

³⁶⁷ Tâ-Hâ, 20/5.

³⁶⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Velîyyüddin Efendi, 000424), vr. 48a. İmam'ın has lafızların yorumuna dair İmam'ın verdiği bu son seçenek; fıkıh usulü, kelam ve tefsir ilminden aşına olduğumuz müteşâbih lafızlara yaklaşımı için bkz: Kerim Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Recep Eren, *İmam Mâtürîdî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Galip Türcan, "Mâtürîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Ayetler", *Milel ve Nihal* 7/2 (Mayıs 2010), 277-294; Yakup Bıykoğlu, "Mâtürîdî'nin Tefsirciliği Bağlamında Müteşâbih Ayetleri Te'vil Yöntemi", *IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 338-353; M. Kemal Atik, "Te'vîlâtü'l-Kur'an Çerçevesinde Mâtürîdî'nin Müteşâbih Ayetleri Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 313-332.

Dolayısıyla aynı şekilde İmam'ın bu çağrısının, ikinci bölüm boyunca altını doldurmaya çalıştığımız nasların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde nasların siğa itibariyle ifade ettiği anlamı (zahir) yeterli bulmayarak muradı tespit etmek üzere devamlı surette bir delil/karine bulunması gerektiği genel kanaatiyle ve eğilimi ile tamamen uyum içerisinde olduğunu söylemek gerekecektir.³⁶⁹

C. Emir

1. Tanımı

İmam Mâtürîdî'nin kendi eserlerinde emrin teknik bir tanımına rastlamak mümkün değildir. Ancak Semerkandî şu tanımları ona nispet etmektedir: “*Hakikat manasında emir, rica yoluyla değil üstünlük ve büyüklük yoluyla fiilin yapılmasına davet eden sözdür*”.³⁷⁰ Semerkandî'nin aktardığı bu tanımın unsurlarını irdelediği bölümde ifade ettiğine göre İmam emrin tanımını bu şekilde formüle ederek üç grup şeyi tanımın dışında bırakmış olmaktadır. a. Buna göre emir, bir fiilin yapılmasını üstünlük ve büyüklük yoluyla istemek olduğu için bir şey rica etme, dilenme veya dua esnasında kullanılan emir kipleri teknik anlamda emrin kapsamına dahil değildir.³⁷¹ İmam'ın usul literatüründe “isti'lâen” şeklinde ifadesini bulan bu hususla alakalı kullandığı şu ifadeler Semerkandî'nin açıklamalarını tamamen destekler niteliktedir:

Bu meselenin aslı şudur: Zahiren kendisinden daha yukarı konumda bulunan birine [yöneltilen] her bir emir aslından ondan ricada bulunmaktır, emir değildir. Bu kimsenin ricası, ona teslim olmak ve niyazda bulunmak anlamına gelir. Kendisinden daha aşağı konumda bulunan birine emreden bir kimsenin [bu emri] aslında rica değildir. Bu, emir ve nehiy anlamına gelir ki insanlar arasında anlaşılabilir emir de budur.³⁷²

³⁶⁹ İmam'ın bu tavrı, Semerkant Meşâyihinin husus sîgalarında mecaz olma ihtimalini dikkate aldıkları gibi umum sîgalarında da husus ihtimalini dikkate alarak bu lafızların delaletinin zanni olduğu görüşüyle de uyum içerisinde görünmektedir. Irak Meşâyihî ise husus sîgalarının mevzu lehine hakikat yoluyla delalet etmek üzere vazedildiğini ve bu denklemin ancak delaletin mecaz olduğunu gösteren bir delil bulunduğunu ileri sürerek hâs lafızların delaletinin katî olduğunu savunmaktadır. Bkz: Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 300. Irak ve Semerkant Meşâyihinin hâs lafzın delaletine yaklaşımlarını mukayesesi için bkz: Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanevî Meşâyihî*, 94-98.

³⁷⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 85.

³⁷¹ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 85.

³⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 335-336.

Hükümdarlardan birisi hizmetçilerinden veya tebaasından bir kısmına bir şey emretse bu emirdir. Hizmetçilerinden veya tebaasından bazıları ona bir şey emretse bu emir olmaz, rica ve dua olur.³⁷³

Semerkandî devamında b. Emrin bir söz olması hasebiyle bir fiilin yapılmasına delalet eden işaretlerin ve Hz. Peygamber'in fiillerinin de İmam'ın yaptığı emir tanımına dahil olmadığına; c. Mükellef bir kimseye bir şeyleri yapmasını zorunlu tutan kişinin “Senin şöyle yapmanı vacip kıldım”, “Senin şöyle yapmanı istiyorum” tarzındaki cümlelerinin de bir fiilin doğrudan talep edilmesi değil, bu talep hakkında haber verilmesi veya talebe delalet eden bir şey olması sebebiyle yine emrin kapsamına dahil olmadığına değinir.³⁷⁴ İmam Mâtürîdî, Semerkandî'nin değindiği bu son iki maddeyle alakalı bir ifade kullanmamış olsa da yukarıda verdiğimiz tanımın İmam'a aidiyeti kesin kabul edildiği takdirde onun da aynı kanaati taşıdığı kendiliğinden anlaşılabacaktır.

2. Emir Sîgası ve Temel Anlamları

Bir diğer mesele olan emrin sîgası konusunda İmam Mâtürîdî'nin benzer şekilde sarîh bir ifadesi olmasa da genel kabule uygun şekilde “افعل” kalıbında gelen fiiller söz konusu olduğu zaman emirle alakalı meselelere değinmesi onun farklı düşünmediği izlenimini vermektedir. Bu sîganın hangi anlamlar için hakikat olarak kullanılabileceği meselesinde yine sarîh bir ifadesi bulunmayan İmam'ın kanaatini aktaran Semerkandî, Semerkant Meşâyihine göre emrin “talep” anlamı için vaz edildiğini, talebin de hem “nedb” hem de “vücup” anlamını kapsadığını ve dolayısıyla emrin bu iki anlam için de hakikat olarak kullanılabileceğini ifade eder.³⁷⁵ Abdülazîz

³⁷³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, V, 314. İmam Mâtürîdî'nin aynı hususu vurguladığı başka bir yer kullandığı ifadeler şu şekildedir:

Allah'ın “Zekeriya da: ‘Rabbim! Beni tek başıma bırakma’ diye nida etmişti” (Enbiyâ, 21/89) sözü zahiren nehiydir. Aynı şekilde “Rabbimiz, [bizi hidayete erdirdikten sonra] kalplerimizi saptırma” (Âl-i İmrân, 3/8) ve benzeri sözler zahiren emir olarak gelmiştir. Ancak emir ve nehiy kuldan efendiye olursa bu sığınma ve dua olur. Efendiden kula olursa bu emir ve nehiy olur; sığınma ve dua değildir, aksine emir ve nehyin hakikatidir. Aynı şekilde hükümdarın tebaasından isteği emir ve nehiydir, tebaanın hükümdardan isteği rica, sığınma ve duadır. (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, IX, 317.)

İmam Mâtürîdî'nin benzer ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, V, 314; IX, 270.

³⁷⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 85-86.

³⁷⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 91. Emir sîgasının sadece vücup anlamı için vaz edildiği kanaatini taşıyan fukahanın çoğunluğu ve bazı kelimcilerin haklı olduğunu belirten Semerkandî, Semerkant

el-Buhârî de hemen hemen aynı kanaati aktarırken “Semerkant Meşâyihi -reisleri Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’dir- şöyle dedi” ifadelerini kullanması İmam’ın Semerkant Meşâyihi ile aynı kanaati paylaştığını göstermektedir.³⁷⁶ Dolayısıyla İmam’ın konu ile alakalı olup söz konusu kanaatini doğrudan açığa vurmayan ibarelerini incelerken bu kanaati benimsediğini varsayarak meseleye yaklaşmak şimdilik en çıkar yol olarak görünmektedir.

Gerçekten de İmam’ın emirle alakalı kullandığı ifadelerinin genelinden yola çıkarak onun emir sîgasının vücup anlamında hakikat olarak kullandığında bir şüphe olmadığı söylenebilir. Emir sîgasının vücup yanında nedb anlamı için de vaz edilmiş olduğu -Semerkandî’nin ifadesiyle vücup ve nedbi kapsayan talep anlamı için vaz edilmiş olduğu- İmam’ın şahsi kanaati olmaktan öte kendisinin de itimat ettiği, gelenek içerisinde otoriteyi temsil eden bir grup -selef- tarafından benimsenen bir kabuldür veya en azından İmam Mâtürîdî öyle düşünmektedir:

Onların üzerinde görüş birliği ettiği asıl şudur: Bir yasaklamadan sonra gelen her bir emir ibâha hükmündedir. Bir yasaklamadan sonra gelmeyen emrin hükmü, durumların (hâl) değişmesine göre belirlenir. Durum emrin farz olmasını gerektiriyorsa farz, vacip olmasını gerektiriyorsa vacip, mendup (edep) olmasını gerektiriyorsa mendup olur.³⁷⁷

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî her ne kadar bu paragrafta farz-vacip ayrımı yapsa da her ikisinin de usulcüler tarafından vücup başlığı altında değerlendirildiği göz önünde bulundurulduğunda Semerkandî’nin ifade ettiği söz konusu kanaatin İmam’a aidiyeti noktasında güçlü bir kanaat hasıl olmaktadır. İmam Mâtürîdî’nin emir sîgasının ifade ettiği vücup ve nedb anlamlarını “emr-i farz ve lüzum”, “emr-i ilzâm ve îcâb”, “emr-i hatm ve hükm” ve “emr-i nedb” şeklinde kullandığı tamlamalar da İmam’ın her iki anlamı da hakikat olarak gördüğünü gösteren diğer bir bulgudur. Tam da bu noktada

Meşâyihi da dahil olmak üzere emir sîgasının vücup anlamı yanında nedb veya nedb ve ibaha anlamları arasında müşterek olduğu görüşünü benimseyen grupların bu görüşlerinin bir şüpheden kaynaklandığını belirtir. Buna göre bu gruplar emir sîgasının hakiki anlamı olan vücup anlamı dışında nedb ve ibaha anlamında kullanıldığını görmüşler, bu kullanımlara mecaz diyebilmek için vücup anlamıyla bu anlamlar arasında bulunması gereken benzerliği bulamadıkları için emir sîgasının bu anlamların her biri için ayrı ayrı vaz edilerek müşterek olduğunu söylemişlerdir. Bkz: Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, 90-91.

³⁷⁶ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 165.

³⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XV, 162.

İmam'ın "emr-i îbâha ve ıtlak"³⁷⁸ şeklindeki kullanımı emir sîgasının îbâha anlamında kullanımını hakikat olarak görüp görmediği açısından bir soru işareti oluştursa da İmam'ın emrin ibaha ifade ettiğine değindiği yerlerde emrin bir yasaklamadan sonra gelmesini gerekçe göstermesi İmam'a göre emrin îbâha anlamına ancak mecazen delalet edebileceğini göstermektedir. Nitekim İmam bu gerekçelendirmesiyle îbâhayı spesifik bir durumla sınırlandırmış olmaktadır ki îbâha bu yönüyle emrin hakikat anlamı olarak verdiğimiz vücup ve nedp anlamlarından ayrılmaktadır. Ayrıca İmam'ın yasaklamadan sonra gelen emrin îbâha ifade ettiğini temellendirdiği bir yerde emrin mecaz yoluyla delalet ettiğinde bir şüphe olmayan diğer anlamlarında yaptığı gibi hakikat-zahir ayrımı yapması îbâhayı bu anlamlardan ayrı tutmadığı anlamına gelmektedir.³⁷⁹ Yasaklamadan sonra gelen emrin ne ifade ettiği meselesine ayrılan başlıkta daha iyi anlaşılacak olan bu hususu ilgili başlığa bırakarak İmam'a göre emir sîgasının mecaz yoluyla delalet ettiği anlamlara ve İmam'ın bu anlamları açıklarken kurduğu hakikat-zahir karşıtlığına geçebiliriz.

3. Emir Sîgasının Kullanıldığı Diğer (Mecâzî) Anlamlar

İmam Mâtürîdî, emir sîgasında geldiği halde emrin vaz edildiği anlamlardan biri olan vücup veya nedp anlamında kullanılmayan emirlerin ifade ettiği bir dizi anlamdan bahsetmektedir. İmam'ın söz konusu yerlerin bazılarında ilgili nasta geçen emir kipindeki fiilin tevilinde "Zahiren emir olsa da hakikatte ... dir" şeklinde kurguladığı zahir-hakikat karşıtlığından emrin zahirine bakıldığında anlaşılması gereken vücup (veya nedp) anlamıyla karineler yardımıyla anlaşılan emrin asıl ifade ettiği anlam arasında bir intikalden bahsettiği anlaşılmaktadır. İmam her ne kadar buralarda mecaz terimini kullanmasa da öngördüğü bu karşıtlık onun bu başlık altında sayılacak anlamları emrin hakiki anlamları olarak görmediğini, birtakım karineler yardımıyla anlaşılan mecaz anlamlar olarak gördüğünü anlamak için yeterlidir. Dahası

³⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 136-137. Esasında İmam'ın burada söz konusu ettiğimiz ifadelerinde emri "أمر إباحة وإطلاق ذلك المحظور المحرم/ما حظر عليهم" şeklinde terkip içerisinde kullandığı, mutlak olarak kullanmadığı gerekçe gösterilerek böyle bir şüpheye mahal olmadığı söylenebilirse de emrin mecaz yoluyla delalet ettiği anlamların hiçbirinde bu tarz bir ifadeyi terkip içerisinde olsa dahi kullanmamış olması bu şüphenin üzerine gitmeye değer olduğunu göstermektedir.

³⁷⁹ Nehiyden sonra gelen emrin hükmü başlığında inceleyeceğimiz bu örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 136-137.

İmam'ın 378 nolu dipnotla verdiğimiz ifadeleri emrin varsayılan anlamları olarak vücup ve nedbi kabul ettiğini göstermektedir ki bu İmam'ın emrin bu anlamlarını hakikat, kalanlarını mecaz olarak gördüğü anlamına gelmektedir.

İmam Mâtürîdî'nin bu şekilde tespit ettiği anlamlar arasında ibâha³⁸⁰, ruhsat³⁸¹, haber³⁸², huzû' ve tazarru³⁸³, duâ³⁸⁴, suâl³⁸⁵, taavvüz³⁸⁶, vaîd ve tehdit³⁸⁷, temkin ve teshil³⁸⁸, i'câz³⁸⁹, şart (لو)³⁹⁰, tahyir³⁹¹, ihtiyar³⁹², terğib ve tahrîz³⁹³, meûnet ve takviye³⁹⁴, teheddüt ve tevau'd (توعد)³⁹⁵, tevau'd ve muâtebe³⁹⁶, tevbih ve tevîd³⁹⁷, takrir ve tenbih³⁹⁸ sayılabilir. İmam'ın bu yerlerden birinde Hz. Peygamber'in uğradığı dayanılmaz işkenceler sonucu aleyhinde konuşmak zorunda kalan sahabe Ammâr b. Yâsir'e (v. 37/657) söylediği sözü şu şekilde yorumlamaktadır:

Bu haberlerin zikredilmesinde Allah Resulü'nün (s.a.v.) Ammâr'a (r.a.) küfür kelimesinin söyleme zorlanıp da kalbi imanla dolu olduğu halde söylediğinde “Eğer seni aynı şeye tekrar zorlarsa sen de aynısını yap” demesi bunu emretmek, ona vacip kılmak veya azimet yoluyla tahsil etmek anlamına gelmez. Bilakis o şu anlama gelir: “Eğer seni aynı şeye tekrar zorlarsa senin de aynısını yapma ruhsatın vardır.” Çünkü bu emir anlamına gelseydi Ashâb-ı Uhdûd'un ve firavunun sihirbazlarının kıssalarını anlatmanın bunlarla “amelin terk edilmesi” dışında bir faydası olmazdı. Bilinmektedir ki bu kıssalar kendisiyle amel edilmesi

³⁸⁰ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 136-137; VII, 99; X, 35; XV, 162.

³⁸¹ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 35; XVII, 142-143.

³⁸² Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 381-382; IV, 12-13, VI, 260; VIII, 300.

³⁸³ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 335-336.

³⁸⁴ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, 314; IX, 317.

³⁸⁵ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, 314; IX, 270.

³⁸⁶ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX, 317.

³⁸⁷ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII, 8.

³⁸⁸ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII, 144.

³⁸⁹ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIV, 178.

³⁹⁰ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII, 344; X, 406; XI, 205.

³⁹¹ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIV, 154.

³⁹² Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 160.

³⁹³ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 149.

³⁹⁴ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 149.

³⁹⁵ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 297.

³⁹⁶ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 79.

³⁹⁷ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIV, 178. İmam'ın bir isimlendirme yapmadan değindiği benzer bir anlam için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII, 68.

³⁹⁸ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XII, 126-127.

terk edilsin diye değil amel edilsin diye zikredilmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamberin “Sen de aynısını yap” sözü bunu emretmeye değil, ruhsata yorulmuştur. Böylece Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Bizim ruhsatlarımızı, azimetlerimizi kabul ettiği gibi kabul etmeyen bizden değildir” sözünden murat da budur. Yani [her kim] ruhsatla amel etmeyi bir genişlik olarak görmez; aksine çirkin görür ve kabul etmeye yanaşmazsa [bizden değildir]. Yoksa bu sözde azimeti terk edip ruhsatlarla amel etmeyi emretme anlamı yoktur.³⁹⁹

Görüldüğü gibi İmam, Kur’ân-ı Kerîm’de dinlerinden döndürülmek için türlü işkencelere maruz bırakılan ve bu uğurda şehit edilen müminlerin kıssalarının ibret olması, diğer bir ifadeyle amel etmede örnek olsun diye zikredildiği kabulünü karine olarak almış ve buradan hareketle benzer bir muameleye uğrayan Ammâr b. Yâsir’e (v. 37/657) Hz. Peygamber’in yönelttiği “... sen de aynısını yap” emrinin ruhsat olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Nitekim aksi takdirde -emrin vücup anlamında alınması durumunda- dininden dönmüş gibi yapmayıp ölüme giden müminlerin kıssaların anlatılmasında onların tercih ettikleri bu yolun yürürlükten kaldırıldığını beyan etmekten başka bir fayda hasıl olmayacaktır.

4. Delaleti

İmam Mâtürîdî’nin girişte bahsettiğimiz üçlü tevil taksiminde ikinci sırada yer verdiği “*amel veya itikat (şehâdet) konusunda bütünü [=müsemmaları] kapsamayan anlamlara (vecih) gelebilen*”⁴⁰⁰ lafız türünün, lafzın vaz edildiği anlamların bütün fertlerini (müsemma) kapsamadığından bahsetmiştik. Dahası sözünü ettiğimiz bu lafız türünün hâs lafzı da içine alan daha geniş bir çerçevede tanımlandığından ve emir-nehî için de geçerli olması gerektiğine değinmiştik. Buna göre yukarıda verdiğimiz çerçeveyi emir sîgası için uyarlayacak olursak İmam Mâtürîdî’nin yaptığı formülasyonun ilk adımında söz konusu nassın amel veya itikat sahalarından hangisine taalluk ettiğini tespit etmek yer alacaktır. Eğer ilgili nas iki ihtimalden biri olarak amel sahasını düzenlemek üzere varit olmuşsa Allah’ın muradını tespit etmeye çalışan kimsenin (müçtehit) söz konusu nassın taşıyabildiği anlamlardan birini tayin etmeye yaracak bir delil araması gerekmektedir. Bu delil de iki şekilde olabilir: a. hem amel

³⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XVII, 142-143.

⁴⁰⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 271.

hem de itikat etmeyi gerektirebilir veya b. sadece amel etmeyi gerektirir. Amel ve itikad gerektiren bir delilin bulunduğu durumlarda delilin gerektirdiği şekilde amel ve itikat edileceğinde bir şüphe yoktur. Sadece ameli gerektiren bir delilin bulunduğu durumlarda ise amel etmekle yetinilecek, söz konusu anlamın Allah'ın muradı olduğuna itikat edilmeyecektir. İmam'ın herhangi bir şekilde değinmediği, ilgili nassın itikat sahasını düzenlemek üzere varit olması ihtimalinde yapılacak olan ise hâs lafızda olduğu gibi delilin kuvvetine göre lafzın taşıyabildiği anlamlardan muayyen veya gayri muayyen bir tanesinin hak olduğuna itikat etmek olsa gerektir. Ancak tekraren ifade etmek gerekir ki tüm bunlar ortada emrin yukarıda verdiğimiz gibi emrin hakiki veya mecazî anlamlarından birini tayin edecek bir delil veya karine bulunduğu zaman geçerlidir.

Allah'ın muradını tespit etmeye çalışan kimse emir sîgasının taşıyabildiği anlamlardan birini tayin edecek bir delil bulamadığında ise yine söz konusu nassın amel veya itikat sahaslarından birini düzenlemek üzere gelmiş olması şeklinde karşısına iki seçenek çıkmaktadır. Ancak bu durumda emir sîgasını vaz edildiği hakiki anlamlardan sarf etmemizi gerektiren bir karine bulunmadığı için seçenek olarak sadece emir sîgasının vaz edildiği talep anlamı altında yer alan vücup ve nedb anlamları kalmaktadır. Dahası emir sîgası her halükârda vücup veya nedb yoluyla amele konu olacağı için İmam'ın hâs lafız hakkında konunun ihtiyaten amel etmeyi kaldırması ve kaldıramaması şeklinde yaptığı ayrımın ve bu ayrıma bina ettiği neticelerin emîr sîgası açısından bir önemi kalmamaktadır. Ancak bu noktada İmam'ın bu ayrımı yaparken ihtiyata en uygun olanı bulma arayışı, bir yandan nasları âtıl hale getirmeden diğer yandan itikatta hataya düşmeden mücerret sîgaları amel ve itikata konu yapma çabasını emir sîgası için de sürdürmek mümkündür. Buna göre emir sîgasının geçtiği bu nas a. amel sahasında varit olmuş ise ihtiyata en uygun şekilde vücup anlamı tercih edilerek emir hakikatte vücup ifade ediyorsa sorumluluktan çıkılmış, nedb ifade ediyorsa sevap kazanılmış olur. Emir sîgasını geçtiği bu nas b. şahadet/itikat sahasında varit olmuşsa lafzın taşıyabildiği anlamlar arasından birinin Allah'ın muradı olduğuna -kesin bir delille bir delil ortaya çıkıncaya kadar- itikat

etmemek; muayyen olmayan bir tanesinin/Allah hangi anlamı murat ettiyse o anlamın Allah Teâlâ'nın muradı olduğuna itikat etmek gerekir.⁴⁰¹

Emir sîgasının herhangi bir delil bulunmadığı durumlarda vücup ve nedb anlamlarından hangisine yorulacağına dair yukarıda yaptığımız uyarlamayı emrin tekrar-merre ve fevr-terâhî kavram çiftleri açısından tekrar kurguladığımızda İmam'ın ihtiyata en uygun şekilde amel konusunda bu kavram çiftlerinden birincileri tercih ederken itikat sahasında Allah hangi anlamı kastettiyse o anlamın Allah Teâlâ'nın muradı olduğuna itikat edileceğini söylemesi beklenebilir ki Semerkandî'nin ifadeleri tam olarak bu yöndedir.⁴⁰² Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'nin emre uyarladığımız bu ifadelerini özellikle karinelere mücerret bulunan emrin vücup-nedb, tekrar-merre ve fevr-terâhîye delaleti bağlamında değerlendirdiğimizde İmam'ın emir sîgasının muradı tespit etmede yetersiz gördüğü ve kontrolün örtük bir şekilde yine hikmet deliline verdiği bir anlama ve yorumlama süreci öngördüğünü söyleyebiliriz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ulaştığımız bu sonuç İmam'ın nasların siğa itibariyle ifade ettiği anlamı (zahir) yeterli bulmayarak muradı tespit etmek üzere devamlı surette bir delil/karine bulunması gerektiği genel kanaatiyle ve eğilimi ile tamamen uyum içerisindedir.⁴⁰³

5. Nehiyden Sonra Gelen Emrin Delaleti

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın muhtelif yerlerinde yaptığı açıklamalar nehiyden sonra gelen ve aynı konuyu düzenleyen emrin o işin artık mubah olduğuna delalet ettiği kanaatini taşıdığı göstermektedir. Usul literatüründe İmam ile aynı kanaati paylaşan ilim ehli kimselerin sıklıkla bu görüşlerine dayanak olarak

⁴⁰¹ İmam'ın has lafızla ilgili yaptığı ve bizim emir sîgası için uyarladığımız bu formülasyonu aslıyla karşılaştırmak için bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 271-272; Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 48a.

⁴⁰² Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 113-114; 212-213.

⁴⁰³ Eğer yaptığımız uyarlama doğru bir sonuç verdiyse İmam'ın metinde yer verdiğimiz görüşleri, Semerkant Meşâyihinin bahsi geçen hususlardaki görüşleriyle de uyum içerisinde görünmektedir. Irak Meşâyihî ise karinelere mücerret emir sîgasının hakiki anlamı olan vücupa delalet ettiğini ileri sürerek bu doğrultuda amel ve itikad gerektirdiğini söylemişlerdir. Irak Meşâyihinin karinelere mücerret emir delaleti hakkında daha fazla bilgi ve emrin fevr-terâhî ve tekrar-merreye delaletiyle alakalı görüşlerinin Semerkant Meşâyihinin görüşleriyle mukayesesi için bkz: Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihî*, 99-140.

kullandıkları “İhramdan çıktığınızda avlanın”⁴⁰⁴ ve ayeti hakkında İmam’ın kullandığı şu ifadeler onun bu kanaatini örnek ve prensip düzeyinde çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Bu, zahiren emir olsa da ihramlıyken onlara yasaklanan şeyin mubah kılınmasıdır (ibâha). Anlamı “İhramdan çıktığınızda avlanabilirsiniz” [şeklinde]dir. Bu meselenin aslı şudur: yasaklanmış bir şeyin ardından gelen her emir, haram kılınan yasağı mubah kılma ve serbest bırakma emridir (emr-i ibâha ve itlâk); vücup gerektiren bağlayıcı bir emir (emr-i ilzâm ve icâb) değildir.⁴⁰⁵

Benzer şekilde Allah Teâlâ “*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah’ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın*”⁴⁰⁶ buyurduktan sonra “*Namaz kılınıncaya kadar yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan nasibinizi arayın*”⁴⁰⁷ buyurmuştur ki bu ikinci emir de aynı şekilde önceki yasağı serbest bırakmaktadır. Yine Allah Teâlâ “*Ey iman edenler! Yemek için çağrılmaksızın Peygamber’in evlerine girmeyin*”⁴⁰⁸ dedikten sonra şöyle buyurmuştur: “*Fakat davet edilerseniz girin ve yemeği yiyince, dağılın*”.⁴⁰⁹ Bu ikinci ayette yer alan emir de öncekiler gibi onlara yasaklanan şeyi serbest bırakmakta, diğer bir ifadeyle mubah kılmaktadır. Dahası İmam Mâtürîdî burada birkaçına değindiği bu tarz emirlerin “*Kur’ân’da zikredilmeyecek kadar çoktur*”⁴¹⁰

İmam Mâtürîdî’yi böyle bir kanaati benimseye götüren sebebi yine kendisi şöyle açıklamaktadır:

Bir yasaklamadan sonra gelen bütün emirlerin ibâha hükmünde olduğunun delili Allah Teâlâ’nın “İhramdan çıktığınızda avlanın”⁴¹¹ sözü ve “Temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın”⁴¹² sözüdür. [Bu emirler]

⁴⁰⁴ Mâide 5/2.

⁴⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV, 136-137. İmam Mâtürîdî başka bir yerde “Onların üzerinde görüş birliği ettiği asıl şudur: bir yasaklamadan sonra gelen her bir emir ibâha hükmündedir” ifadelerine yer vererek aynı prensibi seleften tevarüs ettiğini ima etmektedir. Bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XV, 162.

⁴⁰⁶ Cum’a, 62/9.

⁴⁰⁷ Cum’a, 62/10.

⁴⁰⁸ Ahzâb, 33/53.

⁴⁰⁹ Ahzâb, 33/53.

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV, 137. İmam’ın verdiği başka bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 369.

⁴¹¹ Mâide 5/2.

⁴¹² Bakara, 2/222.

terk edilmesi caiz olmayan bağlayıcı emre (emr-i hatm) yorulmamıştır. Aksine avlanmanın mubah olduğuna yorulmuştur ve “İsterseniz avlanın”, “İsterseniz onlara yaklaşın” anlamına gelir. Aynı şekilde “Namaz kılınca yer yüzüne dağılın” sözünün manası bu şekilde olabilir. Emir bu şekilde yorulduğu zaman Allah Teâlâ şöyle demiş gibi olur: “Çağrısı yapılan namaz bittiğinde, isterseniz yeryüzüne dağılın”.⁴¹³

İmam Mâtürîdî, bu kanaatiyle Semerkandî’nin aktardığına gibi emrin sîgasının hüküm ifade etmesinde nehiyden önce veya sonra gelmesi arasında bir farkın bulunmadığı kanaatini taşıyan usulcû fakih ve kelamcılarının çoğuna muhalefet etmiş olmaktadır. Diğer taraftan Semerkandî’nin *Mîzânü’l-Usûl*’de yeri geldikçe Semerkant Meşâyihinin reisi olduğunu vurguladığı İmam Mâtürîdî’nin söz konusu kanaati benimsediği bu kadar aşikâr iken bu kanaate bazı Şâfiîlere nispetle⁴¹⁴ yer vererek İmam Mâtürîdî’ye veya Semerkant Meşâyihine değinmemiş olması -İmam’ın bu kanaati “Onların üzerinde görüş birliği ettiği asıl şudur” diyerek selefine nispet etmesi de hesaba katıldığında- ortaya ilginç bir tablo koymaktadır.⁴¹⁵

6. Bir Şeyi Emretmenin Zıddının Nehyedildiğine Delaleti

Herhangi bir konuda varit olan emrin bir tane zıddı olması durumunda bu zıddı nehyettiği Hanefî ve Şâfiî usulcülerin çoğu tarafından kabul edilen bir husustur. Buna göre iman etmeyi emretmek imanın tek zıddı olabilecek fiili yani küfrü nehyetmektedir. Ancak emredilen fiilin birden fazla zıddı olduğu durumlarda bu görüş sahipleri de kendi aralarında fikir ayrılığına düşmüşler; aralarından bu emrin, emre konu olan fiilin bütün zıtlarını nehyedeceğini ve muayyen olmayan bir tane zıddını nehyedeceğini söyleyenler olmuştur.⁴¹⁶ Yine çoğunluğu oluşturan bu alimler nasıl ki emrin konusu olan fiilin emrin ifade ettiği talep kuvvetine göre vücup ve mendup

⁴¹³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XV, 162.

⁴¹⁴ Semerkandî’nin aktardığına göre bu Şâfiîlerin, emrin nehiyden sonra varit olmasını onu ibâha anlamına yormayı mümkün kılan bir karine olarak görmektedirler ki bu onların İmam Mâtürîdî ile hem prensip hem de temellendirme bakımından aynı çizgide yer aldıkları anlamına gelmektedir. Bkz: Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, 111.

⁴¹⁵ Bkz: Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, 111.

⁴¹⁶ Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, 143.

hükümlerinden birini alıyorsa, bu fiilin zıddının da emrin ifade ettiği taleple ters oranda hurmet ve kerahet hükümlerinden birini almaktadır.⁴¹⁷

Prensip olarak yukarıda özetlediğimiz görüşlere katılan İmam Mâtürîdî bir şeyi emretmenin zıddını nehyettiği ifadesinin mutlak olarak anlaşılması gerektiğini salık veren bir formülasyona başvurmuştur. Buna göre emrin (ve nehyin) hakikatte birden fazla zıddı olduğu zehabına kapılmak yanlıştır; bir emre konu olan fiilin tek zıddı o fiilin yerine getirilmemesi/terk edilmesidir. Ancak bu fiilin terk edilmesi tek bir fiille olabileceği gibi birden fazla fiille de olabilmektedir. Mesela bir kimseye hareket etmesini emretmek bu fiilin terkinin -fiilin tek zıddı olan hareket etmeyi bırakmak/sükûn- nehyetmek anlamına gelirken ayakta durmayı emretmek aynı şekilde ayakta durmayı terk etmeyi -tek farkla ki ayakta durmanın terki oturmak, uzanmak ve yatmak gibi birden çok fiille mümkündür- nehyetmek anlamına gelmektedir.⁴¹⁸ Dolayısıyla burada birden fazla olduğu zannedilen emre konu olan fiilin zıtları değil, o fiilin terk edilmesi şeklinde ifade edebileceğimiz tek zıddını tahakkuk ettirebileceğimiz fiillerdir.⁴¹⁹

İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da zaman zaman değindiği bir şeyi emretmenin zıddını nehyetmek olduğu meselesine arka planında yer alan düşüncayı şu ifadelerle dile getirmektedir:

Bu meselede bize göre asıl şudur: Sağlam bünyeli herkes mutlaka amel eder. Onun bu ameli şu üç şekilden biri olur: Ya mubah olur ya emir ya da nehiy olur. Bilinmektedir ki mubah [amel] işleyen bunları emirleri yerine getirmek için kullanmaktadır. Zira emri yerine getirmek için hayatı sürdürmek gerekir. Bu da

⁴¹⁷ Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 144.

⁴¹⁸ Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 145.

⁴¹⁹ Semerkandî, İmam Mâtürîdî de dahil olmak üzere Semerkant Meşâyinin emrin ve nehyin zıtları konusunda kullandığı ifadelerin mutlak olması itibarıyla tesahül içerdiğini, bu görüşlerin aslında ayrıntıda farklılaştığını söyleyerek Meşâyihin bu mutlak ifadelerinden muradını tespit etmeye koyulur. Buna göre bir şeyi nehyetmek o şeyin bütün zıtlarını emretmek değil o şeyin sadece memurun bih olması uygun olan zıddını emretmektir. Aynı şekilde bir şeyi emretmek o şeyin sadece menhiyyün anı olmaya elverişli olan zıtlarını emretmektir. Böylece bir şeyin nehyedilmesi o şeyin zıddı olup mubah veya taat kabilinden olan şeyleri emretmek anlamına gelir; o şey gibi günah olan zıtlarını emretmek anlamına gelmez. Mesela zinayı nehyetmek, livata vb. masiyetleri yapmayı emretmek anlamına gelmez. Aynı şekilde vaktin sonunda o vaktin namazını kılmayı emretmek haram veya mubah fiilleri nehyetmek anlamına gelir. Böylece o vaktin namazını kılmak dışında yapılabilecek taat veya farz kabilinden fiiller nehyedilmemiş olur. Bunun bir benzeri Allah'ın namazı kılmayı emretmekle birlikte namazı gasp edilen bir arazide kılmayı emretmemiş olmasıdır. Bkz: Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 158-159.

mubah [ameller] işleyerek ve mubah [amellerin] sebepleriyle meşgul olarak [mümkün] olur. Böylece mubah [ameller] o emrin yerine getirilmesi için [işlenmiş] gibi olur. Dolayısıyla meselenin özü, amellerin aslında iki türe, emir ve nehiy, ayrılmasına dayanır. Bilinmektedir ki kim bir emri yerine getiriyorsa nehyedildiği şeyi terk ediyordur. Kim bir nehyi yerine getiriyorsa emredildiği şey terk ediyordur.⁴²⁰

Görüldüğü gibi İmam, mükellefin fiillerin hüküm bakımında ilk aşamada üç kategoride topladıktan sonra mubah kapsamına giren fiillerin emredilen fiilleri yapmak için ön hazırlık mahiyetinde zemin sağlayan ve yardımcı unsur olarak görev yapmaları gerekçesiyle emir kategorisine dahil olduğunu söyleyerek bir mükellefin işleyebileceği bütün amelleri nihai olarak emir ve nehiy kategorilerinden birisi olduğu sonucuna varmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir kimsenin yaptığı bir fiil zorunlu olarak bu iki kategoriden birine dahil olmakta, bir fiil emredildiği zaman emir kategorisine dahil olduğu anlaşılan fiilin mutlak zıddı olan terki (yapılmaması) de kategorik zorunluluk gereği nehiy kategorisinde yer almaktadır. Bu kategorizasyona emir teorisi açısından bakıldığında herhangi bir emrin, emre konu olan fiili emrederek ilk kategoriye dahil eden, o fiilin mutlak zıddını/terkedilmesini nehyederek ikinci kategoriye dahil eden bir yapıya sahip olacağı açıktır.

Diğer yandan kelamın Allah Teâlâ'nın kadim bir sıfatı ve dolayısıyla tek bir mana olduğu inancı gereği sonraki Mâtürîdî kelamcılarının emir, nehiy ve haberden oluşan kelimada birliği yakalamak için ilkin emir ve nehyi birbirine, bunu da nihai olarak habere irca çabaları -benzeri bir çabaya İmam Mâtürîdî'nin ibarelerinde rastlayamasak da- en azından İmam'ın da benzer kaygılara sahip olduğunu düşündürmektedir.⁴²¹

İmam'ın yukarıda ana çerçevesini verdiğimiz bu düşüncesi doğrultusunda kanaatini ortaya koyduğu örneklerden bir tanesini vererek bahsi kapatalım:

Allah Teâlâ'nın “Ey iman edenler! (Savaş için) bir toplulukla karşılaştığınız zaman sebat edin” sözü⁴²²... Burada “bir topluluk” (فئة) zikredilmiş iken önceki bir ayette -ki bu, Allah'ın “Ey İnananlar! Savaş için ilerlerken, inkâr edenlerle

⁴²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 196.

⁴²¹ Nesefî, *Tebziratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I, 466; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 224.

⁴²² Enfâl, 8/45.

toplu halde karşılaştığınızda [onlara arkanızı dönmeyin]” sözüdür⁴²³ - bir topluluk yerine “toplu halde” (زحفا) zikredilmiştir ve Allah’ın “Onlara arkanızı dönmeyin” sözüyle sırtlarını dönmekten nehyedilmişlerdir. Allah burada “sebat edin” demiştir ki [böylece] sırt dönmeyi nehyetmekte sebatı emretmenin olduğu; sebatını emretmekte sırt dönmeyi nehyetmenin olduğu bilinsin. Dolayısıyla bir şeyi nehyetmekte o şeyin zıddını emretmek, bir şeyi emretmekte o şeyin zıddını nehyetmek vardır.⁴²⁴

D. Nehiy

1. Tanımı

İmam Mâtürîdî’nin kendi eserlerinde emir ile aynı minvalde işlenen nehyin de teknik bir tanımını bulmak mümkün olmasa da emirde olduğu gibi onun nehyi nasıl tasavvur ettiğine dair ipuçları taşıyan ifadeleri bulunmaktadır. Ancak daha öncelikli olarak Semerkandî’nin -her ne kadar İmam’a nispet etmese de- emrin taşıdığı talep anlamının nehyin taşıdığı kaçınma (imtina) anlamıyla değiştirerek uyarladığı ve dolayısıyla ona nispet edebileceğimiz şu nehiy tanımı elimizdedir: “*Nehyin tanımı ve hakikati, üstünlük (isti’lâ) yoluyla sözlü olarak fiilden kaçınılmasına davet etmektir*”.⁴²⁵ Bununla birlikte diyebiliriz ki Semerkandî’nin bu nakli olmasa dahi İmam’ın elimizde bulunan emir tanımından yola çıkarak emir ve nehiy arasında kurmuş olduğu zıtlık doğrultusunda yapılacak bir tanım denemesi de benzer bir sonucu verebilir.

Diğer yandan Semerkandî *Mîzânü’l-Usûl*’ün nehiy başlığı altında, aktarmış olduğumuz tanımın unsurları ve dışarıda bıraktığı şeyler de dahil olmak üzere emir bahsinde ele aldığı pek çok hususa değinmemiştir. Semerkandî açıkça söylemese de onun bu tercihinin arkasında farklı usul çevrelerinin emir konusunda benimsedikleri kanaatlerin tersinden okunduğu zaman çok büyük bir isabet oranıyla nehiy hakkındaki görüşleri vermesi ve emir ile nehyin pek çok noktada aynı özellikleri taşıması gibi

⁴²³ Enfâl, 8/15.

⁴²⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VI, 236-237. Benzer örnekler için bkz: Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII, 276; IX, 244; X, 35; XIV, 257-258; XVI, 123-124. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIV, 366; V, 327-328.

⁴²⁵ Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, 223.

olgular yatmaktadır. Bu bakımdan nehyin tanımı itibariyle sözlü olması, yukarıdan aşağıya olması ve talep olması/haber olmaması bakımından emir için vermiş olduğumuz üç grup şeyi -nehiy için uyarlanması kaydıyla- dışarıda bıraktığı söylenebilir.

2. Neyhin Sîgası ve Temel Anlamları

Bir diğer mesele olan nehyin sîgası konusunda İmam Mâtürîdî'nin benzer şekilde sarıh bir ifadesi olmasa da genel kabule uygun şekilde “لا تفعل” kalıbında gelen fiiller söz konusu olduğu zaman nehiyle alakalı meselelere değinmesi onun farklı düşünmediği izlenimini vermektedir. Bu sîganın hangi anlamlar için hakikat olarak kullanılabileceği meselesinde yine açık bir ifadesini bulamadığımız İmam'ın kanaatini Semerkandî'nin ifadelerinden de ilhamla emir sîgası ile paralel şekilde hem “tahrîm” hem de “kerahet” anlamını kapsayan “kaçınmanın talebi” olarak tespit edebiliriz.⁴²⁶ Bu noktada her iki anlam için de hakikat olarak kullanılabilen nehiy sîgasını aynı şekilde kullanılan emir sîgasından ayıran husus, emrin vücup veya nedb yoluyla fiilin yapılmasını talep ederken nehyin aynı yollarla fiilden kaçınılmasını (imtina) talep etmesi şeklinde ifade edilebilir.

Gerçekten de İmam'ın nehiyle alakalı kullandığı ifadelerini incelediğimizde nehiy sîgasını tahrîm ve kerahet anlamlarında hakikat olarak kullandığında bir şüphe olmadığı anlaşılmaktadır. İmam'ın, nehy sîgasının tahrîm anlamını ifade etmek üzere kullandığı kavram ve terkipler arasında; en temel/yaygın kavramı olan “tahrîm”⁴²⁷ ile “hurmet”⁴²⁸, “nehy-i tahrîm”⁴²⁹, “nehy-i zecr ve şeriat”⁴³⁰ ve “nehy-i hatm ve hükm”⁴³¹ sayılabilir. İmam'ın ayetlerde geçen nehiy sîgalarının anlamını tespit etme sürecinde sîganın -hakikat ve mecaz olarak adlandıracağımız- anlamlarına yer verirken hakiki anlamın temsilcisi olarak daima “nehyin kendisi (النهي نفسه)” olarak gördüğü

⁴²⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 223, 224.

⁴²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 37, 97; VIII, 373-374.

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 90-91.

⁴²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 40.

⁴³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 71.

⁴³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 374.

anlaşılan⁴³² tahrîmi ileri sürmesi de İmam'ın emir ile vücup arasında kurduğu denklemin aynısını nehiy ile tahrîm arasında kurduğunu göstermektedir. Ayrıca İmam'ın "hurmet" mastarının türevlerinin geçtiği ayetlerde sanki karşısında bir nehiy sîgası varmış gibi hareket ederek hakikat-mecaz karşıtlığında nehiy sîgası için ileri sürdüğü tahrîm ve men' seçenekleri üzerinden gitmesi de bu kanaatinin bir tezahürü olsa gerektir.⁴³³

Nehiy sîgasının vaz edildiğini ifade ettiğimiz "kaçınmanın talebi" anlamının tahrîm dışında kapsadığı diğer anlam ise kaçınmanın mendup olduğunu ifade eden kerahettir ki bu anlam kendini İmam'ın ifadelerinde "nehy-i edep" ve "irşat" şeklinde bulmaktadır. *Te'vilâtü'l-Kur'an* boyunca nehiy sîgasının bu anlamının nispeten daha az gündeme gelmesi ve hakikat anlamının tahrîm olması üzerinde bu kadar durulduğundan olsa gerek İmam Mâtürîdî tahrîmin sîganın tek anlamı olmadığını, kerahetin de nehyin hakikat anlam olduğunu tartışma gereği duymuştur. "Seni de ancak müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik"⁴³⁴ ayetinde müjdelemenin övülen, yapılması teşvik edilen her işin; uyarmanın da mekruh görülen ve yapılması zemmedilen her işin sonucuyla alakalı hususlar olduğuna değindikten sonra şöyle bir itiraz gelebileceğini belirtir: Müjdeleme, Allah'ın insanlara emrettiği ve itaat etmelerini salık verdiği şeylere icabet ederek yerine getirenler için yapılmış iken uyarma Allah'ın nehyettiği şeyleri işleyenler için yapılmıştır. Bu durumda çiğnenmesi durumunda Allah'ın uyarısına muhatap kalınan nehyin, yasak ve haramlığı (tahrîm)

⁴³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII, 61. Ancak bir sonraki başlıkta açık bir şekilde görüleceği gibi Allah'ın nehiy sîgasından neyi murat ettiğine dair yardımcı bir delil/karinenin bulunmadığı durumlarda sîga tahrîm anlamını amel sahasında intihâ olarak gösterirken itikat sahasında aynı kesinlikte bir netice vermeyerek müphem bir itikada (Allah'ın muradı ne ise onun hak olduğuna inanmaya) götürecektir.

⁴³³ Bu yerlerin birinde İmam Mâtürîdî metinde bahsettiğimiz matrisi şu şekilde kurmaktadır:

Allah, şöyle dedi: "O hâlde, orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar. Artık böyle yoldan çıkmış kavme üzülme." (Mâide, 5/26)

Allah'ın "haram kılınmıştır" sözü men etme ve mahrum bırakma anlamındadır, Allah en doğrusunu bilir, haram kılma anlamında değildir. Allah'ın "Biz daha önce onun süt analar(ın sütünü emmesini) önledik" (Kasas, 28/12) sözü gibi; bu önleme (tahrîm) tahrîm-i hükm olan tahrîm değildir. Men etme ve mahrum bırakma [anlamında]dır. Birincisi de bu şekildedir. Allah en doğrusunu bilir. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 197.)

İmam'ın konuya tahrîm-men ikilisi üzerinden yaklaştığı benzer örnekler için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 105-106; V, 360; X, 425; XI, 16, 373. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV, 247-248, 254.

⁴³⁴ İsrâ, 17/105.

gerektirmesi gerekir ki bu kerahet anlamının nehiy sîgasının vaz edildiği anlamlardan birisi olmaması demektir.⁴³⁵ İmam Mâtürîdî'nin bu itiraza verdiği cevap ise şu şekildedir:

[Bu kimseye şöyle] denir: Uyarma sevilmeyen (mekruh) ve yerilen her fiilin sonu iken müjdeleme sevilen (mahbup) ve övülen her işin sonudur. Dolayısıyla müjdeleme menduplar (âdâp) ve diğer şeyler için [de geçerli] olur. Çünkü peygamberler ancak insanlar arasında ortaya çıkan şirk vb. büyük günahlar (fuşiyât) ve çirkin şeyleri (menâkîr) değiştirmek için gönderilmiştir; insanlar arasında ortaya çıkan küçük günahlar için gönderilmemiştir. Sonra küçük günahlar ve menduplar bunlara tabi olarak dahil olmuştur. Yoksa peygamberlerin gönderilme sebepleri büyük günahlar ve çirkin eylemlerdir. [İş] bizim dediğimiz gibiyse nehyetmekte hem nehy-i edep hem de nehy-i hatm ve hüküm bulunmuş olur.⁴³⁶

Son olarak belirtmek gerekir ki İmam Mâtürîdî, nehiy sîgasında geldiği halde nehyin vaz edildiği anlamlardan biri olan tahrîm veya edep (nedb) anlamında kullanılmayan nehiylerin taşıyabildiği “engellemek (men’i)”⁴³⁷, “teselli etmek”⁴³⁸ ve “sıkıntıyı gidermek”⁴³⁹ gibi bir dizi anlamdan da bahsetmektedir. İmam her ne kadar buralarda

⁴³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 373.

⁴³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 373-374.

⁴³⁷ İmam "Allah'ın, fethedilen memleketler halkının mallarından Peygamberine verdikleri; Allah, Peygamber, yakınlar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir; ta ki içindeki zenginler arasında elden ele dolaşan bir devlet olmasın. Peygamber size ne verirse onu alın, sizi neyden nehyederse onu bırakın" (Haşr, 59/7) ayetinde “Sizi neyden nehyederse onu bırakın, [ayetindeki nehiy] nehy-i zecr ve şeriat değildir; aksine nehy-i men'dir. [Bu da] size bu ganimetin neyinden menederse onu bırakın/geri durun [anlamına gelir]” diyerek nehyin bu anlamına işaret etmiş olmaktadır. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 71.

⁴³⁸ İmam, “Kafirler içinde bazı kimselere verdiğimiz kat kat servete gözünü dikme, onlara üzülmeye; inananları kanatların altına al” (Hicr, 15/88) ayetinde varit olan nehyin hakikat olarak anlaşılmayabileceğine değindikten sonra verdiği muhtemel anlamlardan birinde bu yasaklamanın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üzerindeki yükü hafifletmek, üzüntüsünü kaldırarak teselli etmek anlamına gelebileceğini söylemektedir. Nitekim “Bu söze inanmayanların ardından üzülmeye nerdeyse kendini mahvedeceksin!” (Kehf, 16/8), “Onlar için duyduğün üzüntüler yüzünden kendini helâk etme! (Fâtır, 35/8) gibi ayetlerden Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onların Allah'ı inkâr etmeleri, iman etmemeleri sebebiyle neredeyse kendini helak edeceği bilinmektedir. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, 62. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 169-170.

⁴³⁹ İmam Mâtürîdî, hemen bir üstteki ayette vermiş olduğumuz ayetin nehiy dışında gelebileceği -üstte vermiş olduğumuz anlam da sayılırsa- üçüncü bir anlam olarak “sıkıntıyı gidermek” olarak ifade edebileceğimiz bir ihtimale yer verir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) kafirlerin kendisine kurdukları

mecaz terimini kullanmasa da bu anlamları “nehyin kendisi” yanında muhtemel anlamlar olarak vermesi bunları nehyin hakiki anlamları olarak görmediği, birtakım karineler yardımıyla anlaşılan mecaz anlamlar olarak gördüğü söylenebilir.

3. Delaleti

İmam Mâtürîdî, bir ayetin⁴⁴⁰ tevilinde nehiy sîgasının delalet ettiği hükümle alakalı nasların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde nasların sîga itibariyle ifade ettiği anlamı (zahir) yeterli bulmayarak muradı tespit etmek üzere devamlı surette delil/karine bulunması gerektiği genel kanaati ve eğilimiyle uyumlu bir şekilde şu ifadeleri kullanır:

Bu ayet birkaç hüküm taşımaktadır. Bunlardan bir tanesi ashabımızın -Allah onlara rahmet etsin- Nehiyler [sîga] itibariyle haramlığı gerektirmez, görüşüdür... Nehiy hakkındaki görüşümüze gelince, nehiy [o işi yapmaya] son vermeyi (intihâ) gerektirir. Ancak nehiy, kendisinden haramlığın kastedildiğine dair bir karine bulunmadığı sürece haramlığı gerektirmez. Çünkü biz haramlığı gerektirmeyen birçok nehiy görüyoruz. Nehyin kendisi haramlığı gerektiriyor olsaydı tüm bunlarda gerektirmesi gerekirdi. Gerektirmediğine göre bu nehyin kendisinin haramlığı gerektirmediğine delalet eder. Haramlığı gerektiren delildir.⁴⁴¹

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî, nehiy sigasının vaz edildiği anlamları kabul etse de söz konusu kanaati ve eğilimi ile uyumlu bir şekilde sîganın tek başına bu anlamlar için yeterli bir delil kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Ancak İmam'ın bu ifadelerinin nehyin delaletiyle ilgili teorisinin neresinde yer aldığını anlayabilmek için öncelikle

tuzak ve hilelerden dolayı üzülüyor ve göğsü daralıyordu. Allah Teâlâ da bu yasaklama ile ona adeta “Sen canını onlara sıkma, kurdukları tuzaklardan dolayı kendini sıkıntıya sokma; ben sana yeterim” demiş olmaktadır. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII, 62. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII, 170.

⁴⁴⁰ Söz konusu ayet, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın II. cildinde tefsiri yapılan "İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Allah'a ortak koşan kadın hoşunuza gitse de mü'min bir cariye Allah'a ortak koşan bir kadından daha hayırlıdır. İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin. Allah'a ortak koşan hür erkek hoşunuza gitse de iman eden bir köle, Allah'a ortak koşan bir erkekten daha hayırlıdır. Onlar ateşe çağırırlar, Allah ise izniyle, cennete ve bağışlanmaya çağırır. O, insanlara âyetlerini açıklar ki, öğüt alıp düşünsünler. O, insanlara âyetlerini açıklar ki öğüt alıp düşünsünler" (Bakara, 2/221) ayetidir.

⁴⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 30.

girişte bahsettiğimiz üçlü tevil taksiminde ikinci sırada yer verdiği ve nehyi de kapsadığını ifade ettiğimiz çerçeveyi nehiy sîgası için uyarlamak gerekmektedir.

İmam Mâtürîdî'nin yaptığı bu formülasyonun ilk adımında nehiy sîgasının geçtiği söz konusu nassın amel veya itikat sahalarından hangisine taalluk ettiğini tespit etmek yer alacaktır. Eğer ilgili nas iki ihtimalden biri olarak amel sahasını düzenlemek üzere varit olmuşsa ikinci adımda Allah'ın muradını tespit etmeye çalışan kimsenin (müçtehit) söz konusu nassın taşıyabildiği anlamlardan birini tayin etmeye yaracak bir delil araması gerekmektedir. Bu delil de iki şekilde olabilir: a. hem amel hem de itikat etmeyi gerektirebilir veya b. sadece amel etmeyi gerektirir.

Allah'ın muradını tespit etmeye çalışan kimse nehiy sîgasının taşıyabildiği anlamlardan birini tayin edecek bir delil bulamadığında yine önüne söz konusu nassın amel veya itikat sahalarından birini düzenlemek üzere gelmiş olması şeklinde iki seçenek çıkmaktadır. Ancak bu durumda nehiy sîgasını vaz edildiği hakiki anlamlardan sarf etmemizi gerektiren bir karine bulunmadığı için önümüzde seçenek olarak sadece nehyin vaz edildiği imtina anlamı altında yer alan tahrim ve kerahet anlamları kalmaktadır. Dahası nehiy sîgası her halükârda tahrim veya kehahet yoluyla amele konu olacağı için İmam'ın hâs lafız hakkında konunun ihtiyaten amel etmeyi kaldırması ve kaldıramaması şeklinde yaptığı ayrımın ve bu ayrıma bina ettiği neticelerin nehiy sîgası açısından bir önemi kalmamaktadır. Ancak bu noktada İmam'ın bu ayrımı yaparken ihtiyata en uygun olanı bulma arayışı, bir yandan nasları âtil hale getirmeden diğer yandan itikatta hataya düşmeden mücerret sîgaları amel ve itikata konu yapma çabasını nehiy sîgası için de sürdürmek mümkündür. Buna göre nehiy sîgasının geçtiği bu nas a. amel sahasında varit olmuş ise ihtiyata en uygun şekilde tahrim anlamı tercih edilerek nehiy hakikatte tahrim ifade ediyorsa sorumluluktan çıkılmış, kerahet ifade ediyorsa sevap kazanılmış olur. Nehiy sîgasını geçtiği bu nas b. şehadet/itikat sahasında varit olmuşsa lafzın taşıyabildiği anlamlar arasından birinin Allah'ın muradı olduğuna -kesin bir delille bir delil ortaya çıkıncaya kadar- itikat etmemek; muayyen olmayan bir tanesinin/Allah hangi anlamı murat ettiyse o anlamın Allah Teâlâ'nın muradı olduğuna itikat etmek gerekir.

Şimdi İmam'ın yukarıda naklettiğimiz ifadelerini tekrar okuduğumuzda, yine onun ifadelerinden hareketle yaptığımız bu uyarlamanın bir özeti olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu dediğimizi biraz daha açmak adına şöyle diyebiliriz: Nehiy sîgasının

anlamını kesin olarak tespit edebileceğimiz bir delil/karine bulunduğu zaman bu karine/delil doğrultusunda amel ve itikat edileceği konusunda İmam'ın herhangi bir itirazı söz konusu değildir. Ancak böyle bir delil/karine bulunmadığı durumlarda sîganın ihtiyat gereği o işi yapmaya son vermeyi (intihâ) gerektiği kabul edilebilirse aynı tutumun itikat sahasında sürdürülerek sîgayı Allah'ın muradını tek başına ifade edebilen bir delil saymak itikatta hataya düşmek gibi vahim sonuçları olması itibarıyla kabul edilemez. Dahası naslarda nehiy sîgasında geldiği halde haramlığı gerektirmeyen pek çok nehyin bulunması, nehiy sîgası ile haram kılma arasında kurulan telazüm ilişkisinin aslında sîga ile değil sîga+delil ile haramlık arasında cereyan ettiğini göstermektedir.

İmam Mâtürîdî'nin Hz. Âdem ve Havva kıssasında geçen “Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz”⁴⁴² ayetinde altı çizili verdiğimiz nehiy sîgası ile ilgili yaptığı açıklamalar onun yukarıda açıklamaya çalıştığımız yaklaşımını haklı çıkarmak için çok kullanışlı görünmektedir. Bu doğrultuda İmam'ın açıklığa kavuşturduğu ilk husus yaklaşmanın “yemenin” sebebi olması hasebiyle nehyedilmesi; aslında nehyedilen fiilin o ağaca yaklaşmak değil, o ağacın meyvesinden yemek olduğudur. Peki Allah Teâlâ onlara “Şu ağacın meyvesinden yemeyin” buyururken neyi kastetmiş olabilirdi? İşte İmam'ın bu soruya haramlığı diğerlerinin yanında ve seviyesinde bir seçenek olmaya indirgeyen cevabı şu şekildedir:

Sonra o ağaçtan meyve yemekten nehyetmek birkaç anlama (vecih) gelebilir. Birincisi şudur: Bir adam başka birisinin kendisine tercih edilmesi sebebiyle bir şeyi yemekten nehyedilebilir. Bir şeyi yemenin nehyedilmesi o şeydeki bir hastalıktan veya o kimseye zarar gelmesinden korkulduğundan dolayı olabilir. [Bu durumda nehiy] birisini ona tercih etme şeklinde değil, ona olan şefkat ve rahmetten kaynaklanır. Bir şeyden yemenin nehyedilmesi haram [kılma] şeklinde de olabilir.⁴⁴³

⁴⁴² Bakara, 2/35.

⁴⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 90. İmam'ın aynı meselede nehyin gelebileceği aynı anlamlara değindiği yerler için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 95-96; V, 308. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 234b.

[Bir şeyin yenilmesi] o şeyin yenilmesinin mükafat kabilinden olması, ancak henüz mükafat zamanının gelmemesi sebebiyle nehyedilebilir.⁴⁴⁴

Dolayısıyla tekrar pahasına diyebiliriz ki İmam Mâtürîdî'ye göre nehiy amel bakımından o işi son vermeyi gerektirse de itikat bakımından nehyin haramlığı gerektirmesi ancak sîğanın yanında bir delile müstenit olarak mümkündür. İmam'ın nehyin haramlık ifade etmesini ağır şartlara bağladığı izlenimi veren bu kaidesini işleterek nehiy sîgasının haramlık ifade ettiğini belirttiği bir örneği yakından inceleyelim:

Şeyh -Allah ona rahmet etsin- Allah'ın “[Bekleme müddeti bitinceye kadar] nikâh yapmaya kalkışmayın”⁴⁴⁵ sözüyle alakalı şöyle dedi: [bu ayetteki nehiy] bu lafızla (mahreç) haram kılma (tahrîm) dışında başka anlamlara gelebilirse de tahrîme yorulmuştur. Çünkü ümmet muradı tahrîm anlamına yormada ittifak etmiştir. [Ayrıca] Allah'ın “Bekleme müddeti bitinceye kadar” sözü -yani farz kıldığı bekleme süresi [bitinceye kadar]- sözü de buna delildir.⁴⁴⁶

Nehiyle alakalı diğer önemli bir mesele olan nehyin nehyedilen şeyin (menhiyyün anı) fesadını gerektirip gerektirmediğiyle alakalı İmam Mâtürîdî diğer Hanefî usulcüler gibi nehyin menhiyyün anının fesadını gerektirmeyeceğini söylemiştir. İmam, “Kadınları boşadığınız zaman ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın. Bunu kim yaparsa kendine zulmetmiş olur”⁴⁴⁷ ayetinde yaptığı açıklamalarda konu ile alakalı şu ifadeleri kullanmaktadır:

Şeyh -Allah ona rahmet etsin- şöyle dedi: Bize göre nehiyeler konusunda asıl olan nehiyelerin fiilin fasit olduğuna delalet etmemesidir. Nehiy fiilin fasit olduğuna delil olarak getirilmez... Koca, karısını tutmasında zarar olsa bile onu tutmuş olur. Bu [durum] benzer her şeyde bu şekildedir. Mesela Allah “Sizden hür mümin kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyen kimse [sahip olduğunuz mümin

⁴⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 308.

⁴⁴⁵ Bakara, 2/235.

⁴⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 97. Benzer bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 37. İmam Mâtürîdî'nin nehiy ile alakalı olarak değindiği halde metne almadığımız nehyin, menhiyyün anının fasit olmasını gerektirmeyeceği hususuyla alakalı ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 67, 77.

⁴⁴⁷ Bakara, 2/231.

genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın”⁴⁴⁸ sözüyle [cariye ile evlenme] fiiline bir durumda [=güç yetirmeme] izin vermiştir. Bu her ne kadar [güç yetirildiği durumda cariye ile evlenme] fiilini nehyetmeyi gerektirse de [hür kadınla evlenmeye güç yetirildiği] halde [nikahın] fasit olduğuna delalet etmez.⁴⁴⁹

Bununla birlikte İmam’ın daha sonra yapıldığı şekliyle kabîh li-aynihî, kabîh li-ğayrihi şeklinde bir taksim yaparak nehyin bunlara ilişmesi durumunda farklı sonuçlar doğuracağına ilişkin bir ifadesi bulunmamaktadır.

E. Delîlü’l-Hitâb/Mefhûmu’l-Muhâlefe

1. Genel Olarak Delîlü’l-Hitâb

İmam Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân* boyunca sık denebilecek bir yoğunlukta değindiği bir delalet türü olan delîlü’l-hitâb, İmâmü’l-Harameyn Cüveynî ile birlikte mefhûmu’l-muhâlefe terkibi ile ifade edilmeye başlasa da⁴⁵⁰ erken dönem Hanefî usul terminolojisinde “el-mahsûs bi’z-zikr, et-tahsîs bi’z-zikr” gibi tamlamalarla ifade edilmiştir. Birçok türü olduğunu bildiğimiz delîlü’l-hitâbın usul literatüründe bütün türlerini kapsayıcı/genel ve -bu türlerden biri olup delîlü’l-hitâbı geçerli bir delil olarak gören ve görmeyen usulcüler arasında en çok polemik konusu olan- mefhûmü’s-sıfa merkezli olmak üzere iki farklı tanımla yapılagelmiştir.⁴⁵¹

Delîlü’l-hitâb hakkında yapılan akademik çalışmalarda tespit edilebildiği kadarıyla yapılan en eski ve dolayısıyla İmam Mâtürîdî’ye en yakın tanım girişimi bu delalet türünü geçersiz kabul eden Hanefilerden Cessas’ın aktardığı, mefhûmü’s-sıfa merkezli olarak yapıldığı anlaşılan şu tanımdır: “İki vasfa sahip olup da kendisine hüküm iliştilirken bu vasıflardan birisi özellikle zikredilen her şey, bu vasfa sahip olmayanların hükmünün farklı (hilâf) olduğuna delalet eder.”⁴⁵² Kronolojik olarak Cessas’a en yakın isimlerden biri olan ve delîlü’l-hitâbı geçerli bir delalet türü olarak

⁴⁴⁸ Nisâ, 4/25.

⁴⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 77. İmam’ın benzer şekilde bir şeyi “yapma” demenin cevaz veya fesat delili olmadığını dile getiren ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 67.

⁴⁵⁰ Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 367.

⁴⁵¹ İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 368.

⁴⁵² Ebû Bekr Ahmed b Ali Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî’l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1985), I, 91. "إن كل شيء كان ذا وصفين فخص أحدهما بالذكر فيما علق به من الحكم يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه"

kabul etmeyen Kadı Bâkillânî'nin (v. 403/1013) aktardığı tanım şu şekildedir: “Kabul edenlere göre delîlü'l-hitâb, hükmün bir şeyin iki vasfından birine ilişmesi ve bu sıfata sahip olan şeye hükmün verilmesinin (ispat), bu vasıfta ona muhalefet eden şeyin [hükmüne] dikkat çeken bir delil olmasıdır.”⁴⁵³ Daha sonra benzerlerini aşağıda sıkça göreceğimiz birkaç ayet ile aktardığı görüşü örnekleyen Kadı, delîlü'l-hitâbın kabul edenlere göre söz konusu sıfata sahip olan şeyde hükmün bulunmasını gerektirirken bu sıfata sahip olmayan, diğer bir ifadeyle sıfat konusunda bu şeyden herhangi bir şekilde farklı olan (muhâlefet) şeyden hükmün kaldırılmasını (nefiy) gerektirdiğini ifade eder.⁴⁵⁴ Kadı Bâkillânî'nin çağdaşı İbn Fûrek'in (v. 406/1015) delîlü'l-hitâb için verdiği tanım ise oldukça genel olarak yapılmış bir tanım olmakla birlikte bir o kadar kısa ve sadedir: “Söylenenin (mantûk bih) hükmünün diğerlerinden [=söylenmeyenlerden] kaldırılmasıdır (intifâ).”⁴⁵⁵

Usul literatüründe daha sonraki usulcülerin yaptığı daha birçok tanıma yer vermek mümkünse de bütün bu tanımların ilk bakışta lafız ve mana itibariyle değişiklik göstermesine rağmen İbn Fûrek'in bu tanımında asgari müşterek olarak buluştukları ve kimisin bu tanıma “söylenmeyen için söylenenin hükmünün muhalifinin ispat edilmesi” hususunu eklediği görülmektedir.⁴⁵⁶ Ancak tanımlarda geçen ve en veciz şekilde “söylenenin (mantûk bih) hükmünün diğerlerinden [=söylenmeyenlerden] nefyedilmesi” veya “söylenmeyen için söylenenin hükmünün muhalifinin ispat edilmesi” şeklinde ifade edebileceğimiz unsurlar sonuç itibariyle aynı yere çıktığı için bu ziyade kritik bir açılım getirmemektedir.⁴⁵⁷

Delîlü'l-hitâbın nasların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde geçerli bir yöntem olup olmadığı usulcülerin yoğun bir şekilde tartıştığı bir mesele olmakla birlikte konumuz açısından önemli olan kısım İmam Mâtürîdî'nin yaptığı polemiklerde temel hasmı olduğunu anladığımız İmam Şâfiî ve ashabının delîlü'l-

⁴⁵³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve 'l-İrşâd (es-Sağîr)*, thk: Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), III, 331. “فأما دليل الخطاب عند مثبتيه فهو تعلق الحكم بأحد وصفي الشيء فيصير إثبات الحكم فيما له الصفة دليلاً يثبت له عما خالفه فيها”

⁴⁵⁴ el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve 'l-İrşâd*, III, 331.

⁴⁵⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Kitâbü'l-Hudûd fi 'l-Usûl (el-Hudûd ve 'l-Müvâdaât)*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 141.

⁴⁵⁶ Bu tanımların önemli bir kısmını toplu olarak görmek için bkz: İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 368-369.

⁴⁵⁷ İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 369.

hitâbı kabul edenler arasında sayılmasıdır.⁴⁵⁸ Diğer yandan ilk bölümde yer verdiğimiz İmam Mâtürîdî'nin Arap dili sahasında hocası Ebû Avsece'nin hocası olan Ebû Ma'mer b. Müsennâ ve yine çokça atıf yaptığı dilbilimcilerden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi dilcilerin de usul kitaplarında delîlü'l-hitâbı geçerli bir delalet türü olarak gördükleri aktarılsa da bu görüşün özellikle Ebû Ubeyde'ye isnadı zayıf görünmektedir.⁴⁵⁹

Delîlü'l-hitâbın türlerini zaman içerisinde on bire kadar çıkartanlar olmuşsa da Cüveynî'nin aktardığına göre İmam Şâfiî beş tahsis türünden bahsetmiş; diğer bir ifadeyle delîlü'l-hitâbın sıfat, sayı (adet/takdir), sınır (had), mekan ve zaman olmak üzere beş geçerli formdan oluştuğunu kabul etmiştir.⁴⁶⁰ Cüveynî, Şâfiî'nin saydığı bu tahsis türlerinin pek çok alim tarafından kabul edildiğine değindikten sonra sayılan (madud) ve sınırlanan (mahdut) şeylerin sayı ve sınır ile; bir mekan veya zamanda var olan şeyin bu ikisinde bulunmak ile nitelendiğine işaret ederek hepsinin mefhûmu's-sıfa altında toplanabileceğini belirtir.⁴⁶¹ Cüveynî yine yaptığı bir nakilde Şâfiî'nin delîlü'l-hitâbın geçerli bir delil olduğunu temellendirirken Şâri'in bir şeyi özellikle sıfatıyla birlikte zikretmesinin (mevsuf bi'z-zikr) tahsis kastı gözetilmeden tesadüfî bir şekilde cereyan etmesinin; -daha büyük ölçekte herhangi bir amaç gözetmeden konuşmak sıradan insanları bile gülünç bir duruma düşürürken- nasıl olur da Allah Resulü (s.a.v.) hakkında düşünülebileceğini sorduğunu aktarır. Yani Şâfiî'ye göre

⁴⁵⁸ Bakillânî, başta İmam Şâfiî ve ashabı olmak üzere Malikîlerin ve Zâhirîlerin delîlü'l-hitâbı geçerli bir yöntem olduğunu kabul ettiğini ifade ederken Ehlü'l-İrak şeklinde ifade ettiği Hanefîlerin, birçok Malikî ve diğer mezheplere mensup fakih ve mütekellimin delîlü'l-hitâbı kabul etmediklerini söylemektedir. Bkz: el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, III, 332. Ayrıca bkz: İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 372-382.

⁴⁵⁹ İlgili çalışmada bu konuya eğilen Davut İltaş bu iki ismin bir kitapta birlikte geçmediği tespitinde bulunarak kaynakların çoğunda Ebû Ubeyd'in isminin geçtiği dikkate alınırsa bu kişinin Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm olmasının daha muhtemel olduğunu belirtir. Bkz: İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 382 (510 nolu dipnot).

⁴⁶⁰ İmam Cüveynî bütün bu türlerin mefhûmu's-sıfa kapsamında değerlendirilebileceğini belirttiği bu beşli taksim tespit edilebildiği kadarıyla Hücetü'l-İslâm Gazzâlî'ye kadar bir şekilde varlığını koruyabilirken Gazzâlî'den itibaren aynı tür içerisinde değerlendirilen bazı mefhum türleri müstakil olarak incelemiş ve sonuç itibarıyla delîlü'l-hitâbın türlerini on bire kadar çıkartanlar olmuştur. İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 370.

⁴⁶¹ Bu bakımdan Cessâs'ın ve daha birçok usulcünün mefhûmu's-sıfayı esas alarak delîlü'l-hitâbı tanımlama, ispat etme-gerekçelendirme veya çürütme/karşı gerekçelendirme çabaları Cüveynî'yi haklı olduğunu göstermektedir.

Allah Resulü bir şeyi özellikle zikrediyorsa (tahsis) bu onu kastetmesi anlamına gelecek; buna binaen de onun şeriatı beyan ederken kastettiği şeylerin sahih bir amaca (garaz) yorulması gerekecektir. Hz. Peygamber'in konuşurken kasıt sahibi olduğu ve bu kastın da sahih bir amaca sahip olduğu sabit olduğuna göre bu amacın şeriatın gerektirdiği şekilde anlaşılması gerekeceğinden o şeyin özellikle zikredilmesinin ne ifade ettiği konusunda ileri sürülebilecek ihtimaller tek bir ihtimale düşecektir. Bu ihtimal ise tahmin edileceği gibi bir şeyi özellikle sıfatıyla birlikte zikretmenin, bu sıfata sahip olmayanların bu sıfata sahip olanlardan farklı bir hükme sahip olduğunu göstermesidir.⁴⁶² Şâfiî'nin kurguladığı bu argümantasyon özellikle Hanefîlerin delîlü'l-hitâb ekseninde yaptığı tartışmaların ve kurguladığı karşı argümantasyonların anlaşılması bakımından önemli görünmektedir.

Delîlü'l-hitâbın geçerliliği etrafında yapılan polemiklerin diğer tarafında yer alan Hanefîlerin ise daha çok "et-tahsîs/el-mahsûs biz'zîkr" olarak isimlendirdikleri bu delalet türünü tamamen geçersiz bir delil olarak gördükleri kaydedilmektedir.⁴⁶³ Örneğin Semerkandî hakkında ihtilaf edilen delalet türleriyle elde edilen hükümlerin lafız ve ibaret ile sabit olan hükümlere dahil edilip edilmeyeceği ile ilgili açtığı başlıkta delîlü'l-hitâbın lakap (alem), sıfat, şart, miktar ve zaman türlerini kısaca anlattıktan sonra Hanefîlerin çoğunluğuna göre bunların sadece söylenen hakkında hükmü ispat edip söylenmeyen için aynı hükmün nefyedilmesini gerektirmediğini; söylenmeyen hakkında verilecek hükmün ayrı bir delile muhtaç olduğunu kaydeder.⁴⁶⁴ Şâfiî'nin

⁴⁶² Şâfiî ayrıca anlattığı bu örüntüyü şu örnek tarafından da desteklendiği kanaatindedir: "Zenciler susadıklarında onların susuzluklarını sadece su giderir" şeklinde kurulacak bir cümle düşük ve yetersiz bir cümle kabul edilir. Çünkü bu cümleyi kuran kimse diğer insanların susuzluğunu da sadece suyun giderdiği bilindiği halde özellikle zencileri zikrederek anlamsız bir şey yapmış olmaktadır. bkz: İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk: Abdülazim ed-Dîb, (Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1978), I, 462-463.

⁴⁶³ Bkz: Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291-292; Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 407; el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, III, 332; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 450.

⁴⁶⁴ Semerkandî Hanefîlerin genel tavrının bu olduğunu ifade ederken Kerhi ve onun gibi düşünen bazı alimlerin, bir tanesi (mefhûmu'l-lakap) dışında saydığı diğer delîlü'l-hitâb türlerini geçerli kabul ettiğini iddia etse de (bkz: Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 407.) ondan yaklaşık bir buçuk asır önce Cessâs, hocası Kerhî'nin delîlü'l-hitâbı kabul etmediğini, bu görüşü Hanefî alimlere nispet ederek İmam Ebû Yusuf'tan bu meyanda bir görüş naklettiğini zikreder. Ancak Cessâs da aralarında Muhammed b. Şücâ' es-Selci'nin bulunduğu bir çok İmam'ın mefhûmu'l-adeti geçerli bir yöntem olarak kullanmış olabileceğini belirterek kesin konuşmamakla birlikte Hanefîler arasında mutlak bir homojenlik bulunmadığına dikkat çekmektedir. Bkz: Cessâs, *el-Fusûl*, 293-294.

yukarıda aktardığımız gerekçelendirmesini delilü'l-hitâbı kabul edenlerin aklî şüphesi olarak sunan Semerkandî, delilü'l-hitâbın gerektirdiği şekilde söylenin hükmünün söylenmeyenden nefyedilmesinin ya nassın kendisinden dolayı ya da tahsis bi'z-zikrin anlamı (fâide) olması zaruretinden dolayı olabileceğini belirttikten sonra bunun her iki şekilde de mümkün olmadığı anlatmaya koyulur.⁴⁶⁵

2. İmam Mâtürîdî ve Delilü'l-Hitâb

İmam Mâtürîdî, aşağıda aktaracağımız ifadelerinde de açık bir şekilde görüleceği üzere delilü'l-hitâbın hiçbir türünü kabul etmediği gibi geçersiz saydığı bu delalet türünü ifade etmek için “et-tahsîs bi'z-zikr” terkinini kullandığı için diğer Hanefî meslektaşlarıyla aynı çizgide yer almaktadır.⁴⁶⁶ İmam'ın söz konusu ifadelerine geçmeden önce bütün alimlerin sıfat, sayı, şart, zaman, mekân vb. bir şeyin özellikle zikredilmesinin -ki et-tahsîs bi'z-zikr özü itibariyle budur- lalettayin, tesadüfi veya herhangi bir anlamı/fâidesi olmayan bir kullanım olarak görmediğini ve bunun hikmet sahibi olan Şâri'in ifadeleri düşünüldüğünde çok doğal, hatta zorunlu bir tavır

⁴⁶⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 407-408. Semerkandî'ye göre söz konusu hükmün söylenmeyenden nefyedilmesi nassın kendisinden kaynaklanan bir sonuç olamaz. Çünkü söylenende hükmü gerektiren (ispat) nassın gereği (mücep) dil açısından ispattır, nefiy değildir ki ispat ile nefiy arasında zıtlık olduğu gayet açıktır. Dolayısıyla zıtlardan birine (ispat) vaz edilen şey, aynı zamanda diğer zıdda (nefiy) da vaz edilmiş olamaz. Diğer bir gerekçe ise bilinen bir müsemmada hükmün ispat edilmesi söylenen (mansus aleyh) dışındakilerde hükmün nefyedilmesini gerektirseydi kıyası işletmek imkânsız hale gelirdi. Çünkü kıyas ancak hâs bir isimle müsemma olan mansus aleyh bir mahalde hüküm sabit olduktan sonra mümkün olabilir. Nas da mansus aleyh dışında hükmün olmamasını gerektiriyorsa kıyas nassın mukabili olur ki nas karşısında kıyasın bir hükmü yoktur. Bkz: Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 408-409.

Söz konusu hükmün söylenmeyenden nefyedilmesi tahsis bi'z-zikrin anlamı (fâide) olması zaruretinden kaynaklanan bir sonuç da olamaz. Çünkü delilü'l-hitâbı kabul edenlerin tahsis bi'z-zikrin mansus aleyh dışındaki mahallerden nefyetmek dışında bir anlamı/faydası olmadığı argümanları nassın başka bir hiçbir fayda içermediğini tezini taşıyan ve herhangi bir delile dayanmayan bir iddiadan ibarettir. Bkz: Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 408-409.

⁴⁶⁶ Bu başlık altında İmam Mâtürîdî'nin hiçbir türünü kabul etmediği delilü'l-hitâb eleştirisi, bu delalet türü hakkında tikel polemik karakterli meselelerden yola çıkarak kurduğu tümel cümleler üzerinden yapılacaktır; İmam'ın delilü'l-hitâbın tek tek türleri hakkındaki ifadeleri ayrı başlıklar altında incelenmeyecektir. Kaldı ki İmam'ın delilü'l-hitâb (ters anlam) hakkındaki görüşleri bahsettiğimiz şekilde ayrı ayrı başlıklar altında daha önce ele alınmıştır. Bkz: Mehmet Ali Yargı, “İmam Mâtürîdî'nin (V. 333/944) Âyetlerden Ve Hadislerden Ters Anlam (Mefhûmü'l-Muhâlefe) Çıkarılmasına Yaklaşımı”, *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Hatice K. Arpaguş vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2019), 357-396.

olduğunu belirtmek gereklidir.⁴⁶⁷ Haliyle İmam Mâtürîdî'nin de paylaştığı bu kanaati en net gördüğümüz yerlerden bir tanesi herhangi bir engel sebebiyle hac veya umre ibadetini tamamlayamayan (muhsar) ve hac mevsimine kadar umre yapan (mütemetti') kimselerin kesmesi gereken kurbanla (hedy) alakalı hükümleri düzenleyen ayetin son kısmında geçen “Bu (durum), ailesi Mescid-i Haram civarında olmayanlar içindir”⁴⁶⁸ ifadesiyle alakalı yaptığı şu yorumdur:

Allah'ın bu sözü, temettü haccı yapan ve muhsar kimse hakkında zikrettiği hükmü ailesi Mescid-i Haram civarında oturmayan kimselere ait kılmıştır. İbn Abbâs'tan [gelen bir rivayette o şöyle] demiştir: “Mekke ehlinin temettü haccında kurban kesmesi gerekmez.” Dahası Mekke ehli diğerleri gibi olsaydı özellikle zikredilenin (mahsus) bir anlamı kalmazdı.⁴⁶⁹

İmam'ın aynı tutumunu gördüğümüz diğer bir örnek “Yeryüzünde hâkim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak yakışmaz”⁴⁷⁰ teviliyle alakalı kurduğu şu cümlelerdir:

Allah Teâlâ'nın bu sözü “Sizden önce yeryüzünde hâkim duruma gelmedikçe”⁴⁷¹ hiçbir peygambere esir almak yakışmazdı. Ancak size esir ve ganimet [almanız] helal kılınmıştır” anlamına gelebilir. [Aynı zamanda] rivayet edilen haberler ve ayetler Hz. Peygamber'in hâkim duruma geldikten sonra esir almasının caiz olduğuna delalet eder. Çünkü bu durumda esir almak, yeryüzünde hâkim duruma gelmeden olduğu gibi caiz olmasaydı [“yeryüzünde hâkim duruma gelmedikçe” ifadesini] özellikle zikretmenin (husus) bir anlamı kalmazdı. Allah Teâlâ bunu

⁴⁶⁷ Yargı, “İmam Mâtürîdî'nin (V. 333/944) Âyetlerden Ve Hadislerden Ters Anlam (Mefhûmü'l-Muhâlefe) Çıkarılmasına Yaklaşımı”, 359.

⁴⁶⁸ Ayetin tamamı şu şekildedir: “Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidye olarak ya oruç tutması ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir. Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser. Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar. Bu (durum), ailesi Mescid-i Haram civarında olmayanlar içindir. Allah'a karşı gelmekten sakının ve Allah'ın cezasının çetin olduğunu bilin.” (Bakara, 2/196)

⁴⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 396. İmam'ın benzer ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 324-325.

⁴⁷⁰ Enfâl, 8/67.

⁴⁷¹ Bu teville göre İmam geçmiş peygamberler söz konusu olduğunda “yeryüzünde hâkim duruma gelmedikçe” ifadesinin “Fitne kalmayıp, yalnız Allah'ın dini kalana kadar onlarla savaşın” (Enfâl, 8/39) ayeti doğrultusunda “yeryüzünde din tamamen Allah'ın oluncaya kadar” şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindedir. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 264; ayrıca bkz: VI, 216.

“[Savaşta inkâr edenlerle karşılaştığımızda boyunlarını vurun;] sonunda onlara üstün geldiğinizde onları esir alın” sözüyle açıklamıştır.⁴⁷²

İmam’ın “Kâfirlerin başına, onları durmadan (günaha ve azgınlığa) tahrik eden şeytanları gönderdiğimizi görmedin mi?”⁴⁷³ ayetindeki “göndermeyi (irsal)”, “Şeytanlarla kafirleri baş başa bıraktık (tahliye), şeytanları onlara zikredilen şeyleri yapmasını engellemedik” şeklinde yorumlayan Hasan-ı Basrî (v. 110/728) ve Ebû Bekir el-Esam’a (v. 200/816) yaptığı itirazda da yine aynı tavır kendisini göstermektedir:

Lakin gönderme, baş başa bırakmanın ve musallat etmenin (kayz)⁴⁷⁴ yorumu bu şekilde olsaydı özellikleri kafirleri zikretmenin (tahsis) bir anlamı olmazdı. Çünkü o kadar baş başa bırakma şeytanlarla müminler arasında da vardır. Kafirlerin bu ve benzer şeylerle tahsis edilmesi [irsal ve kayzın] yorumunun tahliye olmadığına, aksine başka bir şey olduğuna delalet eder.⁴⁷⁵

Yukarıda birkaçını metinde aktararak kalanların bir kısmına dipnotta işaret ettiğimiz örneklerden de anlaşıldığı gibi İmam bir şeyin özellikle zikredilmesinin fâidesi, anlamı veya hikmeti olduğu konusunda kanaatini net bir şekilde ortaya koyarak aslında Şâfiî’nin delîlül-hitâbın prototipi olarak gördüğü mefhumu’s-sıfa için kurduğu argümanında dile getirdiği mukaddimleri -Şâri’in bir şeyi özellikle sıfatıyla birlikte zikretmesinin tahsisi kastetmesi anlamına geleceğini, buna binaen de onun şeriatı beyan ederken kastettiği şeylerin şeriatın gerektirdiği şekilde sahih bir amaca (garaz) yorulması gerektiğini- kabul etmiş olmaktadır. Ancak İmam Mâtürîdî bu mukaddimelerden o şeyin hangi amaca mebni olarak özellikle sıfatıyla zikredildiği konusunda ileri sürülebilecek ihtimallerin tek bir ihtimale indirgenmesine, bu sığata

⁴⁷² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 266. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân* (Veliyyüddin Efendi, 000425), vr. 22b-24a.

⁴⁷³ Meryem, 19/83.

⁴⁷⁴ İmam’ın burada “Kim Rahmân’ı zikretmekten gafil olursa, yanından ayrılmayan bir şeytanı ona musallat ederiz” (Zuhruf, 43/36) ayetinde geçen “musallat ederiz (نُقِضَ)” fiiline atıfta bulunmaktadır. İmam’ın irsal ile kayzın hakikat itibariyle aynı şeyler olduğu kanaatiyle ilgili bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 165.

⁴⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 165. İmam’ın bir şeyin özellikle zikredilmesinin, diğer bir ifadeyle et-tahsis bi’z-zikrin anlamını, fâidesini veya hikmetini ortaya koymak için harcadığı çabayı gösteren örneklerin önemli bir kısmı için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 88-89; III, 125-126; IX, 290, 363, 399; XI, 344; XII, 29, 119, 220; XIII, 106, 175; XV, 230, 237.

sahip olmayanların bu sığata sahip olanlardan farklı bir hükme sahip olduğı sonucuna ulaşılmasını kesin bir dille reddedecektir:

Sonra, Allah Teâlâ'nın "Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu açar. [Onu beklemediğı yerden rızıklandırır.]"⁴⁷⁶ sözünde Allah'ın karşı gelmekten sakınmayanları ummadığı yerden rızıklandırmayacağı şeklinde bir tahsis yoktur. Çünkü biz dünyada Allah'ın kişiyi kendisine karşı gelmekten sakınsın veya sakınmasın ummadığı yerden rızıklandırıldığını görüyoruz. Dolayısıyla tahsisin anlamının (fâide) burada zikredilmeyenlerin nefyedilmesi olmadığı sabit olmuştur. Aksine Allah'a karşı gelmekten sakınanların (müttakî) özellikle zikredilmesinin (tahsis bi'z-zikr) anlamı, Allah'ın bu kimseyi helal yoldan, kınanmayacağı bir şekilde rızıklandırmasıdır. Bu anlam, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar dışında bulunmamaktadır.⁴⁷⁷

Hatta denilebilir ki İmam Mâtürîdî'nin "et-tahsîs bi'z-zikr" olarak isimlendirdiğı delîlü'l-hitâb hakkında kurduğı şümullü cümlelerin tamamının İmam Şâfiî'nin ulaştığı bu sonucu hedef aldığını söylemek abartılı olmayacaktır. İmam bu hususu en açık bir biçimde tartıştığı yerlerden birinde meseleyi şu şekilde ortaya koymaktadır:

Allah Teâlâ'nın "O halde yalanlayanlara itaat etme"⁴⁷⁸ sözü. Allah başka bir yerde "Onlardan hiçbir günahkâra ve hiçbir nanköre itaat etme"⁴⁷⁹ buyurmuştur. Allah'ın "O halde yalanlayanlara itaat etme" sözünde Allah'ın doğrulayanlara itaat etmeyi emretmesi söz konusu değildir. Çünkü onu doğrulayan ve ona iman eden kimselerin onun önüne geçmesi, ona emretmesi, bir şeyi yasaklaması, itaat etmeye çağırması caiz değildir. Aksine bu kimseler Allah Resulünün (s.a.v.) emrine, nehyine bakar; onun emrine uyar ve çağırıldığı şeyde ona itaat eder. Onu yalanlayan kimse ise kendine itaat etmeye çağırır. Allah Teâlâ ona itaat etmemeyi emrederken özellikle yalanlayanları zikretmiştir, çünkü itaate çağırarak

⁴⁷⁶ Talâk, 65/2-3.

⁴⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XV, 225. İmam Mâtürîdî'nin "İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin" (Bakara, 2/221) ayetinde Allah Teâlâ'nın kadınların velilerine hitap edip "evlendirmeyin" şeklinde özellikle onları zikre konu etmesiyle istidlalde bulunarak kadının velisi olmadan evlilik akdi yapamayacağını söyleyenlere cevaben velilerin özellikle zikredilmesinin (tahsîs bi'z-zikr) cari olan örf doğrultusunda olduğunu ve bunun kadının velisi olmadan nikap akdi yapamayacağını anlamına gelmediğini söyleyerek tahsis bi'z-zikrin diğer bir sebebine (örf) işarette bulunduğı ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 30-34. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 159a-b.

⁴⁷⁸ Kalem, 68/8.

⁴⁷⁹ İnsan, 76/24.

doğrulayandan değil, yalanlayandan sadır olur; Allah'ın "O halde yalanlayanlara itaat etme" sözü "doğrulayana itaati emretmeyi" içermez. Bu Allah'ın "Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin"⁴⁸⁰ sözü gibidir. Burada bir kimsenin yoksulluktan korkmadığında çocuğunu öldürebileceği anlamı yoktur. Allah bu özellikle bu durumu zikretmiştir, çünkü onları öldürmeye sevk eden durum, bu durumdur; onlar yoksulluktan emin olduklarında çocuklarını öldürmeye cüret etmiyorlardı.⁴⁸¹

İmam'ın bu pasajda yer alan ifadelerinden vardığı sonuç ise tahmin edilebileceği gibi delîlü'l-hitâbın geçersiz olduğu konusunda çok nettir:

Burada "Bir şeyi özellikle zikretmek (et-tahsîs bi'z-zikr), hükmün farklı olan [=o şeyin bulunmadığı] yerlerde farklı olacağına delalet" eder diyenlerin bu görüşlerinin batıl olduğuna delil vardır.⁴⁸²

İmam buraya kadar yer verdiğimiz ifadelerinde yaptığı gibi yine isim vermeden Şâfiî ve takipçilerini hedef aldığı başka bir yerde de şu cümleleri kurmaktadır:

Allah'ın "Tehdidimden korkanlara Kur'ân'la öğüt ver"⁴⁸³ sözü, sana indirileni tebliğ et, senin üzerine düşen tebliğ etmektir; onların cezalarını ve yaptıklarının mükafatını verecek olan benim, anlamına gelir. Sonra sadece tehditten korkanlara öğüt verilmez. Aksine Allah herkese öğüt verilmesini emretmiştir. Ancak öğüdün tehditten korkanlara faydası olacaktır, tehditten korkmayanlara olmayacaktır. Bu sebeple özellikle tehditten korkanları zikretmiştir. Nitekim bir şeyi özellikle zikretmek (et-tahsîs bi'z-zikr) hükmü diğerlerinden nefyedip [o zikredilen şeye] tahsis etmez. Böylece bunu savunanların görüşü batıl olur. Allah muradının hakikatini en iyi bilendir.⁴⁸⁴

Görüldüğü gibi İmam özellikle bir sıfatıyla birlikte zikredilenler (öğüdümünden korkanlar) ile alakalı verilen emrin sadece bu sığata sahip olanlara mahsus olmayıp sahip olmayanları da kapsadığı olgusundan hareketle sözü üstü kapalı bir şekilde Şâfiî'nin ulaştığı sonuca getirmektedir. Buna göre böyle bir ifade tarzının hükmün

⁴⁸⁰ İsrâ, 17/31.

⁴⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 13.

⁴⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 13.

⁴⁸³ Kâf, 50/45.

⁴⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 124. Çok benzer bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 171-172. İmam'ın benzer ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 321; IV, 340; V, 84-85; XIV, 264; XVII, 168, 171-172.

zikredilene has kılındığına ve dolayısıyla zikre konu olmayanların farklı bir hükme sahip olduğuna delalet ettiğini söylemek geçersiz bir istidlal tarzıdır.⁴⁸⁵ Dahası bir şeyi özellikle zikretmenin, teknik tabiriyle tahsis bi'z-zikrin, nassın ifade ettiği hükmün sadece zikredilenler için geçerli olduğuna, zikre konu olmayanlardan hükmün nefyedildiğine delaletini kabul etmek nasların doğru ve isabetli bir şekilde anlaşılmasının da önüne geçecektir. İmam Mâtürîdî, ehli kitabın “O, ümmîlere içlerinden ... bir peygamber gönderendir”⁴⁸⁶ ayetiyle istidlal ederek Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sadece ümmîlere gönderildiği iddiasında bulunduklarına temas ederek tahsis bi'z-zikrin neden işletilmemesi gerektiğini şu şekilde izah etmektedir:

Ancak biz şöyle deriz: “Ayetten, zahirinde zikredilenlerin dışındakilerin nefyedildiğini anlamak gerekmez. Aksine ayetten nefiy değil, sadece zahiri anlaşılır. Tahsis bi'z-zikr [zikredilmeyenleri] nefiy anlamına yorulmaz. Çünkü tahsis bi'z-zikr, zikredilenlerin dışındakilerin nefyedilmesine yorulursa bu doğru ve caiz olmayan bir şeye götürür. Görülmez mi ki Allah’ın “Sen şu Kur’an’dan önce hiçbir kitap okumuyor ve onu sağ elinle yazmıyordun.”⁴⁸⁷ sözünde ne onun sağa elinde yazmadığından sol eliyle yazdığı anlaşılmış, ne de hiçbir kitap okumadığından birisinin ona okumadığı anlaşılmıştır?”⁴⁸⁸

İmam’ın buraya kadar aktardığımız ve dipnotlarda işaret ettiğimiz ifadelerinde delilü'l-hitâbın İmam’ın kendi terminoloji içerisinde bir şeyi özellikle zikretmenin/tahsis bi'z-zikrin, zikredilmeyenlerin hükmünün farklı olduğuna delalet etmesi üzerinden eleştiriye konu edildiği söylenebilir. İmam’ın sonuç itibarıyla aynı yere çıkmakla birlikte delilü'l-hitâba farklı açılardan yaklaşarak eleştirdiği ifadeleri de bulunmaktadır. İmam sözünü ettiğimiz bu ifadelerinin önemli bir kısmında bir şeyin

⁴⁸⁵ Hemen aynı hususu İmam’ın “Mümin erkeklerle mümin kadınları[n nurlarının, önlerinde ve sağlarında koştuğunu] göreceğin gün kendilerine şöyle denir...” (Hadîd, 57/12) ayetinde yaptığı şu yorumda da net bir şekilde görmekteyiz:

Sonra Allah’ın bu sözü onu sadece Hz. Peygamberin göreceği, başka kimsenin görmeyeceği anlamı gelmez. Aksine onu bütün müminler görecektir. Böylece bir şeyi hükme bağlamanın (et-tansîs ale’ş-şey) o hükmün o şeye has olduğuna ve diğerlerinden nefyedildiğine delalet ettiğini söyleyenlerin görüşleri batıl olmuştur. (Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, XIV, 346.)

İmam’ın benzer ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, III, 99-100, 159-160.

⁴⁸⁶ Cum’a, 62/2.

⁴⁸⁷ Ankebût, 29/48.

⁴⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, XV, 149-150.

bir durumda haram kılınmasının başka bir durumda mubah veya haram olduğuna delalet etmeyeceği; keza bir durumda mubah kılınmasının başka bir durumda haram kılınmasına delalet etmeyeceğini söyleyerek yukarıda ifade ettiğimiz tavrının aynısını sergilemektedir. İmam'ın "Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helâl değildir"⁴⁸⁹ ayetinde delîlü'l-hitâbı işleterek "Kadınlara gönül rızasıyla mirasçı olmaları caizdir. Çünkü Allah Teâlâ onlara zorla mirasçı olmayı yasaklamıştır. Dolayısıyla bunda kadınlara gönüllü olarak mirasçı olmanın caiz olduğu vardır" şeklinde görüş belirten, ismini vermediği bir grup alime verdiği cevabı bu eleştirisini en ayrıntılı olarak ortaya koyduğu yerlerden birisidir:

Ancak bize göre nehiy zorlama durumunda [varit] olsa da burada kadınlara gönüllü olarak mirasçı olmanın cevazı yoktur. Çünkü bize göre asıl şudur: Bir hükmün bir durumda yasaklanmasında (hazır) başka bir durumda mubah kılındığının delili yoktur. Bir durumda mubah kılınmasında başka bir durumda yasaklandığının delili yoktur. Bir durumda helal olmasında başka bir durumda haram olmasının delili yoktur. Bir durumda haram olmasının başka bir durumda helal olmasının delili yoktur. Bu dediklerimizin delili Allah Teâlâ'nın "Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin"⁴⁹⁰ sözü, "Ey Peygamber! Biz sana mehirlerini verdiği eşlerini helal kıldık"⁴⁹¹ sözü -bu ayette mehirlerini vermediği zaman helal olmadıkları anlamı yoktur- ve "Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın"⁴⁹² sözüdür.⁴⁹³

İmam Mâtürîdî'nin bu hususu vurgulu bir şekilde dile getirdiği meselelerden bir tanesi de "Sizden kimin, hür mü'min kadınlarla evlenmeye (أَنْ تَنْكِحُوا) gücü yetmezse sahip olduğunuz mü'min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın... Bu (cariye ile evlenme izni), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir"⁴⁹⁴ ayetinin düzenlediği cariye ile evlenme iznidir. İmam'ın bu ayetin nasıl anlaşılması gerektiğiyle alakalı açıklamalarına başlarken henüz ilk cümlede bazı ilim ehli kimselerden bir kimsenin

⁴⁸⁹ Nisâ, 4/19.

⁴⁹⁰ İsrâ, 17/31.

⁴⁹¹ Ahzâb, 33/50.

⁴⁹² Nisâ, 4/3.

⁴⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 98-99. İmam'ın ayetin nüzul sebebini anlatarak söz konusu yasağın hem zorlama hem de gönül rızasının olduğu durumlarda geçerli olduğunu savunduğu ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 99-100.

⁴⁹⁴ Nisâ, 4/25.

cariye ile evlenebilmesi için hür bir kadınla evlenebilecek güce sahip olmaması ve günaha düşmekten korkmanın şart olduğunu, bu iki şart sağlanmadan cariye ile evlenemeyeceği görüşünü aktarması İmam'ın kalan açıklamalarının İmam Şâfiî (ve takipçileri) ile delîlü'l-hitâb ekseninde polemik yapacağını haber vermektedir.⁴⁹⁵ Ayetin bu şekilde yorumlanmasının mümkün olmadığını peşinen söyleyen İmam Mâtürîdî, hali hazırda hür kadın ile evlenmenin cariye ile evlenmekten çok daha kolay olduğu, ayette geçen nikahlama fiilinin kadının geçimini sağlama (infak) ile ilgili olduğu veya cinsel ilişki (vat') anlamına gelebileceği gibi gerekçelerle ayetin ilkten yapılacak nikah akdini düzenlemek üzere gelmemiş olduğunu ortaya koyarak bu iddiasını desteklemeye çalışmıştır. Ancak İmam'ın serdettiği tüm bu gerekçeler ayetin Şâfiî'nin yorumladığı şekilde ayetin ilkten yapılacak bir nikah akdini düzenlemek üzere gelmiş olduğu ihtimalini ortadan kaldırmaya yetmeyecektir. Dolayısıyla İmam son aşamada muhalifinin bu ihtimal üzerinden delîlü'l-hitâbı işleterek savunduğu görüşe ulaştığını düşünerek doğrudan delîlü'l-hitâbın geçerli bir delalet türü olmadığını dile getirecektir:

Ayet dedikleri gibi ilkten evlenmek veya evlendirmek hakkında olsa da bu ayette Allah'ın [hür kadınla evlenme] gücü ve kudretinin olmadığı durumda cariyelerle evlenmeyi mubah kıldı diye gücü ve kudreti olması durumunda cariye ile evlenmenin yasak ve batıl olduğu [anlamı] yoktur. Bizim prensiplerimizden (asıl) biri şudur: Bir şeyin bir durumda mubah ve helal kılınmasında, başka bir durumda yasak ve haram kılındığına delalet yoktur.⁴⁹⁶

Daha sonra bu prensibi destelemek üzere “İnanan hür ve iffetli kadınlar ve sizden önce kitap verilenlerin hür ve iffetli kadınları -zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın ve

⁴⁹⁵ İmam'ın burada isim vermeden görüşünü naklettiği “İlim ehli bazı kimseler” ile “Allah, mümin cariyelerle evlenmeyi iki illete (mana) binaen mubah kılmıştır. Bunlardan birisi [hür kadın ile evlenmeye] gücü yetmemesi, diğeri günaha düşmekten korkmasıdır. [Ayrıca] bunda Allah'ın mümin olmayan cariye ile evlenmeyi mubah kılmadığına delil vardır.” diyen İmam Şâfiî'yi kastettiği açıktır. Bkz: Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 29.

⁴⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 153. (İmam birkaç sayfa sonra tekrar ettiği bu prensibi ifade ederken “Bir duruma helallik veya haramlığını izafe edilmesinin, başka bir durumda bu hükümlerin zıddını gerektirmez” delîlü'l-hitâbın zaman zaman zikredilen ile zikredilmeyenin hükmü arasında zıtlık ilişkisi kurduğuna dikkat çekecektir. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 159.) İmam'ın lafızlarda küçük denebilecek değişikliklerle aynı hususu dile getirdiği ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 119-120; IV, 150, 161, 164; V, 252-253; VI, 67. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 22a.

mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helaldir.”⁴⁹⁷ -buradan mehirleri verilmediği zaman helal olmadığı sonucunu çıkarmak hatalı olacaktır- ve “Şayet, aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane alın veya sahip olduğunuz cariyelerle yetinin”⁴⁹⁸ -buradan da adaletsizlik yapmaktan korkarsa dört evliliğin yasak olduğu sonucunu çıkarmak yanlış olacaktır- ayetlerini veren İmam Mâtürîdî, söz konusu prensibi tekrar ifade etmektedir.⁴⁹⁹

İmam Mâtürîdî yukarıda bahsedilen ifadelerinin bir kısmında da bir hükmün bir durumda bir vasıf bulunduğunda gerekmesinin, başka bir durumda başka bir vasıf bulunduğunda aynı hükmün gerekmesine engel olmayacağını ifade ederek sonuç itibariyle aynı yere çıkmakla birlikte delîl-ı-hitâba başka bir açıdan eleştiri getirdiği de görülmektedir. İmam’ın bu eleştirisine verilebilecek en güzel örneklerden bir tanesi “Cariyeler muhsan olduktan sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır”⁵⁰⁰ ayetinin yorumuyla alakalı kullandığı ifadelerdir. İmam burada ilim ehlinin muhsan olmanın evlenmek veya Müslüman olmak şeklinde anlaşılabilceğine değindikten sonra bu anlamlardan hangisi esas kabul edilirse edilsin söz konusu anlamın ayetin ifade ettiği hükmün (ceza) uygulanması için gerekli bir şart olmadığını, cariyeye muhsan olmasa dahi hür kadınlara uygulanan cezaların yarısının uygulanması hükmünün geçerli olduğunu beyan ettikten sonra şu sonuca varmaktadır:

[Bu da] hükmün bir durumda (hal) bir vasıf üzere vacip olması, o hükmün başka bir durumda o [=ilk] durumda bulunan vasıftan başka bir vasıf üzere vacip olmasını engellemeyeceğini gösterir.⁵⁰¹

Diğer bir ifadeyle cariyenin muhsan olma vasfına sahip olup fuhuş yapması durumunda kendisine hür kadınlara uygulanan cezanın yarısının uygulanmasının vacip olması, cariyenin muhsan olma sıfatına sahip olmayıp fuhuş yapması durumunda kendisine hür kadınlara uygulanan cezanın yarısının uygulanmasının vacip olmasını

⁴⁹⁷ Mâide, 5/5.

⁴⁹⁸ Nisâ, 4/3.

⁴⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 153. İmam Mâtürîdî’nin ilgili ayetin ilkten yapılacak nikah akdi hakkında varit olduğunu varsayarak Müslüman bir erkeğin hür bir kadınla evlenmeye gücü yettiği halde bir cariyeye ile evlenmesinin caiz olmadığına yormamasının diğer gerekçeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 158-159.

⁵⁰⁰ Nisâ, 4/25.

⁵⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 162. İmam Mâtürîdî’nin aynı hususu belli sayıda ferdin özellikle zikredilmesi üzerinden dile getirdiği ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 432.

engellemez. Benzer bir örnek İmam'ın "Eğer size yasaklanan (günah)ların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz."⁵⁰² ayetinin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında söyledikleridir. İmam burada Allah Teâlâ'nın bir kimsenin büyük günahlardan kaçındığı takdirde küçük günahlarının bağışlanacağını zikrettiği halde kaçınmadığı zaman akıbetinin ne olacağını belirtmediğini ifade eder. Bu ikinci durum hakkında ayetin "Büyük günahlardan kaçınmazsa küçük günahları bağışlanmaz." şeklinde bir sonuca delalet etmediğini; bunun Allah'ın meşetine kalmış bir şey olduğunu ve dolayısıyla dilerse bağışlayıp dilerse azap edeceğini belirten İmam için sonuç gayet açıktır: "Zikrettiğimiz şekilde, bir hükmün [bir durumda] vacip olması o hükmü başka bir durumda haram veya helal kılma bakımından gerektirmez."⁵⁰³

İmam'ın buraya kadar delîlü'l-hitâb tasavvuru ve delîlü'l-hitâbın delaleti hakkında olumsuzladığı hususları bir araya getirdiğimizde karşımıza çıkan tabloyu en kısa şekilde ifade edecek olursak herhalde şöyle diyebiliriz: Delîlü'l-hitâb, a. nassın herhangi bir vasıf, şart, miktar, zaman, mekân vb. ile kayıtlanan fert(ler) hakkında doğrudan (ibare ile) ifade ettiği hükmün söz konusu fert/leri aşamayacak şekilde onlarla sınırlı olduğuna (tahsis)⁵⁰⁴ ve b. bu hükmün aynısının veya farklısının doğrudan söz konusu etmediği fertler için geçerli olduğuna delalet etmesidir.⁵⁰⁵ Aslında İmam Mâtürîdî de nassın herhangi bir vasıf, şart, miktar, zaman, mekân vb. ile kayıtlanan fert(ler) hakkında doğrudan (ibare ile) ifade ettiği hükmün söz konusu fert(ler)le sınırlı olduğunu kabul etmektedir, tek farkla ki nas delalet yoluyla sadece bu fert(ler)in hükmüne delalet etmekte, zikre konu olmayan fertler meskûnun anı hükmünde olup nas bunlar hakkında hiçbir şey söylememektedir. Diğer bir ifade ile zikredilenlerle ile zikredilmeyenler arasında nassın delaleti üzerinden aynılık, farklılık veya karşıtlık ilişkisi kurmak nassa söylemediği bir şeyi söyletmek anlamına gelecektir. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'nin delîlü'l-hitâb eleştirisi esas itibarıyla hasımları tarafından kurulan bu tarz bir ilişkinin tüm biçim ve türlerini reddetmek

⁵⁰² Nisâ, 4/31.

⁵⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 187.

⁵⁰⁴ Delîlü'l-hitâbın bu delaletinde Şari'in bu hususları özellikle zikrederek bunları "kastettiği" şeklinde bir gerekçe ileri sürülmektedir.

⁵⁰⁵ Söz konusu hükmün farklısı, hükmün zıddı olmaktan daha genel olup o hükümle aynı olmayan bütün yargıları kapsamaktadır.

şekilde cereyan etmiştir. Tüm bunlar ilk nassın hakkında hiçbir şey söylemediği ve dolayısıyla meskûtun anı pozisyonunda bulunan zikre konu olmayan fert(ler)in hükmünü tespit edebilmek için ayrı bir delil bulunması gerektiği anlamına gelecektir ki İmam'ın teklifi de tam olarak bu yöndedir:

Üçüncüsü, bir duruma helallik veya haramlığın izafe edilmesinde asıl olan şudur:

Bu izafet o hal dışında o hükmün zıddını gerektirmez. Aksine o durum dışındaki hüküm delilinin -kendisine [hüküm] izafe edilen [fert(ler)] veya başka bir şey-bulunmasına bağlıdır; yoksa ilk izafet bunu gerektirmez. Bunun delili nikah meseleleridir. Allah Teâlâ, peygamberine (s.a.v.) “Ey Peygamber! Biz sana mehirlerini verdiğin eşlerini helal kıldık”⁵⁰⁶ buyurmuştur; bu mehirlerini vermediği zaman helal olmadıkları anlamına gelmez...⁵⁰⁷

... ki şu husus bilinsin: bir şeyi özellikle zikretmek (et-tahsîs bi'z-zikr) diğerlerinin hakkını [=herhangi bir hüküm almasını] engellemez; aksine iş, [=diğerlerinin alacağı hüküm] delilinin bulunmasına bağlıdır. Allah en doğrusunu bilir.⁵⁰⁸

Dahası İmam'ın burada sözünü ettiği delil, müstakil bir nas olabildiği gibi nassın hükmünün içerdiği illet sayesinde (kıyas yoluyla) genişletilmesi de olabilmektedir. Bu bakımdan herhangi bir nassı meskûtun anı pozisyonunda bulunan ve dolayısıyla zikre konu olmayan fert(ler) hakkında konuşturmak kıyası iptal ederek bu fertler ile nassın söz konusu ettiği fertler arasında hüküm bakımından zıtlık ilişkisi kurmayı gerektirecektir. Geçersiz olduğu ilk bakıştan anlaşılan bu ilişkinin farkında olan İmam, delilü'l-hitâb özelinde ana hasmı olan Şâfiîlerin bu delalet yöntemini kabul etmeleriyle teoride nassın hükmünü kıyas yoluyla genişletmenin önünü tıkadıklarına ve bu durumun kendi içinde bir çelişki doğurduğuna işaret etmiştir.⁵⁰⁹

Son olarak belirtmek gerekir ki İmam Mâtürîdî'nin buraya kadar önemli bir kısmına metinde yer verip kalanlarına dipnotlarda işaretle bulunduğumuz

⁵⁰⁶ Ahzâb, 33/50.

⁵⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 159.

⁵⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 194. İmam'ın delilü'l-hitâbı işletmediği daha çok örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 112-113, 412-413; IV, 347; VII, 218; XIII, 181; IX, 372.

⁵⁰⁹ Yargı, “İmam Mâtürîdî'nin (V. 333/944) Âyetlerden Ve Hadislerden Ters Anlam (Mefhûmü'l-Muhâlefe) Çıkarılmasına Yaklaşımı”, 363-364. İmam Mâtürîdî'nin ribâ hadisi özelinde bu hususu dillendirdiği, mefhûmü'l-adet eleştirisi içeren ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 432. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 29, 33, 64-65.

ifadelerinden delîlü'l-hitâbın bütün türleriyle birlikte kabul etmediği konusunda bir tereddüt bulunmamakla birlikte onun delîlü'l-hitâbı işleterek ilgili nassın ters anlamını bir sonuç olarak sunduğu ibareleri de bulunmaktadır.⁵¹⁰ Ancak dikkatli bir şekilde incelendiğinde İmam Mâtürîdî'nin delîlü'l-hitâbı işlettiği izlenimini veren bu yerlerde İmam'ın tahsis bi'z-zikrin başka bir faidesini görmediği ve başka delillerin de delalet ettiği bir hükmü ilgili nassın ters anlamı olarak verdiği anlaşılmaktadır.⁵¹¹ Söz gelimi İmam Mâtürîdî “Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın”⁵¹² ayetinde kullandığı ilk bakışta delîlü'l-hitâbı kabul ettiğini şu ifadeler belki de bu tarz ifadelerinin tamamını nasıl değerlendirmemiz gerektiğine dair ideal bir zemin sağlamaktadır:

Sonra bu ayette bir kişinin -adil olduğu takdirde- haberinin kabul edileceğine delalet vardır. Çünkü bu kimsenin haberi adil olduğu halde kabul edilmezse fasıklığı (fisk) zikretmenin sövgü (şetm) dışında bir anlamı olmaz. Sövgü de sefihliktir. Dolayısıyla Allah'ın bununla vasıflandırılması caiz değildir. Bu sebeple fiskın zikredilmesi şahitliğin reddedilmesi hükmünün fisk ismine has olduğuna ve adil kimsenin ona bu hükümde iştirak etmediğine delalet eder ki fiskın zikredilmesi sefihlik olmasın. Çünkü bu isme fasık kimseye has olan şeri bir hükmün beyanı taalluk etmektedir ve bu hüküm fisk ismi zikredilmeden bilenemez. Ancak hüküm, fasık ve adil bir kimsenin her ikisi hakkında da olursa fasıkın zikredilmesi sövgü olarak kaldığına göre -ki bu, hikmetle bağdaşmaz- [tüm] bunlar bizim zikrettiğimize delalet eder.⁵¹³

Görüldüğü gibi İmam bu nassın yorumunda hikmet delilinin de desteğiyle tahsis bi'z-zikrin başka bir faidesi olmadığını ifade etmiş ve delîlü'l-hitâb yoluyla çıkarılabilecek

⁵¹⁰ İmam'ın burada bahsini ettiğimiz ibarelerine şu pasajı örnek olarak verebiliriz:

Allah'ın “Onlara elem verici bir azap vardır” sözü elem vermeyen hapis, bağlama gibi azapların olduğuna delalet eder. Allah ahiret azabının tamamen elem olduğunu, dünya azabı gibi hem elem verici hem de elemi olmayan azaplar gibi olmadığını haber vermiştir. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 217.) İmam'ın delîlü'l-hitâbı kabul ettiği izlenimini veren başka örnekler için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 309; IV, 292-293; V, 242; X, 7; XIV, 62.

⁵¹¹ Yargı, “İmam Mâtürîdî'nin (V. 333/944) Âyetlerden Ve Hadislerden Ters Anlam (Mefhûmü'l-Muhâlefe) Çıkarılmasına Yaklaşımı”, 360, 371.

⁵¹² Hucurât, 49/6.

⁵¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIV, 62-63.

bir anlamın “adil bir kimsenin haberinin kabul edileceği hükmünün” geçerli olduğunu söylemiştir. Ancak dikkat edilirse İmam bu hükme delîlü’l-hitâb işleterek ulaşmamış; harici delillerin yardımıyla ulaştığı “tahsis bi’z-zikrin başka bir faidesini kalmadığı” kanaatinin bir sonucu olan hükmü ilgili nassın ters anlamı olarak sunmuştur.⁵¹⁴

F. İzmâr

Sözlükte “gizlemek, saklamak” gibi anlamlara gelen izmâr, fıkıh usulünde - lafzın manaya delalet keyfiyetine göre delalet türleri arasında- muktezanın delaletiyle iç içe incelendiği gibi ayrı bir başlık altında da incelenmiştir. Usulcülerin izmârı iktiza ile bir ve aynı şey olarak görme veya ayrı ve müstakil bir konu olarak ele alma tercihlerinden kaynaklanan bu duruma göre, iktiza için yaptıkları teknik tanımlar da değişmiş; izmârı içerecek veya dışarıda bırakacak şekilde kapsam olarak genişleyip daralan bir seyir çizmiştir. İzmârın işleniş tarzındaki yer yer mukteza ile iç içe geçmesine yol açan genişleyip daralmanın nedeni, yaklaşık olarak hicri beşinci yüzyılın yarısına kadar izmâr ile iktiza arasında bir ayrım gözetilmeden ikisinin bir sayılması eğiliminin yerini, söz konusu zaman diliminden itibaren bu ikisinin farklı şeyler olduğu şeklindeki kanaate terk etmesi olsa gerektir. Bu çerçevede izmâr ve iktizanın bazı Hanefî usulcüler tarafından bir ve aynı şey olarak değerlendirildiğine dikkat çeken Semerkandî, aralarında Debûsî’nin de bulunduğu bu çevrenin izmâr/iktizayı hazîf ve ihtisar kabilinden görüp “Kelâmın zahirine, kelâmı tashih etmek için eklenen ve kelâmın onsuz sahih olmadığı şey” şeklinde tanımladıklarına yer vermektedir.⁵¹⁵ Daha genel bir ifadeyle iktizayı “Söyleneni (mantuk) tashih etmek için söylenmeyi (gayri mantuk) söylenmiş yapmak” şeklinde tanımlayan bu usulcülerin yaptığı bu tanıma izmâr da pekâlâ dahil olmaktadır.⁵¹⁶ Dolayısıyla sözü

⁵¹⁴ İmam Mâtürîdî’nin delîlü’l-hitâbı kabul etmediği halde kullandığı bu tarz ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğiyle alakalı metinde özet olarak verdiğimiz yaklaşımın işletildiği örnekler için bkz: Yargı, “İmam Mâtürîdî’nin (V. 333/944) Âyetlerden Ve Hadislerden Ters Anlam (Mefhûmü’l-Muhâlefe) Çıkarılmasına Yaklaşımı”, 366-372, 386-387.

⁵¹⁵ Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, 401-402. Debûsî’nin Semerkandî’yi doğrular şekilde muktezâ için verdiği tanım şu şekildedir: “Mukteza, nassın manasının kendisini olmadan gerçekleşmediği nassa yapılan ziyadedir. Nas bu ziyadeyi lağvolmayıp manası gerçekleşsin diye gerektirmektedir.” Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, II, 38. Debûsî’nin izmâr-iktiza ayrımı yapmayıp bu ikisini bir gördüğü için ayrıca bkz: Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 120; II, 361.

⁵¹⁶ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 361.

edilen usulcüler; a. “Ümmetimden hata, unutma ve zorlandıkları şey[lerin uhrevi sorumluluğu] kaldırılmıştır” rivayetinde olduğu gibi sözü söyleyenin doğru sözlü olması zaruretiden dolayı takdir edilen, b. “Bulunduğumuz köye sor”⁵¹⁷ ayetinde olduğu gibi sözün aklen doğru olması için takdir edilen ve c. “Köleni benim adıma bin dirheme azat et” sözünde olduğu gibi sözün şer‘an doğru olması için takdir edilen ziyadelerin tamamını mukteza (veya eş kapsamlı olarak gördükleri izmâr) diye isimlendirmişlerdir.⁵¹⁸

Abdülazîz Buhârî’nin anlatımına göre erken dönem Hanefî usulcülerin çoğunluğu tarafından temsil edilen bu çizgide kırılmayı başlatan kimse, o zamana kadar iktiza/izmâr için verilen örneklerin bir kısmında umum iddiasının geçerli olduğu halde bazılarında geçerli olmadığını fark eden Ebu’l-‘Usr el-Pezdevî olmuştur.⁵¹⁹ Umurun cari olduğu ve olmadığı örneklerin ayrıştırılması gerektiği kanaatinde olan Pezdevî, umumu kabul eden örnekleri mahzuf (veya izmâr) olarak isimlendirirken kalanların mukteza olarak değerlendirileceğini ifade ederek bu iki grubu birbirinden ayıran kriteri tespit etmeye koyulmuştur.⁵²⁰ Bu noktadan hareketle Pezdevî, onunla aynı kanaati paylaşan muasırı Serahsî ve sonraki usulcülerden Semerkandî gibi müellifler, yukarıda yer verilen üç maddeden sadece sonuncusunun yani kelamın şer‘an tashih edilmesi için yapılan ziyadenin mukteza olduğunu kabul ederek ilk iki maddeyi tek başlık altında muzmer veya mahzuf olarak değerlendirmişlerdir.⁵²¹ Buna göre kelamın şer‘an tashih edilmesi için yapılan ziyadeler mukteza olarak değerlendirilirken sözü söylenenin doğru sözlü olması zarureti ve yalan söyleme ihtimalinin bulunmaması vakiasından hareketle veya aklın bir gereği olarak yapılan ziyadeler izmâr veya hazif şeklinde isimlendirilmiştir.⁵²² Buna göre izmâr, daralarak

⁵¹⁷ Yûsuf, 12/82.

⁵¹⁸ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 120.

⁵¹⁹ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 120; II, 361.

⁵²⁰ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 361-362.

⁵²¹ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 120. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, 402-404.

⁵²² Bu çalışmanın kapsamı dışında olduğu için Pevdevî’nin söz konusu ayrımı ilk defa yaparken hareket noktası olarak aldığı mukteza veya izmâr/hazfın umurunun olup olmadığı, muktezada veya izmârda aranan şartlar gibi konular ve ilgili tartışmalar/ayrıntılar hakkında kaynaklara ulaşmak ve derli toplu bilgi almak için bkz: Seher Erdem Örs, *Hanefî Usûl Düşüncesinde Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 72-106.

aldığı son şekil itibariyle hazif ve ihtisar kabilinden olması itibariyle dilsel açıdan aslında zikredilmiş (mezkur) sayıldığından olacak ki Hanefilerin sadece lafza mahsus gördükleri umumu taşıyabilmiştir.⁵²³

İmam Mâtürîdî'nin izmâr ile alakalı ifadelerine geçmeden önce değinilmesi gereken diğer bir konu da mukteza veya muzmer diye isimlendirilen bu ziyadelerin takdir edilmesi gerektiğine delalet edenin -diğer bir ifadeyle özellikle mukteza için muktezinin- ne olduğudur. Esasında usul literatüründe bu konunun “Nassın İktizası”⁵²⁴ gibi başlıklar altında verilmesi bu problemin cevabının soruda saklı ve aşikâr olduğu gibi bir izlenim verse de bu probleme tek bir çözüm önerilmediği anlaşılmaktadır. Zira problemin nasıl çözümlendiğine dair teknik ve dar anlamıyla mukteza, muktezi ve iktiza kavram üçlüsü üzerinden tarihi bir anlatıya yer veren Buhârî'ye göre bazı muhakkik usulcüler, bir kelamın lağvolmak gibi mahzurlardan korunması amacıyla ona ziyade yapmayı gerektirenin (muktezinin) şeriat, yapılan bu ziyadenin ise mukteza olduğunu belirtmişler; şeriatın bu kelamın ancak söz konusu ziyade ile sahîh olabileceğine delalet etmesine de iktiza demişlerdir. Buhârî'nin yer verdiği ikinci bir görüşe göre söz konusu ziyadeyi gerektiren bizzat nassın kendisi iken nassın bu ziyadeyi gerektirmesi iktiza, yapılan ziyade mukteza ve bu ziyade ile sabit olan hüküm de muktezanın hükmü adını alır.⁵²⁵ Ancak Buhârî bu görüşü her ne kadar “kîle” lafzıyla verse de başta Debûsî olmak üzere Pezdevî, Serahsî ve hatta ilerleyen sayfalardaki yaptığı açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla Buhârî'nin kendisi de dar anlamıyla muktezanın bizzat nassın gerektirmesi sonucu takdir edildiği kanaatini taşımaktadır.⁵²⁶

1. İmam Mâtürîdî ve İzmar

⁵²³ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 120.

⁵²⁴ Nitekim Pezdevî'nin bu konuya girerken kullandığı ifadeler “Nassın iktizasıyla sabit olana gelince ...” şeklindedir. Bkz: Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 118.

⁵²⁵ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 118.

⁵²⁶ Mesela ikinci gruba mensup usulcülerden olduğunu anladığımız ve iktiza-izmâr ayrımı yapmayan Debûsî'ye göre muktezayı/izmârı ve dolaylı olarak muktezanın/izmârın hükmünü gerektiren nassın kendisidir. Dolayısıyla muktezayı/izmârı ve muktezanın/izmârın hükmünü nassın iki ayrı hükmü olarak değerlendirmek gerekir. Bkz: Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, II, 38. Serahsî'nin mana itibariyle hemen aynı ifadeleri için bkz: Serahsî, *Usûl*, I, 284. Ayrıca bkz: Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 118. Diğer taraftan muktezanın lafzın manaya delalet keyfiyetine göre delalet türleri arasında dördüncü bir tür olarak ele alınması da muktezinin nas olması gerektiği yönünde bir kanaat oluşturmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* boyunca sık diyebileceğimiz bir yoğunlukta kullandığı izmâr, onun ıstılahında yaşadığı dönemin epeyce erken olmasıyla açıklanabilir bir tarzda iktizanın, Pezdevî'ye kadar tedavülde kalan kullanımından çok daha geniş bir kapsama sahiptir. Daha açık bir ifadeyle İmam Mâtürîdî'nin ıstılahında izmâr; bir tevil tekniği olarak sık sık başvurduğu anlaşılan takdirleri ve yukarıda kısaca aktardığımız zaruretlerden kaynaklanan iktiza/izmârı kapsayan inceltilmemiş ve çok kapsamlı bir kullanım alanına sahiptir.⁵²⁷ Bu bağlamda İmam'ın izmârı en çok kullandığı yerler, nassın taşıyabildiği anlamları Allah'ın muradını tespit iddiası taşımadan zikrederken (tevil yaparken) veya seleflerinin yaptığı bir tevil aktarırken verdiği anlamın ayetteki karşılığını bulmak, diğer bir ifadeyle anlaşılması salık verilen ve medlul konumunda bulunan mana ile bu manaya delalet eden lafızlar arasındaki maddi boşluğu doldurmak ve farklılıkları ortadan kaldırmak için yaptığı takdirler olarak karşımıza çıkmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin ilk dönemlerden itibaren fakihler, müfessirler ve dilciler gibi ilahî hitabın anlaşılması ve yorumlanmasıyla uğraşanların aşına olduğu bir tevil tekniği olan bu takdirleri “sanki”, “... anlamına gelebilir”, “... olması mümkündür”, “... denildi” tarzında ifadelerle vermesi, tevilin kendi koyduğu kurallarıyla uyumlu bir şekilde, teknik anlamıyla iktiza veya izmârdaki gibi bir zarureten kaynaklanmadığını vurgulamak istediğini hissettirmektedir. Söz gelimi İmam'ın “Herkesin kazandığı kendi aleyhinedir”⁵²⁸ ayetinin gelebileceği muhtemel iki anlamdan sonra kullandığı şu ifadeler onun bu tarzına verilebilecek onlarca örnekten yalnızca bir tanesidir:

... [Ayetin] izmâr üzere olması da caizdir. Allah Teâlâ sanki şöyle buyurmuştur: “Herkesin kazandığı kendi **lehine** ve aleyhinedir”. Bunun benzeri Kur'ân'da caizdir. Allah Teâlâ'nın “Alemlere bir uyarıcı olsun diye [kuluna Furkan'ı indiren Allah'ın şanı yücedir]”⁵²⁹ sözü gibi. Kur'ân, bir topluluk için uyarıcı, başka bir

⁵²⁷ İmam Mâtürîdî'nin bir yerde sonradan sarf ilminde caiz idğam adıyla bilinen art arda gelen aynı cinsten iki harften ikincisinin şartları olduğu takdirde birincisine derç edilmesi işlemi ifade etmek üzere yine izmâr kelimesini kullanması da bu terimin sahip olduğu geniş kullanım örneklerinden bir tanesidir. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 219-220. İmam'ın, Halil b. Ahmet'ten aktardığı, izmârın da dahil olduğu gramatik bir tahlil için bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 12-13.

⁵²⁸ En'âm, 6/164.

⁵²⁹ Furkân, 25/1.

topluluk için müjdeleyicidir; bir durumda uyarıcı, başka bir durumda müjdeleyicidir.⁵³⁰

İmam Mâtürîdî'nin örneklerini çoğaltabileceğimiz bu gibi yerlerde yaptığı takdirlerin herhangi bir zarureten kaynaklanmadığı dikkate alınırsa fıkıh usulünde ancak lafzın zahiriyle anlaşılmasının veya amel edilmesinin mümkün olmadığı yerlerde doğan zaruret sebebiyle müracaat edilen iktiza veya izmâr⁵³¹ kapsamında değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Ancak İmam'ın izmârı kullandığı yerler ana hatlarıyla yukarıda anlatıldığı gibi olsa da satır aralarında -öncekilerden farklı olarak- yapılan takdirin bir zarureten kaynaklandığını ima eden tarzda izmâr terimini kullandığı yerler de önemli bir yekûn tutmaktadır. İmam'ın birazdan örneklerini aktaracağımız bu ifadelerinden izmârın usul literatüründe kazandığı iktiza ile eş kapsamlı olan ilk anlamına vakıf olduğunu bir çırpıda söylemek kolay görünmese de yaptığı takdirleri ifade ederken hitabın olduğu gibi anlaşılmasının doğru olmayacağını ve birtakım ziyade/ler yapmanın kaçınılmaz olduğunu söylemesi önemlidir. Burada dikkat çeken ikinci önemli husus ise İmam'ın, buralarda takdirler yaparken ve bu takdirlerin meşruiyetini temellendirirken bazen nassın kendisine, çoğu zaman da adını koyarak veya üstü kapalı bir şekilde hikmete yaslanmasıdır. İmam'ın “Hapisteki iki kişiden kurtulmuş olanı, nice zaman sonra Yusuf'u hatırladı ve ‘Ben size bunu yorumlayacağım, hele beni gönderin’ dedi”⁵³² ayetini yorumlarken kullandığı şu ifadeler yaptığı takdirin adeta ayet tarafından dikte ettirildiği izlenimini vermektedir:

Allah'ın “Ben size bunu yorumlayacağım” sözünün manası bunun tevilinin açıklamasını getireceğim şeklindedir. Yoksa kendisi yorumlayacak değildir. Görülmez mi ki “Beni gönderin. Yusuf! [Ey doğru sözlü!]” sözünde izmâr vardır. Sanki şöyle demiştir: “Beni Yusuf'a gönderin.” Ayetin okunuşunda onun ne Yusuf'a gönderildiği ne de yanına vardığı geçer. Ancak ayette onun Yusuf'a gönderildiği ve yanına vardığına delil vardır.⁵³³

⁵³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 279. İmam Mâtürîdî'nin yine ihtiyatlı bir dil kullandığı benzer ifadelerine örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 97, 152, 268, 413; X, 380; XVII, 359.

⁵³¹ İzmarın zaruret sebebiyle başvurulmuş bir yöntem olduğuyla alakalı bkz: Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 252; Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Sıgnâkî, *el-Kâfî Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, thk. Fahrüddin Seyyid Muhammet Kânit (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), II, 895.

⁵³² Yûsuf, 12/45

⁵³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 317.

İmam Mâtürîdî'nin yaptığı takdirin kaynağına açıkça işaret ederek hikmet ve delilin izmâr bahsinde de aktif bir şekilde rol aldığını vurguladığı yerlerden bir tanesi şu şekildedir:

Allah'ın “Hiçbir şey için, Allah'ın dilemesi dışında ‘Ben yarın onu yapacağım’ deme”⁵³⁴ sözü. Eğer hitabın anlaşılması lafızların zahiri üzere olsaydı Allah'ın “Hiçbir şey için, Allah'ın dilemesi dışında ‘Ben yarın onu yapacağım deme’” sözünde istisna ile [=inşallah] vaat etmeyi yasaklama olurdu. Böyle anlaşılmadığına, [ümmetin] ayeti izmâr üzere, Hiçbir şey için “Allah dilerse” demeden hiçbir şeyi için “Ben yarın onu yapacağım” deme [şeklinde] anladığına göre bu, hitabın lafzın zahirine yorulmayacağına, aksine hikmet ve delilin gerektirdiği şeye yorulacağına delalet eder.⁵³⁵

Benzer şekilde ilahî hitabın olduğu gibi anlaşılmasının yol açabileceği vakıaya mutabık olmama gibi problemler aşılrken de kaynağına işaret edilmemekle birlikte izmâra başvurulması kaçınılmaz gibidir. İmam Mâtürîdî'nin “Onlar: ‘Ey kendisine Zikir (Kur’ân) indirilen kimse! Sen mutlaka delisin’ dediler”⁵³⁶ ayetinde Hasan el-Basrî'den yaptığı bir naklin ardından kullandığı şu ifadeler bu zorunluluğa işaret etmesi bakımından burada alıntılanmaya değerdir:

Hasan [el-Basrî] Allah'ın bu sözü, “Ey kendisine Zikir (Kur’ân) indirildiğini iddia eden kimse, sen kendine Zikir indiği iddianda mutlaka delisin” [anlamına gelir] dedi. Bu ayet Hasan'ın belirttiği gibi izmâr üzeredir. Aksi takdirde zahiren çelişkili olur. Nitekim onlar Hz. Peygambere Zikr'in indirildiğini kabul

⁵³⁴ Kehf, 18/23-24.

⁵³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 39. İmam Mâtürîdî bu şekilde belki de izmârın kaynağına açıkça işaret etmediği yerlerde de hikmetin başat rolü oynayan unsur olduğuna işaret etmiş olmaktadır. İmam'ın benzer şekilde nassın zahiri üzere anlaşılmasının mümkün olmadığına/takdir yapmanın kaçınılmaz olduğuna temas ettiği yerlerden biri olan abdest ayetinde kullandığı ifadeler şu şekildedir:

Allah'ın “Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın” sözü. (Mâide, 5/6) Eğer ayet zahirine hamledilirse hiç kimsenin Allah'ın kendisine farz kıldığı namazı eda etme imkânı kalmaz. Çünkü bu kimse namaza her kalktığında abdest alması gerekir ve sürekli abdest alır. Ancak ayet izmâr üzeredir. Sanki Allah “Abdestsiz iken namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın” buyurmuştur. Aksi takdirde ayetin zahiri dediğimizi gerektirmektedir; ancak abdestsizlik hali ayette gizlidir (muzmer). (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 165.)

⁵³⁶ Hicr, 15/6.

etmiyorlardı. Çünkü onlar ona Zikr'in indirildiğini kabul etselerdi sözleri geçersiz ve çelişkili olurdu: “Sen mutlaka delisin”, ona mecnun demişlerdir.⁵³⁷

Yine İmam'ın, hadis varlıkların özellikleri olmakla birlikte naslarda Allah Teâlâ'ya isnat edilen haberi sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğiyle alakalı önerdiği takdir yöntemi tanıdık bir şekilde kaynağını hikmetten almış görünmektedir:

Allah Teâlâ'ya izafe edilen her şeyde prensip, kendisine izafe edilene iliştilmesi uygun olan şeye bakman ve onu iliştip orada muzmer yapmandır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın”⁵³⁸ [Ancak bu ayetten Allah'ın orada] hazır bulunduğunun ispat edilmesi anlaşılır. Bu ayetin manası, Allah'ın ilminin onları kuşattığı ve onlara muttali olduğudur. Allah “Ama Allah onlara ummadıkları yerden geldi”⁵³⁹ buyurmuştur. [Ancak bu ayetten] Allah'ın intikal ettiği anlaşılmamıştır. Aksine bu ayetin manası onlara Allah'ın azabının, dostlarına da yardımının geldiğidir...⁵⁴⁰

Nihayet İmam Mâtürîdî'nin yaptığı takdirlerin bir kısmı da kelamın şer'i açıdan tashih edilmesi amacıyla yapılması itibariyle sonraki usulcüler tarafından literatürde dar anlamıyla yerleşen iktiza kapsamında değerlendirilebilecek niteliktedir. İmam buralarda yukarıda aktardığımız izmâr türlerinden farklı olarak yaptığı takdirlerin gerekçelerini söyleme ihtiyacı hissetmeme veya kısaca izah etme itiyadından vazgeçerek naslarda açığa çıkarılmak üzere bekleyen gizli (muzmer) ifadeleri gösteren işaretleri anlatmaya çalışırken aslında mukteza, muktezi ve iktiza üçlüsünden ikincisinin teorisini yapmaktadır. İmam bu meseleyi etraflıca ortaya koyduğu “[Oruç, sayılı günlerdedir.] Sizden kim hasta ya da yolculukta olursa aynı sayıda başka günlerde [tutsun]”⁵⁴¹ ayetinde, Allah Teâlâ hasta veya yolcu kimseye sadece “oruç tutmaması (fıtr/iftâr)” halinde kaza etme hitabını yönelttiğini ancak bu ifadenin gizli

⁵³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, 10. İmam'ın aynı minvalde gündeme gelebilecek muhtemel bir problemi aştığı ifadeleri şu şekildedir:

Allah'ın “Halbuki onlar sadece Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardı” (Beyyine, 98/5) sözü “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım” (Zâriyât, 51/56) sözünün yorumunun emrin izmârı üzere olduğuna delalet eder. Yani onları ancak her durumda ibadet etmekle emretmek için yarattı. Çünkü onları ibadet için yaratsaydı başka bir şey yapamazlardı. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 288.) Benzer bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 430-431.

⁵³⁸ Mücadele, 58/7.

⁵³⁹ Haşr, 59/2.

⁵⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 198.

⁵⁴¹ Bakara, 2/184.

(muzmer) olduğunu ve dolayısıyla ayetin “Sizden kim hasta ya da yolculukta olur da oruç tutmazsa aynı sayıda başka günlerde tutsun” şeklinde anlaşılması gerektiğini şöyle temellendirmektedir:

... Ancak burada oruç tutmamanın (fitr) gizli (muzmer) olduğu akıl ve sem‘ ile bilinir. Sem‘, yolculuk ve hastalıkta oruç tutmama izni hakkında gelen haberlerdir. Bu da “Aynı sayıda başka günlerde (tutsun)” [ifadesin]de oruç tutmamanın gizlendiğini (izmâr) gösterir. Allah en doğrusunu bilir.

Akıl [delili ise şu şekildedir:] Allah Teâlâ hastalık ve yolculuğu ruhsat sebebi kılmıştır. Bunların arız olmadan önceki duruma kıyasla ziyade bir farz sebebine dönüşmeleri caiz değildir. Yine Allah’ın “Allah sizin için kolaylık diler.”⁵⁴² sözü oruç tutulduğu halde kaza gerekmesi durumunda dinde zorluk ve sıkıntı olacağına delildir. Halbuki Allah Teâlâ bize dinde zorluk getirmediğini haber vermiştir.⁵⁴³

İmam Mâtürîdî, yukarıda aktardığımız açıklamalara yer verdikten sonra bu ayetin de tikel bir örneğini oluşturduğu külli bir önermeye intikal ederek herhangi bir yasaklamadan (hazır) hemen sonra gelen ruhsatların izmâr kaidesince zikredildiğine değinmektedir. İmam’ın burada verdiği yasaklama-ruhsat şeklinde cereyan eden örneklerden bir tanesi “Şüphesiz size ölü hayvan etini, kanı, domuz etini, Allah’tan başkası için kesilen hayvanı haram kılmıştır; fakat, darda kalana, başkasının payına el uzatmamak ve zaruret miktarını aşmamak üzere günah sayılmaz”⁵⁴⁴ ayetidir. Bu ayette de yukarıda verdiğimiz kaideye uygun bir şekilde zorda kalan kimseye -başkasının payına el uzatmamak ve zaruret miktarını aşmamak şartıyla- mubah kılınan fiil olan “yemek” aynı şekilde zikredilmeyerek izmâr edilmiştir.⁵⁴⁵ İmam, ilgili ayetin yeri geldiğinde de aynı noktaya temas ederek meseleyi şöylece genişletmiştir:

Allah’ın bu sözü -Allah en doğrusunu bulur- izmâr üzeredir. Allah sanki şöyle buyurmuştur: Size ölü hayvan etini, kanı, domuz etini, Allah’tan başkası için kesilen hayvan ve zikredilen diğer şeyleri yemek haram kılmıştır. Görülmez mi

⁵⁴² Bakara, 2/185.

⁵⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 346. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 347. Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin de bu ayetteki mezkur takdiri iktizanin delaleti kapsamında gördüğüyle alakalı bkz: Nesefî, *Şerhu’l-Müntehab*, 286.

⁵⁴⁴ Bakara, 2/173.

⁵⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 347.

ki ölü hayvanın yünü ve kemiklerinden istifade etmek caizdir? Bu da ayetin izmâr üzere -yemenin izmâr edildiğine- olduğuna delalet eder.⁵⁴⁶

İmam'ın verdiği diğer bir örnek “Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız (ihşâr) artık size kolay gelen kurban(ı gönderin)”⁵⁴⁷ ayetidir. Allah Teâlâ bu ayette “engellenmiş olma” durumuna binaen bir kurban gönderme hükmünü vermiş olmakla birlikte “ihramdan çıkma (ihlâl)” şartına yer vermemiştir. Halbuki hac yapmak üzere yola çıkan bu kimselerin ihramdan çıkmadığı sürece hac ile ilgili ibadetleri (nüsük) yapmaya devam etmekte olduğu bilinmektedir. Dahası hac farzasını yerine getirmek üzere yollara düşenlerin düşman, hastalık ve benzer sebeplerle hac yapmaktan engellenmesi gibi bir özrün, bu hacıların yerine getirmek zorunda olduğu farzlara bir yenisini daha eklemesi, İmam'ın yukarıda verdiği akıl delilinin de gerektirdiği gibi caiz değildir.⁵⁴⁸ İmam Mâtürîdî, ilgili ayetin yeri geldiğinde bir önceki örnekte gördüğümüz gibi meseleyi biraz daha açarak şöyle vazetmektedir:

[Bu] ayet izmâr üzeredir. Sanki -Allah en doğrusunu bilir- şöyle buyurmuştur: “Eğer hacdan engellenir ve ihramdan çıkmak isterseniz kolay gelen kurbanı kesin. Zira engellenmenin kendisi kurbanı gerektirmez. Ancak bu kimse ihramdan çıkmak istediğinde kurbanla çıkabilir.”⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 141-142. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 347.

⁵⁴⁷ Bakara, 2/196.

⁵⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 347.

⁵⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 382. Metinde yer vermediğimiz benzer bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 347, 382. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV, 235. İmam Mâtürîdî'nin izmârı mezhep görüşünü desteklemek için kullanması açısından tespit edebildiğimiz kadarıyla *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın tamamında tek bir örneği bulunan ifadeleri ise şu şekildedir:

Allah'ın “[Yahudilerin haksızlıklarından, çocuklarını Allah yolundan menetmelerinden, yasak edilmişken faiz almaları ve insanların mallarını haksızlıkla yemelerinden ötürü] kendilerine helal kılınan temiz şeyleri onlara haram kıldık.” (Nisâ, 4/160) sözünde ashabımızın -Allah onlara rahmet etsin- “Kim ikrar da bulunur ve ‘Bu şey falancanıdır, ondan satın almıştım’ derse, o şey onundur; ondan alınmaz” görüşü lehine delil vardır. Halbuki bu kimsenin “Bu şey falancanıdır, ondan satın aldım” sözünün zahiri o şeyi falancadan satın aldığı için o şeyin [artık] falancanın olmadığı [anlamını] içerir. Dolayısıyla onun bu sözü falanca için ikrar olmaktadır. Ancak bu söz izmâr üzeredir. Sanki o kimse şöyle demiştir: “Bu şey falancanıdır, ondan satın aldım.” Allah'ın “Kendilerine helal kılınan temiz şeyleri onlara haram kıldık” sözü de bu şekildedir ve “onlara önceden helal kılınan şeyleri” anlamına gelir. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 106.)

Sonuç itibariyle İmam Mâtürîdî'nin -verdiğimiz ilk örnek üzerinden konuşacak olursak- yukarıda sunduğu delillerden ilki olan sem' ile sefer sayılabilecek mesafede bir yolculuğa çıkan kimseye veya sağlıklı olmayan bir kimsenin üzerinden orucun eda edilmesinin vucubunu düşüren rivayetleri kastettiği açıktır. İmam'ın burada yer verdiği ve "akıl" namıyla vermeyi tercih ettiği argüman örüntüsü ise fazlasıyla -ikinci bölümden de aşına olduğumuz- hikmeti anımsatmaktadır. Bu bakımdan İmam'ın, izmâr edilen/gizlenen bu nassın "oruç tutmazsa" ifadesinin takdir edilerek anlaşılmasını gerektiren iki delili, söz konusu nassın dışında, şeriat adı altında bir arada düşünebileceğimiz bir yapıya sahip olması itibariyle İmam Mâtürîdî'nin, Buhari'den naklen bazı muhakkik usulcülerden aktardığımız "muktezinin şeriat olduğu görüşüne" yakın olduğunu düşündürmektedir.⁵⁵⁰

G. Mutlak ve Mukayyet

İmam Mâtürîdî'nin, yukarıda ele alınan başlıklardan alışık olduğumuz gibi mutlak veya mukayyede dair bir tanımlama girişiminde bulunduğu veya bu lafızların hükmünü belirttiğine dair elimizde bir veri yoktur. Aslına bakılırsa İmam'ın *Te'vilâtü'l-Kur'an* boyunca mutlak veya mukayyede ilgilendiğini gösteren ve bu başlığı açmamızda etkili olan tek mesele, usul literatüründe sonradan "Mutlağın Mukayyede Hamli" olarak meşhur olan tartışmadan başkası da değildir. Dahası İmam Mâtürîdî, bu başlık altında ele alacağımız ifadelerinde de mutlak ve mukayyed terimlerini kullanmamıştır. Ancak İmam'ın bu başlık altında söz konusu edeceğimiz ifadeleri, mutlakın mukayyede hamledilmesi bahsinde Hanefî usulünde yaygın olarak bilinen açıklama metodundan farklı bir yöntem ve düşünme tarzı içermesi ve dolayısıyla meseleyi farklı bir bağlama oturtması itibariyle bizatihi incelemeye değerdir.

⁵⁵⁰ Esasında İmam Mâtürîdî'nin, burada izmârı ortaya çıkaran delilleri mevzubahis olan nas özelinde ortaya çıkan bir ihtilaftan kaynaklanan polemik karakterli bir bağlamda açıklamıştır. İmam'ın burada muhatap aldığı ve azınlığı temsil ettiğini anladığımız bir grup alim, Allah'ın ayette "oruç tutmama" ifadesini zikretmemesiyle istidlal ederek hasta veya yolcu olan kimsenin oruç tutsun veya tutmasın sonrasında kaza etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü Allah Teâlâ "aynı sayıda başka günlerde [tutsun]" buyurarak bu kimselerin oruçları için sağlıklı veya mukim olan kimselerin oruçlarının vaktinden, yani Ramazan ayından başka bir vakit tayin etmiş olmaktadır. Dahası Hz. Peygamber'den "Yolculukta oruç tutan, ikamet halinde oruç tutmayan gibidir" mealindeki rivayetler de bu çıkarımı desteklemektedir. (Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 346; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an* (Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 133b.)

1. Mutlağın Mukayyede Hamli

Hatırlanacak olursa ilk bölümde İmam'ın mutlakın mukayyede hamli ile alakalı meseleleri “tafsil beyanı” kapsamında ve bu beyan türünün kuralları çerçevesinde değerlendirdiğine; hatta tafsil beyanının, sırf bu meselelerde Hanefilerin neden mutlakı mukayyede hamletmediğini teorik bir yolla açıklama ve bittabi hasımlarına karşı savunma ihtiyacına bir cevap olarak nihayet beyanından ayrı bir kısım olarak vazedilmiş olabileceğine değinmiştik.⁵⁵¹ İmam Mâtürîdî'nin tafsil beyanını anlattığı örneklerin önemli bir kısmında hasmının -yine ilk bölümde işaret edildiği gibi- İmam Şâfiî olduğu dikkate alındığında, asıl konuya geçmeden önce Şâfiî'nin konu ile alakalı ne düşündüğü veya sonraki takipçilerinin onun görüşlerini nasıl yorumladığının tespiti, İmam Mâtürîdî'nin argümantasyonunu daha iyi anlayabilmek için önem kazanmaktadır.

İmam Şâfiî'nin zihar kefareti düzenleyen “Kadınlarından zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler”⁵⁵² ayetinde altı çizili verdiğimiz ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmamış mutlak köleyi, katl kefareti düzenleyen “Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, mümin bir köle azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir”⁵⁵³ ayetinde iman vasfıyla kayıtlanmış mukayyed (mümin) köleden hareketle, iman ile kayıtladığında bir şüphe olmamakla birlikte, bunu hangi yolla yaptığı hususu aynı derecede net değildir. Bu sebepten olsa gerek, Şâfiî'nin katl kefareti düzenleyen ilgili nasta kefareti olarak azat edilmesi gereken kölenin iman vasfıyla kayıtlanmasını, diğer tüm köle azat etme kefaretlerinin ancak mümin bir kölenin azat edilmesiyle yerine getirilmiş olacağına delil olarak sayması,⁵⁵⁴ sonraki takipçileri tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır.⁵⁵⁵ Bu yorumlardan bir tanesine

⁵⁵¹ Bkz: Tez, 38-41.

⁵⁵² Mücadele, 58/3.

⁵⁵³ Nisâ, 4/92.

⁵⁵⁴ İmam Şâfiî bu ifadelerinin devamında, Kur'an-ı Kerim'de şahitlik yapacak kişilerde adil olma vasfını iki yerde zikredilip üç yerde mutlak bırakıldığı halde bütün şahitliklerde adalet vasfının arandığını; burada yola çıkılarak Allah'ın mutlak olarak bıraktığı yerlerin mukayyed olarak zikrettiği yerler esas alınarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Bkz: Şâfiî, *el-Ümm*, V, 298.

⁵⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 431; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), I, 484.

göre “hükümün bir, sebeplerin farklı olduğu” bu ve benzeri meselelerde mutlak mukayyede, mutlakın kayıtlandığını gösteren herhangi bir yoruma veya kıyasa ihtiyaç duyulmadan sadece mukayyed lafız gereğince -dilsel bir çerçevede- hamledilirken Şâfiîlerin çoğunluğu tarafından benimsenen diğer yoruma göre mutlak lafız mukayyede kıyas yoluyla hamledilmektedir.⁵⁵⁶ Benzer şekilde İmam Şâfiî tarafından tasrih edilmemekle birlikte takipçileri tarafından netleştirilen diğer bir husus ise mutlak lafzın âmm lafız kapsamında ele alınması ve mutlakın takyit edilmesinin, aslında umumunu tahsis etmekle eşdeğer sayılmasıdır.⁵⁵⁷ Bu kabulünün tabii bir neticesi olarak da tahsis yapılabilen tüm delillerle takyidin yapılabilmesi de mümkün görülmüştür⁵⁵⁸ ki konumuz itibarıyla bu delillerin en önemlisi mutlakın mukayyede hamledilmesinde esas alındığı kabul edilen kıyastır.⁵⁵⁹

2. İmam Mâtürîdî ve Mutlakın Mukayyede Hamli

Mutlağın mukayyede hamli meselesine Şâfiî usul literatürü açısından bakıldığında, mezkur bahislerde mezhep görüşünün savunulduğu, karşı argümanların üretildiği rakibin, mutlak lafzı istiğrak şartını taşımayıp “bedelî bir şüyu” taşıdığı gerekçesiyle hâs lafız kapsamında gören, takyidi nas üzerine ziyade ve nesih olarak⁵⁶⁰ değerlendiren Hanefiler olduğu görülmektedir.⁵⁶¹ Ancak her ne kadar Şâfiî usulcüler burada “Ebû Hanîfe ve ashâbı” gibi genel terimler kullansa da yukarıda satır başları verilen görüşlerin, Hanefî usul literatüründe Irak Meşâyihî ve büyük ölçüde onların takipçisi Ebû Zeyd ed-Debûsî, Ebû'l ‘Usr el-Pezdevî ve Şemsü'l-Eimme es-Serahsî

⁵⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 431-432; Sem‘ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 484; Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi’l-Usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2010), I, 190-191.

⁵⁵⁷ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis: (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 156. Şâfiî usulcülerin mutlak lafzın âmm lafızlar kapsamında olduğunu ve takyidinin onun umumunu tahsis etmek anlamına geleceği ile alakalı ifadelerine örnekler için bkz: Cüveynî, *el-Burhân*, I, 436-441; Sem‘ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 482, 491-497; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 191.

⁵⁵⁸ Koca, *Tahsis*, 157.

⁵⁵⁹ Nitekim İmam Mâtürîdî’nin aşağıda metinde vereceğimiz ifadeleri, sonraki Şâfiîlerin çoğunluğu gibi İmam Mâtürîdî’nin de Şâfiî’nin mutlağı âmm lafız kategorisinde gördüğünü ve mutlakın mukayyede kıyas yoluyla hamlettiği kanaatinde olduğunu göstermektedir.

⁵⁶⁰ Koca, *Tahsis*, 154-156.

⁵⁶¹ Bkz: Cüveynî, *el-Burhân*, I, 433-435; Sem‘ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 484-491; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 190-191.

çizgisi tarafından temsil edilen Hanefilere ait olduğu; dolayısıyla İmam Mâtürîdî'nin erken dönem temsilcilerinden sayıldığı Semerkant Meşâyihi'nin buralarda muhatap alınmadığı anlaşılmaktadır. Zira zahir lafızların vaz edildiği hakikat anlamına delaletinin katî olduğunu; dolayısıyla amel ve itikat etmeyi gerektirdiğini kabul eden Irak Meşâyihi'nin, bu kabullerinin doğal bir sonucu olarak beyanın tehirini reddettiği ve nas üzerine ziyadenin beyan değil nesih kapsamında değerlendirdiği bilinmektedir.⁵⁶² Semerkant Meşâyihi ise Iraklı meslektaşlarıyla aynı fûru birikimine yaslanmakla birlikte konu özelinde zahir lafızların delaletinin katî olduğunu kabul etmeyerek beyanın tehir etmesini caiz görmüş; dolayısıyla nas üzerine ziyadenin nesih olabileceği gibi beyan çerçevesinde de değerlendirilebileceğinin altını çizmiştir.⁵⁶³ Tüm bunlardan Semerkant Meşâyihi'nin burada kısaca özetlediğimiz görüşleri itibariyle Irak Meşâyihi ve Şâfiî usulcüler arasında Şâfiîlere daha yakın bir yerde durduğu ve bu pozisyonları itibariyle Iraklı meslektaşlarıyla aynı argümantasyonu kullanmalarının imkansız hale geldiği anlaşılmaktadır. Dahası Semerkant Meşâyihi'nin buraya kadar verilen görüşleri yanında, âmm lafzın delaletinin katî oluşu fikrine karşı çıkıp haber-i vahid ve kıyas ile tahsis edilmesini caiz görmeleri de Şâfiîlerin âmm lafız kategorisinde değerlendirdiği mutlak lafzın mukayyed lafza hamledilmesine, Şâfiî usulcülerin ifadesiyle kıyas yoluyla tahsis edilmesine, yöntem olarak karşı çıkmasını imkânsız hale getirmektedir.⁵⁶⁴ Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'nin pozisyonu itibariyle, Iraklı Hanefilerin argümantasyonundan bambaşka bir düşünce örgüsü geliştirmesi beklenebilir ki tafsil beyanı ve arkasında işleyen mantık,⁵⁶⁵ bu sorunun çözümü için geliştirilmiş gibi görünmektedir.

Hatırlanacak olursa İmam Mâtürîdî, ilk bölümde aktardığımız tafsil beyanını anlattığı paragrafın sonunda, sözlerine “Bunun örneği -yerinde anlaşıldığı üzere- “Bir

⁵⁶² Konu hakkında detaylı bilgi için bkz: Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihi*, 151-194.

⁵⁶³ Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihi*, 190-191.

⁵⁶⁴ İmam Mâtürîdî'nin bizzat kendi ifadeleri Semerkant Meşâyihiyle tamamen aynı kanaatte olduğunu emin bir şekilde söylememizi sağlayacak ifadeler bulunmasa da mutlak/ıtlak ile âmm/umum kavramlarını birbirine atfederek kullandığı (bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 213.), mutlak lafzın umumundan bahsettiği (bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 29-30.) ve âmmın tahsisi ile mutlakın takyidini aynı türe ait daraltıcı yorumlar gibi gördüğünü ima eden ifadeleri (bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 319-320.) İmam'ın farklı düşünmediğini göstermektedir.

⁵⁶⁵ Tafsil beyanı ve -tekrara düşmemek için burada tekrar ele almadığımız- mutlakın mukayyede neden hamledilmediğini açıklayan temsil gücü yüksek bir örnek için bkz: Tez, 54-56.

mümin hata dışında başka bir mümini öldüremez”⁵⁶⁶ ayetinde zikredilenlerdir” şeklinde geriye doğru bir atıfla son vermiş ve tafsil beyanının diğer bir örneğinin, hataen adam öldürmenin hükümlerini düzenleyen ayetle⁵⁶⁷ ilgili yaptığı açıklamalar olduğuna işaret etmişti.⁵⁶⁸ İmam Mâtürîdî, aynı zamanda İmam Şâfiî’nin zihar kefaretiyle ilgili mutlak olarak zikredilen köleyi iman vasfı ile kayıtlarken esas aldığı, diğer bir ifadeyle zihar kefaretindeki mutlak köleye iman vasfını kıyas yoluyla taşıırken asıl kabul ettiği bu ayetin, neden kıyas için asıl kabul edilemeyeceğini tafsil beyanı çerçevesinde şöylece izah etmiştir:

Sonra asıl olan şudur: Allah Teâlâ [azat edilecek kölede] imanı şart koştuğu kefaretlerde azat etmeyi üç grup insanın öldürülmesi konusunda zikretmiş ve her seferinde mümin bir köle azat edilmesini zikretmiştir. Bunu (mümin bir köle azat edilmesini) zikretmeyi, bu kefaretlerin hiçbirinde -bir kefaret türünde zikretti diye- kefaret sebepleri arasındaki yakınlığa rağmen terk etmemiştir. “Mübalağa beyanı” ile değil de “kifayet beyanı” ile yetinmek muhtemel olsaydı veya bu [=mutlağı mukayyede hamletmek] akılda vacip olsaydı, iman şartını bir kere zikretmek -kefaret orucu gibi- yetecekti (kifayet). Allah Teâlâ, mana [=illet, kefaret sebebi] yakınlığına rağmen [bir kere zikretmekle] yetinmediğine göre bu kefaretin, hükmün manaya bağlanmasına (talik) izin verilmediği bir türden olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilakis bağlanmasına izin verilseydi, katilde başka şeylerde bulunmayan manalar olurdu. Bu durumda da diğerlerinin katle kıyas edilmesi caiz olmazdı.⁵⁶⁹

İmam’ın bu paragrafta ileri sürdüğü argümanı biraz daha açarak şöylece tekrar edebiliriz: Allah Teâlâ, dârü’l-İslam’da yaşayan mümin, dârü’l-harpde ikamet eden

⁵⁶⁶ Nisa, 4/92.

⁵⁶⁷ “Bir mü’minin bir mü’mini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mü’mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü’min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) mü’min olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mü’min bir köle azad etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mü’min bir köle azad etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay ard arda oruç tutması gerekir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Nisa, 4/92).

⁵⁶⁸ İmam, bu ayetin tefsirinde beyan teorisi üzerinden mutlakın mukayyede hamledilmesi çerçevesinde açıklamalar yapsa da yukarıda işaret ettiği örneği (yemin kefaretinin düzenleyen) Maide suresinin 89. ayetinde tafsil-kifayet beyanı karşılığında daha derli toplu ele aldığı için buradaki açıklamalarını aktarıp ilkinde atıfta bulunmakla yetineceğiz.

⁵⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV, 320-321. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 141b-142a.

mümin ve anlaşma yapılan topluluktan biri (muâhed) olmak üzere üç grup insanın hataen öldürülmesi sonucunda ödenmesi gereken kefareti (mümin köle) her birinde ayrı ayrı açıklamıştır. Bu kefareti hükmü içtihat ile sebebi anlaşılabilen ve kıyas yapmanın geçerli olduğu sahaya dahil olsaydı burada kifayet beyanı ile yetinilir, tafsil beyanı yoluna gidilmez; mümin kölenin bir yerde zikredilmesi diğer yerlere aynı hükmün kıyas yoluyla geçirilebilmesi için yeterli olurdu. Halbuki bizim meselemizde, her üç öldürme türünde de kefaretin sebebi olan hataen katllerin, aralarında ayniyet seviyesine varan benzerlikler olmasına rağmen, bir yerde zikredilmesiyle yetinilmeyerek her bir katl türünde ayrı ayrı zikredilmiştir. Tüm bunlar İmam açısından kaçınılmaz tek bir sonuca işaret etmektedir: Bu mesele hükmün illete talik edilmesinin caiz olduğu içtihadı ve kıyasa açık ta'lîlî hükümler sahasına değil, aksi özelliklere sahip taabbüdî hükümler sahasına dahildir.⁵⁷⁰ İmam Mâtürîdî'nin tafsil beyanı çerçevesinde Şâfiî'nin kurduğu kıyasın aslını hedef alan bu okuması, aynı beyan türünün geçerli olduğu ve Şâfiî'nin kıyasında fer'e tekabül eden yemin ve zihar kefareti için de aynıyla geçerlidir.⁵⁷¹ Dolayısıyla aynı sahaya dahil olan yemin ve zihar kefaretlerinde de kefareti olarak azat edilecek kölenin iman kaydı ile mukayyed bulunmaması -daha açık bir ifade ile başka türlü bilme imkânımız olmayan iman kaydının Allah Teâlâ tarafından nas olarak beyan edilmemesi- yemin ve zihar kefaretinde azat edilecek kölenin mümin olmasının şart olmadığını gösterir.⁵⁷² Dolayısıyla İmam Mâtürîdî açısından nas olarak belirtilen bu hükümlerin, kıyasa asıl veya fer' kabul ederek birinden diğerine hükmün geçişliliğini sağlamak, içtihadın

⁵⁷⁰ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 141b-142a; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 388-389.

⁵⁷¹ Zihar kefareti düzenleyen ayetin ilgili kısmı şu şekildedir: "Kadınlarından zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler. (Mücâdele, 58/3) Yemin kefareti düzenleyen ayetin ilgili kısmı da şu şekildedir: "Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin keffareti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir." (Mâide, 5/89)

⁵⁷² Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 141b-142a; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 388-389. Diğer yandan metinde manen aktardığımız son önermede, İmam'ın sık sık atıfta bulunduğu bir prensibin tezahür ettiği görülmektedir. Buna göre Allah Teâlâ'nın beyan etmesi dışında bilme imkânımız olmayan herhangi bir husus hakkında beyanın gelmemiş olması, o husustan sorumlu olmadığımız anlamına gelir. O hususu bilmeye ihtiyacımız olsaydı veya o husustan sorumlu tutulacak olsaydı mutlaka beyan edilmiş olurdu. İmam'ın bu prensibe değindiği yerlerden birkaçı için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 51, 53; IX, 37.

müdahil olmaması gereken bir sahada bu yasağı ihlal etmek anlamına gelecektir. Dahası İmam'a göre bu konuların genel olarak içtihat ve kıyasa açık olduğunu kabul edilse bile bu meselede kıyas yapmak mümkün değildir. Zira burada kıyasa asıl yapılan katilde, yemin ve zıharda bulunmayan manalar vardır ki bunların başında, katlin diğerlerinden daha ağır bir cinayet olması gelmektedir. Hatta denebilir ki bu sebeple katl kefaretinde yoksul doyurma seçeneği sunularak kefareti hafifletme yoluna gidilmemiştir.⁵⁷³

İmam Mâtürîdî'nin tafsil beyanı çerçevesinde şekillenen mutlakın mukayyede hamliyle alakalı düşüncesinde İmam Şâfiî'ye yönelik eleştiri okları genel itibariyle taabbüdü bir sahada kıyas yapması üzerine yönlendirilmiş görünse de İmam'ın eleştirdiği tek nokta bu değildir. İmam Mâtürîdî'nin İmam Şâfiî'yi, zihar kefaretinde mutlak olarak zikredilen köleyi iman vasfıyla kayıtlayarak kendi paradigması içerisinde tenakuza düşmekle itham ettiği şu ifadeleri ikinci bir eleştiri noktası ortaya koyması itibariyle önemlidir:

Söylendiğine göre Şâfiî kefarete olarak kafir kölenin azat edilmesini caiz görmemiş ve buna Allah'ın adam öldürme (katl) kefaretinde mümin köleyi zikretmesini delil olarak getirmiştir. [Ona göre] zihar kefaretinde de böyledir, zira bu ikisi de kefarettir. Ancak biz şöyle deriz: Bu onun mezhebinin aslına göre hatalıdır. Çünkü onun mezhebi umumdur ve köle (rakabe) kelimesi dünyadaki tüm köleleri kapsar. Bu meselede bize göre asıl şudur: Allah Teâlâ zihar kefaretinde mümin köleyi zikretmemiştir. Dolayısıyla katl kefaretinde zikrettiğini burada vacip kılmak caiz değildir.⁵⁷⁴

⁵⁷³ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 141b-142a; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 388-389.

⁵⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV, 29-30. İmam'ın burada verdiği görüşün gerekçesi ise yine kendi ifadeleriyle şu şekildedir:

Bunun delili, Allah'ın katl ayetinde birçok şey zikretmiş olmasıdır ki bu onun şu sözüdür: “Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azat etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir.” (Nisâ, 4/92) Allah [burada] diyeti zikretmiştir. Sonra diyetin katl ayetinde zikredilmesi zihar yapan kimseye [diyeti ödemeyi] gerektirmemiştir, zira diyet zihar ayetinde zikredilmemiştir. Aynı şekilde katl kefaretinde imanı zikretmiştir; imanın katl kefaretinde şart koşulması zihar ayetinde zikredilmiş gibi olmaz. Bunun benzerleri Kur'an'da çoktur. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV, 30.)

Daha açık bir ifadeyle İmam Şâfiî, bu ve benzer konularda mutlağı mukayyede hamletmek suretiyle âmm lafız kapsamında gördüğü mutlak köle lafzını geçersiz bir kıyas ile takyit (veya tahsis) ederek kendi kaidesiyle çelişmiş; geçersiz bir delil vasıtasıyla nassın umumundan vazgeçerek umum konusundaki kaidesini çiğnemiş olmaktadır.⁵⁷⁵

Son olarak İmam Mâtürîdî'nin mutlakın mukayyede hamli meselesini gündeme getirmek üzere ahkam ayetleriyle sınırlı kalmadığını da gösteren bir örnek ile bu bahsi kapatalım. İmam, Enbiyâ suresinde “Dâvûd ile Süleyman”ı da hatırla. Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekine girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk. Biz hüküm vermeyi Süleyman’a kavratmıştık. Zaten her birine hükümler ve ilim vermiştik” şeklinde geçen Hz. Davud (as) ve Hz. Süleyman’ın (as) kıssasını tafsil beyanı çerçevesinde bir okumaya tabi tutarak mutlakın mukayyede hamli meselesinden aşına olduğumuz tavrıyla tamamen uyumlu bir örnek ortaya koymuştur. Bu ayetle alakalı İmam’ın seleflerinden aktardığı bir görüşe göre Allah’ın, sadece Süleyman’a kavratıldığına (tefhîm) yer vermesi, Allah’ın onu Davud’a kavratmadığına delalet eder. İlgili paragrafın akışından İmam’ın da benimsediğini anladığımız bu görüşün temelde iki gerekçesi vardır: a. Allah Teâlâ “Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı” ve “Zaten her birine hükümler ve ilim vermiştik” buyururken ikisinin de hüküm, ilim ve diğer hususlarda ortak olduklarına yer verdiği halde sadece Süleyman’a kavratıldığını zikretmiştir. Böylece Allah’ın bir şeyi (kavratmayı) onlardan birine has kılarken başka şeylerde ikisini de ortak kılması Dâvûd’a değil, sadece Süleyman’a kavratıldığına delalet etmektedir. b. Kıssa başlığı altında toplayabileceğimiz bu haberler bize bilmediğimiz bir bilgi elde etmemiz için anlatılmıştır. Bu ayeti “sadece Süleyman’ın kavramaya sahip olduğu” şeklinde anlamadığımız takdirde ayet bize zaten bildiğimiz “her ikisine de hüküm ve ilim verildiği ve ilimle hükmettikleri” bilgisinden başka bir şey ifade etmeyecektir. Dolayısıyla kavratmanın Süleyman’a tahsis edilmesi Dâvûd’a kavratılan ne ise onun

⁵⁷⁵ İmam Mâtürîdî'nin İmam Şâfiî'ye umum konusunda nispet ettiği iki görüş için (nasların umumuna dayanarak bu umurun ancak bir delil ile tahsis edilebileceği ve umurun tahsis edildikten sonra da umum olarak kalmaya devam edeceği) bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 319-320, 338-339; Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 141b, 145b.

kavratılmadığına delalet etmektedir.⁵⁷⁶ İmam Mâtürîdî -düşünce tarzını daha iyi temsil eden a maddesinin de hissettirdiği gibi- buraya kadar manen aktardığımız ifadelerinden sonra sözü mutlakın mukayyede hamline getirerek katl kefareti özelinde, tafsil beyanı çerçevesinde sözünü ettiğimiz mantığı şu şekilde uygulamaktadır:

Sonra, iş bizim dediğimiz gibiye bunda ashabımızın dârü'l-harpte bir Müslümanı öldürüp orada Müslüman olan bir kimsenin üzerine kefareti gerektiği, diyet gerekmediği görüşüne delalet vardır. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: [1] “Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse, bir mümin köleyi azat etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir.” [2] “Eğer sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mümin bir köle azat etmek gerekir.” [3] “(Öldürülen kimse) mümin olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mümin bir köle azat etmek gerekir.”⁵⁷⁷ Allah Teâlâ ilk ikisinde hem diyet hem de kefareti zikretmiş, sonra üçüncüde diyeti zikretmeden özellikle kefareti zikretmiştir. Üçüncünün diyet ve kefareten biriyle tahsis edilmesi bu kimseye diğerinin gerekmediğine delalet eder. Çünkü böyle olmasaydı ilkinde diyet ve kefareti zikredilir, son ikisinde zikredilmezdi ve ilkinde zikredilen son ikisinde zikredilmiş gibi olurdu. Ya da bütün hepsi, tamamında zikredilirdi. Allah böyle yapmadığı, aksine yapılması gerekeni (vacip) iki tanesinde iblâğ [beyanı] ile zikrettiği, birinde [diyet ve kefareten] birini zikretmeyip diğerini zikrettiğine göre, üçüncünün iki hükümden biriyle tahsis edilmesi bu kimseye diğerinin gerekmediğine delalet eder.⁵⁷⁸

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî bu paragrafta Allah Teâlâ'nın, mümin bir köle azadı ve diyet hükümlerinin ikisini de mümin ve muâhed kimsenin öldürülmesi durumunda nas olarak belirttiği halde, düşman bir topluluktan mümin bir kimsenin öldürülmesi durumunda sadece ikincisine (diyet) yer verdiğine dikkat çekerek bir kez daha burada tafsil beyanının geçerli olduğunu ve bu meselenin ancak sem' ile bilinebileceğini

⁵⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX, 304.

⁵⁷⁷ Nisâ, 4/92. İmam Mâtürîdî'nin bu ifadelerinde ilgili ayetin cümle diziliminde ufak bir değişikliğe giderek son iki cümlelerin sırasını değiştirdiği anlaşılmaktadır. İmam'ın burada sonuçları itibarıyla aynı grupta gördüğü 1 ve 2 numaralı cümleleri en başa alarak ilgili ayette ortada geçen 3 numaralı cümleyi sona alması konuyu daha rahat ortaya koymak ve daha kolay anlaşılmasını sağlamak gibi bir amaca mebni olabilir.

⁵⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX, 305. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 67b. Benzer örnekler için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 50; IV, 345. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an* (Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 163a-b.

söylemiş olmaktadır. Bu durumda müçtehidin yapacağı şey ise illet tespitinde bulunarak tamamen sem'e dayalı bir sahada iman kaydını diğer meselelere geçirmeye çalışmadan her bir hususta nas neyi bildiriyorsa onunla iktifa etmekten ibaret olacaktır. Sonuç yerine ifade etmek gerekir ki İmam Mâtürîdî'nin, Hanefî mezhebinin bu konudaki pozisyonunu savunduğu bu yerlerde dayandığı temel kabulü ve geliştirdiği argümantasyon, aynı meseleleri taabbüdî olarak gören ve ayetlerin zahiriyle yetinen İmam Muhammed'in tavrının geliştirilerek beyan teorisi içerisine oturtulmuş bir versiyonu gibi görünmektedir. Nitekim İmam Muhammed'in kefarete hükümlerini düzenleyen ayetlerde, mümin olma şartının geçtiği yerlerde bu şartın bulunması gerektiğini, geçmediği yerlerde bu şartın bulunmasının gerekli olmadığı görüşünü İbrahim en-Nehai'ye (v. 96/714) nispet ederek kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁷⁹

H. İstisna

İstisnayı kendisiyle tahsisin sabit olduğu deliller ve kendisiyle tahsisin bilindiği deliller ikilisinden ikincisinin altında; sıfat, şart ve gayeden sonra dördüncü sırada yer veren Semerkandî, istisnayı tanımlayan bir ifadeye yer vermese de “Falanca köyün ehline Zeyd müstesna, ikramda bulun” şeklinde verdiği örnek üzerinden kendisinin de dahil olduğu usulcülerin çoğunun istisnayı nasıl değerlendirdiklerini ortaya koymuştur.⁵⁸⁰ Buna göre yukarıdaki cümleye muhatap olan kimse “Zeyd müstesna” kısmı olmasaydı bütün köy halkına ikramda bulunmak durumunda iken bu istisna vasıtasıyla o köyde yaşadığı anlaşılan Zeyd köy ehli kapsamından çıkarılmış (tahsis) ve dolayısıyla bu kimse Zeyd dışındaki köy halkına ikramda bulunmakla muhatap hale gelmiştir. Diğer bir ifadeyle temel işlevini “istisna yapıldıktan sonra kalan fertler hakkında konuşmak” şeklinde tespit edebileceğimiz istisna, cümlenin ifade ettiği hükmün kalan bu fertler hakkında geçerli olduğunu beyan etmiş olmaktadır.⁵⁸¹

⁵⁷⁹ Mehmet Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009), 218-219.

⁵⁸⁰ Sözlükte “dürmek, kıvrıp bükmek; ayırıp uzaklaştırmak; ikinci olmak” anlamlarına gelen “seny” kökünden türeyen istisna için dilbilimcilerin yaptığı tanım ise “illâ vb. bir edat vasıtasıyla çoğun (bütünün/genelin/cinsin) hükmünden azı (parçayı/özeli/ferdi) hariç tutmak” şeklindedir. Daha fazla bilgi için bkz: İsmail Durmuş, “İstisna”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

⁵⁸¹ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 316, 317; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 185-186. Ayrıca bkz: Koca, *Tahsis*, 198-199.

Bazı fakihlerin istisnanın haddi zatında tam bir mana ifade eden bir kelim olmaması, peşi sıra geldiği kelamın kendisi veya bir kısmı olması gibi gerekçelerle tahsis olarak değerdendirmediğine değinen Semerkandî, böylece istisnanın tahsis olduğunu özellikle vurgulamasının sebebine de işarete bulunmuş olmaktadır. Semerkandî'nin ifadelerinden azınlıkta kaldığı anlaşılan bu fakihler, müstesna ile müstesna minhi parça-bütün veya aynılık ilişkisi içerisinde bir/aynı şey olarak değerdendirdiği bilinen, istisnanın müstesna minhin sîgasını ve dolayısıyla vaz'ını değıştirdiğini düşünen Muhammed b. Şücâ' es-Selcî, Ebü'l-Hasen el-Kerhî (v. 340/953) ve Ebûbekir el-Cessâs gibi usulcüler olmalıdır.⁵⁸²

Kullanım itibariyle bitişik (muttasıl) olarak görmeye alışkın olduğumuz istisnayı İbn Abbâs'tan gelen bir rivayet doğrultusunda -üst başlık olan- tahsise göre modelleyerek tahsisin eşzamanlı/bitişik (mukârin) ve geciktirilmiş (müterâhî) türlerinin istisna için de aynıyla geçerli olduğunu söyleyen alimler olmuşsa da fakihlerin çoğunluğuna göre dilsel bir olgu olan istisna, Araplar tarafından sadece muttasıl olarak kullanıldığı için kıyas yoluyla munfasıl olarak kullanılabileceğini söylemek dilin semâî yapısına aykırı olacağından bu görüş geçersizdir.⁵⁸³

Bir çıkarma işlemine benzeyen istisnada müstesnanın müstesna minhi ile aynı cinsten olması durumunda çıkarma işlemi gerçek anlamda yapılabildiği için söz konusu istisna (edatı)nın hakikat olduğuna dair bir ihtilaf kaydedilmemiştir. Ancak "Falancaya bir dinar müstesna on top kumaş borcum var" cümlesinde olduğu gibi çıkarma işlemi gerçek anlamıyla yapamadığımız müstesna ile müstesna minhin farklı cinsler olması durumunda söz konusu istisna (edatı)nın kullanımı hakkında farklı görüşler ileriye sürülmüştür. Anlaşıldığı kadarıyla alimlerin bir kısmı istisnanın

⁵⁸² Detaylı bilgi için bkz: Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 310-312; Saritaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihi*, 77-83. Müstesna ve müstesna minhi tek kelime gibi kabul edenlerin istisna-tahsis ayrımı yaptığı hakkında bkz: Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî (Beyrut-Şam-Lübnan: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402), II, 340.

⁵⁸³ Buna göre Arap dilini çok iyi bilen İbn Abbâs'tan munfasıl istisnanın caiz olduğu yönündeki bu rivayet sahih değildir. Dahası müterâhî tahsis, dil erbabınca kullanılmakla birlikte konuşan kimsenin daha umum sîgasını kullanırken bu sîga ile hususu kastetmesi durumunda gerçekleşebilir. Esasında mütekellimin umum sîgasını kullanırken bu sîga ile kapsam dahilinde olan fertlerin bir kısmını kastetmesi durumunda geciktirilmiş olarak yapacağı istisna kendisi ile Allah arasında geçerlidir. Ancak böyle bir kullanımın dilde karşılığı olmadığı için munfasıl istisnanın hukuken geçerli olmadığını söylemek gerekecektir. Bkz: Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 312-313.

vaz‘ itibariyle ancak gerçek anlamda çıkarma işlemi yapılabilen yerlerde kullanıldığında hakikat olduğunu kabul ederek bu tarz (müstesna ile müstesna minhin farklı cinslerden olduğu) bir kullanımın hakikat olamayacağını ve kullanılan istisna edatının “lakin (لكن)” harfinden mecaz olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşe mukabil olarak istisnanın müstesna ile müstesna minhin farklı cinslerden olduğu durumlarda kullanıldığı vakiasından hareketle söz konusu kullanımın istisnanın vaz‘ına dahil olduğunu kabul eden bir grup alim ise bu kullanımın da hakikat olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁸⁴

Diğer taraftan istisnada yapılan çıkarma işleminin sonucu sıfır çıkacak şekilde müstesnanın müstesna minhi tamamıyla kapsaması ve dolayısıyla sözün hakkında hüküm ifade edeceği herhangi bir ferdin kalmaması caiz görülme de⁵⁸⁵ müstesnanın çoğu çıkarılarak az bir kısmı kalacak şekilde yapılan istisna fakihlerin çoğu tarafından -her ne kadar dil açısından hoş görülme de- geçerli (sahih) kabul edilmiştir.⁵⁸⁶

İmam Mâtürîdî’nin konu özelindeki ifadelerine geçmeden önce değineceğimiz son bir husus ise haddi zatında mübteda ve haberiyle tam birer cümle olan ve vâv harfi ile birbirine atfedilen cümlelerden sonra gelen istisnanın hangi cümle(ler)e taalluk edeceği meselesidir. Usul literatüründe çoğunlukla zina iftirası (kazf) suçuyla ilgili hükümleri düzenleyen ilgili ayetler⁵⁸⁷ üzerinden yürütülen bu polemikte, bir tarafta yer alan Hanefilere göre istisna son cümleye taalluk ederken,⁵⁸⁸ diğer tarafta yer alan Şâfiîlere göre ise atıf silsilesi içerisinde zikredilen bütün cümlelere ayrı ayrı taalluk

⁵⁸⁴ Nitekim bu kullanım Arap şiirinde ve Kur’an-ı Kerim’de yer almış; birçok ayette müstesna ile müstesna minh arasında cins birliği bulunmayan istisnalar yer almıştır. Mesela “Orada boş söz işitmezler. Yalnızca (meleklerin) “selâm!” (deyişini) işitirler” (Meryem, 19/62) selam, boş söz cinsinden olmadığı halde ondan istisna edilmiştir. Semerkandî’nin yer verdiği üçüncü bir görüşe göre müstesna veya müstesna minhe gerekli ekleme çıkarmalar yapılarak ikisinin aynı cins haline getirilmesi mümkündür. Ancak bu işlemler yapıldıktan sonra da istisnanın aldığı son hal itibariyle kullanımının hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu tartışılmıştır. Bkz: Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, 313-315.

⁵⁸⁵ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 185. Ayrıca bkz: Koca, *Tahsis*, 201.

⁵⁸⁶ Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, 315; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 185.

⁵⁸⁷ Bu ayetler şu şekildedir: “İffetli kadınlara zina isnat edip de, sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun; ebediyen onların şahitliğini kabul etmeyin. İşte onlar fâsık kimselerdir. Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna. Çünkü Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Nûr, 25/4-5)

⁵⁸⁸ Hanefilerle aynı tarafta yer alan Zahiriler ve Basralı dilciler de aksini gösteren bir delil bulunmadığı sürece istisnanın sadece son cümleye taalluk edeceğini savunmuşlardır. Daha fazla bilgi ve birinci el kaynaklar için bkz: Koca, *Tahsis*, 205.

etmektedir. Bu prensip doğrultusunda istisnayı “İşte onlar fasık kimselerdir” cümlesiyle birlikte düşünen Hanefilere göre, kazif suçundan dolayı had uygulanan bir kimse tövbe ettikten sonra sadece fâsık olmaktan çıkarken istisnayı bütün cümlelerle birlikte düşünen Şâfîilere göre bu kimse tövbe ettikten sonra fâsık olmaktan çıktığı gibi şahitliğinin reddedilmesi hususunda da ayetin zahirinin kapsamından çıkararak şahitliği makbul bir kimse olmaktadır.⁵⁸⁹

1. İmam Mâtürîdî ve İstisna

İmam Mâtürîdî’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’an*’da zaman zaman doyurucu açıklamalara yer vermesinden de anlaşıldığı üzere önem verdiği bir konu olan istisnanın unsurları yerleşmiş ve inceltilmiş teknik bir tanımına rastlayamamak da istisnaya dair bir tanım girişiminden -buna işlevini tespit demek daha doğru olabilir- bahsetmek mümkündür. Buna göre İmam Mâtürîdî’nin, birtakım farklılıklarla aktardığı istisnaya, onun işlevine dair yaptığı tespitlerin hasılası olarak “İstisna, asıl itibariyle müstesna minh olan ve bir yekûna (mücmel) [karşılık gelen] lafızdan [bir kısmını] çıkarmak [suretiyle] murat olan [kısım]ı ayırtmaktır.” şeklinde bazı boşlukları doldurulmuş bir tanımlamadan bahsedebiliriz.⁵⁹⁰

İmam Mâtürîdî istisnanın muttasıl⁵⁹¹ olması gerektiği yönünde bir gereklilikten açık bir şekilde söz etmese de bu şartı verili olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim İmam’ın “Tâlût, ordu ile hareket edince, ‘Şüphesiz Allah, sizi bir ırmakla imtihan edecektir. Kim ondan içerse benden değildir. Kim onu tatmazsa işte o bendendir. Ancak eliyle bir avuç alan müstesna.’ dedi”⁵⁹² ayetinde altı çizili olan müstesna ile müstesna minhin arasına başka cümle girdiğini görerek bu kullanımı,

⁵⁸⁹ Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, 316.

⁵⁹⁰ İmam Mâtürîdî’nin burada hasılasını verdiğimiz ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an*, III, 174; VIII, 44; X, 105. Semerkandî’nin Şerhu’t-Te’vîlât’ta yer verdiği tanım ise “İstisna asıl itibariyle dile getirilen yekûnun bir kısmını çıkarmaktır” şeklindedir. Bkz: Semerkandî, *Şerhu Te’vîlâtü’l-Kur’an* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 29b. Veliyyüddin, 2/30.

⁵⁹¹ Bu paragrafta istisnanın muttasıl olmasından ve ittisal şartından kastedilenin munkatı değil munfasıl/müterâhi olmayan istisna olduğunun altını çizmek gerekmektedir.

⁵⁹² Bakara, 2/249.

cevaz sınırlarında görmesi istisnada varsayılan durumun ittisal olduğuna işaret etmektedir.⁵⁹³

İmam Mâtürîdî, yukarıda yer verdiğimiz ittisal şartından farklı olarak istisnanın hakikat olması için müstesnanın müstesna minh ile aynı cinsten olması gerektiğini şüpheyne mahal bırakmayacak kadar açık bir şekilde dile getirmektedir. Hatta İmam'ın, bu gerekliliğin bazı durumlarda askıya alınabildiğini gündeme hiç getirmeden kullandığı bazı ifadeler müstesna minh ile müstesnanın aynı cinsten olmasını bir zorunluluk gibi gördüğü izlenimi vermektedir. Söz gelimi İmam'ın "Ey iman edenler! İhramda iken avı helal görmeksizin (غير محل الصيد) okunacak (bildirilecek) olanlar müstesna hayvanlar (behîmetü'l-en'âm) size helal kılındı"⁵⁹⁴ ayetinde kullandığı şu ifadeler bu hususu açık bir şekilde belgelemektedir:

Allah'ın "ihramda iken avı helal görmeksizin" sözü avların zikredilmese bile "hayvanlar" arasında [olduğu] zikredilmiş gibi olduğuna delalet eder. Çünkü Allah, avları hayvanlardan istisna etmiştir. Bir şey de başka bir şeyden ancak ve ancak (ebeden) o şeyde bulunuyorsa istisna edilebilir. Kaldı ki o şeyde bulunmuyorsa istisnanın bir anlamı olmaz. Av istisna edildiğine göre bu istisna zikredilmese bile avların hayvanların içinde bulunduğu delalet eder.⁵⁹⁵

Ancak yukarıda ima ettiğimiz gibi İmam Mâtürîdî, bu gerekliliğin istisnanın hakikat anlamında (muttasıl/munkatı olmayan) kullanılması halinde bir zorunluluk olarak görmüş, istisnanın müstesna minh ile müstesna arasında cins birliği olmadığı durumlarda kullanılmasının caiz görüldüğünü ifade etmiştir. İmam'ın istisnanın kullanımı özelinde hakikatten mecaza geçişini iyi örnekleyen yerlerden bir tanesi, Hz. İbrahim'in dilinden Allah'ın o kavmin taptığı diğer şeylerden istisna edildiği "İbrahim,

⁵⁹³ İmam Mâtürîdî'nin söz konusu yerde kullandığı ifadeleri şu şekildedir:

Allah'ın "Ancak eliyle bir avuç alan müstesna" sözü. Allah bir avucu istisna etmiştir ve sanki şöyle buyurmuştur: "Ondan bir içen benden değildir, bir avuç müstesna" Bu ayette istisna harfî ile kelâmın başı [=müstesna mihnin] arasına başka bir şey girmiş olsa bile geçmiş kelimadan istisna yapmanın caiz olduğuna [delil] vardır. Bu da Ashabımızın - Allah onlara rahmet etsin- lehine delildir. Nitekim onlar "Falancaya bir kür buğday ve bir kür arpa borcum var, yarım kür buğday müstesna" diyerek ikrarda bulunan bir kimsenin tasdik edileceğini ve kendisine yarım kür buğdayın lazım geleceğini söylemişlerdir. (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 144.)

⁵⁹⁴ Mâide, 5/1.

⁵⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 132. İmam'ın aynı tavrının su yüzüne çıktığı benzer ifadeleri için bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIV, 207.

babasına ve kavmine şöyle demişti: ‘Beni yaratan müstesna sizin taptığınız şeylerden uzağım’⁵⁹⁶ ayetidir. İmam Mâtürîdî, bu ayetle ilgili yaptığı açıklamalarda öncelik verdiği müstesnanın müstesna minhin cinsinden olması gerektiği varsayımına dayanarak Allah’ın, ilah edindikleri diğer şeylerden istisna edilmesine nasıl izah edilebileceğine dair birtakım vecihler⁵⁹⁷ zikrettikten sonra problemin çözümüne yönelik son alternatifi şu şekilde sunmaktadır:

Bu istisnanın, munkatı istisna olması da ihtimal dahilindedir. Bu istisna, “lâkin (لكن)” anlamında [müstesnanın] cinsinin dışından yapılan istisnadır. [Bu durumda] ayetin manası “Sizin taptıklarınızdan uzağım, ancak beni yaratana kulluk ederim” [şeklinde]dir. Bu dilde caizdir. Allah’ın “Orada boş söz işitmezler. Yalnızca (meleklerin) ‘selâm!’ (deyişini) işitirler”⁵⁹⁸ sözü gibi. Yani, ancak selam[ı işitirler]. [Yine] Allah’ın “Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması müstesna [mallarınızı, bâtil (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin]”⁵⁹⁹ sözü gibi. Yani, ancak karşılıklı rızaya dayanan ticaret[le mallarınızı aranızda alıp vererek yiyin]. Çünkü ne karşılıklı rızaya dayanan ticaretin batıl [yollar ile yemek]ten istisna edilmesi, ne de selamın boş sözden istisna edilmesi caizdir. Bunun benzerleri çoktur.⁶⁰⁰

⁵⁹⁶⁵⁹⁶ Zuhruf, 43/26-27.

⁵⁹⁷ Bu açıklamalar için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XIII, 239.

⁵⁹⁸ Meryem, 19/62.

⁵⁹⁹ Nisâ, 4/29.

⁶⁰⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XIII, 240. İmam’ın bu paragrafın sonuna doğru diğer bir örnek olarak verdiği Nisa Sûresinin 29. ayetinde yaptığı açıklamalar metinde vermiş olduğumuz pasajla bazı benzerlikler ve tekrarlar taşımakla birlikte burada zikredilmeye değerdir:

İstisna zahiri itibariyle müstesnanın cinsi dışından [yapılmış]tır. Çünkü Allah Teâlâ karşılıklı rızaya dayanan ticareti, malları bâtil ile aralarında (alıp vererek) yemeden istisna etmiştir. Ne malı batıl ile yemek ticaret cinsindendir, ne de ticaret malı batıl ile yeme cinsindendir. İstisna aslında dile getirilen yekûnda kastedilen(leri)i ayırtırmaktır. İstisna müstesna minhin cinsinden olmazsa nasıl caiz olabilir? Ancak bu istisna -Allah en doğrusunu bilir- yeni bir cümleye başlama (ibtidâ/isti’nâf) şeklinde olabilir. Allah sanki şöyle buyurmuştur: Mallarınızı aranızda batıl ile yemeyin. Lakin karşılıklı rızaya dayanan ticaret ile yiyin. Allah Teâlâ’nın “Orada boş söz işitmezler. Yalnızca (meleklerin) “selâm!” (deyişini) işitirler” (Meryem, 19/62) sözü de bu şekilde açıklanır. Allah selam boş söz cinsinden olmadığı halde selamı istisna etmiştir. Ancak bu sözün anlamı bizim zikrettiğimizdir: orada boş söz işitmezler. Lakin orada [meleklerin] selam [deyişini] deyişini işitirler. (Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 174-175. Ayrıca bkz: Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 29b-30a.) İmam’ın selamın boş sözden istisna edilmesiyle alakalı benzer ifadeleri ve diğer bir örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XV, 215-216.

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî, müstesna minh ile müstesna arasında cins birliğinden söz edemediğimiz durumlarda istisna edatını “lâkin” anlamında kullanıldığını kabul ederek bu kullanımın dilde yaygın olarak bilinen ve kabul edilen bir husus olduğunu belirtmektedir. Bu durumda İmam Mâtürîdî’nin, prensip olarak yukarıda Semerkandî’den aktardığımız tasnifte istisnanın vaz‘ itibariyle ancak gerçek anlamda çıkarma işlemi yapılabilen yerlerde kullanıldığında hakikat olduğunu kabul ederek bu tarz (müstesna ile müstesna minhin farklı cinslerden olduğu) bir kullanımın hakikat olamayacağını ve kullanılan istisna edatının “lakin (لكن)” harfinden mecaz olduğunu ifade eden -İmam’ın ifadelerinden aralarında Ebûbekir el-Esam ve Hasan el-Basrî’nin de bulunduğunu tahmin ettiğimiz-⁶⁰¹ alimlerden olduğunu söylemek gerekecektir.⁶⁰² İstisna mecaz olarak kullanıldığında durum genel itibariyle bu olmakla birlikte hakikat anlamında kullanılmış bir istisnanın “İstisna asıl itibariyle müstesna minh olan ve bir yekûna (mücmel) [karşılık gelen] lafızdan [bir kısmını] çıkarmak [suretiyle] murat olan [kısm]ı ayırtırmaktır.” şeklinde tespit ettiğimiz işlevi/ameli hakkında İmam’ın söyledikleri bunlarla sınırlı değildir. Gerçi İmam Mâtürîdî, birazdan aktaracağımız hususlara hiç değinmemiş olsaydı yine de onun mutlakın takyidini tahsis kapsamında görmesinden hareketle istisnayı da tahsis kapsamında gördüğü ve bu hususu özellikle vurgulayan Semerkandî’nin, aslında İmam’ın takipçisi olduğu şeklinde bir tahmin yürütmek mümkündü. Ancak İmam’ın, konu özelinde epeyce mesaisini harcadığı ayetlerden biri olan Allah Teâlâ’nın “Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması müstesna, mallarınızı, bâtıl (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin”⁶⁰³ ayetinde istisnanın -munkatı olması ihtimali dışında- “mutlak

⁶⁰¹ “Meleklerle, ‘Adem’e secde edin’ demiştik, İblis müstesna hepsi secde ettiler” (Bakara, 2/34) ayetinde İblis’in meleklerden istisna edilmesi çerçevesinde İblis’in meleklerden olmadığını savunanlar arasında bulunan bu iki ismin müstesna minhin cinsi dışında da istisna yapılabileceğine dair görüşleri için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 83; Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân* (Veliyyüddin Efendi, 000423), vr. 50a.

⁶⁰² İmam Mâtürîdî’nin müstesnanın kendi cinsinden olmayan bir müstesna minhten istisna edildiğini veya edilebileceğini ifade ettiği benzer ifadeleri ve daha çok örnek için bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 46-47; IV, 92-93; VIII, 44; XII, 302-303. Diğer taraftan İmam’ın istisnanın bu ikili ayrıma sıkı sıkıya bağlı kaldığını söylemek de zordur. Zira 260-262 numaralı dipnotlarla verdiğimiz paragraflardan da anlaşıldığı gibi İmam Mâtürîdî, istisnanın umurun tahsisi veya mutlakın takyidi olabileceğini teorize ederken müstesna minhte istisnanın hakikat olabilmesi için gerekli gördüğü ziyade ve noksanları yaparak Semerkandî’nin bahsettiği üçüncü gruba (Bkz: 584 nolu dipnot) dahil olabileceğinin işaretlerini vermektedir. Ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VII, 299.

⁶⁰³ Nisâ, 4/29.

[bırakılan] kelimada kastedilenin tahsisinin beyanı⁶⁰⁴ olabileceğini belirtmesi, bizi tahmin etme zahmetinden kurtarmaktadır. İmam'ın burada kullandığı ifadeler, yer yer içerdiği boşluklar ve atlamalar sebebiyle anlaşılması biraz zorlaşsa da önemine binaen aktarılmaya değerdir:

İstisnada mutlak [bırakılan] kelimada kastedilenin (murat) tahsisinin beyanı da olabilir. Allah Teâlâ'nın “Biz, Lût'un ailesi dışında suçlu bir topluluğa gönderildik, dediler”⁶⁰⁵ sözü gibi. Allah'ın Lût'un ailesini istisna etmesi, suçlu bir toplulukla sadece Lût kavmini murat ettiğine delalet eder. Çünkü İbrahim'in (as) kavmi ve onların dışında da suçlu topluluklar vardı. [Dolayısıyla] istisna hususun kastedildiğine delalet eder. Buna göre Allah'ın karşılıklı rızaya dayanan ticareti istisna etmesi malı batıl ile yemekle karşılıklı rızaya dayanmayan ticareti murat ettiğine delalet eder. Hakikatte bunun malı şunun malına karşılık gelse bile. Karşılıklı rızaya dayanmayan ticaret birinin başkasının malını alıp itlaf etmesi ve kendisine o malın bedelinin gerekmesidir. Bu durumda malın tazmin ettiği bedeli telef ettiği mala karşılık gelir ki bu aslında ticarettir.⁶⁰⁶

İmam'ın bu paragrafta ifade ettiklerini bahsi geçen eksikleri telafi etmek üzere *Şerhu't-Te'vilât*'tan istifade ederek yeniden şöylece ifade edebiliriz:

Ayetin “Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması müstesna” kısmı, Allah'ın mutlak bıraktığı kelim ile kastının/muradının mutlak değil mukayyed olduğunu -diğer bir ifadeyle mutlakın üst cinsi olan umumun değil hususun murat olduğunu- beyan etmek üzere varit olması gayet mümkündür. Bu durumda istisnanın delalet ettiği şekilde gerekli takdirler yapılmış haliyle ayetin son hali şu şekilde olacaktır: “Mallarınızı aranızda batıl yollarla, yani karşılıklı rızaya dayanmayan ticaret ile yemeyin; karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması müstesna”. Böylece birincisi hem mülkiyeti hem de bu mülkiyette tasarrufta bulunmanın helal olmasını gerektiren, ikincisi sadece mülkiyeti gerektirip bu mülkiyette tasarrufta bulunmanın helal olmasını gerektirmeyen olmak üzere ticaretin de iki türü olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira İmam'ın da kaydettiği gibi başka birisinin malını itlaf eden kimsenin mal sahibine verdiği tazminat o mala karşılık geldiği için bu itlaf-tazmin süreci mana itibariyle ticaret olarak değerlendirilmektedir.

⁶⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 175.

⁶⁰⁵ Hicr, 15/58-59.

⁶⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 175.

Allah Teâlâ da burada malî karşılıklı rızaya dayanan ticaret ile yemeyi istisna ederek bu fiilin helal olduğunu, karşılıklı rızaya dayanmayan ticaret ile yemenin ise haram kılınmış olduğunu bildirmiştir.

Kısacası istisnanın delalet ettiği takdirler yapıldıktan sonra müstesna minh olan kelam, mutlak olmakla birlikte muradın has olduğu anlaşıldıktan sonra istisna a) o türden olduğu için hakikat olur; b) o türden olmadığı söz konusu istisna edatı “lakin” kelimesinden mecaz olur. Ancak bu ayette istisna, kelamın mutlak oluşundan muradın aslında husus olduğuna, diğer bir ifadeyle mutlak ticaretin karşılıklı rızaya dayanmayan ticaret ile takyit edilmesine delalet ettiği için istisna kendi türünden olur ve hakikat olur.⁶⁰⁷

Yukarıda anlattığımız bu izah tarzının bir diğer örneği “Biz, Lût’un ailesi müstesna suçlu bir kavme gönderildik, dediler”⁶⁰⁸ ayetinde bulunan istisnadır. Bu ayette “suçlu bir kavme” sözü mutlak olduğu için Hz. İbrahim ve o dönemde hayatta olan diğer peygamberlerin kavimlerinden aynı niteliğe sahip olanları içerebilse de -ki onların arasında da suçlu kavimler olduğu bilinmektedir- Hz. Lût’un ailesinin istisna edilmesi “suçlu bir kavim” ile sadece Lût kavminden olanların kastedildiği göstermektedir.⁶⁰⁹

İmam Mâtürîdî’nin istisna ile alakalı değindiği diğer bir husus, istisnanın “müstesna minhın ismini düşürmesi” şeklinde kısaca ifade edebileceğimiz ameli/işlevidir. İmam’ın *Te’vîlatü’l-Kur’an*’ın sekizinci cildinde yer yer muğlak ve atlamalarla izah ettiği bu hususu, yine *Şerhu’t-Te’vîlat*’ın yaptığı kritik izahlar ve doldurmalarla şöyle ifade edebiliriz:

İstisnada temel prensip istisnanın kendisinden istisna edilenin (müstesna minh) konumunda gelen ve yekûn (cümle) olarak verilen her şeyin ismini düşürmesi ve söz konusu yekunun artık istisnadan önceki ismiyle isimlendirilmemesidir. Bunun basit

⁶⁰⁷ Semerkandî, *Şerhu Te’vîlati’l-Kur’ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 29b.

⁶⁰⁸ Hicr, 15/58-59.

⁶⁰⁹ Semerkandî, *Şerhu Te’vîlati’l-Kur’ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 29b. Semerkandî, İmam’ın verdiği ikinci örnek olan Hz. Lût’un ailesinin istisna edildiği ayette Lût kavminin tahsis edildiği ve mutlakın takyit edildiği kabul edilmekle istisnanın kendi türünden yapılmadığı için -zira Hz. Lût’un ailesi suçlu değildir- hakikat olamayacağını ifade ederek olası yanlış anlaşılmanın önüne geçmek istemiştir. Zaten söz konusu ayet de hakikat olarak kullanılmış istisnaya örnek olsun diye değil, istisnanın müstesna minhten kastedilen muradın tahsis edildiğini gösterebileceğine dair bir şahit olsun diye zikredilmiştir. Bkz: Semerkandî, *Şerhu Te’vîlati’l-Kur’ân* (Veliyyüddin Efendi, 000424), vr. 29b.

bir örneği, bir adamın diğerine “Sana on dirhem borcum var, bir dirhem müstesna” demesidir. Burada istisna, kendisinden istisna yapılan yekunun ismini, yani on ismini düşürmüş ve o yekunun ismi artık dokuz olmuştur. Eğer istisna o ismi düşürmüyorsa, orada mutlaka gizli (muzmer) bir “bütün (küll)” lafzı olmalıdır ki “küll”, yerini “bazı (ba‘z)” ismine bırakarak düşmüş olsun. Mesela bir kimsenin “Şu beldenin alimlerini gördüm, falanca müstesna” şeklinde yapacağı bir istisna kullandığı yekunun ismi olan alimleri düşürmeyeceği için “Şu beldenin tüm alimlerini gördüm, falanca müstesna” demiş gibi orada “küll” lafzının izmâr edilmesi gerekir. Böylece istisna bu isme tesir ederek ismin bir kısmı çıkaracağından o isim istisnadan sonra artık önceki gibi “küll” olarak kalmaz. Bu sebeple Allah Teâlâ “Bunun üzerine şeytan müstesna meleklerin hepsi (كُلُّهُمْ) secde ettiler”⁶¹⁰ ayetinde “küll” lafzını zikretmiştir. Çünkü melekler lafzı, bu izmâr olmadığı takdirde istisnadan sonra önceden olduğu gibi kalır.⁶¹¹

Diğer taraftan İmam’ın yukarıda verdiğimiz işlev merkezli istisna tanımını ufak tefek lafız farklılıklarını bir kenara bırakarak özü itibariyle dikkate aldığımızda, dilbilimcilere atfedilen “istisna, konuşulan şeyin bir kısmını çıkarmaktır”⁶¹² şeklindeki tanımla -gayet tabii olarak- örtüştüğünü söyleyebilirsek de İmam Mâtürîdî’nin, dönemin ünlü dilbilimcilerinden Ebû İshak İbrahim ez-Zeccâc’tan yaptığı küçük bir nakilden sonra kendi yolunu çizmesi bu örtüşmeye gölge düşürmektedir. Zira İmam Mâtürîdî, Zeccâc’ın *Me‘âni l-Kur‘ân*’da istisnanın kullanım amacıyla ilgili görüşlerini aktardığı yaklaşık bir sayfalık kısmı, tam olarak yansıtmaktan uzak bir parça naklettikten sonra “Biz ise şöyle deriz” diyerek söze başlamış ve -öyle görünüyor ki- farklı bir beyan sahasının koşullarını dikkate alan bir teori ortaya koymuştur. İmam’ın kabul etmediğini hissettiren bir tarza işaretle bulunduğu söz konusu yerde Zeccâc, özetle “Kardeşlerin bana geldi” cümlesinin bu haliyle kardeşlerin tamamının veya çoğunun gelmesine yorulabileceğini; tamamının geldiği vurgulamak için “küll” lafzının, mesela Zeyd dışındakilerin geldiğini vurgulamak için bunu ifade eden bir istisnanın cümleye eklendiğine değinmektedir. Tam sayıların da bunun gibi olduğunu

⁶¹⁰ Hicr, 15/30.

⁶¹¹ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu Te‘vîlâtî l-Kur‘ân* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine Kitaplığı, 000179), vr. 481a. Semerkandî’nin metinde serbest bir şekilde aktardığımız ifadelerinin İmam’ın ifadeleriyle karşılaştırmak için bkz: Mâtürîdî, *Te‘vîlâtü l-Kur‘ân*, VIII, 29.

⁶¹² Semerkandî, *Mizânü l-Usûl*, 317.

belirten Zeccâc'a göre mesela "Bende on (tane) var" cümlesi tam on olabildiği gibi eksik de olabilir; bu sebeple tam olduğunu vurgulamak için "tamı tamına (kâmile) gibi sıfatın, mesela yarım birim eksik olduğunu vurgulamak için bunu ifade eden bir istisnanın cümleye eklenmelidir.⁶¹³ İmam Mâtürîdî burada kısa bir şekilde örnekleri üzerinden özetlediğimiz pasajları aktarmak şöyle dursun "Zeccâc, istisna, daha önce geçen kelimadan hemen sonra, bütünün (küll) zikredilmesi gibi daha önce geçen kelamın tekit edilmesi şeklinde gelebilir veya buna benzer bir şey, dedi"⁶¹⁴ diyerek kısa bir cümle ile geçiştirirken adeta bu açıklamaların, dilbilimsel beyan sahası dışında tatmin edici olmadığını söylemiş olmaktadır. İmam bu ifadelerinin hemen devamında olması gerekeni ortaya koyduğu yerde şunları söylemektedir:

Biz ise şöyle deriz: [I] Zikri geçen kısım tam ve yeterli ise istisna bunun ardından öncesini tekit etmek için gelir. Allah'ın "Biz, Lût'un ailesi dışında suçlu bir topluluğa gönderildik, dediler"⁶¹⁵ sözü gibi. Allah'ın "suçlu bir topluluğa" sözü yeterli ve anlaşılırdır, Lût'un ailesinin zikredilmesine ihtiyaç duymaz. Ancak Lût'un ailesi öncesini tekit etmek üzere zikredilmiştir. Allah'ın "iffetli yaşayıp zinadan kaçınarak (محصنين غير مسافحين)"⁶¹⁶ ve "iffetli yaşayıp ve zina etmeyerek (محصات غير مسافحات)"⁶¹⁷ sözleri de böyledir. Allah "iffetli yaşayıp" dediğinde onların zina etmedikleri anlaşılmaktadır. Aynı şekilde "iffetli yaşayıp" dediğinde onların zina etmedikleri ve gizli dost edinmedikleri anlaşılmaktadır. Yine de bunlar tekit etmek üzere zikredilmiştir.

[II] Eğer [zikri] geçen kelam toptan (mücmel) ve kayıtsız (mürsel) ise istisnanın zikredilmesi, "من" harfinin izmâr edilmesi suretiyle bu kelimadan kastedilenin ayrıştırılması şeklinde gelir. Allah'ın "[Andolsun ki biz Nuh'u kendi kavmine gönderdik] onların arasında elli yıl müstesna bin yıl kaldı"⁶¹⁸ sözü gibi. Allah sanki şöyle buyurmuştur: "Onların arasında bin seneden dokuz yüz elli sene kalmıştır." İnsanların "Falancaya bir dirhem müstesna on dirhem borcum var" sözü de böyledir; bu kimse sanki şöyle demiştir: "Falancaya on dirhemden şu

⁶¹³ Zeccâc'ın fikir vermesi açısından kısaca değindiğimiz görüşlerinin tamamı için bkz: Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbüh*, thk. Abdulcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), IV, 163.

⁶¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI, 103.

⁶¹⁵ Hicr, 15/58-59.

⁶¹⁶ Nisâ, 4/24.

⁶¹⁷ Nisâ, 4/25.

⁶¹⁸ Ankebût, 29/14.

kadar borcum var.” Bu istisna [kastedileni/muradı] ayrıştırmak üzere zikredilmiştir.⁶¹⁹

Dikkat edilirse İmam Mâtürîdî, istisnanın tekit etme görevinin Zeccâc’ın iddia ettiği gibi kelimada görece bir belirsizlik taşıyan ögelerin bir kısmının kastedildiği durumlarda, kapsam dışı bırakılan fert(ler)in belirtilerek cümlede hükmün isnat edildiği (kalan) fertlerin netleştirilmesi şeklinde olmadığını; istisnanın zaten anlaşılan bir hususun tekraren vurgulanması işlevini gördüğünü ifade etmektedir. İmam’ın istisnanın tahsis kapsamında olduğu kanaatini tekrardan su yüzüne çıkartan ikinci paragrafta ise tam sayılardan yapılan istisnanın görevinin tekit olduğu iddiasının hedef alındığı görülmektedir. İmam Mâtürîdî’ye göre cümlede müstesna minh konumunda gelen sayılardan yapılan istisna, sayıların delalet ettiği yekundan çıkarılması gereken (müstesna) fertlerin çıkarılmasıyla asıl muradın ayrıştırılmasını ve ortaya çıkarılmasını sağlayan bir işleve sahiptir.

İmam Mâtürîdî’nin vâv harfî ile birbirine atfedilen cümlelerden sonra gelen istisnanın (veya şartın) hangi cümle(ler)e taalluk edeceği ile ilgili diskurda aktardıkları, Hanefilere yaygın bir şekilde “son cümleye taalluk eder” şeklinde isnat edilen görüşün daha detaylı olduğunu haber vermektedir. Esasında ikinci bölümde İmam Mâtürîdî’den aktardığımız, katl suçunda ödenmesi gereken diyetin maktulün varisleri tarafından affedilmesi meselesini ele alan bir pasajda, ayetin sonunda yer alan istisnanın, birbirine atfedilen cümlelerin tamamına değil peşi sıra geldiği cümleye taalluk etmesinden hareketle ulaştığı neticeyi kaydetmiştik: “*Hükmün anlaşılmasının mahalli, hikmetin yetkisinin (hak) gerektirdiği doğrultudadır, dilin yetki [alanının] sınırlarında değildir.*”⁶²⁰ İmam Mâtürîdî’nin bu tavrından yola çıkılarak doğrudan ulaşılacak ilk sonuç, bu meselenin dilin imkan verdiği sınırlar içerisinde işlemekle birlikte özerk bir karaktere sahip olduğu anlaşılan hikmetin gerektirdiği şekilde çözülmesi gerektiğidir. İmam’ın yine aynı ifadelerinden -ikinci bölümde ifade ettiğimiz gibi hikmetin dilin sınırları içerisinde işlediği kabul edildiği takdirde- artık dilin belirleyici bir unsur olarak öne çıkarılmasının bir anlamı kalmadığı şeklinde bir sonuç çıkarmak da olası görünmektedir.

⁶¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XI, 103.

⁶²⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 398.

İmam'ın evlenilmesi haram olan kadınları beyan eden "...karılarınızın anneleri, kendileriyle gerdeğe girdiğiniz kadınlarınızın yanınızda kalan üvey kızlarınız -ki onlarla gerdeğe girmemişseniz size bir engel yoktur- size haram kılındı"⁶²¹ ayetinde istisnanın hangi cümle(ler)e taalluk edeceği meselesi etrafın yürüttüğü ilginç bir polemikle bahsi kapatalım. İmam Mâtürîdî'nin kaydettiği üzere bir kadınla evlenen adamın cinsel ilişkiye girmeden onu boşaması veya kadının vefat etmesi durumunda o kadının başka bir kocadan olan kızıyla (yani adamın üvey kızıyla) evlenmesinin caiz olduğu veya ilişkiye girdiyse haram olduğu konusunda ilim ehli arasında bir ihtilaf bilinmemektedir. Ancak bir adamın bir kızla evlendikten sonra cinsel ilişkiye girmeden boşadıktan sonra kızın annesiyle evlenmesinin haram olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir.⁶²²

İmam'ın burada kimlikleri hakkında bilgi vermediği bir grup ilim ehlinden yaptığı nakle göre söz konusu ayette birbirine atfedilen cümlelerin sonunda altılı çizili olarak verdiğimiz cinsel ilişkiye girmemiş olma şartı (فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم), naslarda yer alan şart ve istisnalarda cari olan zahir kıyas gereği hem ana (أمهات نسائكم) hem de üvey kıza (ربائبكم التي في حجوركم من النساء التي دخلتم بهن) taalluk ettiği için, bir kadınla evlenen adamın cinsel ilişkiye girmedeği sürece karısını boşadıktan sonra kadının annesiyle veya başka kocadan olan kızıyla evlenmesi helaldir. Çünkü Allah Teâlâ "karılarınızın anneleri, kendileriyle gerdeğe girdiğiniz kadınlarınızın yanınızda kalan üvey kızlarınız" buyurmuş, anneleri ve kızlarını zikretmiş ve bunlarla ilişkiye girmeyi şart koşturmuştur. Dolayısıyla şartın her ikisine de ilişmesi gerekmektedir ki ayetin zahiri de budur.⁶²³

Bahsi geçen meselede bir adamın, bir kadınla evlilik akdi kurduğu andan itibaren -cinsel ilişkiye girsin veya girmesin- kadının annesiyle evlenmesinin ilelebet haram olacağını söyleyen Hanefîler ise tabii olarak ayette geçen cinsel ilişkiye girmeme şartının, ilgili ayetin sadece "kendileriyle gerdeğe girdiğiniz kadınlarınızın yanınızda kalan üvey kızlarınız" şeklinde altı çizili olarak verdiğimiz kısma taalluk ettiğini söylemişlerdir. Polemik havası sezilen bu noktada Hanefîlerin bir kısmının

⁶²¹ Nisâ, 4/23.

⁶²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 115.

⁶²³ Bu görüşü savunanlar ayrıca sahabeden gelen bazı rivayetlerle de görüşlerini desteklemişlerdir. Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 115.

mezhep görüşünü savunurken geliştirdikleri argümantasyon İmam'ın ifadeleriyle şu şekildedir:

Bu konuda ashabımızdan bazıları, kelamın sonuna bitişen istisnanın orada geçen kelamın tamamına ilısebileceği gibi sadece peşı sıra geldiği cümleye ilısebileceğini delil olarak getirmişlerdir. Zikri geçen her şeye ilışmediğine göre, hemen peşı sıra geldiği cümleye tesir etmektedir.⁶²⁴

İmam Mâtürîdî'nin naklettiği bu temellendirmeye alakalı göze çarpan ilk husus tartışma konusu olan “onlarla gerdeğe girmemişseniz” ifadesinin Arap dilinde bilinen formuyla şart olduğu, istisnanın olmadığı halde muhtemelen aynı hükümleri taşıdığı gerekçesiyle istisna bahsi dahilinde tartışılıyor olmasıdır. İmam'ın burada istisna hakkındaki argümanlarına yer verdiği bu Hanefî fakihleri, esas itibariyle istisnanın taalluk etmesiyle ilgili seçenekleri, peşı sıra geldiği cümle veya ilgili nassın tamamı şeklinde ikiye indirdikten sonra ikincisin mümkün olmadığı gerekçesiyle ilkinin taayyün ettiğini söylemiş olmaktadır. Dolayısıyla istisna hükmündeki bu şartın, ayetin başından itibaren sayılan analarınız, kızlarınız, kız kardeşlerinin, halalarınız... şeklinde sayılan sınıfların hepsine ilışmesi mümkün olmadığı için son cümlesine, “kendileriyle gerdeğe girdiğiniz kadınlarınızın yanınızda kalan üvey kızlarınız”a ilışmesi gerekmektedir. Buraya kadar normal bir akış içerisinde seyreden tartışma, İmam Mâtürîdî'nin -*Te'vilâtü'l-Kur'an* nüshalarından kaynaklı bir hata olmadığını varsayarsak- bu argümantasyona cevap vermek üzere geliştirilmiş izlenimi veren şu karşı argümantasyona yer vermesiyle ilginç bir hal almaktadır:

Şöyle denirse: [istisna veya şart,] zikri geçen cümlelerden [bunları] taşıyabilene (يحمل) ilışirken taşıyamayana ilışmez. Görölmez mi ki Allah Teâlâ “Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç size haram kılındı”⁶²⁵ buyurmuş; istisna tamamına ilışmediği gibi sadece peşı sıra geldiği cümleye de ilışmemiştir. Aksine taşıyabilen cümlelere ilışmiştir. Bu ayette de aynı doğrultuda, tamamına -tamamı taşıyamadığı için- ilışmemiş, taşıyabildiği için anne ve kızına ilışmıştır.⁶²⁶

⁶²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 116.

⁶²⁵ Mâide, 5/3.

⁶²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 116.

İstisnanın iliştiği cümleler ve doğurduğu hükümler itibariyle tarafların ihtilaf etmeyeceği bir ayet üzerinden kurulan bu paragrafın, dikkatlice bakıldığında, yukarıda naklettiğimiz argümanın çıkış noktası olan, istisnanın taalluk etme seçeneklerinin ikiye sınırlandırılmasını hedef aldığı görülecektir. Buna göre istisna, ilişmesi muhtemel olan cümleye ilişirken böyle olmayan cümlelere ilişmeyecek; ayette sayılan sınıflardan evlenilmesi muhtemel olmayan ana, kız, kız kardeş, hala vd.ne ilişmezken bu ihtimalin bulunduğu karıların anneleri, gerdeğe girilen kadınların üvey kızlarına ilişecektir. İmam'ın bir itiraz olarak aktardığı bu paragrafta geliştirilen örüntü, istisnanın ilişeceği cümleleri tayin ederken katı kurallar tespit etmek yerine daha esnek yorumlar yapabilmeye imkân tanıyan yapısı itibariyle onun hikmet delilini anımsatmaktadır. Dolayısıyla bu argümanın sözünü ettiğimiz yapısı itibariyle mezhepler arası polemikten ziyade İmam'ın bazı Hanefilerden aktardığı temellendirmenin eksik yönlerine dikkat çekmek üzere kendisinin kurguladığı bir iç muhasebe olma ihtimali bulunsa da bu konuda net bir şey söylemek mümkün değildir. İmam Mâtürîdî'nin “şöyle denirse” diye başlattığı bu tartişmanın buraya kadar naklettiğimiz kadarıyla akışı, İmam'ın sonrasında istisnanın hangi cümle(ler)e ilişeceği diskurundan devam ederek yapılan bu itiraza aynı düzlemde cevap vereceği beklentisini oluşursa da İmam, bu itirazı naklettikten sonra Hanefilerin konu özelindeki kullandıkları konumuzla doğrudan alakalı olmayan diğer delillere geçerek tartişmayı bir nevi sonuçsuz bırakmıştır.

Son olarak İmam Mâtürîdî'nin usul literatüründe yukarıda aktarmaya çalıştığımız hususlar kadar merkezi olmasa da bir şekilde değinilen; istisnadan istisna edilmesinin caiz olması⁶²⁷, istisna edatı “illâ (إلا)”nın “sivâ (سوى)” ve “gayr (غير)” anlamlarına tevil edilmesi⁶²⁸, azın (müstesna) çoktan (müstesna minh) istisna edilmesinin -özellikle dilbilimciler tarafından- güzel görülmesi, istisnanın sözünden dönmek (rücu) anlamına gelmemesi⁶²⁹ gibi konulara da temas ettiğini de söylemek yerinde olacaktır.

⁶²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 44.

⁶²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 241; XIII, 315-316.

⁶²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 44.

SONUÇ

Miladi 6. ve 7. yüzyılda Hicaz Araplarına kendi dilleriyle indirilmiş olan bir hitabı anlamamanın ilk ve zorunlu şartının bu “dil”in lafız-anlam dünyasını bilmek olduğu ilk dönem dilcilerinin de katkılarıyla üzerinde konsensüs sağlanan bir husus haline gelmiş gibidir. Geliştirdiği beyan teorisinde bu katkılardan istifade eden İmam Mâtürîdî de hitabın anlaşılması ve yorumlanmasında Arap dilinin sınırlarından ve referans çerçevesinden taşılmaması noktasında seleflerinin söyleminin dışına çıkmamıştır. İmam Matürîdî’ye göre, hitabın anlaşılması dilin sınırları/referans çerçevesi içerisinde olur; bu sebeple beyanın -aklî veya sem‘î- herhangi bir sahasında yapılacak bir yorum (tevil) ameliyesinin mutlaka Arap dili tarafından geçer onayı alması gerekmektedir. Bununla birlikte İmam Mâtürîdî’nin tefsirinde tam anlamıyla bir dilbilimci gibi hareket ettiğini söylemek de zordur. Nitekim İmam, hitabın sadece dilbilimsel düzeyde içeriği ile uğraşmamış, zaman zaman dilbilimsel sahada konuşurken kullandığı ifadeleri sahip olduğu fıkıh ve kelam nosyonuyla yeniden kurgulamıştır. Benzer şekilde İmam, dilbilimci seleflerinin sahip olduğu “Sahabenin Arap dilini bilmeleri sayesinde hitabı anladıkları” şeklindeki yaygın kanaatten kısmen uzaklaşarak vurguyu Arap dilini bilmekten sahabenin vahiy ortamına şahit olmasına kaydırmıştır. Bu doğrultuda dini ve felsefî meseleleri dil yetisi ile çözme ve hasımların görüşlerini dilbilimsel argümanlarla çürütme şeklinde bir yaklaşım İmam için sadece söz konusu mesele ve görüşlerin Arap dilinin sınırlarından ve referans çerçevesinden taşıdığı durumlarda geçerlidir. Diğer bir ifadeyle bir tevil veya ileri sürülen bir görüş tek başına Arap dili tarafından onaylanıyorsa İmam’a göre dilbilimsel düzeyde artık söyleyecek, itiraz edecek bir şey kalmamıştır. Dolayısıyla Arap dilinin yorum faaliyetinin sınırlarını çizme ve yapılan yorumları onaylama görevi, İmam’ın dilin belirleyiciliği konusundaki kanaatinin tamamını değil sadece bir boyutunu yansıtmaktadır.

İmam Mâtürîdî, fıkıh usulü tarihinde bilinebildiği kadarıyla öncüsü ve takipçisi olmayan, kendine has bir beyan teorisi geliştirmiştir. İmam Mâtürîdî’nin ifadelerinden sem‘î beyanla birlikte aklî beyanı da kapsayacak şekilde tümel bir beyan anlayışı olduğu anlaşılmaktadır. Sem‘î beyan; insanların iman, ahlak ve bilhassa amele dair konularda ihtiyaç duydukları ve sorumlu oldukları konularda, kendisi açık olan ve

diğerlerini açıklayan çift yönlü bir yapıya sahiptir. Sem‘î beyanın kendisi açık olan yönü Allah Teâlâ’nın bir takım asıllar (usul) – fûruyu doğrudan beyan etmesini ifade ederken ve diğerlerini açıklayan yönü, beyan edilen bu asıllar-bir kısım fûrudan hareketle yeni ortaya çıkan ve tabiatıyla doğrudan açıklanmamış bulunan fûru meselelerin mükellefler tarafından beyan edilmesiyle işlerlik kazanmaktadır. İmam’ın *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ın farklı yerlerinden verdiği fıkıh tanımları bu sem‘î beyan anlayışı ile önemli ölçüde benzerlik ve paralellikler taşımaktadır.

Diğer beyan türü olan aklî beyanda da Allah Teâlâ’nın insanlara verdiği, aklın bedîhesi ile üzerinde nazar ve istidlalde bulunmaya gerek kalmadan bilinen (kendisi açık) ve bunlardan hareketle -Allah Teâlâ’nın bir nimet olarak verdiği akıl sayesinde yapılan- nazar, teemmül ve istidlal ile bilinen (diğerlerini açıklaması) iki kısım söz konusudur. Aklî beyan bu ikili yapısıyla hem fakihlerin hem de kelimcilerin örfünde tevhid ilmi veya usûlü’-d-din ilmi olarak da bilinen kelim ilmine tekabül etmektedir.

İmam Mâtürîdî’nin ortaya koyduğu beyan teorisinin ikinci yönünde (diğerlerini açıklaması) her ne kadar kulların aktif bir rol oynadığı görülse de hareket noktasının Allah Teâlâ tarafından beyan edilen asıllar - fûru (sem‘î beyan) veya Allah’ın Teâlâ’nın üzerinde nazar ve istidlalde bulunmaya gerek kalmadan aklın bedîhesi ile yarattığı bilgiler (aklî beyan) olması beyanın bu ikinci yönünün ilkine nispetle tanımlanması sonucunu vermiştir. Diğer bir ifadeyle bu yeni ortaya çıkarılan meselelerin hükmünü vakıada mükellefler ortaya çıkarmasına rağmen söz konusu ortaya çıkarma işlemi Allah’ın doğrudan açıkladığı usul - fûruya veya aklın bedîhesi ile elde edilen bilgilere atfedilmiştir. İmam’ın bu teorisinin en önemli sonucu ise sem‘î ve aklî beyana tekabül ettiğini ifade ettiğimiz fıkıh ve kelim disiplinlerinin ürettiği bilgilerin doğrudan veya dolaylı olarak vahiy ürünü kabul edilmesidir. Nitekim her iki disiplinin de İmam’a sağladığı veriler “lafızlara yerleştirilen manalar” olarak karşımıza çıkacaktır.

İmam Mâtürîdî, “Kelâmullah” terkinin kadim olan mana için hakikat olarak kullanılabılırken okunan, ezberlenen ve işitilen lafzî kelim (Kur’ân-ı Kerîm) için mecazen kullanılabileceği kanaatindedir. İmam, Allah’ın bir sıfatı olması itibarıyla işitilemeyeceğini düşündüğü Kelâmullah’ın “Allah’ın keliminin işitilebilmesi için”

ayetin bildirdiği şekliyle nasıl anlaşılabilceğine ilişkin şöyle bir yorum getirmiştir: Allah'ın zatıyla kaim ve bir mana olan kelam sıfatı; (hadis varlıklara taalluk etmesiyle) emir, nehiy, helal kılma (tahlîl), haram kılma (tahrîm) vb. manalar haline gelmekte ve bu manalar da yaygın şekilde Allah'a izafe edilmektedir. Dolayısıyla kelamın işitilmesi, kelamın hadis varlıklara taalluku ile aldığı hal olan (ve Allah'a izafet edilen) manaların yine Allah tarafından bu manalara delalet etmek üzere dizilen/nazmedilen harflerin işitilmesi sayesinde bilinmesi anlamına gelmektedir. Buna göre nefsi kelamın, beyan türlerinden biriyle hükmü belirtilmiş her bir tekil meseleye taalluku tasavvur edildiği takdirde tüm bu taallukların neticesi olan emir, nehiy ve haberlerin toplamı İmam'ın asıl ve maksut olduğunu ısrarla vurguladığı "lafızlara yerleştirilen manalara" tekabül etmektedir. Buradan bakıldığında ilahî hitaptan alınması ve anlaşılması gerekenin, lafızlara yerleştirilen manalar olduğu ve Allah kelamının onun zatıyla kaim, ezeli bir mana olduğu öğretisinin İmam tarafından aynı şeyin görünen iki yüzü gibi değerlendirildiği görülmektedir.

Diğer taraftan İmam'ın fakihlere ait bir uğraş alanı olarak gördüğü tevili sahabeye mahsus olarak gördüğü tefsirden ayıran temel fark tevilin, Allah'ın muradını tespit iddiası taşımadan bir beşer düzeyinde nassın taşıyabileceği anlamları zikretmekten ve duruma göre amel etmekten ibaret olmasıdır. Allah'ın muradını insanlara bildirmek üzere gönderdiği ilahî hitabın içerdiği emir, nehiy ve haberlere dair nassın taşıyabildiği anlamlardan birinde (murat) kesinliğe ulaşabilen (tefsir) sahabe, aynı naslara muhatap olan ve ancak tevil yapabilen fakihlere nazaran bu ayrıcalıklı vasfı en geniş anlamıyla "vahiy ortamına bizzat şahit olmaları" sayesinde alabilmişlerdir. Sahabenin bu durumu Allah'ın muradını taşıyan ilahî hitabın, fakihlerin de gayet iyi bildiği naslardan -diğer bir ifadeyle lafızlardan, lafızların diziminden- ibaret olmadığı anlamına gelmektedir. Dahası İmam'ın özellikle Kur'an-ı Kerim'in farklı yerlerinde değişikliklerle tekrar edilen kıssaları ele aldığı pasajlarda dile getirdiği "Kelamdan elde edilen, kelam ile kastedilen, onun manasıdır; lafızları ve harfleri değildir" kanaati, onun lafız karşısında güçlü bir mana vurgusuna sahip olduğunu göstermektedir. İmam'a göre ilahî hitaba muhatap olan bir kimsenin yapması gereken Allah'ın lafızlara gömülü halde gönderdiği muradını/manaları kavramaktan ibarettir.

İmam Mâtürîdî'nin, Ebû Hanîfe'nin Farsça kıraat fetvasını -rücu veya kerahet kayıtları koymadan- mutlak olarak kabul etmesi, kerahet kaydıyla kabul eden Serahsî gibi manayı muciz olarak gördüğünü; Buhârî'nin varlığından bahsettiği, bu fetvayı esas alarak Kur'ân'ın sadece mananın ismi olduğunu söyleyen alimlerden olabileceğini düşündürmektedir. Ancak İmam Mâtürîdî'nin -Kur'ân'ın sadece mananın ismi olduğunu söyleyen herhangi bir usulcûde görmediğimiz gibi- Kur'ân'ın nazmını, manalar gibi bir hüccet olarak görmediği şeklinde bir tahminde bulunmak yanlış olacaktır. Nitekim İmam Mâtürîdî, şiir ve mektup metaforlarını kullanarak Kur'an-ı Kerim'in hem lafız ve nazım bakımından hem de bunlara yerleştirilen mana bakımından hüccet olduğunu ifade etmektedir. İmam Mâtürîdî, Kur'ân-ı Kerim'in mananın ismi olduğunu ve amel, itikat veya ahlaka taalluk etmesi itibariyle asıl ve maksut olanın mana olduğunu düşünmekle birlikte nazmı da vahiy ürünü olması itibariyle bu manalara ulaşmada hüccet olarak kabul etmektedir. Ancak İmam'ın genel tavrı ve eğilimi, Kur'an-ı Kerim'in lafız ve nazım bakımından hüccet olduğu ibaresini olduğu gibi/mutlak olarak anlamamızın önüne geçmektedir. Dolayısıyla İmam'ın her ikisini de hüccet olarak gördüğü lafız-mana ikilisi arasında ikincisi lehine nihai bir seçim yapmaktan ziyade ağırlığı manalara verdiği, manaları nasların üzerine hâkim kıldığı bir usul düşüncesine sahip olduğunu söylemek gerekecektir.

Sonuç itibariyle İmam Mâtürîdî buraya kadar yer verdiğimiz sebeplerden dolayı "Hitabı anlamada ve yorumlamada tek başına dil bir hüccet midir?" sorusuna olumsuz bir cevap vererek nasları anlama ve yorumlama sürecinde sahih anlamı güvenceye alacak bir delil/karine bulunmasını şart olarak ileri sürmektedir. İmam'ın özellikle hasmı olduğu fıkıh ve kelam mezheplerinin müntesipleriyle girdiği polemiklerde su yüzüne çıkan bu karineler *Tev'ilâtü'l-Kur'ân*'ın bütünü dikkate alındığında ikili bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ikili yapıdan birincisi dilin örf haline (müteâref) gelmiş kullanımıdır ya da bilinen şekliyle bağlam iken ikincisi hikmettir. İmam'ın terminolojisinde hikmet, geriye doğru takip edildiğinde İmam'ın Hz. Peygambere ulaşan hoca-öğrenci silsilesinden din adına öğrendiği itikadî (kelamî), amelî ve ahlakî yargıların dayandığı zemine ve mantıkî yapısına; bu yapının derinlemesine idrak ve tefekkür edilmesiyle elde edilen melekeyi ifade etmektedir. İmam Mâtürîdî hikmet kavramını, lafızlara yerleştirilen manaların aktarıldığı iki kanala yani kendisinin de mensubu olduğu fıkıh ve kelam ekollerine göndermede bulunacak şekilde büyük bir

ustalıkla kurgulamıştır. Nitekim İmam'ın mensup olduğu gelenekten tevarüs etmiş olduğu dini bilgi ve bu bilgiden -özellikle de genele mal olmuş meşhur bilgiden- yola çıkılarak hükümlerin mantıkî düzeni ve örüntüsü üzerine tesis edilen düşünüş tarzı İmam'a nasların anlaşılmasında güvenle konuşmasına imkân veren bir zemin hazırlamaktadır.

İmam Mâtürîdî bu bağlamda ısrarla dikkate alınmasını istediği hikmeti saf dışı bırakmasıyla bilinen bir gruba, diğer bir ifadeyle sığayı ve zahir anlamını tek başına muradı vermede yeterli bir delil olarak gören Zâhirîlere önemli eleştiriler yöneltmiştir. İmam, bu eleştirilerinde sahabe, tabiin ve güzide alimlerin temsil ettiği ümmetin nasları anlama ve pratiklere yansıtma biçim ve yöntemlerine dayanmış; dilbilimsel düzeyde argümanlar üretmek yerine hasmının evveli olmayan, türedi ve -tabiri caizse- ümmetin oluşturduğu konsensüsü delmeye çalışan marjinal ve bidatçı bir fırka olduğunu savunmuştur. İmam Mâtürîdî, bu eleştiri ve itirazlarında Zâhirî doktrinin çekirdeğinde yer alan zahir kavramını da hedef alarak nasların zahirinin, hasmın objektiflik iddialarına rağmen zannedildiği gibi çekişmeyi bitirecek, farklı anlamlara gelmeyen otorite bir delil olmayabileceğini göstermek istemiştir. İmam Mâtürîdî'nin dilin örf haline gelmiş kullanımını Zâhirîlerin tercihinin karşısına yerleştirerek bir alternatif olarak ileri sürmesi, sürekli olarak hikmeti ve hikmet sahibi kimselerin anlama biçimlerini öne çıkarması onun genel tavrı ve eğilimiyle tamamen uyumludur. Diğer bir ifade ile ümmetin esas itibarıyla zahiri aşır farklı parametreleri dikkate alarak gerçekleştirdiği sahih anlama faaliyetinde kullandığı yöntem, İmam Mâtürîdî'nin terminolojisinde aşağı yukarı hikmet kavramına (ve kısmen dilin örf haline gelmiş kullanımına) tekabül etmektedir.

İmam'ın dilsel delaletle bu denli ihtiyatla yaklaşması dilsel delaleti zannî olarak gördüğüne işaret etmektedir. Bu sebeple İmam Mâtürîdî, dilsel delaletin yanında hem amel hem de itikat etmek üzere sözünü ettiğimiz gibi -çoğu zaman hikmet adını verdiği- bir delil bulunmasını gerektiğini belirtmiş, bu şekilde dilsel delaletin zannîliğini kendi teorisi içerisinde bir problem olmaktan çıkarmıştır. İmam, bahsettiği gibi bir delil bulunmadığı durumlarda ise dilsel delalet zannîliğini söz konusu nassı amele konu yapmaya yeterli görmekle birlikte itikat konusunda yetersiz görmüş ve yine hikmet uyarınca itikat edileceğini söylemiştir. İmam Mâtürîdî'nin âmm, hâs, emir ve nehyin delaletini kapsayan formülü nasların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde

nasların sîga itibariyle ifade ettiği anlamı (zahir) yeterli bulmayarak muradı tespit etmek üzere devamlı surette bir delil/karine bulunması gerektiği genel kanaatiyle ve eğilimi ile uyum içerisindedir.

İmam Mâtürîdî, ne lafzın âmm bir sîga ile gelmesinin muradın bu sîganın zahir anlamı olan umum olduğunu, ne de hâs bir sîga ile gelmesinin muradın husus anlamı olduğunu göstermede tek başına yeterli olduğu söylemiştir. Diğer bir ifadeyle İmam, bir lafız ile kastedilen manayı (murat) tespit etmek üzere o lafzın sîgasını -diğer bir ifadeyle vazedildiği anlamı- yeterli görmenin yanlış olduğunu dile getirmiştir. İmam Mâtürîdî'nin bu kanaatini beyan teorisinde olduğu gibi dilin imkanları ve sınırları içerisinde görmüş; dilde bütünün (köl) zikredilip bir kısmının (ba'z) kastedilmesi mümkün olduğunu ve benzerleri Kur'ân'da çok olduğunu ifade etmiştir.

İmam Mâtürîdî nehiy sîgasının anlamını kesin olarak tespit edebileceğimiz bir delil/karine bulunduğu zaman bu karine/delil doğrultusunda amel ve itikat edileceğini benimsemiştir. Ancak ona göre böyle bir delil/karine bulunmadığı durumlarda sîganın ihtiyat gereği o işi yapmaya son vermeyi (intihâ) gerektiği kabul edilebilirse de aynı tutumun itikat sahasında sürdürölerek sîgayı Allah'ın muradını tek başına ifade edebilen bir delil saymak itikatta hataya düşmek gibi vahim sonuçları olması itibariyle kabul edilemez. Dahası naslarda nehiy sîgasında geldiği halde haramlığı gerektirmeyen pek çok nehyin bulunması, nehiy sîgası ile haram kılma arasında kurulan telazüm ilişkisinin aslında sîga ile değil sîga+delil ile haramlık arasında cereyan ettiğini göstermektedir.

İmam Mâtürîdî, nassın herhangi bir vasıf, şart, miktar, zaman, mekân vb. ile kayıtlanan fert(ler) hakkında doğrudan (ibare ile) ifade ettiğİ hükmün söz konusu fert(ler)le sınırlı olduğunu kabul etmektedir. Ancak İmam'a göre nas delalet yoluyla sadece bu fert(ler)in hükmüne delalet etmekte, zikre konu olmayan fertler meskûnun anı hükmünde olup nas bunlar hakkında hiçbir şey söylememektedir. Diğer bir ifade ile zikredilenlerle ile zikredilmeyenler arasında nassın delaleti üzerinden aynılık, farklılık veya karşıtlık ilişkisi kurmak nassa söylemediğİ bir şeyi söylemek anlamına gelecektir. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'nin delîlü'l-hitâb eleştirisi esas itibariyle hasımları tarafından kurulan bu tarz bir ilişkinin tüm biçim ve türlerini reddetmek şekilde cereyan etmiştir. Tüm bunlar ilk nassın hakkında hiçbir şey söylemediğİ ve dolayısıyla meskûnun anı pozisyonunda bulunan zikre konu olmayan fert(ler)in

hükümünü tespit edebilmek için ayrı bir delil bulunması gerektiği anlamına gelecektir ki İmam'ın teklifi de tam olarak bu yöndedir. İmam'ın bu teklifi de sözünü ettiğimiz genel tavrı ve eğilimiyle uyumlu görünmektedir.

İmam'ın, izmârın usul literatüründe kazandığı iktiza ile eş kapsamlı olan ilk anlamına vâkıf olduğunu bir çırpıda söylemek kolay görünmese de yaptığı takdirleri ifade ederken hitabın olduğu gibi anlaşılmasının doğru olmayacağını ve birtakım ziyade/ler yapmanın kaçınılmaz olduğunu söylemesi önemlidir. Burada dikkat çeken ikinci önemli husus ise İmam'ın, buralarda takdirler yaparken ve bu takdirlerin meşruiyetini temellendirirken bazen nassın kendisine, çoğu zaman da adını koyarak veya üstü kapalı bir şekilde hikmete yaslanmasıdır.

İmam'ın da bir mensubu olduğu Semerkant Meşâyihinin âmm lafzın delaletinin katî oluşu fikrine karşı çıkıp haber-i vahid ve kıyas ile tahsis edilmesini caiz görmeleri de Şâfiîlerin âmm lafız kategorisinde değerlendirdiği mutlak lafzın mukayyed lafza hamledilmesine, Şâfiî usulcülerin ifadesiyle kıyas yoluyla tahsis edilmesine, yöntem olarak karşı çıkmasını imkânsız hale getirmektedir. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'nin pozisyonu itibarıyla, Iraklı Hanefîlerin argümantasyonundan bambaşka bir düşünce örgüsü geliştirmesi beklenebilir ki tafsil beyanı ve arkasında işleyen mantık, bu sorunun çözümü için geliştirilmiş gibi görünmektedir. İmam'ın, Hanefî mezhebinin bu konudaki pozisyonunu savunduğu bu yerlerde dayandığı temel kabulü ve geliştirdiği argümantasyon, aynı meseleleri taabbüdî olarak gören ve ayetlerin zahiriyle yetinen İmam Muhammed'in tavrının geliştirilerek beyan teorisi içerisine oturtulmuş bir versiyonu gibi görünmektedir.

İmam Mâtürîdî'nin istisna ile alakalı tavrından yola çıkılarak doğrudan ulaşılabilecek ilk sonuç, meselenin dilin imkan verdiği sınırlar içerisinde işlemekle birlikte özerk bir karaktere sahip olduğu anlaşılan hikmetin gerektirdiği şekilde çözülmesi gerektiğidir. İmam'ın yine aynı ifadelerinden -ikinci bölümde ifade ettiğimiz gibi hikmetin dilin sınırları içerisinde işlediği kabul edildiği takdirde- artık dilin belirleyici bir unsur olarak öne çıkarılmasının bir anlamı kalmadığı şeklinde bir sonuç çıkarmak da olası görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasen
(Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn
Alî b. Muhammed b.
Sâlim es-Sa'lebî:
el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, thk. Abdurrezzâk Afîfî,
Beyrut-Şam-Lübnan: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402.
- Atik, M. Kemal:
“Te'vîlatü'l-Kur'an Çerçevesinde Mâtürîdî'nin
Müteşâbih Ayetleri Anlayışı”, **Erciyes Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 1989, 3, 313-332.
- Apaydın, H. Yunus:
“Kurtubalı Zâhirî Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri
Tasnifi: Merâtibu's-Şerîa”, **İSTEM: İslam Sanat,
Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi**, 107-119.
- Apaydın, H. Yunus:
“Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, **Güncel
Dînî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve
Müzakereler) Ankara: 02-06 Ekim 2002**, ed.
Mehmet Bulut, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı
Yayınları, 2004, 285-304.
- Apaydın, H. Yunus:
“Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi, **İslam
Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2003, 1, 7-28.
- Apaydın, H. Yunus:
**İbn Hazm: Hayatı - Görüşleri: Zâhirîlik
Düşüncesinin Teorisi**, İstanbul: Türkiye Diyanet
Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.
- Apaydın, H. Yunus:
“Zâhiriyye”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul:
TDV Yayınları, 2013, XXXIV, 93-100.
- Apaydın, H. Yunus:
“Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihçelik”,
**Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin
Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar
Çalıştayı**, 2010, 323-364.
- Aybakan, Bilal:
İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi,
İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

- Aybakan, Bilal: “İslam’da Dinî Bilginin Doğası ve Usul-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”. **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2000, 18, 57-77.
- Aybakan, Bilal: “Kur’an (vahy) monolog mudur, diyalog mudur?” **Kur’an ve Tefsir Araştırmaları III (Kur’an ve Kur’an İlimleri)**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, 289-308.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî: **et-Takrîb ve’l-İrşâd (es-Sağîr)**, thk: Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998.
- Bedir, Mürteza: “Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat’ında Yükselişi ve Zayıflaması”, **İslam Medeniyetinde Bağdat: Uluslararası Sempozyum**, 2008, 621-632.
- Bedir, Mürteza: “Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, **Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009)**, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, 412-420.
- Bedir, Mürteza: **Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bıyıkoglu, Yakup: “Mâtürîdî’nin Tefsirciliği Bağlamında Müteşâbih Ayetleri Te’vil Yöntemi”, **IV. Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)**, ed. Cengiz Çuhadar vd., Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017, 338-353.
- Birişik, Abdulhamit: “İbn Kuteybe”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, XX, 149-150.
- Birişik, Abdulhamit: “Mecâzü’l-Kur’ân”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 2003, XXVIII, 223-225.

- Boynukalın, Ertuğrul: “Tavru Mefhûmi’l-Beyân inde’l-Usûliyyin mine’l-Îmâm eş-Şâfi’î ilâ Evâili’l-Karni’l-Hâmisi’l-Hicrî”. **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ocak 2008, 34, 203-236.
- Boynukalın, Mehmet: **İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin Kitâbü’l-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili**, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.
- Bozkurt, Nebi: “Hâtıb b. Ebû Beltea”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 1997 XVI, 444-445.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed: **Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahrü’l-İslâm el-Pezdevî= Keşfü’l-Esrâr fî Şerhi Usûli’l-Pezdevî**, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak: **Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve İhtilafü’l-Musallîn**, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi**, İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî: **el-Beyân ve’t-Tebyîn**, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1998.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî: **Ahkâmü’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî, Beyrut: Daru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî: **el-Fusûl fî’l-Usûl**, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1985.
- Correa, Dale J.: “Taking a Theological Turn in Legal Theory: Regional Priority and Theology in Transoxanian Hanaî Thought”, **Locating the Sharî‘a**, ed. Sohaira Z.M. Siddiqui, Leiden: E.J. Brill, 2019, 111-126.

- Cürcani, Seyyid Şerif: **Şerhu'l-Mevâkıf: Mevakıf Şerhi (metin-çeviri)**, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf: **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, thk: Abdülazim ed-Dîb, Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1978.
- Çelebi, İlyas: “Ashâbü'l-Maârif”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 2016, Ek-1, 125-127.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ: **Takvîmü Usûli'l-Fıkh ve Tahdîdü Edilleti's-Şer'**, thk. Abdurrahim Yakub (Feyrûz), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 1429.
- Erhîle, Abbâs: “Mecâzü'l-Kur'ân li Ebî Ubeyde: Muhâvele Râide fî Merhaleti't-Te'sîs”, **ed-Dâre**, 1986, 12/3, 235-246.
- Demirtaş, Fatma: **Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut ile Dilsel Kullanımın İzleri**, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Demenhûrî, Ahmed Sa'd: **el-İmâm el-Mâtürîdî ve Menhecu Ehli's-Sünne fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Amman: Darü'n-Nûr, 2018.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe: **Te'vîli Muhtelifi'l-Hadîs**, thk. Ebû Usâme Selîm b. I'ydu'l-Hilâli es-Selefi el-Eserî, Riyad: Dârü İbn Kayyim - Kahire: Dârü İbn Affân, 2009.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe: **Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân**, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Dârü't-Türâs, t.y.
- Döndüren, Hamdi: “Îlâ”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 2000. XXII, 61-62.
- Durmuş, İsmail: “İstisna”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, XXIII, 388-390.

- Duman, Ali: “İmam Matürîdî’nin Te’vilatü’l-Kur’an’ında Akıl Yürütmeyle İlgili Kavramlar –Fıkıh, İstidlâl, Kıyas”. **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2014, 5/1, 103-116.
- Ebû Ubeyde, Ma’mer b. Müsennâ et-Teymi el-Basri: **Mecâzü’l-Kur’ân**, thk. Fuat Sezgin, Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1954.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid: **Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu’tezile’ye Göre Kur’an’da Mecaz Meselesi**, İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2015.
- Ebü’l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba‘lebekkî el-Bağdâdî: **Bedû’n-Nizâm (Nihâyetü’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl)**, thk. Sa’d b. Ğarîr b. Mehdî es-Sülemî, Mekke: Câmiatü Ümmü’l-Kurâ, Külliyyetü’ş-Şerîa ve’d-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1985.
- Eren, Recep: **İmam Mâtürîdî’nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı**, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî: **Müstasfâ min İlmi’l-Usûl**, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- Hâdimî, Nureddin: **ed-Delîl inde’z-Zâhiriyye**, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Hallaq, Wael B.: **A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul al-Fiqh**, Cambridge: Cambridge University, 1997.
- Fâzıl, Muhammed b. Hâlid: “Mecâzü’l-Kur’ân li Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ: arzan ve dirâseten”, **ed-Dır’ıyye**, 1998, 1/1, 239-291.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdülaziz: **en-Nibrâs Şerhu Şerhi’l-Akâid**, İstanbul: Mektebetü Yâsîn, 2012.

b. Ahmed b. el-Hâmid el-Kuraşî el-Maltânî:

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî:

İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb el-Ma'rûf bi İrşâdi'l-Elîbbâ' ilâ Ma'rifeti'l-Üdebâ, thk. S. Morgoliot, Mısır: Tab'atü Hindiyeye, 1927.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit:

Târîhu Bağdâd ve Zuyûluhû, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.

Heysem, Abdülhamit Ali Hazne:

Tatavvuru'l-Fikri'l-Usûlî el-Hanefî, Mafrak: Câmiatü Âli'l-Beyt, Külliyyetü't-Dirâsâtî'l-Fıkhiyye ve'l-Kânûniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Hillâwî, Nâsır:

A Study of Abu 'Ubaida Ma'mar Ibn al-Muthanna as a Philologist and Transmitter of Literary Material, London: University of London, School of Oriental and African Studies, Doktora Tezi, 1966.

Hüseynî, İshak Musa:

İbn Kuteybe, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1980.

İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî:

Kitâbü'l-Hudûd fî'l-Usûl (el-Hudûd ve'l-Müvâdaât), thk. Muhammed es-Süleymânî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî

en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhi'z-Zâhirî (Mukaddime), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2010.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî:

Lisânü'l-Arab, Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1417/1997.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk:

el-Fihristü fî Ahbâri'l-Ulemâi'l-Musannifîn mine'l-Kudemâi ve'l-Muhaddisîn ve Esmâi Kütübihim, thk. Rıza Teceddüd el-Mâzendârî, t.y.

- İltaş, Davut: **Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- Kādı Abdülcebbâr,
Ebü'l-Hasen b. Ahmed b.
Abdülcebbâr el-
Hemedânî: **Şerhü'l-Usûlî'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (metin-çeviri)**, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ka'bî, Ebü'l-Kasım
Abdullah b. Ahmed b.
Mahmud el-Belhî: **Kitabü'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât**, thk. Hüseyin Hansu, İstanbul: Kuramer (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Center for Quranic Studies) - Amman: Dârü'l-Feth, 2018.
- Kâsım b. Kutluboğa,
Ebü'l-Adl Zeynüddîn
(Şerefüddîn) b. Abdillâh
es-Sûdûnî el-Cemâlî el-
Mısrî: **Kitâbü Hulâsati'l-Efkâr fî Şerhi'l-Menâr**, thk. Hafız Senâullah ez-Zâhidî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Koca, Ferhat: **İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis: (Daraltıcı Yorum)**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- Köse, Saffet: “Şâfi’î Zâhirîliğinin Analizi -Hukûkî İşlemlerde Geçerlilik ve Cevâz Ayırımı-”, **Journal of Islamic Law Studies**, 2014, 23, 11-24.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât
Muhammed Abdülhay b.
Muhammed Abdilhalîm
b. Muhammed Emînillâh
es-Sihâlevî: **el-Câmiu's-Sağîr ve Şerhuhû en-Nâfiu'l-Kebîr li Men Yutâliu'l-Câmia's-Sağîr**, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406.
- Lowry, Joseph: “The Legal Hermeneutics of al-Shâfi’î and Ibn Qutayba: A Reconsideration”, **Islamic Law and Society**, 2004, 11/1, 1-41.
- Lowry, Joseph: **Early Islamic Legal Theory: the Risala of Muhammad Ibn Idris Al-Shafi-i**, Leiden: E.J. Brill, 2007.

- Lowry, Joseph: “Some Preliminary Observations on al-Šāfi‘ī and Later Uşūl al-Fiqh: The Case of the Term bayān”, **Arabica**, 2008, 55/5/6, 505-527.
- Madelung, Wilfred: “Abū ‘Ubayda Ma‘mar b. Al-Muthannā as a Historian”, **Journal of Islamic Studies**, 1992, 3/1, 47-56.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ eş-Şâmî el-Beşşârî: **Ahsenü’t-Tekâsîm fî Ma’rifeti’l-Ekâlîm**, thk. M. J. De Goeje, Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî: **Kitâbü’t-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî: **Te’vîlâtü’l-Kur’ân = Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne**, thk. Komisyon, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverdî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî: **el-Hâvî’l-Kebîr**, thk. Muhammed Ali Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcut, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999.
- Melchert, Christopher: “Qur’ānic Abrogation across the Ninth Century: Shāfi‘ī, Abū ‘Ubayd, Muḥāsibī and Ibn Qutaybah”. **Studies in Islamic Legal Theory**, ed. Bernard G. Weiss, Leiden: Brill, 2002, 75-98
- Merginânî, Ebû’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî: **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî**, Karaçi: İdaretü’l-Kur’ân ve’l-Ulûmü’l-İslâmiyye, 1417.
- Mütercim Âsım Efendi: **el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît: Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi**, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

- Nesefî, Ebü'l-Berekât
Hâfızüddîn Abdullah b.
Ahmed b. Mahmûd: **Şerhu Hafızüddin en-Nesefî li Kitâbi'l-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb.** thk. Salim Ögüt. İstanbul: [y.y.], 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn
Meymûn b. Muhammed
b. Muhammed el-Hanefî: **Tebşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn,** thk. Muhammed Enver Hamid İsa, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs - el-Cezîre li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2011.
- Nesefî, Necmüddin Ömer
b. Muhammed b.
Ahmed: **el-Kand fî Zikri Ulemâ-i Semerkand,** thk. Yusuf el-Hâdî, Tahran: Âyna-i Mîrâs, 1999.
- Okur, Kaşif Hamdi: "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", **Dinî Araştırmalar**, 1999, 1/3, 171-203.
- Okuyucu, Nail: **İmam Şâfiî.** Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2020.
- Osman, Amr: **The Zâhiri Madhhab (3rd/9th-10th/16th Century): A Textualist Theory of Islamic Law,** Leiden/Boston: E.J. Brill, 2014.
- Örs, Seher Erdem: **Hanefî Usûl Düşüncesinde Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları,** İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özmen, Kerim: **İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşabihlerin Yorumu,** İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Özcan, Hanifi: "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde «Fıkıh» Terimi". **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1987, 4, 143-150.
- Özdeş, Talip: **İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı,** Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

- Özen, Şükrü: **İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası**, İstanbul: İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 2001.
- Özen, Şükrü: “Mâtürîdî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara: TDV Yayınları, 2003, XXVIII, 159-165
- Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvînî: **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz = Fethü'l-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz = eş-Şerhü'l-Kebîr**, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî: **Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal**, çev. Eşref Altaş, thk. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Reyyâhane, Fâdî b. Mahmud: **Menhecu İbn Kuteybe fî Te'vîli Müşkili'l-Kur'ân ve Eseruhû fî'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye**, Amman-Bağdad: Dâru Dicle, 2012.
- Rudolph, Ulrich: **Mâturîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı**, çev. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Saltekin, Abdulbasit: **Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda Usûlî Görüşler**, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Sarıtaş, Murat: ““Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir”: Ebû Sa'îd el-Hâdimî'nin Nas-Mezhep İlişkisi Problemine Dair Görüşleri”, **Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl**, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018, 163-178.
- Sarıtaş, Murat: **Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi**, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Sem‘ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî: **Kavâtu’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh**, thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1998.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed: **Mîzânü’l-Usûl fî Netâicü’l-‘Ukûl fî Usûli’l-Fıkh**, thk. Muhammed Zekî Abdülber, Doha: Matâbiü’-d-Devhati’l-Hadîse, 1984.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed: **Şerhu Te’vîlâti’l-Kur’ân**, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 000423.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed: **Şerhu Te’vîlâti’l-Kur’ân**, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 000424.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed: **Şerhu Te’vîlâti’l-Kur’ân**, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 000425.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed: **Şerhu Te’vîlâti’l-Kur’ân**, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine Kitaplığı, 000179.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed: **Kitâbü’l-Mebsût li’s-Serahsî**, Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed: **Usûlü’s-Serahsî**, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1954.
- Serrâc, Muvaffak: “Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ Menhecühû ve Mezhebühû fî Mecâzi’l-Kur’ân”, **et-Türâsü’l-Arabî**, 1985, 5/18, 33-46.

- Sıġnâkî, Hüsâmüddîn
Hüseyn b. Alî b. Haccâc
el-Buhârî: **el-Kâfî Şerhu Usûli'l-Pezdevî**, thk. Fahraddin Seyyid Muhammet Kânit, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl
Celâlüddîn Abdurrahmân
b. Ebî Bekr b.
Muhammed el-Hudayrî: **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kütüb, 1974.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl
Celâlüddîn Abdurrahmân
b. Ebî Bekr b.
Muhammed el-Hudayrî: **el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luġati ve Envâihâ**, thk. Muhammed Câd el-Mevla, Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim ve Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh
Muhammed b. İdrîs b.
Abbâs: **el-Ümm**, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh
Muhammed b. İdrîs b.
Abbâs: **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1938.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh
Muhammed b. el-Hasen
b. Ferkad: **el-Asl**, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tabâne, Bedevî Ahmed: **el-Beyânü'l-Arabî**, Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1976.
- Teftâzânî, Sa'düddîn
Mes'ûd b. Fahriddîn
Ömer b. Burhâniddîn
Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî: **Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh**, thk. Necîb el-Mâcidî - Hüseyin el-Mâcid, Saydâ-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Temel, Ahmet: **The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usul al-Fiqh between al-Shafi'i and al-Jassas during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries**, Santa Barbara: University of California, Religious Studies, Islamic Studies, Doktora Tezi, 2014.

- Tülücü, Süleyman: “Asmaî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, III, 499-500.
- Tülücü, Süleyman: “Ma’mer b. Müsennâ”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara: TDV Yayınları, 2003. XXVII, 551-552.
- Türkan, Galip: “Mâturîdî’ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Ayetler”, **Milel ve Nihal**, 2010, 7/2, 277-294.
- Türkan, Mustafa: **Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslâm Hukukuna Katkıları**, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Türkan, Mustafa: “Dâvûd ez-Zâhirî’nin Usûlüne Has Yönüyle ‘Delil’”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, 38, 113-134.
- Türkan, Mustafa: “İmam eş-Şâfiî’nin görüşlerinin Dâvûd ez-Zâhirî’nin usûlüne etkileri”, **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2017, 29, 51-73.
- Türkan, Mustafa: “İki Zâhirî İmam Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm’ın İbâdetler Fıkıhına Dair İhtilafları”, **ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi**, 2019, 51/1, 235-258.
- Türker, Ömer: “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2007, 18, 1-26.
- Türker, Ömer: “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2008, 19, 1-24.
- Türker, Ömer: “Mukâtil b. Süleyman”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara: TDV Yayınları, 2006, XXXI, 134-136.
- Yerinde, Adem: “Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci: Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ”. **Usul İslâm Araştırmaları**, 2008, 9/9, 119-152.

- Vishanoff, David R.: **The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law**, New Haven: American Oriental Society, 2011.
- Vanlıoğlu, Muhammed Masum: **Te'vîlâtü'l-Kur'ân: el-Fehâris**, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2011.
- Yargı, Mehmet Ali: “İmam Mâtürîdî'nin (V. 333/944) Âyetlerden Ve Hadislerden Ters Anlam (Mefhûmü'l-Muhâlefe) Çıkarılmasına Yaklaşımı”, **İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, ed. Hatice K. Arpaguş vd., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2019, 357-396.
- Yazıcı, Hüseyin: “İbn Kuteybe”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, XX, 145-149.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Hidâyet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, XVII, 473-477.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “İbn Küllâb”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, XX, 156-157.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî: **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh**, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Zysow, Aron: “Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory”, **Studies in Islamic Legal Theory**, ed. Bernard G. Weiss, Leiden: E.J. Brill, 2002, 235-265.