

Hak, kırmızı zebercedden levhalar üzerine yazılmış Tevrat'ı Hz. Mûsâ'ya indireceği zaman meleklerle onu taşımalarını emretmiş, fakat onlar buna güç yetirememiş, hatta güçleri harf harf taşımaya bile yetmemiştir. Nihayet Allah Tevrat'ı hafifletmiş, böylece Mûsâ tarafından taşınabilmıştır. Hz. Dâvûd'a, İsâ ve Muhammed'e indirilen vahiyler de aynı mahiyettedir. Mâtürîdî'ye göre bu haberin gerçeklik payı varsa sözü edilen ağırlık kitabın levhalarında değil içerdiği ilâhî mesajın gereğine uygun biçimde davranılmasında aranmalıdır. Esasen levhaları yer yüzünde yaşayan Hz. Mûsâ taşıyabildiği gibi Kur'an da dahil olmak üzere diğer ilâhî kitap ve vahiyler taşınabilmekte ve yazıya geçirilebilmektedir. Mâtürîdî bu âyetten murâd-ı ilâhînin ne olduğunu bilmediğini ifade etmekte, eğer uyarma ve ibret almaya davet etme konumu olmasaydı âyeti mânâsı bilinmeyen (müteşâbih) gruptan sayarak yorumlama cihetine gitmeyeceğini söylemektedir (a.g.e., vr. 775^{a-b}).

Tefsir yöntemi içinde rivayetleri ihmal etmeme ilkesini benimsediğinden Mâtürîdî, İsrâiliyat türüne giren bazı nakillere de yer verir. Gerek bu âyetlerin gerekse Kur'an'daki kıssaların yorumunda nakledilen olayların veya bilgi malzemesinin bizim için önem taşımadığını, bizden istenen şeyin bunlarla amaçlanan hedeflerin ve ibret alınacak noktaların belirlenmesinden ibaret olduğunu ifade eder. Mâtürîdî tefsirinde kıraat vecihlerini ve nüzûl sebeplerini göstermeyi amaçlamaz. Ancak âyetin mânâsının ondan çıkarılabilecek hükme veya birinin fikrinin eleştirilmesine ışık tutması halinde bu hususlara yer verir (örnekleri için bk. Özdeş, s. 182 vd., 190 vd.). Onun tefsirinde hadis ve haberlerde isnadın, diğer nakillerde görüş sahibiyle eserinin zikredilmemesinin ilim tarihi açısından problem oluşturduğunu kabul etmek gerekir. Buna karşılık Mâtürîdî metin ve fikir tenkidine önem vermiş, akli ve sistemli düşünmeyi hedef almıştır. Bu yönüyle *Te'vilât*'ı İbn Kesîr'in *Tefsîrü'l-Kur'ân*'ı takip etmiştir (a.g.e., s. 68-70).

Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh konularına ayrı bir önem atfettiği görülmektedir. Fıkıhla ilgili âyetlerin tefsirinde beyân-ı ilâhînin fikhî açılımına geniş yer ayırmış, diğer mezheplerin yanı sıra Şâfiî fikhına ağırlık vermiştir. Mâtürîdî'nin Şâfiî'ye ve onun ekolüne mensup olanlara yönelttiği eleş-

tiriler, iki mezhep arasındaki fikhî tartışmaların boyutlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bunun sebepleri arasında Şâfiî fikhının Mâverâünnehir'de yayılma istidadı göstermesi, ayrıca Şâfiyye'den başka sistematik bir fıkıh düşüncesine sahip olan alternatif bir mezhebin, diğer bir ifadeyle bir rakibin bulunmayışı gibi hususlar zikredilebilir. Mâtürîdî münasebet düştükçe birçok akaid konusuna tefsirinde yer vermiştir. Allah'ın isim ve sıfatları, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı ve büyük günahların mümini küfre düşürmediği gibi meseleler en çok vurguladığı konuların başında yer alır.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile çağdaşı İbn Cerîr et-Taberî'nin tefsir yöntemleri arasında mushaf tertibine göre âyetleri ele alıp muhtevalarına göre kısımlara ayırmak, gerektiğinde semantik açıklamalarda bulunmak, ileri sürülen görüşlerde tercihler yapmak gibi hususlarda benzerlik olduğunu söylemek mümkündür. Tefsir tarihinde dirâyet yönteminin kurucusu olan Mâtürîdî'nin ifade, üslup ve işleyiş açısından Zemahşerî'yi etkilediğine muhakkak nazarıyla bakılmalıdır (a.g.e., s. 84-85). Rûyetullah konusunda Mâtürîdî'nin görüşünü benimsediğini söyleyen Fahreddin er-Râzî'nin (*Kitâbü'l-Erba'in*, I, 277) tefsir alanında da *Te'vilât*'tan yararlandığı şüphesizdir. Her iki eserde akli istidlâlin öne çıkarılması, meselelere yaklaşım tarzı ve ele alınan konuların gruplara ayrılması bunlardan bazılarıdır. Her iki müfessir de kelâm, fıkıh ve fıkıh usulünü ilgilendiren mevzularda bazan ayırtıya varan açıklamalar yapar. Mâtürîdî'nin fıkıh konularına ağırlık vermesine karşılık Râzî felsefi ve ansiklopedik bilgilere ağırlık verir. Esasen Râzî, tefsirinin beş yerinde Mâtürîdî'ye atıf yapmaktadır (*Mefâtihu'l-gayb*, V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188). Müfessir Ebû Hayyân el-Endelûsî de tefsirinde *Te'vilât*'a atıfta bulunmaktadır (*el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, III, 364). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın fıkıh ve fıkıh usulü alanındaki tesirleri ayrı bir önem taşır (bk. Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "evl" md.; *Li-sânü'l-Arab*, "kşr" md.; Buhârî, "Tefsîr", 50/1, "Eymân", 12, "Tevhîd", 7; Müslim, "Cennet", 37-38; Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân* (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, neşredevinin girişi, I, 16-17; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Sıdkî Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 52-56; X, 116-117; XXVI, 218-220; Mâtürîdî, *Te'vilât*, tür.yer.; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 1^b, 242^b-243^a, 250^a, 420^{a-b}, 440^b, 604^b, 726^a, 727^a, 775^{a-b}, 903^b,

906^{a-b}; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 352-356; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Kahire, ts. (el-Matbaatü'l-behiyye el-Misriyye) → Tahrân, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba'in* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, I, 277; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, Kahire 1328-29 → [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), III, 364; M. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfesssîrîn*, Kahire 1381/1961-62, I, 205-207, 288-291; Subhî es-Sâlih, *Mebâhiṣ fi'l-ülûmü'l-Kur'ân*, Dımaşk 1382/1962, s. 333-335; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsîr Anlayışı*, İstanbul 2003, s. 58-61, 63-66, 68-70, 84-85, 182-190 vd., 267-272.



BEKİR TOPALOĞLU

Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, genelde İslâm kültürü ve özelde Hanefî mezhebi içinde önemli dönüm noktalarının birini teşkil eden, fıkıh usulü ve fıkıh ilimlerinin kavramlarının titizlikle tanımlanmaya, bu ilimlerin birer disiplin haline gelmeye başladığı bir devirde yaşamış, fikirleri ve çalışmalarıyla sonraki nesillere ufuk açmış bir ilim ve fikir adamıdır. Yaşadığı dönem bir taraftan dinî, felsefî ve siyasî akımların sistematik düşüncelerini oluşturduğu, muhalifleriyle polemiklere girdiği, diğer taraftan dinî ilimlerin metodolojik yapıya kavuşarak her birinin terminolojisinin oluştuğu bir dönem olarak kendini gösterir. Mâtürîdî bilhassa teoriyle pratik, usul ile fîrû irtibatını sağlayarak ortaya koyduğu çözümlerle fikirlerin daha saf biçimde sunulmasına katkı sağlamış ve en azından yaşadığı coğrafyadaki ilim âlemine kendini kabul ettirmiştir. Kelâm alanındaki görüşlerinin yanı sıra bilhassa fıkıh usulüne ilişkin çalışmaları Semerkantlılar üzerinde etkili olmuş ve kendisi zamanla Semerkant fıkıh okulunun reisi olarak kabul edilmiştir. Ancak VI. (XII.) yüzyıl başlarına kadar kendi memleketinde bile görüşlerinin yeterince incelendiğini söylemek mümkün değildi. Nitekim Hanefî mezhebinin Mâverâünnehir ve Horasan'daki üç büyük usulcüsü (meşâyih-i selâse) Ebû Zeyd ed-Debûsî, Ebû'l-Usr el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî usule dair eserlerinde Mâtürîdî'yi ismen hiç zikretmemişlerdir. Fakat bu durum, adı geçen fakihlerin onun usul düşüncesinden habersiz oldukları anlamına gelmemektedir. Bazı kaynakların ifadelerinden Mâtürîdî'nin bir kısım düşüncelerini kabul veya reddettikleri (Abdülazîz el-Buhârî, I, 121, 616) ve ondan söz etmemelerinin sadece usul eserleriyle sınırlı olup fıkıh dair teliflerinin kendisinden iktibaslarla bulundukla-

rı anlaşılmaktadır (meselâ bk. Debûsî, s. 375; Ebû'l-Usr el-Pezdevî, vr. 113^b, 266^a; Serahsî, X, 191; XX, 139). VI. (XII.) yüzyıl başlarında Ebû'l-Muîn en-Neseî, Mâtürîdî'yi Ehl-i sünnet kelâmının lideri olarak görüp fikirlerini merkeze almak suretiyle *Tebşîratü'l-edille*'sini telif etmiş olduğu gibi öğrencisi Alâeddin es-Semerkandî de Semerkant Hanefî ekolünün fıkıh usulü alanındaki ana kaynaklardan biri olan *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ûkûl* adlı eserinde fıkıh usulünü kelâm boyutlarıyla birlikte düşündüğünü ortaya koymuş, Mâtürîdî'yi Hanefî fıkıh usulü içinde merkezi bir konuma yerleştirmiş ve onun bu disipline dair eserlerinden iktibaslar yaparak mirasını yeniden canlandırma gayreti içine girmiştir. Sonraki asırlarda yazılan eserler umumiyetle Semerkandî'nin bu telifine referansla Mâtürîdî'nin görüşlerine yer vermiştir.

Fıkıh dersleri verdiği, meselâ Ebû'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'ye Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Mebsûl*'ünün tamamını ve zekât bölümüne kadar *el-Câmi'u'l-kebîr*'ini okuttuğu bilinen Mâtürîdî (bk. İbn Yahyâ, vr. 162^a) döneminde fakih olarak anılmakta, günümüze intikal eden iki eserinde de muhtemelen müstensihler tarafından eklenmiş, "Fakih şöyle dedi" ifadesi yer almaktadır. Zamanımızda onun fıkıh yönü fazla bilinmediğinden bu ifadeye geçen "fakih" kavramı daha çok Ebû Hanîfe'nin, akaid için kullandığı "el-fikhü'l-ekber" terkihi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Halbuki Mâtürîdî, fıkıh geleneğinin önemli bir temsilcisi olup fıkıhın hem metodolojisi hem de meseleleri hakkında eserler vermiştir. Nitekim sonraki dönemlerde de kendisine "Ehl-i sünnet'in reisi" unvanının yanı sıra "Mâverâünnehir-Semerkant Hanefî fıkıh ekolünün reisi ve en büyüğü" unvanıyla atıfta bulunulmuştur (Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, s. 3, 191, 280; Lâmişî, s. 91, 103, 124, 134, 160; Ebû'l-Berekât en-Neseî, s. 393; Abdülazîz el-Buhârî, I, 256, 605; III, 568). Mâtürîdî'yi fıkıh usulü tarihi bakımından oldukça merkezi bir konumda gören Alâeddin es-Semerkandî, kelâmı fıkıh usulü arasında kökdal ilişkisi bulunduğu için fıkıh usulü müelliflerinin itikadî görüşlerinin bu konuda yazdıkları eserlere yansımalarının kaçınılmaz olduğunu, fıkıh usulü kitaplarının çoğunun ya kendilerinden farklı itikadî temelleri benimseyen Mu'tezile yahut fîrûda muhalifleri olan ehl-i hadîs (Şâfiîler) tarafından yazıldığını belirttiikten sonra Hanefî usulcülerini tarafından kaleme al-

nan eserlerin iki kısma ayrıldığını kaydederek. Ona göre Mâtürîdî ile onun hocaları ve talebeleri gibi şer'î ve akfî ilimlere vâkıf âlimler tarafından yazıldığı için son derece sağlam ve güçlü olan ilk gruba giren eserlere gösterilen ilgi, lafızları ve mânalarının yabancılığı ya da himmet ve gayret azlığı sebebiyle zamanla azalmıştır. Gitgide yaygınlık kazanan ikinci grup eserler kavramların inceltilmesi ve iyi bir sistematik kurma hususunda başarılı olsalar da bunların müellifleri usulün (itikadî temeller) inceliklerine ve akfî meselelere yeterince nüfuz edemediklerinden bazı konularda muhaliflerin görüşlerini benimsemişlerdir (*Mizânü'l-uşûl*, s. 1-3).

Fıkıh usulü tarihinin nisbeten az bilinen bir döneminde yaşamış olmakla beraber fıkıh geleneği içinde yetişen ve düşünceleri bu çerçevede şekillenen Mâtürîdî bu alanla ilgili önemli çalışmalar kaleme almıştır. Bunlardan *Me'âhizü's-şerâ'i'* kaynaklarda kendisinden sıkça iktibas yapılan bir fıkıh usulü eseridir. *Kitâbü'l-Cedel* ise muhtemelen İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Kâfiye fi'l-cedel* ve Ebû İshak eş-Şirâzî'nin *el-Ma'ûne fi'l-cedel* adlı eserleri tarzında fıkıh usulünde kabul edilen delillerin, fikhî meselelerin müdafaası ve karşı görüşlerin eleştirilmesinde formel olarak nasıl kullanılacaklarını konu alan bir eserdir. Günümüze ulaştığı bilinmemekle birlikte Ebû'l-Muîn en-Neseî ve Alâeddin es-Semerkandî'nin doğrudan istifade ettikleri anlaşılan söz konusu eserlerden bazı usul kitaplarında iktibaslar yer almaktadır. Bugün için Mâtürîdî'nin fıkıh ve usulüne ilişkin görüşlerini doğrudan kendi kitaplarından öğrenme imkânı bulunmamaktaysa da *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* bu disiplinlerle ilgili bol malzeme içermektedir. Mâtürîdî *Te'vîlâtü'l-âzâh* âyetlerinin tefsiri esnasında uzun tartışmalara girmekte, gerek ileli sürdürdüğü görüşün usulde dayandığı kuralı zikretme gerekse ahkâmla doğrudan ilgili olsun olmasın birçok âyetten usul kaidesi çıkarma sadesinde fıkıh usulünün temel konularına açıklık getirmektedir. Bazı metot ve kaideler farklı âyetlerden elde edilebildiği için tefsirin birçok yerinde aynı cümlelerle meselenin tekrar edildiği görülmektedir. Ancak bu durum, bir usul kuralının birçok âyete dayandırılarak ortaya konması ve Mâtürîdî'nin istinbat gücünü göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Mâtürîdî bazan da bir âyetten birden fazla kaide çıkarmaktadır.

Ebû'l-Muîn en-Neseî, Mâtürîdî'nin biri usul, diğeri fîrûd alanında olmak üzere Ka-

râmita'ya karşı iki reddiye yazdığını kaydederek (*Tebşîratü'l-edille*, I, 359). Usulle ilgili olduğunu söylediği birinci eser Karâmita'nın kelâm görüşlerini eleştiren bir kitap olmalıdır. Zira itikadî mezhepler söz konusu olduğunda usul terimi genellikle kelâm görüşleri için kullanılmaktadır. İkinci eserin fıkıhla ilgili olmakla birlikte usul-i fikhî da içermesi muhtemeldir. Ayrıca Mâtürîdî'ye *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* adlı bir eser de nisbet edilmektedir. Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin, Abdülkerîm el-Pezdevî tarafından rivayet edildiğini kaydettiği bu eser (*Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, vr. 113^b, 266^a) Muhammed eş-Şeybânî'ye ait *el-Câmi'u's-sağîr*'in şerhidir. Kâsânî de doğrudan bu şerhin adını zikrederek uzunca bir alıntı yapmaktadır (*Bedâ'i'*, VII, 47). Gerek Kâtib Çelebi ve Abdülhay el-Leknevî gibi *el-Câmi'u's-sağîr* şerhleri hakkında bilgi veren kaynaklarda, gerekse günümüzde Mâtürîdî'ye dair yapılan çalışmalarda eserden söz edilmemesi, bu tür kaynakların Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin *Tebşîratü'l-edille*'de verdiği kitap listesini tekrarlamaktan öte bir şey yapmadıklarını göstermekte ve bu husus Mâtürîdî'nin başka eserlerinin de bulunabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Neseî sıraladığı listenin Mâtürîdî'nin eserlerinin tamamını kapsamadığını, onun başka kitaplarının da bulunduğunu kaydetmektedir (*Tebşîratü'l-edille*, I, 359).

Fıkıhın Tarifi ve Kaynakları. Mâtürîdî fıkıh kavramını, "Bir şeyin hem kendisini hem de başkasına delâletini bilmektir" şeklinde açıklar ve burada yer alan "başkası" ifadesinin benzer olsun olmasın onun delâletiyle bilinen her şeyi kapsayacağını belirtir. Diğer yerlerde ise "bir şeyi başkasına delâlet eden benzeriyle birlikte bilmek, görünenden hareketle görünmeyene vâkıf olmak yahut açık (zâhir) olan hareketle gizli ve kapalı (hafî ve bâtin) olanı bilmek" şeklinde izah eder. Dolayısıyla ona göre fıkıh "şey"i tek başına bilmekten öte bir anlam ifade etmekte ve onu, mânasına nüfuz ederek bağılantılı olduğu anlam kümesi içinde kavramak gibi daha derin bir muhtevaya taşımaktadır. Bu bakımdan fıkıh "bir şeyden istidlâl yoluyla başka bir şeyi tanımak" demektir. Her ne kadar fıkıh ve ilim kavramları gerçekte aynı mânaya geliyorsa da Kur'an'da düşünme ve araştırmayı gerektiren hususlarla ilgili olarak "fıkıh", duymaya ve habere dayalı bilgilerde ise "ilim" lafzı kullanılmıştır (*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 224^a, 569^a, 787^a, 788^a). Mâtürîdî,

İbn Süreyc'e ait "bir şeyi benzerine delâlet eden mânasıyla bilmek" şeklindeki fıkıh tanımını eleştirerek "benzeri" (nazîr) yerine "başkası" (gayr) ifadesinin daha isabetli olacağını belirtir (a.g.e., vr. 787^a, krş. vr. 224^a; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 155^a). Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc, fıkıhı "bir şeyi bilmek ve hakikatini keşfetmek" şeklinde tanımlamaktadır (el-Ak-sâm ve'l-huşâl, vr. 7^b). Mâtürîdî'nin İbn Süreyc'den naklen verdiği tanımla bu tanımın öz itibarıyla uyuşması, yani şeyin kendisini bilme ve tanıma anlamının ön planda olması, buna karşılık başkasını gösterme yönüne değinilmemesi burada eleştirilen şahsın Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc olduğunu göstermektedir. İbn Süreyc'in tanımı, nasları ve onların sadece benzerlik ilişkisiyle yani kıyas yoluyla delâlet ettiği anlamları içermekte olup Şâfiî'nin icthadla kıyas terimlerini aynı mânada farklı isimler olarak görmesiyle paralellik arz etmektedir (ayrıca bk. Özen, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 214). Buna karşılık naslardan hüküm elde etme yollarının kıyasla sınırlandırılmayacağına işaret eden ve icthadla bir şeyin taşıdığı mânâ ve fıkha ulaşmanın yolu olarak gören Mâtürîdî (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 84^b) bu kavrama daha kapsamlı bir anlam yüklemekte, böylece icthad faaliyetinin kıyasla sınırlı olduğunu savunan Şâfiî'nin ve bu konuda onu takip edenlerin düşüncelerini eleştirerek kıyas dışında da delâlet yollarının bulunduğunu savunmaktadır.

Fıkıh hakkındaki bu düşüncesi Mâtürîdî'nin beyan anlayışını da etkilemiş, bunun bir uzantısı olarak beyanın bir şeyin hem kendisini hem başkasını açıklaması şeklinde iki yönünün bulunduğunu ve belli bir sayı ile sınırlandırılmayacağını ileri sürmüş, muhtemelen *er-Risâle*'de beyan kavramını beş kategoride ele alan Şâfiî'yi eleştirmiştir (a.g.e., vr. 405^b-406^a). Ancak Mâtürîdî'nin, beyanın sınırlandırmayacağı tezi mânaya delâlet biçimlerinin sınırlandırılmayacağı mânasına gelmemektedir. Ona göre beyan, kastedilen mânanın bütününe ifade edip etmemesi açısından üç grupta değerlendirilir: 1. *Beyân-ı Kifâye*. Bütünden birini veya az bir kısmını açıklayarak bütünü beyana gerek bırakmayan türdür. Açıklanan bir veya az şeyden hareketle icthad veya benzerlerine kıyas yoluyla bütünün durumu öğrenilebilir. Sözü edilen bir veya az şeyin bir mânâ taşıdığını ve bunun icthad ve ta'lîl mahallinde olduğunu gösterir. 2. *Beyân-ı Nihâye*. İctihada mahal bırakmaya-

cak biçimde bütünü etraflıca açıklama. 3. *Beyân-ı Tafsîl*. Nihayetine ulaşmamakla birlikte çoğunluğunu açıklamak suretiyle hükmün beyan ettiği kısmın dışına taşmamasını ifade eden beyan türüdür. Çünkü bütünü toparlayacak bir mânâ taşıyor olsaydı ona ziyade olanı zikredip bazısını terketmesinin bir anlamı kalmazdı (a.g.e., vr. 767^a). Sonraları telif edilen birçok usul kitabında beyanın çeşitli biçimlerde tasnif edildiği görülmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin yaptığı bu taksim ve kullandığı terminolojinin bu eserlerde yer alıp almadığı tesbit edilememiştir.

Mâtürîdî bilgi edinme yollarını duyular, akıl ve sâdik haber şeklinde sınıflandıran klasik kelâm anlayışının öncülerindendir. Ona göre dinî bilginin nakil ve akıl olmak üzere iki kaynağı vardır (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5). Esas itibarıyla dine ulaşmanın yolu akıl, şer'î bilgiye ulaşmanın yolu nakildir (Ebû İshak es-Saffâr, vr. 22^b). Habere dayalı dinî bilgiler (sem'iyât) vahiy gelmesizin öğrenme imkânı bulunmayan yahut sadece Allah'ın bilebileceği hususlardır. Akla dayalı bilgiler ise (akliyyât) haklarında araştırma ve inceleme yapmak suretiyle bilinebilen şeyler olup bunlar sayesinde tevhid, nübüvvetin ispatı gibi hususların bilgisine ulaşılır (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 75^a). Mâtürîdî'ye göre kötü şeylerin kötü, iyilerin iyi olduğunun bilgisi aklın tabiatına konmuş olduğundan insan ilke olarak bunların küllî bilgisine sahip bulunmaktadır. Ancak akıl belirlenmiş her şeyin iyilik ve kötülüğünü ayırt edemez (a.g.e., vr. 888^b). Emir-nehî, mubah-haram, va'd-vaîd gibi delili duyularla algılanamayan ve idrakine başka yol bulunamayan hususlar vahiyle bilinir. Vahyin aklın zorunlu veya imkânsız gördüğü çerçevenin dışında kalması mümkün değildir. Ancak aklın mümkün gördüğü hususlar halden hale, elden ele, mülkten mülke geçtiği için belli bir şekilde olması ne zorunludur ne de imkânsızdır. Bu tür konularda peygamberler her hâlûkârda tercihe şayan olanı beyan ederler (a.g.e., vr. 327^b; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 281-282). Helâl ve haramın bilgisine ancak vahiy yoluyla ulaşılacağından dinî beyan gelmeden önce nesne ve olaylarda asıl olanın yasaklık mı, mubahlık mı kabul edileceği meselesinde çekimser kalıp bir fikir beyan etmemek (tevakkuf), yani beyan gelmeden önce bir şey yapan kimsenin bu fiiliyle Allah katından sevap veya cezaya müstahak olmadığını düşünmek gerekmektedir (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 7^a, 235^a, 393^a, 410^a, 468^b; ayrıca bk. Abdülazîz el-Buhârî,

III, 193-194). "Eşyada ibâha veya yasaklık asıldır" demek Allah'a iftiradır. Çünkü Allah insanlara böyle bir şey söyleme iznini vermemiş, aksine bunu yasaklamıştır (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 410^a; bk. en-Nahl 16/116). Aslında böyle bir konu hakkında konuşmak, şu veya bu asıldır demek yanlış bir davranıştır. Çünkü kendi başına hüküm vermek ancak peygamberrin bulunmadığı dönemler için söz konusudur. Halbuki ilk insan olan Âdem aynı zamanda peygamber olduğundan ilke olarak ilâhî beyanın bulunmadığı bir zaman dilimi yoktur. Hz. Âdem'den sonraki dönemlerde bir peygamberin izleri silinince ardından diğeri gelmiştir (İbn Yahyâ, vr. 18^b; Üsmendî, s. 663).

Kur'ân-ı Kerîm'in fesahat bakımından söz basamaklarının en üst noktasında bulunduğunu söyleyen Mâtürîdî'ye göre (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 900^b) Kur'an, Allah kelâmı olmakla birlikte mushaflarda yazılı lafızlar ilâhî kelâmın anlaşılmasına ve ifade edilmesine vasıta olan şeylerdir. Lafız (nazım) değişikliği ve dil farklılığı varlıkları kendi mahiyetlerinden çıkarıp ayrı şeyler haline getirmedikleri gibi mânaların değişmesini ve hükümlerin farklılığını da gerektirmez (a.g.e., vr. 136^a, 882^a).

Usulünde sünnete büyük önem veren Mâtürîdî'ye göre peygambere itaat Allah'a itaat sayıldığından Resûl-i Ekrem bütün emirlerinde itaat edilecek konumda bulunmaktadır. Bir şey onun emri ise aynı zamanda Allah'ın da emri demektir, zira peygamber Allah adına beyan yetkisine sahiptir. Âyetlerin husus veya umum ifade ettiği ya da neshedildiği onun sayesinde anlaşıldığı için söz ve fiillerinde, ayrıca âyetlerin tefsirinde ona uymak gerekir. Allah kendisine muhalefet eden bir peygamber göndermeyeceği ve bütün dinî hükümler Allah adına peygamber aracılığıyla ortaya konmuş olduğu için onları Allah'a ait olanlar, peygambere ait olanlar diye taksime tâbi tutmak şüphe ve ihtilâf vehmini doğuracağından kabul edilemez (a.g.e., vr. 86^b, 141^b-142^a). Hadislerin mütevâtîr ve âhâd şeklindeki ikili tasnifini benimseyen Mâtürîdî (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13-15), rivayet bakımından âhâd haberlerden olmakla birlikte kendisiyle amel edildiğinin bilinmesi açısından mütevâtîr diye nitelediği "amelen mütevâtîr" rivayetlere ayrı bir önem verir. Ona göre amelen mütevâtîr amel edilebilir en üstün rivayettir. Çünkü bunlar nesilden nesile aktarılacak suretiyle yaygın bir örf haline gelmiş, dolayısıyla gizli kalma tehlikesinden korunmuş, bu uygulama

maların ayrıca senedle rivayet edilmesi ne gerek görülmemiştir. Haber-i vâhidle Kur'an'daki bir hükmün neshedilmesi câiz değilse de amelen mütevâtîr bir haberle âyet neshedilebilir (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 35^b). Sünnetin, Kur'an'da beyan edilmiş bir hükmü neshetmesi Allah tarafından Hz. Peygamber'e verilen Kur'an'ı beyan görevinin bir gereğidir (*a.g.e.*, vr. 111^a).

Mâtürîdî'ye göre haber-i vâhidin doğruluğu kesin olarak bilinmeyeceğinden böyle bir rivayete dayanarak verilen hüküm de kesin bilgi sağlamaz. Ancak içinde bulunulan durumun ölüme sebebiyet verip vermeyeceği açık olarak bilinmediği halde Kur'an'da yasaklanan şeylerin zaruret halinde yenmesinin mübah olması, şahitlerin yalan söyleme ihtimali bulunmasına rağmen sadece şahitliğe dayanarak hüküm verilebilmesi gibi pek çok şer'î hususta maddî gerçekliğe uymasa da zâhire göre karar verilmesi kabul edilmiş, aynı şekilde zann-ı gâlib sağlaması halinde haber-i vâhid de amel açısından bağlayıcı sayılmıştır. Birçok âyetten hareketle haber-i vâhidle amel etmenin gerekliliği sonucuna varan Mâtürîdî (mesele bk. et-Tevbe 9/122; Yûnus 10/22; el-Ahkâf 46/31; el-Hucurât 49/6), haberin kabul edilebilmesi için râvilerin ve rivayet içeriğinin dikkatle incelenip doğruluk tarafının ağır bastığı kanaatine ulaşılması gerektiğini belirtir (*a.g.e.*, vr. 719^{a-b}; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15). Ayrıca ona göre peygamberlerle karşılaşan herkesin rivayetini kabul etmek gerekmez, çünkü böyle kimselerin de rivayet uydurmaları, peygamberlerden aktardıkları mütat şeyleri dinleyicilerine dinî bir görevmiş gibi sunmaları ve kendilerince uygun bulmadıkları hususları nazarı itibara almamaları mümkündür. Bu sebeple âlimlerimiz, geniş kitleleri ilgilendiren ve sık karşılaşılan (umûmü'l-belvâ) konularla ilgili haber-i vâhidleri kabul etmemiştir (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 20^b).

İcmâî, "delillerden hüküm çıkarmadaki kabiliyetleri ve dindarlıklarıyla tanınan fakihlerin bir konuda emir veya yasak bulunduğunda birleşmeleri" şeklinde anlayan Mâtürîdî'ye göre (*a.g.e.*, vr. 141^a) her bir icthad tek başına ele alındığında hatta ihtimali taşıyorsa da müctehidlerin istek ve amaçlarının çeşitliliğine rağmen ittifak edebilmeleri, ancak hak olan iradesini ortaya koyma ve dilediği hususlarda kullarını hatadan koruma gücüne sahip bulunan Allah'ın lütfu ve onları buna muvaffak kılmasıyla gerçekleşebilir (*Kitâbü't-*

Tevhîd, s. 14-15). İcmâî dinî konularda kaynak olduğunu ispat etmek için ayrıca bazı âyetleri delil gösteren Mâtürîdî'ye göre (el-Bakara 2/143; en-Nisâ 4/59, 115; et-Tevbe 9/119) Hz. Peygamber'in sağlığında vahiy inmeye devam ettiği ve hükümler ancak onun vefatıyla birlikte son şeklini aldığı için Resûlullah hayatta iken onun görüşü bulunmaksızın gerçek bir icmâ teşekkül edemezdi, onun görüşü bulununca da -vahye dayalı konuştuğundan- başkasının görüşüne ihtiyaç kalmazdı (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 719^b).

Abdülazîz el-Buhârî, Teftâzânî ve Molâ Fenârî gibi müelliflerin doğrudan Mâtürîdî'ye nisbet ederek verdikleri "Bahis konusu edilen iki meseleden birinin hükmünün mislini illetinin misline dayanarak diğerinde göstermektir" şeklindeki kıyas tanımını Alâeddin es-Semerkandî, Lâmişî gibi birçok usulcû tarafından benimsenerek savunulmuştur. Mâtürîdî, icthad ve kıyasın delil olduğunu âyetlere dayanarak kanıtlamaya çalışmış ve muhaliflerin delil gösterdikleri âyetlerin tefsirinde onların itirazlarını cevaplandırmıştır (*a.g.e.*, vr. 140^b, 419^a). Nasların lafzî mânalarıyla sınırlı olduğunu savunan Zâhirîler'e karşı çıkan Mâtürîdî birçok âyetten hareketle, kullanılan lafızlardan anlaşılma yetinilmesinin ve sözün zâhirde ifade ettiği anlamı münhasır kılınmasının isabetli olmadığı, aksine sözün hikmete ve içerdiği derin mânaya uygun biçimde yorumlanması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır (*a.g.e.*, vr. 403^a, 408^a, 428^a, 433^a, 433^b, 439^a). İctihad ve kıyasın zarureti inanan Mâtürîdî'ye göre kıyamete kadar insanların imtihan edilmesiyle ilgili bütün hadiselerin hükmü kitapta açık beyan edilmemişse de mutlaka dolaylı olarak açıklanmıştır. Zira ona göre kitapta anılmayan hadiselerle karşılaşacaklarını bildiği halde Allah Teâlâ'nın bunu beyan etmeyip insanları ihtilâf içinde şaşkın bırakması mümkün değildir. Bu bakımdan tasrih edilmeyen konularda Resûlullah'ın sünnetine başvurmak ve bu iki kaynaktaki çözümlerle yeni olaylar arasındaki benzerliklerden hareketle icthad etmek gerekmektedir (*a.g.e.*, vr. 140^b-141^a, 156^a, 400^b). Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinin hüküm ve öğretilerini açıklama görevi ümmetin âlimlerine kalmıştır. Bu konuda âlimler eski peygamberler gibidir. Eski zamanlarda hüküm bekleyen konuların mevcudiyeti devam ederken bir peygamberin devri sona ermişse diğeri gönderilmiştir. Bunun gibi bu ümmette de kıyamete kadar her asırda ilim otorite-

telerinin nesilleri tükendikçe zorunlu olarak bir başka nesil ortaya çıkar. Çünkü Allah'ın, yol gösteren ve hükümleri açıklayan âlimler bulunmaksızın kullarını başı boş bırakması düşünülemez (İbn Yahyâ, vr. 18^b-19^a). Mâtürîdî, kendi imâmet anlayışlarına uygun vasıflara sahip bulunan imama itaat etmenin farz, muhalefet etmenin ise küfür olduğunu savunan Şîa'ya karşı çıkar ve hiç kimsenin görüşünün hüccet teşkil etme konusunda Hz. Peygamber'in sözü makamına geçemeyeceğini vurgular (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 140^b).

Mâtürîdî istihsanı, "Bir hadisenin çözümlü için irca edebileceği bir asıl ve kurabileceği bir benzerlik bulunmadığı takdirde âlimin yapabileceği en iyiyi tercih için icthad etmesinden ibarettir" diye tanımlar (*a.g.e.*, vr. 419^a). Ona göre müctehid iki yol izler: Bazan başkasına bakar, onu örnek alır, buna kıyas denir, bazan da zann-ı gâlibe göre hüküm verir, buna da istihsan denir (*a.g.e.*, vr. 841^a).

Geçmiş şeriatların bizim için de geçerli kaynak olup olmadığı konusunda Mâtürîdî, Hanefî mezhebinde genel kabule mazhar olan görüşü benimser. Ona göre de Kitap ve Sünnet yoluyla bizden öncekilerin şeriatından olduğu bilinen ve neshedildiği sabit olmayan hususlar son peygamberin şeriatı haline gelir ve bağlayıcı olur. Bu tür hükümlerin bağlayıcılığı önceki peygamberlerin şeriatı olması yönüyle değil bizim şeriatımızda yenilenen diğer konulardan biri gibi olması açısından dır (Lâmişî, s. 160; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, s. 469-470).

Mâtürîdî'nin Me'âhizü's-şerâ'î adlı eserinden istishâbla ilgili olarak yapılan bir iktibasa göre mutlak bir delille vücûbu sübût bulan bir hükmün devam ettiği veya ortadan kalktığı bilinmiyorsa müctehid hükmü ortadan kaldıran delili güçlü yettiği ölçüde araştırır, bulamazsa istishâbın bu kısmı münazarada hasma karşı bir delil teşkil eder. Kitap ve Sünnet gibi daha üstün bir delil bulunmadığı takdirde mükellefin bununla amel etmesi vâciptir. Bu tür bir istishâbı kıyasla terketmek câiz değildir (Lâmişî, s. 189; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, s. 659-660).

Mâtürîdî fetva ve görüşlerinde sahâbeyi taklit etmenin ve naklettikleri haber veya hadislerle amel etmenin vâcip olduğunu belirtir (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 313^b). Ancak ona göre sahâbiye uymanın vücûb kazanabilmesi için o sahâbinin fetva vermeye ehil olması ve dengi durumunda

başka bir sahâbiden aksine bir görüşün bulunmaması şarttır. Muhâlif sahâbînin bulunması halinde birinin görüşünü delile dayanarak tercih etmek gerekir (Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, s. 481-482; Abdülazîz el-Buhârî, III, 407). Mâtürîdî, sahâbe ile sonraki âlimlerin (fukaha) Kur'an hakkındaki açıklamalarından ilkinе "tefsir", ikincisine "te'vil" dendiğini aktarır; âyetlerin iniş sebeplerini bilmeleri ve o dönemin şartlarına tanık olmaları sebebiyle sahâbenin Kur'an tefsirine ayrı bir önem atfeder (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 1^b).

Usulünün Genel Özellikleri. Gerek *Te'vilâtü'l-Kur'an*'dan gerekse kendisine ait usul kitaplarından yapılan alıntılar göz önünde bulundurulduğu takdirde Mâtürîdî'nin usul anlayışının genel özellikleri şöyle sıralanabilir: Tefsirinde Ebû Hanîfe'nin akide dair *el-Âlim ve'l-müte'alim*'inden alıntılar yapan (a.g.e., vr. 10^a, 12^a, 49^b, 838^b), onun fıkıh usulü ve fıkıha ilişkin görüşlerini âyetlerden istidlâl ederek savunan Mâtürîdî, kendisinin fıkıh usulü alanındaki görüşlerini sistemleştirirken de onun kelâmî çizgisini takip eder. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen (*Tebşiratü'l-edille*, I, 162), hem itikad hem fıkıhta Ebû Hanîfe'ye en çok bağlı kalan insanlardan olduğunu vurgulamaktadır (*et-Temhîd*, s. 16-17). Mâtürîdî fıkıh usulü kavramlarını, Sünî-Hanefî anlayışa aykırı ifadelerden kaçınmak ve kelâm alanında söyledikleriyle çelişmemeye özen göstermek suretiyle tanımlamıştır. Bunu yaparken sistematik bir düşünür olduğunu kanıtlamayı da başarmıştır. Meselâ illeti, "Mevcut olduğunda kendisi sebebiyle ve onunla birlikte hükmün de vâcip olduğu mânâdır" diye tanımlamıştır. Mâtürîdî, fıkıh usulü tarihinde bilinen en eski illet tanımlarından biri olan bu tarifte yer verdiği ifadelerle Mu'tezile mezhebinin iki temel yaklaşımına karşı tavır almıştır. İlk olarak "onunla birlikte" kısmıyla kudretin (istitâat) fiille birlikte olduğu belirtilmiştir. İkincisi, Mu'tezile'nin illet tanımında yer alan "hükmü gerektiren mâna" ifadesi yerine "kendisi sebebiyle birlikte hükmün vâcip olduğu mâna" ifadesi kullanılmakla hükmün illetle beraber vâcip olduğu vurgulanarak hükmün vücut ve sübutunun Allah'ın vâcip kılmasıyla gerçekleştiği anlatılmıştır. Bu sakıncaları bertaraf ettiği için Lâmişî ve Alâeddin es-Semerkandî, Mâtürîdî'nin tanımını sahih olarak görmüş, diğer tanımları ise yanlış saymışlardır (*Kitâb fî uşûli'l-fıkıh*, s. 191; *Mizânü'l-uşûl*, s. 580-581).

Mâtürîdî'nin bazı temel usul konularında çağdaşı Ebû'l-Hasan el-Kerhî liderliğindeki Irak Hanefîleri'nden farklı düşündüğü görülmektedir. Mâtürîdî'ye göre mutlak emrin hükmü (mûceb) itikad açısından değil amel açısından vücut ifade etmesidir; vücut vaktin ilk cüzüne taalluk eder. Bir emrin neshedilebilmesi için inanma süresinin geçmesi yeterli olur; gelen emrin hükmüne inanmanın gerçekleşebileceği uygun bir süre verilmeden neshe gidilmesi karar değiştirme ve işlerin âkabetini bilmeme (bedâ) demek olduğundan Allah için söz konusu değildir. Daha sonra gelen hususilik veya takyid (ziyade) ifade eden delil neshi değil mura-ı beyan etme konumundadır, dolayısıyla haber-i vâhid ile beyan ziyadesi câizdir. Âm lafız amel bakımından umum ifade eder, Allah bu lafızdan umum mu, husus mu ne kastetmişse onun hak olduğuna ihtimallerden birini tercih etmeksizin inanılır. Hakkında nas bulunan meselenin hükmü nastaki illetidir; bu hükmün illeti, hakkında nas mevcut olmayan başka bir yerde bulunduğu zaman orada da hükmü sabit olur. Şer'î illetlerin tahsisi câiz değildir. İlâhî beyan gelmeden önce eşyada asıl olanın ne olduğu konusunda tevakkuf etmek lâzımdır. Kûfûr amelî konularla ilgili mükellefiyeti ortadan kaldırır; bu sebeple gayri müslimler sadece imanla mükellef olup ibadetlerden sorumlu değildir. Her müctehid isabetli değildir. Kişi amel alanındaki ictihadında hata etmesi halinde sorumlu olmaz. Bütün bu konularda Irak Hanefîleri karşı görüşü müdafaa etmektedir.

Usule ilişkin birçok konuda Mâtürîdî, amel-itikad ayırımına gidip bu iki alan arasında epistemolojik açıdan farklılık bulunduğunu göz önüne alır. İtikadî hükümlerin dayanağını teşkil eden delillerin sübut ve delâlet yönünden kesinlik taşıması şartını ararken amelî ilgilendiren konularda böyle bir şart aramaz. Meselâ ona göre âm olan lafzın içeriği, emrin hükmü, emrin bir defaya mahsus olması veya tekrarı gerektirmesi gibi konularda kesin olarak bir şeye inanılmaz, ancak amel açısından ihtiyaten icabı yerine getirilir. Yine zekât ve hac gibi vücut vakitleri muayyen olmayan ibadetlerde -mutlak emir sığasının ötesinde ek bir delil bulunmadıkça- bunların mümkün olan ilk vakitte hemen yerine getirilmesi veya geciktirilebilmesi alternatiflerinden herhangi birine inanılmaz; ancak amel bakımından mümkün olan en erken vakitte fiilin yerine getirilmesi gerekir. Prensip olarak bu gibi du-

rumlarda ek bir delil bulunmadığı sürece Allah'ın muradı ne ise -farklı ihtimallere açık biçimde- onun hak olduğuna inanılır, hakikat ve kesin nazarıyla bakılmaksızın o konudaki emrin gereği olduğu gibi yerine getirilir.

Mâtürîdî ve onu takip eden Semerkant Hanefî âlimlerinin Iraklı Hanefîler'le aralarındaki usule ilişkin bu görüş ayrılıkları esas itibarıyla kelâmî ihtilâflardan kaynaklanmakta ve Hanefî usul tarihinde önemli bir çizgi farklılaşmasını göstermektedir. Başta Mâtürîdî olmak üzere Semerkant Hanefî ekolü Sünî anlayışa bağlılığını tam olarak sürdürürken Irak ekolünün daha çok Mu'tezile etkisi altında kaldığı görülmektedir. Meselâ Kerhî ve Cessâs başta olmak üzere Iraklı Hanefîler, umum lafzın hem amel hem inanç alanında kesinlik ifade edeceğini söylerlerken Mâtürîdî âm bir lafızla has, has bir lafızla âm kastedilebileceğini vurgulamakta ve vâid-i füssâk (büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacak olması) hakkındaki âyetleri -aksini ifade eden âyetleri de göz önünde bulundurarak- bütün fertleri ifade etme konusunda zannî kabul etmektedir. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin fıkıhla ilgili naslardaki âm lafızların delâletini kesin saydığı bilindiği için Mâtürîdî amel alanında âm lafızları kesin kabul ederken onun anlayışını benimsediğini ortaya koymakta, itikad bakımından zan ifade edeceğini söylerken de Sünî akîdeye ters düşmemektedir. Mâtürîdî'den sonra Ebû Zeyd ed-Debûsî ve onu izleyen Semerkant meşâyihinin çoğunluğu -Mu'tezile'nin geneli tarafından da paylaşılan- Irak ekolünün görüşünü benimsemiş olmakla birlikte başta Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve Alâeddin es-Semerkandî olmak üzere Mâtürîdîliği ekol haline getiren Semerkant ulemâsı Mâtürîdî'nin anlayışına yeniden sahip çıkmıştır. Mâtürîdî'nin düşünceleri etrafında kurulan Semerkant (Mâverâünnehir) Sünî kelâm ve usul akımı İslâm tarihinde kendine has görüşleri bulunan orijinal bir ekol olarak ortaya çıkmış ve itikadî konularda olduğu kadar fıkıh usulü alanında da çok etkin bir rol oynamıştır.

Hanefî Mezhebinin Gelişimine Katkısı. Mâtürîdî'nin kendi eserleri dışındaki kaynaklarda, özellikle Horasan ve Mâverâünnehir geleneğine mensup Hanefî müellifleri tarafından yazılan pek çok fıkıh eserinde onun fıkıha dair görüş ve fetvalarının yanı sıra mezhep birikimini yorumlayışına da yer verilmektedir. Fıkıhî görüşlerine temas eden âlimler zaman zaman

eleştiriler de çoğunlukla bu görüşlerinin de ve açıklamalarında Mâtürîdî'yi desteklemektedir. Sonraki nesiller tarafından görüşlerine yer verilmesi onun fikirlerinin gücünü ve mezhep içindeki otoritesini göstermektedir. Büyük ölçüde onun *Şerhu'l-Câmi'i's-sağır* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerine dayanan müelliflerin yaptıkları iktibaslar çerçevesinde Mâtürîdî'nin fıkıhçılığı, mezhep içindeki faaliyet ve etkileri değerlendirilecek olursa şu sonuçlara ulaşılabilir: Mâtürîdî Hanefî mezhebini anlama ve yorumlama, mezhep birikimini sonraki kuşaklara aktarma yolunda önemli çalışmalar yapmıştır. Mezhep imamlarının ve bilhassa Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin delillerini ortaya koymanın yanında farklı ya da çelişkili gözükükleri bütün içindeki yerini belirterek mânalandırmaya çalışmakta ve muhalif mezhepler tarafından şer'î delillere aykırı bulunan mezhep görüşlerinin gerçekte söz konusu delillere aykırı olmadığını izah etmektedir. Mâtürîdî, mezhep imamlarından gelen mutlak fetvaların özel durumlara uygulanmasının yolunu göstermiş, onların mutlak söyledikleri hükümlerin kayıt ve şartlarını beyan etmiş, göze çarpan fikir ayrılıklarında ya bunların gerçekte ayrılık olmadığını, her birinin farklı şartlar göz önünde bulundurularak söylendiğini açıklamaya çalışmış ya da rivayet ve dirâyet açılarından tercihte bulunmuş, bazan da sentezci bir görüş ileri sürmüştür. İmamlardan hakkında açıklama bulunmayan konularda da ya kendisi ihtihadda bulunarak müstakil bir görüş ortaya koymuş veya mezhep âlimlerinin ileri sürdükleri görüşlerden birini tercih etmiştir. Onun mezhep içi fikhî faaliyetlerinin büyük bir kısmının mezhep imamlarının ulaştıkları hükümlerin illetlerini tesbite yönelik açıklamalar (ta'lîl) olduğu ve tesbit edilen bu illetlere dayalı olarak yeni meselelere çözümler getirdiği görülmektedir (geniş bilgi için bk. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 45-67). Bütün bunlar Mâtürîdî'nin, mezhebin fikhî birikiminin sistemleştirilip bir ekol olarak kurumlaşmasına önemli bir katkı sağladığını göstermesi yanında onun tamamen bağımsız hareket eden bir müctehid değil bir mezhep âlimi olduğunu ve faaliyetlerini bu çerçevede sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Bu tür mezhep içi faaliyetler sonraki dönemlerde "ictihâd fi'l-mes'ele", "tahrîc" ve "tercîh" terimleriyle ifade edilmiş, bunu gerçekleştirenlere de "müctehid fi'l-mes'ele", "ashâbü't-

tahrîc" (muharric) ve "ashâbü't-tercîh" denilmiştir.

Mâtürîdî tefsirinde Ebû Hanîfe ve öğrencileri yanında İbn Ebû Leylâ, Evzâî, Şâfiî ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi müctehidlerin görüşlerine de yer verir. Gerek kelâm gerekse fıkıh alanında Ebû Hanîfe'ye bağlılığı ile dikkati çeken Mâtürîdî, muhtemelen *Kitâbü'l-Cedel*'i de fıkıh usulündeki delillerden yararlanarak mezhep görüşlerini savunmak ve karşı görüşleri çürütmek üzere kaleme almış ve bu alanda eser veren ilk müelliflerden biri olmuştur. Öyle görünüyör ki Şâfiî mezhebinin Mâverâünnehir'de diğer mezheplere göre daha yaygın olması veya yayılma eğiliminde bulunması sebebiyle fikhî konularda ağırlıklı olarak Şâfiî'nin görüşlerini eleştirmiş, bu eleştirilerinin zaman zaman maksadı aşan ifadeler de kullanmıştır. Meselâ Kur'an'ın sünneti neshedemeyeceğini savunan Şâfiî'yi bu anlayışla kitabı devre dışı bırakıp ondan uzaklaşmak ve neshi bilmemekle suçlamış ve ağır ifadelerle sert biçimde eleştirmiştir (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 27^a). Yine Şâfiî'nin inkârından sonra sulh yapılmasını câiz görmemesiyle ilgili olarak kullandığı, "Şeytan müslümanlar arasında düşmanlık ve nefret çıkarmada inkârdan sonra sulhu bâtil sayan kişi kadar başarılı olamamıştır; çünkü bu, insanlar arasında davaların uzayıp gitmesine sebep teşkil eder" şeklindeki ifade kendi mezhebinden olan Serahsî gibi âlimleri bile rahatsız etmiştir (*el-Mebsût*, XX, 139).

Bazı fıkıh kitaplarında Mâtürîdî'ye ait ilginç fetvalara yer verilmektedir. Meselâ ona göre her müslümanın çocuğuna, cömert davranma ve sahip olduğu imkânlardan ikramda bulunma alışkanlığını öğretmesi gibi farzdır. Kendisini ilme adayan herkesin geçimini sağlamak müslümanların görevidir, toplum bu görevini yerine getirmediği takdirde tıpkı zekât borcu gibi zorla ödeme durumunda bırakılabilir. Devlet başkanının kendi devrinin en üstün şahsiyeti olması şart değilse de günahlardan en çok sakınan, işleri en iyi kavrayan ve kamu yararını en iyi bilen kişinin devlet başkanlığına getirilmesi diyaneten daha uygundur. Zulme adalet demek küfrü gerektireceğinden zalim bir sultana âdil diyen dinden çıkar.

Fıkıh usulü tarihinin nisbeten az bilinen bir döneminde yaşamış olan Mâtürîdî'nin fıkıh usulüne ait görüşleri hakkında Şükrü Özen tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada (bk. bibl.), gerek kendi tef-

sirinden gerekse günümüze gelmeyen eserlerinden alıntı yapan Semerkantlı usulcülerin kitaplarından derlenen metinler edisyon kritikleri yapıldıktan sonra bölümlere ayrılmak ve başlıklar konmak suretiyle bir kitap şeklinde düzenlenmiş, böylece kendi ifadelerine dayalı olarak Mâtürîdî'ye ait bir fıkıh usulü metni oluşturulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, tür.yer.; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 5, 11-15, 281-282; Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc, *el-Aksâm ve'l-huşâl*, Chester Beatty Library, nr. 5115, vr. 7^b; İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648, vr. 18^b-19^a, 93^b, 160^b, 161^b, 162^a; Debûsî, *el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-farûc* (nşr. Salim Özer, doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 375; Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağır*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 605, vr. 113^b, 266^a; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 191; XX, 139; Neseфі, *Tebşiratü'l-edille* (Salamé), I, 146, 162, 318, 359; II, 780-781, 784, 885-886, 894-895; a.mlf., *el-Temhîd fi usûli'd-dîn* (nşr. Abdülhay Kâbil), Kahire 1407/1987, s. 16-17; Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh* (nşr. Abdülmeccid Türkî), Beyrut 1995, s. 91, 103, 105, 124-125, 134, 160, 177-178, 184, 189, 191, 202; Ebû İshak es-Saffâr, *Telhişü'l-edille*, Âtuf Efendi Ktp., nr. 1220, vr. 22^b, 35^b, 157^b; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl* (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 1-3, 70, 96-97, 113-114, 191, 194, 201, 212-213, 255, 277-280, 300-301, 352, 360, 469-470, 481-482, 554, 571, 580-581, 630-631, 636, 649, 659-660, 699, 725, 746, 753; a.mlf., *Şerhu't-Te'vilât*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, vr. 1^b, 31^b, 36^b-37^a; Sadruşşehid, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağır*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 850, vr. 27^a, 118^a, 129^a, 134^a; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Buhârî, *Meâsinü'l-İslâm*, Beyrut 1406/1985, s. 17, 87, 96; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (nşr. M. Zeki Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 663; Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, *el-Mülteka't fi'l-fetâva'l-Hanefiyye* (nşr. Mahmûd Nassâr – Seyyid Yûsuf Ahmed), Beyrut 1420/2000, s. 50, 51, 139, 244, 275; Ahmed b. Muhammed el-Attabî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağır*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 463, vr. 132^a, 136^a, 166^b; Kâsânî, *Bedâ'îc*, I, 26, 27; II, 3, 119; V, 124; VI, 40; VII, 47; ayrıca bk. tür.yer.; Burhâneddin el-Merginânî, *el-Hidâye* [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 115, 144; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhtâşû'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (nşr. Ahmed İzzü İnâye), Beyrut 1424/2003, II, 382; V, 577; VI, 167; Ebû'l-Berekât en-Neseфі, *Şerhu Hafîziddin en-Neseфі li-Kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheh* (nşr. Salim Öğüt) [baskı yeri ve tarihi yok], s. 80, 385, 393, 685, 844; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 31, 42, 121-122, 128, 256, 458-460, 605, 616; II, 63, 280-281, 601-602, 619, 748; III, 21, 82, 193-194, 227, 316-317, 338-342, 398-399, 407, 472, 482, 491, 546, 568, 611, 662; IV, 29, 34, 287, 289, 386, 581; Âlim b. Alâ el-Ensârî, *el-Fe-*

tâva't-Tâtârîhâniyye (nşr. Seccâd Hüseyin), Karaçi 1996, I, 328, 425; II, 217; V, 471, 523; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 690, vr. 155*; Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (basılmamış doçentlik çalışması, 2001), İSAM Ktp., nr. 95434, s. 28-108, 214, 215-226; a.mlf., "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 203-242; Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkıh' Terimi", *DİİFD*, sy. 4 (1987), s. 143-150; Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Fıkıhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Sivas 1998, s. 343-360.



ŞÜKRÜ ÖZEN

MÂTÜRÎDİYYE

(الماتريدية)

Ebû Hanîfe

(ö. 150/767)

ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin

(ö. 333/944)

görüşleri etrafında oluşan
kelâm mektebi.

I. TARİHÇE

II. GÖRÜŞLERİ

III. DEĞERLENDİRME

I. TARİHÇE

Bazı kaynaklarda Hanefiyye-Mâtürîdiyye olarak da adlandırılan (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 56) Mâtürîdiyye'nin kuruluşunu Ebû Hanîfe'ye kadar geriye götürmek mümkündür. Benimsenen yöntem ve temel kelâm görüşlerine ilham veren ana fikirlerin Ebû Hanîfe tarafından ortaya konması bunu teyit eder. İslâm dünyasında oluşan siyâsî, fikrî ve itikadî zümreleşmeler sonunda Havâric, Cehmîyye, Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe ve Şîa gibi belli başlı itikadî ekollerin teşekkül etmeye başladığı II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında Ebû Hanîfe Kur'an'a ve âlim sahâbîlerin görüşlerine dayanarak İslâm'ın ana ilkelerini belirlemeye çalışmıştır. İtikadî konuları akfî bilgilerle temellendirmiş ve bu bilgiler öğrencileri tarafından kendisine nisbet edilen eserlerde nakledilmiş, hadisçilerin bid'at olarak eleştirdikleri kelâm yöntemine başvurmayı zarurî görmüştür (*el-Âlim ve'l-müte'allim*, s. 11-12). Mâtürîdî'nin, eserlerinde Ebû Hanîfe'nin fikirlerini nakledip benimsemesi, bunların Kur'an'a uygun olduğunu belirterek doğrulamaya çalışması ve eleştirenlere karşı savunması (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 483, 593, 615; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 17^a, 42^a, 87^a,

136^a), ayrıca Mâtürîdiyye'nin önemli kelâmcılarından Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin Ebû Hanîfe'yi ekolün önderi (imam) olarak göstermesi, ilâhî sıfatların tenzihçi bir yaklaşımla ilk defa onun tarafından incelendiğini, kelâmcıların daha sonra ona uyduğunu belirtmesi ve Mâtürîdî'nin kelâmda ve fıkıhta Ebû Hanîfe'ye uyduğunu açıkça ifade etmesi, Ebû Hanîfe'nin Mâtürîdiyye'nin görüşlerine öncülük yaptığını kanıtlayıcı mahiyettedir (*et-Temhîd*, s. 16-17; *Tebşîrâtü'l-edille*, I, 148-149, 161-162).

Ebû Hanîfe'den sonra Mâtürîdî'ye kadar geçen bir asrı aşkın dönemde Ebû Hanîfe'ye ait görüşlerin öğrencilerince nakledilmesi bunların etrafında yeni âlimlerin yetişmesini sağlamıştır. Özellikle öğrencisi Ebû Yûsuf'un Bağdat başkaldılığına getirilmesinin ardından Mâverâünnehir bölgesine Hanefî kadıları tayin edilmiş, bu durum bölgede Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fıkıhî görüşlerinin yayılmasını sağlamış ve Mâtürîdî'nin yetişmesini hazırlamıştır. Bu dönemde ekol daha çok "aşâbü Ebî Hanîfe" ve "aşâbü'r-re'y" diye adlandırılmıştır (Eş'arî, s. 139; İbnü'n-Nedîm, s. 255). Mâtürîdî'nin ortaya çıkışına kadar bu ekole bağlı çeşitli âlimler yetişmiş ve kelâma dair eserler yazılmıştır. Bu âlimlerin bir grubu "meşâihu'l-İrâk" diye bilinen (Nüreddin es-Sâbûnî, s. 86) Bağdat Hanefî âlimleri olup bazı Sünnî görüşleri benimsemekle birlikte daha çok itizâfî taklîkileri kabul etmiş ve literatürde Mu'tezile kelâmcıları arasında zikredilmiştir. *er-Red 'ale'l-Müşebbihe* adıyla bir eser yazan ve Selefiyye âlimlerinden Osman b. Saîd ed-Dârimî'ce *er-Red 'ale'l-Merîsî* isimli eserde görüşleri eleştirilen İbnü's-Selcî, Ebû'l-Hasan el-Kerhî ve Cessâs bunlardandır (Neseffî, *Tebşîrâtü'l-edille*, II, 780; İbnü'l-Murtazâ, s. 120, 130). Bu âlimler, Ebû Hanîfe'nin Sünnî değil Mu'tezilî bir kelâmcı olduğunu ileri sürmüştür (Bezzâzî, II, 122). Ebû Hanîfe taraftarlarının asıl grubunu oluşturan ve Mâtürîdiyye'ye vücut vermiş fikrî harekete ivme kazandıran Mâverâünnehirli âlimler olmuştur. Yer yer Hanefiyye kelâmcıları diye de anılan (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 77) bu âlimlerin başında Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye öğrencilik yapan Ebû Süleyman el-Cûzcânî yer alır. Cûzcânî, kelâma dair eseri bulunmamakla birlikte Semerkant'ta daha sonra Dârü'l-Cûzcânîyye diye anılan ve Hanefî âlimlerini yetiştiren önemli bir medrese kurmuştur (İbn Yahyâ, vr. 161^b). Burada yetişip eser veren ilk kelâmcı Ebû

Bekir el-Cûzcânî'dir. Kelâma dair *el-Fark ve't-temyiz*, *Kitâbü't-Tevbe* ve *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserleri yazan Ebû Bekir el-Cûzcânî, Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî gibi iki önemli kelâmcı yetiştirmiştir. Mâtürîdî'ye hem hocalık hem ders arkadaşlığı yapan ve soyu bazı kaynaklarca Sa'd b. Ubâde'ye dayandırılan Ebû Nasr el-İyâzî, *Mes'ele'tü's-şîfât* adlı eserinde Sünnî kelâmının ilâhî sıfatlarla ilgili görüşünü temellendirmiş, bu konuda Mu'tezile'ye ve diğer muhaliflere karşı deliller geliştirmiştir. Ebû Nasr el-İyâzî'nin çağdaşları arasında Ebû Abdullah Muhammed b. Eslem el-Ezdî, Ebû Bekir Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ile Kerrâmiyye'ye karşı ilk reddiye *er-Red 'ale'l-Kerrâmiyye* ve *Me'âlimü'd-dîn*, *el-İ'tisâm*, gibi eserleri yazan Muhammed b. Yemân es-Semerkanî de yer alır. Mâtürîdî öncesinde yaklaşık yarım asır boyunca Semerkant bölgesinde Sünnî çizgide bir kelâm faaliyeti icra eden bu ekol Cûzcânîyye ve İyâziyye diye anılmışsa da (İbn Yahyâ, vr. 121^a) Ehl-i sünnet adı daha yaygındır (Rudolph, s. 294-303; Madelung, s. 305-319). Burada gelişen Sünnî ekole Mâtürîdiyye adını veren Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'dir. Fahrreddin er-Râzî'nin Mâverâünnehir âlimlerinin tâbi olduğu önder olarak söz ettiği Mâtürîdî (*Münâzarât*, s. 23-24), Ebû Hanîfe'den itibaren oluşan ilmî geleneğe bağlı âlimlerce benimsenip devam ettirilen itikadî görüşleri ve din anlayışını sistemleştirmiş, öncelikle Türkler arasında yayılan bir Sünnî kelâm mektebi haline getirmiştir.

Dinde sadece nakille yetinen Selefiyye ile nakli ihmal edip akli öne çıkaran Mu'tezile'nin din anlayışları isabetli bulunmadığından Mâtürîdî nakille akli uzlaştırma yöntemini uygulayıp geliştirmiştir. İhtiyaç bulunmadığından kelâm ilmiyle uğraşmadığına, Selef mezhebinin benimsediğine veya Eş'ariyye'ye tâbi olduğuna ilişkin bazı iddiaların aksine (Arapkirli Hüseyin Avnî, s. 71; Yörükân, II [1953], s. 127) nasları ihmal etmemekle birlikte itikadî esasların yanı sıra İslâm'ın bütün ana ilkelerini akfî bilgilerle yoğun bir şekilde temellendirmeye çalışmıştır. Nasları akılcılık ve hikmet felsefesi diye nitelendirilebilecek bir düşünce yapısının ışığında tahlil ettiği *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserleri, onun üstün bir kelâmcı olduğunu ve Sünnî kelâm yöntemini başarılı bir şekilde uygulamakla kalmayıp ileri bir merhaleye ulaştırdığını kanıtlamaktadır. Hocası Ebû