
TEFSİRDE İLERİ ARAŞTIRMALAR

Editör: Doç.Dr. Ahmet YAZICI

Tefsirde İleri Araştırmalar

Editör

Doç. Dr. Ahmet YAZICI

yaz
yayınları

2024

Tefsirde İleri Araştırmalar

Editör: Doç. Dr. Ahmet YAZICI

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-6171-48-0

Aralık 2024 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

**Âl-i İmrân Sûresinin 7. Âyeti Bağlamında
Müteşâbih'in Te'vili Ve Vakıf İhtilafında Cem'in İmkânı ...1**
Ahmet YAZICI

**İmam Mâturîdî'ye Göre Ceza Hukuku İle İlgili
Âyetlerdeki Şer'î Maksatlar 22**
Gülhan MADEN

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

ÂL-İ İMRÂN SÛRESİNİN 7. ÂYETİ BAĞLAMINDA MÜTEŞÂBİH'İN TE'VİLİ VE VAKIF İHTİLAFINDA CEM'İN İMKÂNI

Ahmet YAZICI¹

1. GİRİŞ

Muhkem ve müteşâbih kavramları sahabe döneminden günümüze değin tartışılan iki önemli kavramdır. Bu kavramların içeriği hakkında birçok görüş ileri sürülmüş, bu kavramların Kur'an ile değil Tevrat ve İncil ile alakalı olduğu da ileri sürülmüştür (Ateş, 1997: XV/13-39; Işıcık, 1997: 77-80; Güler, 2008). İhtilafın sebebi, bu kavramların tanımı noktasındaki farklı yaklaşımlardır. Bunun neticesinde ortaya farklı tanımlar ve değişik muhkem müteşâbih yorumları çıkmıştır. Bunun yanında modern dönemde İslam modernistlerinin savunduğu, Kur'an'ın anlaşılmaz bir kitap olmadığı, aksine harici bir unsura ihtiyaç duymadan anlaşılabilir olduğu görüşü,² muhkem müteşâbih kavramlarına farklı yeni anlamlar yüklenmesine neden olmuştur.³ Diğer yanda muhkem ve müteşâbih kavramlarının bir diğer

1 Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: ahmethamzat@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9439-1115,

2 Hindistan'da ortaya çıkan Ehl-i Kur'an ekolü bu noktada önem arz etmektedir. Seyyid Ahmed Han, Abdullah Çekrlevî, Mevlânâ Gulâm Ali Kusûrî, Ahmeduddîn Amritsarî ve Gulam Ahmed Perviz bu ekolün önemli simaları arasındadır. (Birişik, 2019: 317-395)

3 Tantavi Cevheri muhkem müteşâbih hakkında şunu söylemektedir: Muhkem mevcut türlere, müteşâbih ise bu türlerin evrimine işaret etmektedir. (Tantâvî, 2004: 61-64) Ahmeduddîn Amritsarî ve Gulam Ahmed Perviz ise muhkemi hakikate delalet edenler, müteşâbihi ise tahkikatı gerektirenler şeklinde yorumlamışlardır. (Baljon, 2000: 72-73)

özellği de içerisinde bulundukları âyetten ziyade Kur'an'ın tamamını kapsayıcı mahiyette olmalarıdır.

Âli İmran sûresi 7. âyeti kerime, muhkem müteşâbih kavramları etrafındaki yorumların ve ihtilafların merkezinde yer almaktadır. Âyeti kerime, muhkem müteşâbih kelimelerinin kavramsal olarak zikredildiği tek âyet olması, ilgili kavramların kapsamını Kur'an'ın bütününe şamil kılması ve bu kavramların özellikle de müteşâbih kavramının bilinirliği açısından âyetteki vakf yerinin tartışmalı olması gibi açılardan birçok önemi haizdir.

Bu çalışma, muhkem ve müteşâbih kavramları, bu kavramlar üzerindeki ihtilafın sebepleri, tarihsel süreç içerisinde uğradıkları anlam değişimleri, müteşâbih âyetlerin te'vil'i ve bu bağlamda ilgili âyetteki vakf yerinin mekânı gibi hususları ele alıp tahlil etmeyi ve âyetteki vakıf ihtilafını cem etmeyi amaçlamaktadır.

2. MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH KAVRAMLARININ ANLAMLARI

“Muhkem” kelimesi Rağıb'a göre *h-k-m* kelimesinden türetilmiş olup “*lafza ve manaya delaletinde şüphe olmayan*” anlamına gelmektedir (İsfahânî, 2002: 443-444). İbn Manzûr'a göre ise muhkem “*kendisinde ihtilaf veya karışıklık olmayan ifade*” demektir (İbn Manzûr, t.y: XII/141).

Kur'an'da muhkem kelimesinin kullanımlarına baktığımızda *muhkemetun* şeklinde bir yerde (Muhammed, 20) ve çoğul kalıbı *muhkemât* şeklinde de bir yerde geçmektedir (Âl-i İmrân, 7). Her iki âyetinde de yukarıda vermiş olduğumuz anlamlara mutabık olarak açık ve net şekilde anlaşılan, yoruma gereksinim duymayan, anlamı te'vile gerek olmadan anlaşılan,

zamanın ve şartların değişmesi ile anlamı değişmeyen, tek bir anlamı bulunan, hükmü sabit olan yani herhangi bir şekilde ihtilafa konu olmayan anlamlarına gelmektedirler.

Müteşâbih kelimesinin kökü *ş-b-h* fiilidir. Müteşâbih de *teşâbüh* mastarından ism-i fâil'dir. *Ş-b-h* fiili sözlükte iki şeyin renk, tat, adalet, zülüm gibi nitelik yönünden birbirine benzemesidir (İbn Manzûr, 1300: XIII/504: İsfahânî, 2002: 444) Müteşâbih kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarına baktığımızda ise *Müteşâbih* kelimesi 4 yerde (Bakara, 25; En'âm, 99: 141; Zümer, 23) "*birbirine benzemek*" anlamında kullanılmıştır. Çoğulu *müteşâbihat* ise bir yerde (Âl-i İmrân, 7) geçmekte ve anlamı "*kapalı olan, başka bir açıklayıcıya ihtiyaç duyan, anlamı kesinlik ifade etmeyen veya birden fazla anlam ihtiva eden, birbirine benzeyen ve bundan dolayı kendisinde karışıklık bulunan âyetler*" anlamında kullanılmıştır.

3. KUR'AN'IN MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH OLUŞU NE DEMEKTİR?

Yukarıda anlamlarını vermeye çalıştığımız *muhkem* ve *müteşâbih* kelimelerinin Kur'an'daki kullanımlarına baktığımızda bütünüyle Kur'ân-ı nitelendirme noktasında söz konusu kelimelerin şu anlamlarda yorumlandığı görülmektedir.

- 1- Kur'an'ın tamamı muhkemdir. "*Elif, Lâ, Râ. Bu kitap öyle bir kitaptır ki, onun âyetleri muhkem kılınmıştır.*" *Hûd* 1). Râzî buradaki muhkem kelimesini Kur'an'ın hak, lâfızlarının fasih, manalarının da sahîh bir kelâm olması şeklinde açıklamıştır (Râzî, t.y: VII/167; Zerkânî, 2004: 2/423). Zemahşerî ise, Kur'an âyetlerinin -sağlam bir bina gibi- noksanlıktan ve çelişkiden uzak, üslubunun mükemmel olması şeklinde açıklamıştır (Zemahşerî, 2006: II/281).

2- Kur'an'ın tamamı müteşâbihdir. *“Allah sözün en güzelini müteşâbih, ikişerli bir kitap olarak indirdi.”* (Zümer, 23) Râzî'ye göre bu müteşâbihlik Kur'an'ın bazı kısımlarının güzellik bakımından diğer kısımlarına benzemesi ve birbirini tasdik etmesidir (Râzî, t.y: XVI/271; Kurtubî, 1988: IV/8; Hâzin, t.y: V/309). Kadı Beyzâvî ise buradaki müteşâbih kelimesini Kur'an'ın i'caz yönünden ve nazımının uyumu yönünden birbirine benzeyen, manası sıhhatli ve amme menfaatini sağlayıcı şeklinde açıklamıştır. (Beyzâvî, t.y: 1/309)

3- Kur'ân-ı Kerîm'in bazı ayetleri muhkem, bazıları ise müteşâbihdir. *“Sana kitabı (Kur'an'ı) indiren O'dur. Onun âyetlerinden bir kısmı muhkemdir ki, onlar kitabın esasıdır. Diğer bir kısmı da müteşâbih âyetlerdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, (insanları şüpheye düşürüp) fitne çıkarmak ve (Kur'an'ı keyiflerine göre) te'vil etmek için onun müteşâbih olanının peşine düşerler. Halbuki onun gerçek te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez. İlimde rusûh sahibi olanlar, “Biz buna inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.” Derler. Bu hakikati ancak akıl sahipleri anlar.”* (Âl-i İmran, 7)

Yukarıdaki maddeleri incelediğimizde, ilk iki maddede muhkem ve müteşâbihe sözlük anlamları bağlamında mana verilmiştir. Ancak üçüncü maddede, muhkem ve müteşâbih Kur'an âyetlerini sınıflandıran iki Kur'ânî kavram olarak ele alınmıştır.

4. MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH KAVRAMLARI

4.1. Mevcut Görüşler

Muhkem ve müteşâbih hem Kur'an'ın bütününe ilgilendiren hem de üzerinde oldukça ihtilaf edilen iki önemli kavramdır. Hem Kur'an ilimlerinin bir parçası olarak hem de tefsirlerde -özellikle Al-i İmran sûresi 7. ayetinin tefsiri çerçevesinde- üzerinde yoğun bir şekilde durulan bu iki kavram hakkında geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. İlgili âyetle açıkça görüldüğü üzere, Kur'an âyetleri muhkem âyetler ve müteşâbih âyetler olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Muhkem ve müteşâbih kavramlarının mahiyeti hususunda âlimler birbirinden farklı görüşler serdetmişlerdir.

1. İbn Abbas'a dayandırılan bir görüşe göre muhkemden murad edilen En'âm sûresinin 151-153. âyetleridir (Mâturîdî, 2005: II/304; Hâzin, t.y: 1/459; Râzî, t.y: VII/170; İbn Kesîr, 1986: I/344; Kurtubî, 1988: IV/9; Tabatabâî, 1952: III/31). Bu âyetlerde Yahudilerin mükellef oldukları ve On Emir diye bilinen hususlara işaret edilmektedir (Kurtûbî, 1988: IV/9).⁴ Müteşâbihler ise, sûre başlarındaki hurûf-u mukatta'adır. Zira Yahudiler bu harflere ebce hesabını uygulayarak İslâm ümmetinin ömrünü belirlemeye çalışıyorlardı (Râzî, t.y: VII/170; Tabatabâî, 1952: III/31).
2. Muhkem nâsih âyetler, müteşâbihler ise mensûh âyetlerdir. Bu görüş de İbn Abbas'a nispet edilmiştir (Mâturîdî, 2005: II/303-304; Hâzin, t.y: I/459; Râzî, t.y: VII/170; İbnu'l-Cevzî, 1994: 2/285-286; Kurtubî, 1988: IV/9; Tabatabâî, 1952: 33).

4 İbn Atiyye der ki: Bana göre bu (İbn Abbas'ın) muhkem âyetlere dair vermiş olduğu bir misaldir.

3. Muhkem, delâleti açık ve sarih olandır. Müteşâbih ise, anlaşılabilmesi için, düşünmeye ve tefekkürde bulunmaya ihtiyaç gösteren şeydir. Meselâ Cenâb-ı Hakk'ın, insanları öldükten sonra yeniden dirilteceğine hükmetmesi gibi. Eğer insanlar bu hususu iyice düşünüp tefekkür ederlerse, müteşâbih olan, muhkem hale gelir. Çünkü ilkinde yaratmaya kadir olan, tekrar yaratmaya da kadirdir. Bu görüşü Râzî Esam'dan rivayet etmiştir (Râzî, t.y: VII/170).
4. Muhkem buyruklar Kur'ân'ın nâsih, yasaklayan, farz kılan, iman edilen ve mucibince amel olunan âyetleridir. Müteşâbihler ise, mensûh, mukaddem, muahhar, emsâl, yeminler, kendisine iman edilmesi gereken ancak amelin söz konusu olmadığı âyetlerdir (İbn Kesîr, 1986: I/344; Suyûtî, 2006: I/640).
5. Muhkem, tek bir yoruma uygun olan, müteşâbih ise birçok yoruma uygun olan âyetlerdir. Usulcülerin çoğunluğu bu görüşü benimsemişlerdir (Hâzin, t.y: I/459; İbnu'l-Cevzî, 1994: II/286; Suyûtî, 2006: I/640; Zerküşî, 2006: 371; Rızâ, 1973: III/136; Zerkânî, 2004: II/424; Tabatabâî, 1952: III/35).
6. Muhkem, anlamı zahirinden veya te'vil yoluyla anlaşılan âyetlerdir. Müteşâbih ise, kıyametin ne zaman gerçekleşeceği, Deccâl'in ne zaman zuhur edeceği, hurûf-u mukatta'a gibi Allah'ın ilmini kendisine tahsis ettiği âyetlerdir (Hâzin, t.y: I/459; Suyûtî, 2006: I/640; Zerküşî, 2006: II/424).
7. Gerek açık bir delil gerek gizli bir delil ile olsun, bilinebilen her şey muhkem, bilinemeyen her şey de müteşâbihtir. Meselâ, kıyametin ne zaman kopacağını,

insanların sevap veya cezalarının miktarını bilmek gibi (Râzî, t.y: VII/171; Tabatabâî, 1952: III/34).

8. Açıklamaya ihtiyaç duymayan âyetler Muhkem; açıklamaya ihtiyaç duyan âyetlerdir ise müteşâbihdir. Bu görüş Ahmed bin Hanbel'den nakledilmiştir (Hâzin, t.y: I/459; İbnu'l-Cevzî, 1994: II/285; Tabatabâî, 1952: III/35; Zerkânî, 2004: II/424).
9. Muhkem âyetler, Kur'ân-ı Kerîm'in nâsihi, helâli, haramı, hudûd ve ahkâmı, emredilip yapılan hükümleridir (İbn Kesîr, 1986: I/344).
10. Muhkem ve müteşâbih, kıssalarla ilgili bir ayrıma işaret eder. Muhkem, ayrıntılı bir şekilde aktarılan kıssalar, müteşâbih ise, sûreler içerisinde tekrar eden bazı kıssaların lafızlarındaki muğlaklıktır (Rızâ, 1973: III/136-137).
11. Muhkem, helâl ve haramlarla ilgili âyetlerdir. Bunların dışındakiler ise müteşâbihi oluştururlar. Bu görüş Mücahid'den nakledilmiştir (Rızâ, 1973: III/136).
12. Muhkem Kur'an'da tekrarlanmayan âyetler, Müteşâbih ise Kur'an'da tekrarlanan âyetlerdir (İbnu'l-Cevzî, 1994: II/285-286).
13. Müteşâbihler, sûrelerin başlarındaki hurûf-u mukatta'adır. Bu görüş Mukatil bin Hayyan ve İbn Abbas'a nispet edilmektedir (İbn Kesîr, 1986: I/344; İbnu'l-Cevzî, 1994: II/286).
14. Muhkem, amelle ilgili âyetler, müteşâbih imanla ilgili âyetlerdir. Bu görüşü İbn Teymiyye zikretmiştir (Rızâ, 1973: III/137; Tabatabâî, 1952: III/36).

15. Müteşâbihden kastedilen Allah'ın sıfatlarıyla ilgili âyetlerdir. Bu görüşü de İbn Teymiyye zikretmiştir (Rızâ, 1973: III/137).
16. Müteşâbihler, Kur'an'ın pek çok kelimeyle doğrudan açıklanması yerine mecazî olarak ifade edilen ve kastedilen anlamı istiâre yoluyla yansıtan Kur'an âyetleridir. Bu görüş Muhammed Esed'e aittir (Esed, 2002: 89).
17. Muhkem, canlılar dünyasında mevcut olan türlere, müteşâbih, bu türlerin düzen ve gelişimine işaret etmektedir. Bu görüş Tantâvî Cevherî'den nakledilmiştir (Tantâvî, 2004: II/61-64).
18. Muhkem, hakikate delalet eden âyetler, müteşâbih ise tahkikatı gerektiren âyetlerdir. Bu görüş Hintli modernistlerden Ahmeduddîn ve Perviz'den nakledilmiştir (Baljon, 2000: 72).
19. Müteşâbihler, Kur'an'ın emir ve yasak içeren değil de haber verme ve bildirme özelliklerine sahip âyetleridir. Diğer taraftan müteşâbih âyetlerin önemli bir hususiyeti de metninin sabit içeriğinin -insanların yerel kültür düzeyine ve kendi zamanına ilişkin anlayış ve algısına bağlı olarak- hareketli olmasıdır. Bu görüş Muhammed Şehrûr'a aittir (Şehrûr, 2001: 32-41).

4.2. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Buraya kadar müfessirlerin muhkem-müteşâbih kavramları hakkındaki kanaatlerini vermeye çalıştık. Görüldüğü gibi müfessirler, Kur'an'daki âyetleri muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayırmış bu meyanda görüşler ileri sürmüşlerdir. Genel olarak baktığımızda erken dönem müfessirleri ile sonraki

dönem müfessirleri arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. İlk dönem müfessirleri daha somut düzeyde meseleye yaklaşmışlar, sonraki dönem müfessirler ise daha soyut düzeyde meseleyi ele almışlardır.

Görüşlerin hepsine bütüncül bir bakış açısıyla yaklaştığımızda; muhkem âyetlerin anlamlarındaki açıklık ve delaletlerindeki kat'ilik sebebiyle herkes tarafından anlaşılabilen âyetler olduğu noktasında genel bir kanaat ortaya çıkmaktadır. Müteşâbihler hakkında ise anlamda bir kapalılık kabul edilmekle birlikte bu kapalılığın mahiyeti hakkında ihtilaf edilmiştir.

16. maddede zikrettiğimiz görüş, yani müteşâbihâtı Kur'an'ın pek çok kelimeyle doğrudan açıklanması yerine mecazî olarak ifade edilen ve kastedilen anlamı istiâre yoluyla yansıtan Kur'an âyetleri şeklinde ifade eden görüş, müteşâbihatın tartışmalı konusu olan Allah'ı Teâlâ'nın sıfatlarını anlama noktasında makul görünmektedir.

Ayrıca 19. maddede zikrettiğimiz, metnin sabit muhtevanın -insanların anlayış ve idraklerinin kendi zamanlarındaki yerel kültür düzeyine bağlı olarak- hareketli olması şeklinde ifade edilen müteşâbihat görüşü, Kur'an'ın evrenselliğini yansıtmaması açısından dikkate değerdir. Ancak bu görüşü biraz daha irdelersek temelinde -5. maddede zikrettiğimiz- muhkemi tek bir yoruma müsait olan âyetler, müteşâbihi ise birden fazla yoruma müsait olan âyetler şeklinde ifade eden görüşün olduğunu kolaylıkla anlayabiliriz ki usulcüler de bu görüşü benimsemişlerdir.

Modern dönemde yapılan muhkem-müteşâbih yorumları ise konuya farklı bir boyutta yaklaşmaktadır. Gerek Kur'an bütünlüğü gerek muhkem-müteşâbih kavramlarının Kur'an'daki kullanımları göz önüne alındığında bu yorumların vakıaya uygunluğu oldukça tartışmalı bir hal almaktadır. Bu yüzden biz

bu konunun bu çalışmanın amaçlarını aşacağını, dolayısıyla ayrı bir çalışmada ele alınmasının daha münasip olacağını belirtmekle yetinmek istiyoruz.

Âl-i İmrân sûresi 7. âyeti etrafında cereyan eden bu tartışmanın asıl önemli noktasını muhkem kavramından ziyade müteşâbih kavramı oluşturmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere muhkem açıklamaya ihtiyaç duyulmayan âyetlerdir. Bu sebeple üzerinde fazla tartışma olmamıştır. Müteşâbih ise beyana ihtiyaç duyulan âyetlerdir. Bundan dolayı Kur'an'ı Kerim'de var olan müteşâbihlerin nitelikleri, miktarı, çeşitleri ve bilinebilirliği üzerindeki ihtilaflar ilk dönemlerden günümüze kadar devam edegelmiştir.

5. MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN İLİŞKİLENDİRİLDİĞİ KONULAR

Müteşâbih âyetlerin en bariz özelliği anlamlarında kapalılığın olmasıdır. Ancak müfessirler bu anlam kapalılığını değişik şekillerde ifade etmişlerdir. Mesela Râzî'nin Esam'dan rivayet ettiği tanımda müteşâbih, anlaşılabilmesi için düşünme ve tefekkürde bulunmayı gerektiren âyetler şeklinde tarif edilirken, usulcülerin çoğunluğu müteşâbihleri birden fazla yoruma müsait olan âyetler şeklinde tarif etmişlerdir. İbn Teymiyye ise müteşâbihleri amel edilmeyip imana taalluk eden âyetler olarak yorumlamıştır.

Bir kısım müfessirler müteşâbihleri sûrelerin başlarındaki hurûf-u mukatta'a, mensûh âyetler, Allah'ın sıfatları ile alakalı âyetler, kıyametin ne zaman kopacağı, Deccâl'in ne zaman zuhur edeceği, hurûf-u mukatta'a gibi Allah'ın ilmini kendisine tahsis ettiği âyetler şeklinde tarif etmişlerdir.

Bunun yanında diğer bir kısım müfessirler ise mefhum-u muhalifinden hareketle muhkem âyetleri zikrederek bunların dışında kalan âyetleri müteşâbih olarak tavsif etmişlerdir. Buna örnek olarak Mücâhid'den nakledilen muhkemin helal ve haramlarla ilgili olduğu, kalanların ise müteşâbih olduğu rivayetini verebiliriz. Yine muhkem âyetleri, Kur'ân-ı Kerîm'in nâsihi, helâli, haramı, hudûd ve ahkâmı, emredilip amel edilen hükümleri şeklinde sınırlayan tarif de bu babta örnek verilebilir.

6. MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN MİKTARI

Müteşâbih âyetlerin miktarı hususunda net bir rakam söylemek mümkün değildir. Bunun sebebi ise müteşâbihin tarifi noktasında üzerinde herkesin ittifak ettiği bir tanımının olmayışıdır. Bundan dolayı bir müfessire göre müteşâbih olan âyet, diğer müfessire göre müteşâbih olmayabilir. Diğer taraftan Âli İmran sûresi 7. âyeti, muhkem ve müteşâbih kelimelerinin terim olarak birlikte kullanıldığı tek âyet olmasına rağmen bu konuda herhangi bir açıklama ve detay vermemektedir.

7. MÜTEŞÂBİHLERİN ÇEŞİTLERİ

İsfahânî müteşâbihleri anlaşılıp anlaşılamamaları açısından üç kısma ayırır.

i. Bilinmesine imkân bulunmayan âyetler. Kıyametin ne zaman kopacağı, Dâbbetu'l-Arz'ın ne zaman çıkacağı, Dâbbenin mahiyeti gibi âyetler bu kısımda değerlendirilebilir.

ii. Bilinmesine insanlar tarafından imkân bulunan âyetler. Garîb lafızlarla, Kur'an'da miras hukuku gibi detaylı açıklanmayan hükümler bu kısma girmektedir.

iii. Üçüncü kısım da bu iki grup arasında kalan, ilimde rusûh sahibi âlimlerden sadece bazılarının hakikatini bilebileceği âyetlerdir. Rasûlullah'ın Hz. Ali için söylediği: “Allah’ım! Onu dinde fakîh kıl ve ona te’vili öğret” sözüyle, İbn Abbas için söylediği benzer söz, bu çeşit müteşâbihle işaret etmektedir.”(İsfahânî, 2002: I/444).

Şâtıbî ise müteşâbihleri hakiki ve izâfî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre hakiki müteşâbihler mahiyetini yalnız Allah’u Teâlâ’nın bildiği âyetlerdir. Hurûf-u mukatta’a gibi. İzâfî müteşâbihler ise rusûh sahibi âlimlerin anlayabileceği âyetlerdir. Garip lafızlar veya müşterek lafızlardaki müteşâbihlik gibi (Şâtıbî, t.y: III/91).

Her iki görüşü değerlendirdiğimizde gerek İsfahânî gerek Şâtıbî esasta aynı şeyleri söylemişlerdir ve müteşâbihleri hakiki yani yalnız Allah’u Teâlâ’nın bildiği, izâfî yani rusûh sahibi âlimlerin anlayabileceği şeklinde iki temel esas üzerinden açıklamışlardır.

8. MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN BİLİNEBİLİRLİĞİ

Âl-i İmrân sûresi 7. âyeti gerek müteşâbihat açısından gerekse müteşâbihatın bilinebilirliği yani te’vili açısından üzerinde durulması gereken âyettir. Çünkü âyet, müteşâbihat ve te’vili ile alakalı önemli hususlar ihtiva etmektedir. Bu hususların birincisi âyette geçen te’vil kelimesinden ne kastedildiği, ikincisi âyetteki vakfın nerede olması gerektiğidir.

8.1. Te’vil’in Manası

Te’vil kelimesinin kökü *evl* kelimesidir. Te’vil ise *tef’il* babından mastar olup lügatte “bir şeyi aslına döndürmek ve bir şeyi varacağı yere vardırarak” anlamlarına gelmektedir (İsfahânî, 2002: 99-100). Ayrıca te’vil kelimesinin *iyale*

kökünden türeyerek “siyaset” manasına geldiğini söyleyenler de bulunmaktadır (Suyûtî, 2006: II/1189; Zerkeşî, 2006: 416). Te’vil kelimesinin Kur’an’daki kullanımlarına baktığımızda bu kelime Kur’an’da 15 yerde geçmektedir. (Âl-i İmrân, 7; Nisâ, 59; A’râf, 53; Yunus, 39; Yûsuf 6,21,36,37,44,45,100,101; İsrâ 35; Kehf, 78, 82.)

Te’vil, Kur’an’daki kullanımlarında şu anlamlara gelmektedir.

1. Âkıbet, sonuç: *“Bu sizin için en hayırlı ve te’vil (sonuç) bakımından en güzeldir.”*(Nisâ, 59; İsrâ, 35)

2. Hakikat, kesin anlam: *“Onun te’vilini (kesin anlamını) Allah’tan başka kimse bilmez. (Âl-i İmrân, 7)*

3. Rüya tabiri: *“Rabbim sen bana rüyaların te’vilini öğrettin.”* (Yûsuf, 101)⁵

4. Sebep, neden: *“(Ey Mûsa), şimdi sana sabredemediğin şeylerin te’vilini (sebebinin) haber vereceğim.”* (Kehf, 78)⁶

5. Bir şeyin vuku bulması, meydana gelmesi: *“(Kâfirler), O’nun te’vilini mi bekliyorlar. Halbuki O’nun te’vili geldiği (haber verdiği şeylerin gerçekleştiği) gün daha önce O’nu unutanlar şöyle derler: Rabbimizin elçileri bize hakkı getirmişler...”* (A’râf, 53)⁷

Te’vil kelimesinin ıstılahı anlamına baktığımızda ise lafızlarda farklı ancak öz itibarıyla hemen hemen aynı tariflerle karşılaşmaktayız. Mâturîdî te’vili, “kesin kaydıyla söylemeden ve Allah Teâla’yı şahit tutmadan, âyetin muhtemel olduğu manalardan birini tercih etmektir.” (Suyûtî, 2006: II/1190) diye

5 Kelimenin aynı anlama geldiği başka âyetler için bkz: Yûsuf 12/6,21,36,37,44,45,100.

6 Kelimenin aynı anlama geldiği diğer bir âyet için bk: Kehf 18/82.

7 Kelimenin aynı anlama geldiği diğer bir âyet için bk: Yunus 10/39.

tarif ederken, Beğavî “te’vili, Âyet-i Kerîme’yi, kitap ve sünnete ters düşmeyecek şekilde, öncesine ve sonrasına uygun olan muhtemel manasına istinbât yoluyla hamletmektir.”(Zerkeşî, 2006: 416; Suyûtî, 2006: II/1189) diye tarif etmektedir. Zerkeşî te’vili şöyle tarif etmiştir. “Te’vil, âyetin manasını muhtemel anlamlarından birine hamletmektir.” (Zerkeşî, 2006: 416) Usulcüler ise te’vili “lafzı, zahiri delaleti dışında ihtimali bulunduğu bir manaya, bu manayı destekleyen bir delile dayanarak hamletmektir.”(Zeydan, t.y: 341) şeklinde tarif etmişlerdir.

8.2. Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyetindeki Vakıf İhtilafı

Âlimlerin muhkem ve müteşâbihat konusunda farklı görüşler serdetmelerinin sebeplerinden biri de Âl-i İmrân sûresi 7. âyetindeki vakıf yerinin ihtilafı olmasıdır. Bir kısım âlimler, vakfın “Allah” lafzı üzerinde olması görüşünü benimsemiş ve diğer görüş müntesiplerinin delillerini çürütmeye çalışmıştır. Aynı şekilde diğer bir kısım âlimler de vakfın “ilm” lafzı üzerinde olması görüşünü benimsemiş ve diğer görüş müntesiplerinin delillerini çürütmeye çalışmıştır (Arpa, 2002: 154-157). Diğer yandan âyetin nüzul sebebi öne sürülerek bu kavramların Yahudi ve Hristiyanlar hakkında varid olduğu savunulmuş ve süregelen ihtilaf başka bir boyut kazanmıştır (Ateş, t.y: XV/13-39; Işıcık, 1997: 77-80). Ancak bu noktada önemli olan her görüş sahibinin hangi saikle hareket ettiğini tespit etmek ve bu meyanda diğer görüşleri neden eleştirdiğini ortaya çıkarabilmektir. Bu husus aydınlatılmadan sırf görüşleri zikrederek bir tarafın görüşünü benimsemek doğru bir yol olmasa gerektir.

Âyetteki vakıf yerinin bağlamı içerisinde değerlendirilip netleşmesi, Kur’an’daki müteşâbihatın ne kadarının ne ölçüde ve kimler tarafından bilinebileceği açısından kritik önem

taşımaktadır. Âyetteki vakfın nerede olması gerektiği hususunda iki farklı görüş mevcuttur.

- 1) وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ibaresindeki durak yeri اللَّهُ إِلَّا lafzı üzerinde olmalıdır. İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Mes'ud, Ubey b. Ka'b, Hz. Aişe, Urve b. Zübeyr, Ömer b. Abdulaziz, Ebu Nehîk el-Esedî, Mâlik b. Enes, el-Kisaî, Ferrâ, Ahfeş, Ebu Ubeyd, Hattâbî, Taberî, Fahrüddîn Razî, Mu'tezile'den Ebu Ali el-Cübbâî ve daha başkaları bu görüşü benimsemişlerdir (İbn Kesîr, 1986: I/347; Kurtubî, 1988: IV/12; Râzî, t.y: VII/176). Bu durumda âyetin anlamı şöyle olmaktadır. *“Onun (Kur'an'daki müteşâbihlerin) te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez. İlimde râsih olanlar ise: ‘Biz ona (Kur'an'a) iman ettik, tümü Rabbimizin katındandır’ derler.”* Bu görüşe göre müteşâbihlerin te'vilini Allah'tan başka kimse bilemez.
- 2) وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ibaresindeki durak yeri فِي الْعِلْمِ lafzı üzerinde değil de ibarenin sonundaki فِي الْعِلْمِ kelimesi üzerinde olmalıdır. İbn Abbas, Mücâhid, Rebî b. Enes, Muhammed b. Cafer b. Zübeyr ve çoğu kelâmcılar bu görüşü benimsemişlerdir (Râzî, t.y: VII/176; İbn Kesîr, 1986: I/347). Bu durumda âyetin anlamı şöyle olmaktadır. *“Onun (Kur'an'daki müteşâbihlerin) te'vilini Allah'tan ve ilimde rusûh sahibi olanlardan başka kimse bilmez, onlar: ‘Biz ona (Kur'an'a) iman ettik, tümü Rabbimizin katındandır’ derler.”* Bu görüşe göre müteşâbihlerin te'vilini Allah'tan ve ilimde rusûh sahibi olanlardan başkası bilemez.

Âyetteki vakfın yeri ile alakalı görüşleri verdikten sonra şu soruyu sormak zaruridir. Âl-i İmrân sûresi 7. âyetteki “müteşâbihlerin te’vili” ibaresinden ne kastedilmektedir. Çünkü müteşâbihlerin çeşitleri kısmında da zikrettiğimiz gibi âlimler müteşâbihleri genel olarak hakiki ve izafî diye iki kısma ayırmışlardı. Hakiki müteşâbihleri sadece Allah’ın bildiğini, izafî müteşâbihleri ise rusûh sahibi âlimlerin bilebileceğini beyan etmişlerdi. Burada kastedilen hakiki müteşâbihler mi, yoksa izafî müteşâbihler midir? Yine âyetteki te’vil kelimesinden kastedilen ıstılahı anlamı mı, yoksa lügat anlamı mıdır? Bu iki sorunun cevabı mevcut ihtilafın giderilmesinde önemli rol oynamaktadır.

Şöyle ki eğer müteşâbih kelimesinden kastedilen hakiki müteşâbihler, te’vil kelimesinden kastedilen müteşâbihlerin hakikati, kesin anlamı ise, âyetteki vakfın ^{إِلَّا} اللّٰه lafzı üzerinde olması zorunlu bir hal arz etmektedir. Bu durumda birinci görüşün doğru olduğunu söylemek mümkündür. Ancak müteşâbih kelimesinden kastedilen izafî müteşâbihler, te’vil kelimesinden kastedilen “lafzın muhtemel manalarından birisine hamledilmesi” şeklindeki ıstılahı anlamı ise, âyetteki vakfın ^{إِلَّا} اللّٰه lafzı üzerinde değil de ibarenin sonundaki ^{فِي الْعِلْمِ} kelimesi üzerinde olmasında bir mahzur yoktur ve bu görüş oldukça makul karşılanmalıdır.

Bu tasavvur muvacehesinde hareket ettiğimizde ortada birbirine esasta muhalif iki görüş olduğunu söylemek zor gözükmemektedir. Kavramlara farklı anlamlar yükleyerek aynı meselede de olsa farklı sonuçlara ulaşmak esasta bir ihtilaf değil belki yorum zenginliğidir. Zaten yukarıda birbirine muhalif olarak zikrettiğimiz her iki görüş sahiplerinin de görüşlerini, zikrettiğimiz tasavvur çerçevesinde serdettikleri kanaatindeyiz.

Nitekim İbn Abbas'tan nakledilen şu iki rivayet, kanaatimizi destekler mahiyettedir. Bunlardan birincisinde İbn Abbas “*Ben Kur'an'ın te'vilini bilenlerdenim,*” (Kurtubî, 1988: IV/13) diğesinde ise:

“*Kur'an'ın tefsiri dört çeşittir:*

1. *Herkesin bildiği tefsir.*
2. *Anadillerinin Arapça olmasından dolayı, Arapların bildiği tefsir.*
3. *İlimde râsih olan âlimlerin bildiği tefsir.*
4. *Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği tefsir.”* demiştir. (Râzî, t.y: VII/178; Zerküşî, 2006: 426)

İbn Abbas'tan nakledilen edilen bu iki rivayeti incelediğimizde şu sorulara cevap bulmak elzemdir.

1. İbn Abbas “Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği tefsir” sözüyle ne kastetmiştir?

2. İbn Abbas “İlimde râsih olan âlimlerin bildiği tefsir” sözüyle ne kastetmiştir?

3. İbn Abbas “Ben Kur'an'ın te'vilini bilenlerdenim.” sözüyle ne kastetmiştir?

İbn Abbas'ın sözlerini şu şekilde yorumlamak mümkündür. İbn Abbas “*Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği tefsir*” sözüyle hakiki müteşâbihlerin kesin anlamını Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceğini, “*İlimde râsih olan âlimlerin bildiği tefsir*” sözüyle, izafi müteşâbihlerin muhtemel manalarından birisine hamledilmesini, “*Ben Kur'an'ın te'vilini bilenlerdenim.*” sözüyle ise izafi müteşâbihlerin te'vilini bilenlerden olduğunu kastetmiştir. Eğer bu yorumları esas alırsak İbn Abbas'ın her iki görüşü de benimseyenler arasında zikredilmesini mantıklı bir şekilde izah

edebiliriz. Aksi takdirde İbn Abbas'ın her iki görüşü de aynı anda benimseyemeyeceği ilkesinden hareketle bir görüşün İbn Abbas'a nispet edildiğini, kendisinin bununla alakası olmadığını söylemek gerekir. Ancak kanaatimiz odur ki, zikrettiğimiz tasavvur çerçevesinde her iki görüş de İbn Abbas'tan nakledilmiştir.

9. SONUÇ

Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması noktasında, muhkem, müteşâbih ve te'vil kavramları büyük öneme sahiptir. Çünkü bu kavramlar sadece içerisinde bulundukları âyetleri değil Kur'an'ın tamamını ilgilendirmektedir. Bu yüzden bu kavramlar hakkında farklı görüşler serdedilmiş ve buna bağlı olarak değişik yorumlar ortaya çıkmıştır. Biz bu çalışmamızda ortaya konan bu görüş ve yorumları incelemeye çalıştık.

Konumuz açısından kritik öneme sahip olan Âl-i İmrân sûresi 7. âyeti, Kur'an âyetlerini, bir kısmı muhkem bir kısmı da müteşâbih olmak üzere iki guruba ayırmıştır. Mevcut tartışma ise muhkem âyetlerden ziyade müteşâbih âyetler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun başlıca sebebi ise müteşâbih âyetlerin anlamlarında bulunan kapalılıktır. Bu kapalılığın aşılmasında ise te'vil kavramı devreye girmektedir.

Müteşâbihlerin te'vili meselesine gelince burada da iki farklı görüşle karşılaşmaktayız. Bunlardan birincisi müteşâbihlerin te'vilini sadece Allah'ın bildiği, ikincisi ise rusûh sahibi âlimlerin de müteşâbihlerin te'vilini bilebileceğidir. Bu ihtilafın sebebi ise Âl-i İmrân sûresi 7. âyetindeki vakıf yerinin ihtilaflı olmasıdır. Bu ihtilafın giderilmesi müteşâbihlerin te'vili meselesine önemli bir katkı sağlayacaktır. Ancak âyette geçen te'vil kelimesinden ne kastedildiği de açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu noktada benimsediğimiz görüş,

eğer müteşâbih kelimesinden kastedilen hakiki müteşâbihler, te'vil kelimesinden kastedilen müteşâbihlerin hakikati, kesin anlamı ise, âyetteki vakfın إِلَّا اللّٰهُ lafzı üzerinde olmasıdır. Ancak müteşâbih kelimesinden kastedilen izafî müteşâbihler, te'vil kelimesinden kastedilen “lafzın muhtemel manalarından birisine hamledilmesi” şeklindeki ıstılahı anlamı ise, âyetteki vakfın إِلَّا اللّٰهُ lafzı üzerinde değil de ibarenin sonundaki فِي الْعِلْمِ kelimesi üzerinde olması en isabetli karar olacaktır.

Müteşâbihlerin te'vili konusunda ilk dönemlerden günümüze kadar süregelen bir diğer husus da Allah'ın sıfatlarının nasıl anlaşılaçağı meselesidir. Bu meselede Muhammed Esed'in müteşâbih âyetlere getirmiş olduğu yorum, müteşâbih sıfatları anlama noktasında makul görünmektedir.

10. KAYNAKÇA

- Arpa, E. (2002). “*Müteşabih Âyetler*” Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme. AÜİ FD, Cilt XLIII, sayı: 2.
- Ateş, S. (1997). *Kur'an Ansiklopedisi*. İstanbul: Kuba Yayınları.
- Baljon, J.M.S. (2000). *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. (çev. Şaban Ali Düzgün), Ankara: Fecr Yayınevi.
- Beydâvî, Abdullah Ebû Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, ts. (Mecme'u't-Tefâsîr içinde).
- Birişik, A. (2001). *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Esed, M. (2002). *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. (çev: Cahit Koytak- Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim. *Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Beyrut, ts. (Mecmâu't-Tefâsîr içinde)
- Güler H. (2008). “*Âl-İ İmrân Sûresi 7.Âyeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*”. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi S.B.E, Ankara.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec A. (1994). *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer (1986). *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed Râğib (1997). *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*. Beyrut.
- İşıcık Y. (1997). *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vîl*, Konya: Esra Yayınları.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (1988). *el-Câmi‘ li Ahkâmi ‘l-Kur‘ân*. Beyrut.
- Mahallî, Celâluddîn-Celâluddîn es-Suyûtî (2008). *Tefsîru ‘l-Celaleyn*. Dâru İbn-i Kesîr, Şam-Beyrut.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (2005). *Te‘vîlâtü Ehl-i Sünne*, Beyrut.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn (ts.). *Mefâtîhu ‘l-Ğayb*. Beyrut.
- Reşid R. (1973). *Tefsîru ‘l-Menâr*. Mısır.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (2006). *el-İtkân fî Ulûmi ‘l-Kur‘an*, Beyrut, 2006.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ (ts). *el-Muvafakât fî Usûli ‘ş-Şerîa*. Mısır.
- Şehrûr, M. (2001). *Lügavî Kur‘an Okumaları*. (çev: Mustafa Ünver), Samsun: Sidre Yayınları.
- Tabatabâî, M. H. (1952). *el-Mizân fî Tefsîri ‘l-Kur‘ân*, Tahran.
- Tantavi, C. (2004). *el-Cevahîr fî Tefs‘iri ‘l-Kur‘âni ‘l-Ker‘im*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Zemahşerî, Ebu‘l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (2006). *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl ve ‘Uyûni ‘l-Ekâvîl fî Vücûhi ‘t-Te‘vîl*. Beyrut.
- Zerkânî, M. A. (2001). *Menâhîlu ‘l-İrfân fî Ulûmi ‘l-Kur‘an*, Kahire.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, el-Burhân (2006). *fî Ulûmi ‘l-Kur‘ân*. (thk. Ebu‘l-Fadl ed-Dimyâtî), Kahire.
- Zeydan, A. (ts). *el-Vecîz fî Usûli ‘l-Fıkh*. Bağdat.

İMAM MÂTURİDÎ'YE GÖRE CEZA HUKUKU İLE İLGİLİ ÂYETLERDEKİ ŞER'Î MAKSATLAR¹

Gülhan MADEN²

1. GİRİŞ

Allah'ın hem fiillerinin hem de hükümlerinin hikmet ve gayelerini inceleyen, ortaya koyduğu tümel gaye ve ilkeler çerçevesinde naşsları anlayıp yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma metoduna dayanan makâşîd prensibinin, Mâturîdî'den yaklaşık iki asır sonra usul eserlerinde ele alınıp sistemleşmeye başladığı kabul edilmektedir. Ancak bu prensip, pek çok İslâmî disiplinde olduğu gibi Kur'an'a dayanmakta ve İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren pratikte yer almaktadır. Hz. Peygamber'in, başta Hz. Ömer olmak üzere sahabenin, tâbiûnun ve muctehid imamların pek çok dinî meseleye yaklaşırken; dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması, maşlahat, adalet, kolaylık gibi şer'îatın temel ilke ve gayelerini esas aldıkları görülmektedir.

Allah'ın gerek fiillerinde gerekse hükümlerinde birtakım maksatları gözettiği, İslam âlimleri arasında neredeyse genel kabul görmüş bir konudur. (Debûsî, 2001: 229; Yaran, 2025: 122-123) Genellikle Allah'ın fiillerinde,

1 Bu çalışma Prof. Dr. Mehmet Akif Koç danışmanlığında 12.04.2023 tarihinde tamamladığımız “Mâturîdî'nin (ö.333/944) Te'vilâtu'l-Kur'an'ında Makâşîd Eksenli Tefsir Yöntemi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara: Türkiye, 2023).

2 Öğr. Gör. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, gulhan.maden@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3545-5374.

yani varlıkları yaratmasında gözetdiği maksatlar “*el-makâsîdû't-tekvîniyye*” ya da “*el-makâsîdû'l-halkiyye*”; hükümlerinde, yani emir ve yasaklarında gözetdiği maksatlar ise “*el-makâsîdû't-teşrîiyye*” şeklinde ifade edilmiştir. (Atiyye, 1424: 107; Vûrukiyye, 1424, 75,77, 2009: 13-14)

İlk dönemlerden itibaren fıkıh usulü ile ilgili eserlerin özellikle *kıyâs* ve *ictihâd* bahislerinde; *maşlahat*, *munâsebet* ve *'illet* kavramları çerçevesinde – kavram olarak kullanılmasa da – *maķâşîd*ın dikkate alındığını söylemek mümkündür. (Yaran, 2025, s. 111; Yılmaz, 2009, s. 130) Sadece fıkıh ve usule dair eserlerde değil tefsirlerde de gerek tekvînî gerekse teşrîî maksatlara yönelik izahlar yer almaktadır. Bilginin kaynakları arasında akla önemli bir yer verdiği bilgi felsefesi, ayrıca her türlü ilahi fiilin ve hükmün temeline yerleştirdiği *hikmet* düşüncesi ile makâsîd düşüncesinin önünü açan İmam Mâtûrîdî (ö. 333/944), özellikle tefsirinde dinî hükümlerdeki ilahi gaye ve hikmetler üzerinde hassasiyetle durmaktadır. O, fikhî hükümlerin tamamı için geçerli küllî maksatların yanı sıra şeriatın bazı hususlarını ilgilendiren cüz'î maksatlardan da söz etmektedir. Söz gelimi aile hukuku, borçlar hukuku, devletler hukuku ve ceza hukukuna dair âyetler çerçevesinde bu hususi alanlar için cari özel maksatları sorgulamakta ve bu konudaki düşüncelerini izah etmektedir. (Maden, 2023, ss. 156-179) Bu çalışmada Kur'an'da yer alan ceza hukukuyla ilgili âyetler müvacehesinde İslam'ın ceza hukukuyla ilgili özel maksatlarına dair Mâtûrîdî'nin tespitleri farklı konular bağlamında tek tek incelenecektir.

2. KISAS VE DİYET: CANIN MUHAFAZASI

Mâtûrîdî'ye göre haksız yere adam öldürmenin yasaklanmasının amacı, âlemin uğruna yaratıldığı insanın yaşamını korumaktır. Zira ona göre “*yaşam, insan için en kıymetli ve en*

lezzetli şeydir.” (الذ الأشياء) (Mâtürîdî, 2005: 3/392, 6/84, 341)

Şayet böyle bir yasak ve bu yasak için caydırıcı bir ceza olmasaydı, insanlar birbirlerini rahatlıkla öldürürler, bu da insanlığı yok oluşa sürükleyebilirdi. Her ne kadar ölen açısından *kıṣāṣ*ın uygulanması bir fayda sağlamasa da toplumda benzer olayların tekrarlanmaması açısından bu cezanın yaşayanlara faydası vardır. (Mâtürîdî, 2005: 8/267-268)

Kıṣāṣ hükmü, oldukça caydırıcı bir hükümdür. Kişi birini öldürmeye niyet ettiğinde, sonuçta kendisinin de aynı şekilde öldürüleceğini bilirse bu işten vazgeçecektir. (Mâtürîdî, 2005: 3/391-392, 16/209) Böylece *kıṣāṣ* emri, iki kişinin de canını korumaktadır. (Mâtürîdî, 2005: 1/320) Yani hem öldürülmek istenen kişinin canı kurtulmuş olur hem de buna niyet eden kişi bundan vazgeçtiği için *kıṣāṣ*tan kurtulmuş olur. Bir başka açıdan, *kıṣāṣ* cezasının uygulanışına şahit olan kimseler için de bu ceza caydırıcılık vasfına sahiptir. Buna şahit olan kimselerin bilinç altında başka birini asla öldürmemesi gerektiğine dair bir düşünce oluşur. Bu şekilde insanların can güvenliği sağlanmış olur. (Mâtürîdî, 2005: 1/329) Velhasıl *kıṣāṣ* emri “*canın muhafazası*” maksadına yöneliktir.

Diyet emri ise daha çok, taraflar arasında meydana gelebilecek kargaşa ve düşmanlığa mâni olma hedefine yöneliktir. Neticede maktulün yakınları acılıdır ve hak kaybına uğramışlardır. Şayet *kıṣāṣ*ı tercih ederlerse, katilin de öldürülmesi neticesinde bu acıları bir nebze hafifler ve intikam duyguları frenlenmiş olur. Böylece kan davaları gibi bir ölüm silsilesinin önüne geçilebilir (*canın muhafazası*). Maktulün yakınları *kıṣāṣ* haklarını kullanarak acılarını hafifletme yolunu tercih edebilecekleri gibi diyet haklarını kullanarak maktulün öldürülmesi neticesinde ortaya çıkan mali zararlarını tazmin etme yolunu da tercih edebilirler (*malın muhafazası*). Neticede her iki uygulama da mağdur tarafın hakkını almasını sağlayıp

(*adalet*) intikam duygusuyla hareket etmesini önleyecek, bu da toplumda ortaya çıkabilecek karışıklıkların önüne geçecektir. En nihayetinde yine âlemin uğruna var edildiği insanın dünyadaki yaşamı korunacaktır. (Mâtürîdî, 2005: 3/392-393)

Hata ile adam öldürmede ise sadece diyet vardır, *kıṣāṣ* yoktur. Çünkü *kıṣāṣ*ın amacı zaten kişiyi öldürme eyleminden vazgeçirmektir. Hata ile adam öldürmede ise öldürme kastı olmadığı için *kıṣāṣa* lüzum yoktur. Ancak diyet vardır. Çünkü hata ile de olsa bir kişi öldürülmüştür ve onun öldürülmesi dolayısıyla yakınları hak kaybına uğramışlardır; o hayatta olsaydı onun kazanacakları, yakınlarına da menfaat sağlayacaktı. Oysaki ölünce bu menfaat ortadan kalkmış olur. İşte bu hak kaybının tazmin edilmesi gerekir ki diyet emri bu yüzden vardır. (Mâtürîdî, 2005: 3/392-394)

Mâtürîdî hata ile adam öldürmede kefarete olarak köle azadının emredilmesinin *ḥikmet* ve maksatları üzerinde de durmaktadır. Önce konuyla ilgili bir görüşü nakletmektedir. Buna göre hata ile de olsa bir Müslümanı öldüren kimse, özgürce Allah’a ibadet eden bir kulu öldürmüş olur. İşte onun yerine özgürce ibadet edebilmesi için bir köleyi hürriyetine kavuşturması gerekir. Ancak düşünürümüz bu görüşe katılmamaktadır. Zira ona göre, eğer böyle bir *ḥikmet* olsaydı, kasten adam öldürmede de köle azadı gerekirdi. Oysaki bunun *ḥikmeti*, insanlara hataen de olsa adam öldürmenin fecaatini öğretmek, onları bu konuda daima teyakkuz halinde tutmak, onların daha dikkatli olmalarını temin etmektir. Aslında böyle bir *ḥikmet* ve maksat olmasaydı bile nedenini sorgulamaya hakkımız olmadan, Allah’ın kullarını birtakım şeylerle sorumlu tutması mümkündür. (Mâtürîdî, 2005: 3/382) Çünkü O “*lāyus’el*” olan (yaptığından sorumlu tutulamayan) tek varlıktır. Buna rağmen O, bütün yaptıklarını bir *ḥikmete* binaen yapmakta, Onun bütün emirlerinde bir *ḥikmet*

bulunmaktadır. Ancak sınırlı olan insan aklının bazen bu *hikmeti* kavrayamaması mümkündür.

Bir kimsenin organlarının telef edilmesine karşılık *kıṣāṣ* hükmünün emredilmesinin *hikmet* ve maksadı ise şudur: İster göz gibi menfaat için olsun, ister kulak ve burun gibi güzellik için olsun, insanın bir organının telef edilmesi o kimsenin kemaline zeval verir. İşte bu noktada, zarar verenin de aynı şekilde cezalandırılması zarara uğrayan mağdurun hakkıdır. (Mâtürîdî, 2005: 4/239)

Mâtürîdî burada kulak ve burnu sadece estetik bir unsur olarak zikretmektedir. Bunu dönemin bilim seviyesiyle izah etmek mümkün olmakla birlikte yine de düşünürümüzün mağdurun çektiği ıstıraba ve cezanın caydırıcılık yönüne dikkat çekmemesi ilginçtir. Mâtürîdî bu durumu daha ziyade menfaat ve zarafetin zevali kapsamında değerlendirmiştir. Oysaki burnun nefes alma ve koklama, kulağın işitme fonksiyonları en az diğerleri kadar önemlidir. Burada onun bunları insan için sağladıkları menfaatten ziyade zarafet unsuru olarak takdim etmesini anlamak gerçekten güçtür.

Velhasıl Mâtürîdî'ye göre *kıṣāṣ* ve diyetle ilgili dinî hükümlerin *hikmet* ve maksatlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- İnsanın yaşam hakkını korumak (canın muhafazası),
- 2- Büyük kayıp yaşayan maktulün yakınlarını teskin etmek,
- 3- Taraflar arasında kin ve nefret ile düşmanlık oluşmasını önlemek,
- 4- Toplumda fesat ve kargaşaya mâni olmak, böylece insan neslinin devamını sağlamak (neslin muhafazası),
- 5- Yakınlarının kaybı dolayısıyla maddi zarara uğrayan maktul yakınlarının haklarını tazmin etmek, böylece adaleti sağlamak (malın muhafazası).

3. ZİNA HADDİ: NESLİN VE AİLENİN KORUNMASI

Mâtürîdî, zina hakkındaki cezai müeyyidelerle ilgili olarak, bunların hayasızlığı önleme gayesi kadar böyle şeni bir işin açıktan yapılmasını ve ifşa edilmesini engelleme amacına da dikkat çekmektedir. Söz gelimi ona göre zina suçunun sabit olup *had* cezasının uygulanabilmesi için dört şahit şartı, *had* cezasının, zinadan ziyade bu işin bu kadar alenileşmesinin cezası olduğunu gösterir. Aynı şekilde zina isnadında bulunup da bunu ispatlayamayan kimselere uygulanan seksen sopa cezası da gizli kalması mümkün bir fuhşiyatın ilan edilmesini önleme amacına yöneliktir. Yine bu kişinin şahitliği reddedilmiştir, çünkü o, Allah'ın gizlediğini ifşa etmiştir. (Mâtürîdî, 2005: 3/84) Mâtürîdî bu görüşünü desteklemek için şu hadisi nakletmektedir: “*Zina pisliğinden kendisine bulaşan kimse Allah'ın perdesiyle gizlensin. Çünkü gerçek yüzünü bize gösteren adama Allah'ın koyduğu cezayı uyguluyoruz.*” (Hâkim, 1990: “Hudûd”, 6; Mâlik, 2004: “Hudûd”, 2)

Mâtürîdî, zina ile ilgili olarak Kur'an'da ve sünnette farklı cezalardan söz edilmesini *nesh* bağlamında değerlendirmekte ve bunların her birinin, dönemin ihtiyaçlarına göre şekillendiğini, Allah'ın, kullarının *maşlahat*ını elbette ki daha iyi bileceğini ve buna bağlı olarak ilgili cezanın kişiden kişiye, zamandan zamana değişebileceğini belirtmektedir. Allah birbirinden farklı bu hükümlerin hepsiyle de kullarının *maşlahat*ını dilemiş, onları bu kötü fiilden uzaklaştırmak istemiş ve toplumda bu fiilin alenileşmemesi gayesini gütmüştür. (Mâtürîdî, 2005: 3/85)

Mâtürîdî, zina hakkında diğer cürümlere göre daha sert hükümlerin geldiğinden söz eder. Zina *haddini* uygularken suçluya merhamet edilmemesi, *haddin* hafifletilmeden tam uygulanması, *muḥşan zānīnin recm* ile cezalandırılması ve zina

iftirasında bulunana da ayrıca *had* uygulanması bunlar arasındadır. Daha sonra Mâtürîdî niçin zina hakkında bu kadar sert hükümlerin gelmiş olabileceğini analiz eder ve özetle şöyle der: Çünkü zina hem insan aklının ve tabiatının hem de *şerî'atın* gerçekten çok çirkin bulduğu bir fiildir. Ayrıca zinanın pek çok zararı söz konusudur. Örneğin, neseplerin karışmasına yol açar, insanlar arasında ilim ve irfanın yok olmasına sebep olur. Zira zina neticesinde insanlara ilim ve *hikmeti* öğretecek âlim ve muallimler yok olur. İnsanların babalarının kim olduğu bilinemeyeceği için kişinin babasına nispetle çağırılması mümkün olmaz. Aile bağları ortadan kalkar. Aile içi hukuk diye bir şey kalmaz. Çocuklar ortada kalır ve onların bakımını kimin üstleneceği belli olmaz. Bu da çocukların şefkat ortamında yetişmesini ve iyi bir eğitim almasını engeller. Mahremler birbirine karışacağı için mahrem hukuku diye bir şey kalmaz. Neticede, dünyada istenen huzur ortamı oluşamaz. Aksine kargaşa ve fesat meydana gelir. Bu da âlemin uğruna yaratıldığı *hikmetin* boşa gitmesi demektir. (Mâtürîdî, 2005: 10/90-91)

İşte bütün bu kötü sonuçlardan ve zararlardan insanlığı korumak için zina yasaklanmış, zinanın önlenmesi için de sert tedbirler getirilmiştir. Görüldüğü gibi Mâtürîdî hem zinanın yasaklanmasının hem de zina *had*lerinin getirilmesinin gerekçeleri, *hikmet* ve maksatları üzerinde uzunca durmakta, konuyu *gâî* açıdan enine boyuna ele almaktadır. Ayrıca ona göre bir fiilin/suçun çirkinlik ve zararı arttıkça buna paralel olarak ona verilecek cezanın şiddeti de artmaktadır.

Bütün bu açıklamalar çerçevesinde Mâtürîdî'ye göre zina *haddinin* maksatlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- Hayasızlığı önlemek,
- 2- Bu çirkin fiilin açıktan yapılmasını ve ifşa edilmesini önlemek,

- 3- Neseplerin karışmasını önlemek,
- 4- İlim ve irfanın yok olmasını önlemek,
- 5- Aile bağlarını korumak,
- 6- Çocukların şefkat ortamında yetişmesini sağlamak,
- 7- Mahrem hukukunu korumak,
- 8- Kaos ve kargaşaya mahal vermemek.

Şuna da dikkat çekmek gerekir ki Mâtürîdî, zina *haddi* ile ilgili, *naşş* ve *icmā* ile sabit olan *celde* ve *recm* cezalarını tartışmaya açmamakta, bu hükümleri olduğu gibi kabul etmekte, sadece onların akla ve *maşlahata* dayalı temellerini ortaya koymaya gayret etmektedir.

4. HIRSIZLIK HADDİ: MALIN MUHAFAZASI

Mâtürîdî, hırsız için el kesme cezasının emredilmesiyle ilgili değişik açılardan *gāī* izahlarda bulunmaktadır. Mesela, “Hırsızlıkta hırsızın bu suçu işlediği organı olan eli kesiliyor da niçin diğer suçlarda suçun işlendiği organ kesilmiyor? Nitekim adam öldüren eliyle öldürüyor, onun da eli kesilmesi gerekmez miydi? Zina yapanın da zina fiilini işlediği organ kesilmeli değil miydi?” şeklindeki muhtemel sorulara yanıt vermektedir. Ona göre Allah’ın belirlediği *hadler*, suçun şenaatine paraleldir. Şayet adam öldürmede sadece el kesilmiş olsaydı bu, suçun cezasını tam olarak karşılamaz, eksik kalırdı. Çünkü onun verdiği zarar bir cana mal olmuştur. Buna karşılık sadece elinden olması adil değildir. Aynı şekilde zinada da böyledir. Allah’ın verdiği ceza suça uygundur. Celde yerine cinsel organın kesilmesi cezası verilmiş olsaydı, bu, suça göre daha ağır bir ceza olurdu. Çünkü bu, genelde insanın yaşamını kaybetmesine yol açar. Dolayısıyla Allah’ın belirlediği cezalar suçun mahiyetine ve *hikmete* uygundur. (Mâtürîdî, 2005: 4/218-

219) Hasılı *had*lerin amacı, insanın yaşamına son vermek ya da onun bir organını telef etmek değil insanlar arasında meydana gelebilecek düşmanlıklara engel olmaktır. (Mâtürîdî, 2005: 10/80)

Konuyla ilgili bir başka muhtemel soru da şudur: “*On dirhem çalan bir kimsenin bu suçuna karşılık niçin binlerce dirhemden daha değerli olan insan eli kesilmektedir? Bu adil midir? Oysaki Allah her kötülüğün misliyle cezalandırılacağını haber vermektedir.*” Bu soruya da düşüncümüz iki şekilde cevap vermektedir: Birincisi; Allah’ın her kötülüğü misliyle cezalandırması ahiret cezası içindir. Dünya ise ceza değil imtihan yurdudur. Allah, kullarını bu dünyada istediği şekilde imtihan edebilir. Belirlediği *had*ler de bu imtihanın bir parçasıdır. İkinci olarak; bilinmelidir ki el kesme cezası, çalınan malın karşılığı değil, Allah’ın haram kıldığı bir fiili işlemenin karşılığıdır. Nitekim Allah ayette “*yaptıklarına karşılık olarak*”³ buyurmaktadır; “çaldıkları mala karşılık olarak” değil. Demek ki bu kötü fiili işlemenin karşılığı el kesmektir. Bir suçun cezasını ancak, o suçun bütün boyutlarını bilen takdir edebilir. İnsana düşen ise aklının ve ilminin sınırını bilmesi, yani haddini bilmesidir ve bu tür konularda ilahi beyana teslim olup onu yerine getirmesidir. Çünkü bir Müslüman bilir ve inanır ki Allah her şeyin en doğrusunu bilir, en doğrusunu emreder ve her bir kötülüğü ancak misliyle cezalandırır. (Mâtürîdî, 2005: 3/388, 4/219-220) Ayrıca el kesme cezası, toplumda hırsızlık suçunun artmasını ve böylece insanların huzursuz ve güvensiz bir ortamda yaşamalarını önleyici niteliktedir. Zira neticede elinin kesileceğini bilen bir kimsenin kolay kolay hırsızlığa yeltenmeyeceği aşikârdır. Hele hele bir hırsızın elinin kesildiğine şahit olan bir kimsenin bundan ibret almaması mümkün değildir. (Mâtürîdî, 2005: 4/223)

3 el-Mâide: 5/38.

Mâtürîdî'nin, özellikle el kesme cezası çerçevesinde yaptığı açıklamalar, günümüzde devam eden “İslam'daki el kesme cezası tarihsel midir yoksa evrensel midir? Günümüzde de bu hüküm uygulanmalı mıdır?” şeklindeki tartışmalara çağlar ötesinden ışık tutacak mahiyettedir. O, hırsıza el kesme cezasının niçin takdir edildiğiyle ilgilenmiş, bunun ilk akla gelebilecek iki muhtemel gerekçeye dayanmadığını ortaya koymuştur. Bunlardan birincisi, hırsızın bu suçu eliyle işlemiş olmasıdır ki Mâtürîdî bunu, adam öldürme ve zinada niçin suç işlenen organın kesilmediğini izah ederek reddeder. İkincisi, çaldığı mala karşılık elinin kesilmesidir ki düşünürümüz bu gerekçeyi de reddeder. Çünkü malumdur ki bir insanın elinin değeri asla on dirhem olamaz. Oysaki yerine göre on dirhem çalan hırsızın eli kesilmektedir. Geriye bir ihtimal kalmaktadır ki o da hırsızlık suçunun gerek bireysel gerekse toplumsal hayatta yol açacağı tahribattır ki bunun boyutlarını beşer aklının kavrayıp ona göre bir ceza takdir etmesi mümkün değildir. Bunu ancak ilmi her şeyi kuşatmış olan bilir ve takdir eder ki o da Yüce Allah'tır. Kula düşen ise Onun engin bilgisi karşısında vereceği hükme boyun eğmekten ibarettir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre *had*lerin en önemli iki fonksiyonu, caydırıcılık ve toplumda meydana gelebilecek çatışmalara mâni olarak hayatın düzen ve devamlılığının sağlanmasıdır. Bu iki temel gaye de hakkıyla ancak Allah'ın koyduğu *had*ler ile gerçekleşebilir. Görüldüğü gibi Mâtürîdî'nin konuya yaklaşımı, konu hakkında tarihsel bakışa sahip olanlardan tamamen farklıdır; fakat onların sorularına/sorunlarına (Bakkal, 2007: 358-359) ışık tutacak mahiyettedir.

Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre hırsızlık *hadd*inin amacı; insanları bu kötü fiilden ve onun yol açacağı mali zararlardan korumak, böylece toplumdaki huzur ve güven ortamının devamını sağlamaktır.

5. HİRÂBE SUÇU VE CEZASI: CANIN VE MALIN MUHAFAZASI

Mâturîdî, günümüzde terör suçu olarak değerlendirilebileceğimiz; Allah’a ve resulüne savaş açma, yol kesme ve dünyada fesat için, kaos ve kargaşa için çalışıp çabalama anlamına gelen *hırâbe* suçunun cezasını beyan eden ayetin⁴ tefsirinde ilginç bir konuya açıklık getirmektedir. Bilindiği üzere Mâide suresi 34. ayet gereğince, bu tür bir suçlu, yakalanmadan önce tövbe edecek olursa, ona uygulanması gereken *had* cezası düşer. İşte bu konuyla alakalı olarak düşünürümüz, “*Diğer suçlarda tövbe ile had düşmüyor da niçin bu suçta düşüyor?*” şeklindeki soruya cevap vermekte, konuyu *gâi* açıdan özetle şu şekilde değerlendirmektedir: Diğer suçlarda bir kimsenin tövbe edip etmediği, o suçu işlemeyi terk edip etmediğini tespit etmek çok zordur. Oysaki *hırâbe* (eşkıyalık ve terör) suçunda, bir kimsenin bu işten vazgeçip vazgeçmediği, yaşantısına ve yaşadığı ortama bakılarak tespit edilebilir. *Hırâbe* suçunda tövbe hükmünün getirilmesinin bir *hikmeti* budur. Diğer bir *hikmet* ise bu suça bulaşmış insanları bundan kurtarmaktır. Zira tövbe edince kendisine *had* uygulanmayacağını bilen terörist/eşkıya bu işten bir an önce vazgeçecek ve teslim olacaktır. Şayet o, terör faaliyetlerine devam etseydi, bundan zarar görecektir pek çok kimse olacaktır. Oysaki tövbe edip bu işten vazgeçmesi, diğer insanların zarar görmesini engelleyecektir. Böylece insanlar, suçlunun cezalandırılmasından ziyade onun tövbesinin kabul edilmesiyle daha çok menfaat elde etmekte, daha çok zarardan korunmuş olmaktadır. Yani insanların menfaat ve *maşlahatı*

4 Bkz. el-Mâide: 5/33-34: “Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır. Ancak onları yenip ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna! Biliniz ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”

bunu gerektirmektedir. (Mâtürîdî, 2005: 4/215) Ancak bu, cana kıymamış ve mal gasp etmemiş eşkıya için söz konusudur. Eğer cana kıymış veya mal gasp etmiş ise tövbe ettiği takdirde ondan *hırābe* cezası düşmekle birlikte *kıṣāṣ* ve *ḥad* cezası düşmez. Yani asılmaz, elleri ve ayakları kesilmez, sürgün edilmez. Fakat adam öldürmüşse *kıṣāṣ*en o da öldürülür, mal gasp etmiş ise eli kesilir. Çünkü tövbe kul hakları için değil Allah hakları için söz konusudur. (Mâtürîdî, 2005: 4/211-212) Bu açıklamalarda, Qur'ānî bir hükmün *maṣlaḥat* temelli *ġāī* yorumuna şahit olmaktadır.

6. KAZF HADDİ: NAMUSUN MUHAFAZASI

Mâtürîdî, iffetli bir kimseye zina iftirasında bulunma anlamına gelen *kazf* cezasına çarptırılmış bir kişiden – henüz ceza infaz edilmeden önce – bu cezanın düşmesi için, iddia edilen zina olayını gören dört şahit istenmesinin *hikmet* ve maksadı üzerinde durmaktadır. Buna göre bunun amacı, insanları iftira etmekten ve başkalarının namusuna dil uzatmaktan korumaktır. (Mâtürîdî, 2005: 10/92) Zira böyle bir iftirada bulunacak kimse, dört tane şahidi yoksa bundan uzak duracaktır. Aksi takdirde seksen sopa yiyeceğini bilecek ve bu işten vazgeçecektir. Bu da toplumda ahlaksızlığın ifşa olup yaygınlaşmasını önleyecektir.

7. İÇKİ İÇME HADDİ: AKLIN MUHAFAZASI

Mâtürîdî, içki içme *haddinin* seksen değnek olduğunu belirtmekte (Mâtürîdî, 2005: 4/331) ancak diğerlerinde olduğu gibi bu cezanın *hikmet* ve maksatlarından detaylı bir şekilde söz etmemektedir. Belki de bu cezanın ayete değil rivayete dayanıyor olması, onun bu tutumunda etkili olmuştur. Nitekim

onun eseri bir tefsir kitabıdır; hadis şerhi ya da fıkıh kitabı değildir. Fakat onun müteaddit kez *had*lerin, suçlardan caydırma fonksiyonuna değinmesi, içki içme *hadd*inin de insanları bu fiilden uzaklaştırma amacına yönelik olduğunu göstermektedir. Ayrıca o, her ne kadar içki içme *hadd*inin *hikmet* ve maksatlarına açıkça değinmiyor olsa da içkinin haram kılınma amacını detaylı bir şekilde izah etmektedir. Onun, içkinin yol açacağı zararlardan söz etmesi, aynı zamanda içki *hadd*inin *hikmet* ve maksatlarını da gözler önüne serici mahiyettedir.

Ona göre içki, insanı namazdan ve Allah'ı anmaktan alıkoyar. Pek çok haramı işlemeye yol açar. İnsanı gizli açık fuhşiyata sürükler. İnsanlar arasında kin ve nefrete, husumet ve düşmanlığa neden olur. Daha da önemlisi insanın en değerli varlığı olan aklını giderir. İçki ehlinde *sefeh* (sözde ve fiilde isabetsizlik, beyinsizlik) baskın hale gelir. Bütün bu zararları dolayısıyla helal bile olsaydı aklını kullananlar ondan uzak dururlardı. (Mâtürîdî, 2005: 2/21-23)

Mâtürîdî'nin içki konusunda akla vurgu yapması, içkinin insanın aklını giderdiği için haram kılındığına dikkat çekmesi konumuz açısından önemlidir. Dolayısıyla onun düşüncesinde içki yasağı ve *haddi*, *aklı koruma maşlahat*ına yönelik olmaktadır. Bu da genelde bütün *maķāşid* düşünürlerinin üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Ancak buna ilave olarak onun izahlarından, içki yasağının aklı korumak kadar *dini ve canı koruma* gayesinin olduğu da anlaşılmaktadır. Zira içki insanı namazdan ve Allah'ı anmaktan alıkoyarak, onu haramlara ve fuhşiyata sevk ederek kişinin dinine zarar vermektedir. Bu anlamda içki yasağı insanın dinini korumaktadır. Aynı şekilde içki, insanlar arasında kin ve husumete, düşmanlık ve çatışmaya, hatta sonuçta can kayıplarına yol açabilmektedir. Bu yönüyle de içki yasağı insan yaşamını, yani canı korumaya yöneliktir. Kısacası Mâtürîdî, gelenekten biraz daha farklı olarak içki

yasağının sadece akli koruma amacından söz etmemekte, aynı zamanda dini ve canı koruma gayesine de atıfta bulunmaktadır.

Mâtürîdî, Haneî ulemanın çoğunun kabul ettiği şekilde, üzüm ve hurmadan yapılan şarabın azına çoğuna bakılmaksızın bizatihi haram olduğu, şarap dışındaki içkilerin, ancak sarhoş edecek kadarının haram olduğu görüşünü benimsemektedir. Şarabın hem azının hem çoğunun haram olmasının sebebi ona göre, şarabın bizzat Kur'an'da zikredilmesidir. Diğerleri ise Kur'an'da zikredilmez. Dolayısıyla onların hükmü ayete değil *kıyâsa* dayanır. *Kıyâs* ise '*illet* birlikteliğini gerektirir. Şarabın haram olmasının '*illeti* sarhoş ediciliktir. Dolayısıyla diğer içkilerin haram olması için bu '*illeti* taşıması, yani sarhoş etmesi gerekir. Pek çok içkinin azı sarhoş etmediğine göre onların azı haram değildir. O halde sarhoş eden şey haramdır. Çünkü sarhoşluk akli örter. Buna göre akli örten her şeyin kullanımı haram kategorisindedir. Ayrıca şarabı hiç kimsenin *maşlahat* ve menfaat için tükettiği görülmemiştir. Bilakis oyun ve eğlence için tüketilmektedir. Buna ilaveten şarap içenlerin genellikle günahkâr taifeden oldukları görülür. (Mâtürîdî, 2005: 2/23, 196)

Sözün kısası şarap bizatihi haramdır. Çünkü şarap sadece sarhoş olmak için içilir, başka bir gayeyle değil. Oysaki diğer içkiler başka gayelerle de içilebilir. Dolayısıyla onların sadece sarhoş edecek kadar içilmesi haramdır. Bununla birlikte şarap dışındaki içkiler de tıpkı şarap gibi sadece sarhoş olmak için içilecek olurlarsa az da içilse mekruhtur. (Mâtürîdî, 2005: 4/328-329)

Mâtürîdî'nin içki ve şarap konusuna *maķāşidî* açıdan yaklaştığı söylenebilir. Zira o, şarap dışındaki içkilerin haram olmasının, kişinin sarhoş olma kastının olup olmamasına ve neticede sarhoş olup olmadığına göre tespit edileceği kanaatindedir. Bu da onun bir fiildeki maksat ve akıbetin, o fiilin

hükümünü belirleyeceği kanaatinde olduğunu gösterir ki bu, *maķāşidī* bir yorum olarak değerlendirilebilir. Ancak bu düşünceye şu şekilde itiraz etmek de mümkündür: Şarabın haram kılınmasının gerekçesi sarhoş etmesi, yani akli örtmesi ve dolayısıyla insanın davranışları üzerindeki kontrolünü kaybetmesi, böylece nice kötülöklere meydan vermesidir. Şarabın da ancak çok içilmesi ve sarhoş etmesi bu kötü sonuçlara neden olur, az içilmesi değil. Buna rağmen onun azı da çoğı da haramdır. Çünkü insan tabiatı az ile başlayıp çoğı doğru yol almaya müsaittir. İslam ise bu yolu tamamen kapatmak için şarabın azını da haram kılmıştır. Aslında adı şarap olmamakla birlikte şarap ile aynı etkiye sahip pek çok içki türü bulunmaktadır. Mademki onlar şarap ile aynı etkiye sahiptir, onların da hem azının hem çoğunun haram olması gerekir. Ayrıca Mâtürîdî'nin bu konuda mezhep taassubuyla hareket ettiğini söylemek de mümkündür. Onun sadece şarabın Kur'an'da zikrediliyor olmasına takılması, ondan beklenmeyecek bir lafızcı yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte onun konuya yaklaşımını salt mezhepçi ve lafızcı bir yaklaşım olarak görmek insaflı bir tutum olmasa gerektir. Zira o da aslında yukarıda belirtildiğı gibi meseleye *ġāī* açıdan yaklaşmakta, bir kimsenin sarhoş olma kastı taşımaksızın başka niyet veya alışkanlıklarla sarhoş olmayacak kadar içki içmesinin kimseye bir zararı olmayacağı kanaatini taşımaktadır. İşte aslında mesele burada düğüm- lenmektedir. Gerçekten de sarhoş etmeyecek kadar içki içmek sanıldığı gibi zararsız mıdır? Bu soruya iki türlü cevap vermek mümkündür. Birincisi, şayet kişi gerçekten kendini daima kontrol edebilir ve daha fazlasından kendisini koruyabilirse evet az içmesinin kimseye bir zararı yoktur. İkincisi ise genel olarak insan tabiatının kötü alışkanlıklara az ile başlayıp sonra çoğaltma şeklinde devam ettiğı göz önünde bulundurulursa, bu

kapı aralandığında pek çok kimse için şer kapısı açılmış olacak, az ile başlayan çoğu kişi sonuçta kendisini bağımlı birer birey olarak bulacaktır. Konu hakkındaki ihtilafın aslında bu iki farklı yaklaşımdan kaynaklandığı kanaatindeyiz. Ayrıca o günkü koşullarda “*nebîz*” denilen şarap dışı içkilerin hangi özellikleri taşıdığı ve ne tür maksatlarla tüketildiği, bugün bizim içki dediğimiz türlerle ne oranda benzeştiği de önemli olup bu mesele detaylı bir şekilde araştırılmaya muhtaç görülmektedir.

8. SONUÇ

Mâturîdî’nin ceza hukukuyla ilgili ayetleri değerlendirirken ilgili ahkâmın ‘*illet* ve *hikmet*lerine mutlaka değindiği görülür. Bu durum, onun *maşlahat* ve *hikmet* merkezli bir fıkıh anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Onun bu konudaki izahlarını, ilk bakışta oldukça ağır telakki edilebilecek bazı İslâmî cezaların aklîleştirilmesi ve mantıkî bir zemine oturtulması şeklinde düşünmek mümkündür. Onun ilgili konudaki açıklamaları, İslam ceza hukukunun caydırıcılık vasfı, adaleti temin etme ve kargaşalıkları önleyerek toplum huzurunu sağlama amaçları üzerinde yoğunlaşmaktadır.

İlaveten o, *şerî’atın* öyle bir cezayı getirmesindeki maksatlar üzerinde de durmaktadır. Bu maksatların neler olabileceğini müzakere etmekte, böylece ilahi hükümleri aklîleştirmekte, onları mantıkî bir zemine oturtmaktadır. Herhangi bir hükmün *hikmet* ve maksadı hakkında ikna edici bir yorum bulamadığında ise teslimiyet yolunu tercih etmekte, o hükümde mutlaka bir *hikmet* bulunduğunu ama insan aklının onu kavramaktan aciz olabileceğini düşünmektedir. Böyle bir durumda ilahi hükmün meşruiyetini sorgulamak ve ondan yüz çevirmek gibi bir tutum sergilememektedir. Çünkü ona göre bu

dünya imtihan yurdudur. Allah, kullarını, *hikmetini* bilebilecekleri şeylerle imtihan ettiği gibi *hikmetini* kavrayamayacakları şeylerle de imtihan edebilir. Bu durumda insana düşen haddini bilmesi, kulluğunu hatırlaması ve ilahi hükme kayıtsız şartsız boyun eğmesidir. Zira Allah'ın, kullarını, *hikmetini* kavramaktan aciz olacakları şeylerle imtihan etmesi de haddizatında *hikmettir*.

9. KAYNAKÇA

- Atiyye, C. (1424). *Nahve Tef'ili Makâsıdı's-Şerîa*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr.
- Bakkal, A. (2007). Maķâşıdu's-şerî'a ve Sosyal Değişim (Cābirî'nin Maķâşıd Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili). *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam (2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri)* içinde (ss. 353-381). Ankara: TDV Yayınları.
- Debûsî, E. Z. 'Abdillâh b. M. b. 'Ömer b. İ. (2001). *Taķvîmu'l-edille* (C. 1). b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hâkim, E. A. M. en-Neysâbü'rî. (1990). *El-Müstedrek ale's-şahîhayn*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Maden, G. (2023). *Mâtürîdî Tefsirinde Makâsıdı Yorum*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Mâlik, İ. (2004). *El-Muvaţta'* (C. 8). Dubâi: Mü'essesetü Zâйд B. Sultân Âl-İ Nehyân.
- Mâtürîdî, E. M. M. b. M. b. M. S. (2005). *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. (A. Vanlıoğlu ve B. Topaloğlu, Ed.) (C. 1-17). İstanbul: Dârü'l-Mizân.
- Vûrukiyye, A. (1424). *Davâbitü'l-İctihâdi't-Tenzîlî fî Dav'i'l-Külliyâtü'l-Makâsıdiyye*. Kuveyt: Dârü Lübnan.
- Vûrukiyye, A. (2009). el-Kasdü fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne't-Tekvînî ve't-Teşrî'i: Mukârabe Makâsıdiyye. *El-Fikru'l-İslâmiyyi'l-Muâsır*, 15(57), 13-44.
- Yaran, R. (2025). Cuveynî Öncesi Maķâşıd/Maslahat Söylemi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1), 93-123.
- Yılmaz, Ö. (2009). Cuveynî'nin Maķâşıd Düşüncesi. S. Erdem (Ed.), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları* içinde (ss. 129-136). İstanbul: İFAV Yayınları.

TEFSİRDE İLERİ ARAŞTIRMALAR

yaz
yayınları

YAZ Yayınları

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3

İscehisar / AFYONKARAHİSAR

Tel : (0 531) 880 92 99

yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com