



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 2

Haziran-2024

MAKALE BİLGİLERİ

Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Siyasi Tefsir

Political Tafsır In Ta'wîl Al-Qur'ân

YAZAR

Mustafa MADEN

Dr. Öğrencisi, Kastamonu Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri

mustafamaden37@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7896-4756

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11191199>

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 01.05.2024

Makale Kabul Tarihi: 22.05.2024

Sayfa Aralığı: 291-325

ÖZET

Kur'ân âyetlerini siyasal amaçlar doğrultusunda yorumlamanın kökeni sahabe dönemine kadar dayanmaktadır. Özellikle Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ortaya çıkan fikrî ayrılıklar, sahabenin, savunduğu görüşleri karşı tarafa kabul ettirmek için bazı âyet ve hadisleri kendi görüşleri doğrultusunda tefsir etmesine ve karşı tarafın da aynı metodu uygulamasına neden olmuştur. Bu durum ilerleyen zamanlarda Kur'ân'ın kullandığı bazı kavramların siyasallaşmasına ve belirli ideoloji ve mezheplerin sloganı haline gelmesine zemin hazırlamıştır. Bu çalışmanın amacı Kur'ân'ın bazı kavramlarının kullanılmasıyla yapılan siyasi yorumların Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli eserindeki yansımalarını araştırmaktır. Araştırmada öncelikle siyasal ve ideolojik yorumlara açık âyet ve kavramların tespiti yapılmış sonrasında bu âyet ve kavramları kendi ideolojilerinin merkezine oturtan mezhepler tespit edilerek Mâtürîdî'nin aynı âyet ve kavramlara yüklediği anlamlara ulaşılmaya çalışılmıştır. İmam Mâtürîdî'nin tefsiri incelendiğinde tefsir tarihi sürecinde Kur'ân tefsiriyle ilgili kendisine kadar gelen siyasal ve mezhepsel yorum farklılıklarından habersiz olmadığı anlaşılacaktır. O, sahabe döneminden beri ihtilafa konu olan durumları ve bu durumlara konu olan Kur'ânî kavramları kendi düşünce dünyasını şekillendiren sünnî gelenek çerçevesinde yorumlamış ve zaman zaman özellikle kendi döneminde faaliyetlerini sürdüren mezhep mensuplarıyla ateşli tartışmalara girişmiştir. Fakat o, yaşadığı dönemde yönetimi elinde bulunduran siyasi şahıs ve yapılarla ilgili herhangi bir görüş beyan etmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Siyaset, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Mezhep.

ABSTRACT

The origin of interpreting Qur'anic verses for political purposes dates back to the Companions. The intellectual differences that emerged especially during the period of Hulefâ-yi Râşidîn caused the Companions to interpret some verses and hadiths in line with their own views in order to make their opponents accept their views, and the opponents applied the same method. This situation paved the way for the politicization of some of the concepts used by the Qur'ân and their becoming the slogans of certain ideologies and sects. The aim of this study is to investigate the reflections of the political interpretations made by using some of the concepts of the Qur'ân in Mâtürîdî's (d.

333/944) work titled al-Ta'wîl al-Qur'ân. In the research, first of all, the verses and concepts open to political and ideological interpretations were identified, then the sects that placed these verses and concepts at the center of their ideologies were identified and the meanings that al-Mâturîdî attributed to the same verses and concepts were tried to be reached. When Imam Mâturîdî's tafsir is analyzed, it will be understood that he was not unaware of the political and sectarian differences of interpretation of the Qur'ân in the history of tafsir. He interpreted the situations and Qur'ânic concepts that had been the subject of dispute since the time of the Companions within the framework of the Sunnî tradition that shaped his world of thought. From time to time, he engaged in fierce debates, especially with the members of the sects that were active in his time. However, he did not express any opinion about the political figures and structures that ruled during his lifetime.

Keywords: Tafsir, Politics, Mâturîdî, Te'wîl al-Qur'ân, Sect.

GİRİŞ

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Özbekistan'ın Semerkant şehrinin Mâtürîd köyünde doğmuştur. Ehl-i sünnet denilince ilk akla gelen isimlerden biri olmasına rağmen hayatı hakkında eserlerde çok fazla malumat bulunmamaktadır. Bunda hilafet merkezi Bağdat'tan uzakta yaşamış olması, Türk olması, eserlerinin kolay anlaşılır olmaması, akla fazla değer vermesi, Mâtürîdîliğin sadece Hanefiler arasında kabul görmesi ve resmî eğitim kurumlarına girememiş olması gibi sebepler zikredilmektedir. Bir asra yakın ömür süren Mâtürîdî, Semerkant'a da hâkim olan Sâmânîler döneminde (261-389/875-999) yaşamıştır (Ak: 2017, 49-99; İmamoğlu: 1991, 13-20; Rudolph: 2017, 207-239; Kutlu: 2017, 26-66; Korkmaz: 2017, 27-56; Koloğlu: 2018, 14-41; Özen: 2003, XXVIII, 146).

Mâtürîdî'nin Arap asıllı olduğuna dair birtakım bilgiler mevcut ise de onun Türk olduğu yönündeki kanaat daha çok kabul görmüştür. Onun Arap olduğuna dair bilgi verenler soyunu Ebu Eyyûb el-Ensârî'ye (ö. 49/669) dayandırır. Fakat onun soyunun böyle yüce bir sahâbiye dayanıyor olması elimizde mutlaka bir soy silsilesinin bulunmasını zorunlu kılar. Oysa elimizde sadece babası ve dedesinin adı bulunmakta, daha yukarısı bilinmemektedir. Ayrıca eserlerinde Arapça dil kurallarıyla ilgili hataların olması, yazı üslûbunun Türkçe dil yapısını yansıtması, takipçilerinin çoğunluğunu Türklerin oluşturması onun Türk olduğu yönündeki kanıyı kuvvetlendirmektedir (Ak: 2017, 51).

İlmî tahsil amacıyla Semerkant dışına çıkıp çıkmadığı bilinmeyen Mâtürîdî, Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) üçüncü kuşaktan öğrencisidir (Ak: 2017, 56-62). Kendisi de pek çok talebe yetiştiren ve ömrünü ilme adayan Mâtürîdî 333/944 senesinde, Semerkant'ta vefat etmiştir. Ehl-i sünnet ekolünün akılcı kanadını temsil eden ve Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu olan İmam Mâtürîdî, İslam düşüncesinin istikrara kavuşmasında, Ehl-i sünnet itikadının ve Hanefiliğin Türkler arasında yayılmasında etkili olmuştur. Ebu Hanife'ye olan saygı ve bağlılığı eserlerinden açıkça anlaşılan İmam, aslında Ebu Hanife'nin daha önce kısa ve öz olarak açıkladığı itikâdî meseleleri sistematize ederek yorumlamıştır (Çalışkan: 2016, 128). Başta kelim ve fıkıh olmak üzere pek çok alanda eser yazmıştır. Bunların en önemlileri ise *Kitabü't-Tevhid* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'dır.

1. Mâtürîdî'nin Yaşadığı Siyasi Coğrafya

Mâtürîdî'nin doğduğu yıllarda Semerkant'ın da içinde bulunduğu Mâverâünnehir, Abbâsî Devleti'ne bağlı yarı otonom bir durumda idi (Kutlu: 2017, 25). Onun 230'lu yıllarda doğduğu düşünüldüğünde (Tuğlu: 2016, 49) yaklaşık 30'lu yaşlarında iken hicrî 261 yılında Sâmânîler'in Abbâsîler'den ayrıldığı ve müstakil bir devlet haline geldiği görülür. Müfessirin yaşadığı dönem, önceleri huzur ve sükûnun hâkim olduğu, sonraları ise kargaşanın zuhur ettiği dönem olmak üzere iki kısma ayrılabilir. Bunlardan birincisi olan huzur dönemi, hicrî 3. asrın ikinci dönemini kapsamaktadır. Nitekim bu süreçte Semerkant, istikrarlı ve güvenli yönetimin de etkisiyle tam bir ilim ve kültür yuvasına dönüşmüş hatta bu özelliğiyle hilafet merkezi Bağdat'ı bile gölgede bırakmıştır (Ak: 2017, 38). Ancak bu durum fazla uzun sürmemiş, hicrî 4. asrın başlarında kente huzursuzluk ve kargaşa hâkim olmuştur. Bu huzursuzluğun sebepleri arasında Şîî, Bâtînî ve Karmatîler'in gerek şehirdeki gerekse yönetim unsurları üzerindeki etkileri, Şîî-Fâtımî devleti ve Büveyhî hanedanlığının siyasî baskıları, taht kavgaları gibi sebepler sayılabilir. Hicrî 301 senesinde henüz sekiz yaşında tahta çıkan ve Bâtînîlerin yoğun çalışması sonucu Bâtînîliği kabul eden II. Nasr b. Ahmet döneminde başlayan huzursuzluklar, onun yerine geçen Nuh b. Nasr'ın babasını yakalatıp hapse atması ve şehirdeki Bâtînî ve Karmatî unsurlarla yaptığı başarılı mücadeleler neticesinde yerini bir miktar huzura bırakmıştır (Ak: 2017, 38-41).

Sâmânîler döneminde bölgede genel bir özgürlük ortamından söz edilse de bu durum onların hiçbir mezhebe destek vermedikleri anlamına gelmez. Hatta dönemsel olarak farklı mezhepleri desteklediklerini söylemek daha uygun olur. Nitekim devlet yöneticileri ilk zamanlarda ehl-i rey Hanefileri desteklerken daha sonra bu durum ehl-i hadis taraftarı Hanefiler lehine değişmiş son olarak ise Mu'tezilî anlayışa yakın Hanefiler desteklenmiştir. Bu son durum Sâmânîler'in değişik düşüncelere meyletmekle birlikte Hanefilik'ten taviz vermedikleri şeklinde değerlendirilebilir (Ak: 2017, 45).

2. Mâtürîdî'nin Yaşadığı Dini Ortam

Mâtürîdî'nin yaşadığı Semerkant bölgesi İslam öncesi ve İslam sonrası dönemde çeşitli din ve kültürlerin kavşak noktası olmuş, İslam'ın yayılmasından birkaç asır gibi kısa bir süre sonra başta kelam, fıkıh ve tefsir olmak üzere çeşitli alanlarda önemli bir eğitim ve kültür merkezi haline gelmiştir (Kutlu: 2017, 25). Bunda Semerkant'ın Abbâsîler'den ve

onların baskılarından uzak olmasının yanı sıra o dönem bölgede hâkim olan Sâ mânîler'in sünnî anlayışı desteklemelerinin ve büyük bir hoşgörü ortamı oluşturmalarının katkısından da söz etmek mümkündür (Koloğlu: 2018, 14). Bu hoşgörü ortamının etkisiyle, Abbâsîler tarafından baskı gören pek çok Mu'tezilî, Mürcîî, Hâricî, Şîî ve hatta sûfî âlim bu bölgeye yerleşmiş ve görüşlerini burada yaymaya çalışmıştır. Fakat o bölgede en çok taraftar toplayan mezhepler fıkhîta Hanefîlik, itikatta ise Mürcie olmuştur (Kutlu: 2017, 25).

İmam Mâtürîdî, itikâdî yönden birbirinden çok farklı görüşleri savunan mezheplerin bulunduğu Semerkant bölgesinin düşünce zenginliğini ve özgürlüğünü olabildiğince değerlendirmiş ve fikirlerini özgürce ifade edebilme imkânı bulmuştur. Fakat bu özgür ortamdan faydalanan tek kişi sadece kendisi olmamıştır. Sünnî anlayışla bağdaşmayan düşüncelerin de serbestçe ifade edilebiliyor olması, Ehl-i sünnet yolunun vazgeçilmez olduğuna inanan Mâtürîdî'nin mesaisini daha da artırmış, inananları kendi Kur'ân ve sünnet eksenli düşünce etrafında toplamaya çalışmıştır. Bu bağlamda en çok Mu'tezile ile mücadele etmiş, aynı zamanda Şîî-Râfizîler, Bâtınîler, Senevîler, Kerrâmîler ve Karmatîler'le de tartışmaları olmuştur (Ak: 2017, 38-39). Ehl-i sünnet'in rey kanadını temsil eden Mâtürîdî, aynı ekolün hadis kanadını temsil eden Şâfiî (ö. 204/820) için de tefsirinde eleştirilere yer vermiş ancak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) veya ekolüne dair herhangi bir atıf yaptığı tespit edilmemiştir (Topaloğlu: 2003, XXVIII, 156).

3. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın Genel Özellikleri

Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın, Ehl-i sünnet prensipleri doğrultusunda Kur'ân'ı baştan sona yorumlayan ilk tefsir olduğu kabul edilir (Kırca: 1989, 285). Onun geleneksel tefsir metodu ile rasyonel ve kritikçi metodu mezceden yönü ise göz ardı edilmemesi gereken bir başka özelliğidir. Dolayısıyla bu tefsirde rivâyet ve dirâyet metotları bir aradadır. Mâtürîdî'nin deyimiyile hem tefsiri hem de te'vîli içermektedir. Zira ona göre tefsir, Allah adına şahitlik yapılarak "Allah'ın bu âyetten muradı budur." iddiasıyla yapılır ve bunda tek bir ihtimal söz konusudur. Te'vîl ise Allah'ın bu âyetten muradı budur iddiası olmadan "âyet bu manalara da gelebilir" şeklinde yapılır. Dolayısıyla te'vîlde birçok ihtimal söz konusudur (Mâtürîdî: 2010, I, 3-4). Ebû Mansûr böylece, tefsir ve te'vîli birbirinden ayırarak özellikle Ehl-i sünnet müfessirlerini büyük bir sıkıntıdan kurtarmıştır. Zira Kur'ân âyetleri hakkında kendi reyî ile tefsir yapmaktan çekinen pek

çok müfessir bu ayrım sayesinde tefsir değil de te'vîl statüsünde olduğunu düşünerek daha rahat yorum yapabilmiştir. Bu şekilde Kur'ân'ın hem donuk ve statik kalması önlenmiş hem de Kur'ân tefsiri, ayetlerin yorumunda aklı ilk plana alan ve bu konuda sınır tanımayan müfessirlerin tekelinden kurtulmuştur.

Te'vîlât'ta Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri oldukça yoğun bir şekilde yer aldığı gibi âyetlerle ilgili rivâyetlere, bunlara dayalı yorumlara çoğunlukla senet ve isim kaygısı güdülmeden yer verilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber ve sahabeden gelen rivâyetlere yeri geldikçe yoğun bir biçimde verilmekte, sonrakilerin görüşleri genellikle kaynak zikredilmeden nakledilmektedir. Mâtürîdî, bizzat kendi yorumlarını bazen icmali, bazen de tafsili olarak umumiyetle naklettiği rivâyet ve tevillerden sonra açıklamaktadır. Yeri geldikçe aklî, fikhî, îtikâdî ve filolojik izahlara da yer veren tefsirin, rivâyet ihmal edilmeden dirâyetten de vazgeçilmeden yazıldığı söylenebilir. Ancak tefsirde Cahiliye şiiri hemen hemen yok gibidir. Aynı şekilde İsrailiyât'tan da uzak durulduğu görülmektedir.

Sonuç itibariyle İmam Mâtürîdî, kendi tefsir ve te'vîl anlayışına muvafık şekilde, aklı ve nakli sistematik biçimde uzlaştırmış, yaptığı yorumlarla Kur'ân'ın insanlığın sorunlarına çare üreten dinamik yönünü ortaya çıkarmaya çalışmış ve bu yönde önemli bir çığır açmıştır (Özdeş: 1997, 28).

4. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Siyasî Tefsir

“Siyasi tefsiri, Kur'ân âyetlerini toplumu yönetme ve yönlendirmeye ilgili kavramlara uygun şekilde yorumlamak veya âyetlerden kişi, grup, parti, mezhep, cemaat, tarikat kanaatlerini destekleyecek dayanaklar bulmak şeklinde gerçekleşen tefsir” olarak tanımlanabilir. Bu tanımdan hareketle siyasi tefsirin iki amaç doğrultusunda geliştiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, Kur'ân'daki bazı kavramlardan hareket edilerek içerisinde bulunan siyasi yapının çatısını oluşturmak ve bu çatının İslâmî siyaset ilkelerini tespit etmek amacıyla yapılan “siyaset teorisi ve felsefesiyle ilgili tefsir”dir. Diğeri ise bir grup, mezhep, siyasi kurum veya buna benzer yapıların görüşlerini desteklemek, karşıtlarının görüşlerini ise çürütmek amacıyla yapılan “ideolojik tefsir”dir (Çalışkan: 2016, 72-73). Yeri gelmişken bu tanımdaki “ideoloji” kavramının anlam alanıyla ilgili bir açıklama yapmanın uygun olacağı kanaatindeyiz. İdeoloji kelimesi “Siyasal veya toplumsal bir öğreti oluşturan, bir hükûmetin, bir partinin, bir grubun

davranışlarına yön veren politik, hukuki, bilimsel, felsefi, dinî, moral, estetik düşünceler bütünü” şeklinde tarif edilir (<https://sozluk.gov.tr/>). Fakat bu kelime Türkiye’deki okurun zihninde ilk anda olumsuz bir anlam çağrıştırmaktadır. Biz ilgili kelimeyle bu olumsuz anlamı değil mensup olunan grubun paradigmasına bağlılık, onun ilkelerini temsil etme ve savunma anlamını kastettiğimizi belirtmek isteriz.

Araştırmamızda yukarıdaki tanım göz önünde bulundurularak öncelikle *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ın siyasi tefsir boyutu ele alınacak ve tefsirdeki ideolojik yorumlar belirlenecektir. Konuyla ilgili farklı alanlarda yapılan çalışmalar da (Ünverdi: 2002; Çetin: 2008; Altıntaş: 2010; Düzgün: 2011) göz önünde bulundurularak, siyasal içerikli kabul edilen bazı kavramları Mâtürîdî’nin, tefsirinde nasıl yorumladığı araştırılacaktır. Ayrıca âyet yorumlarındaki siyasi tevcihler gösterilip eserin siyasal tefsir yönünün olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

4.1. Te’vîlâtü’l-Kur’ân’da İdeolojik Yorumlar

“İdeolojik yorum, kişinin kendi grubunun haklı ve doğru (hak), ötekini yorumunun ise yanlış ve hatalı (bâtıl, bid’at) olduğunu kanıtlama arzusuyla âyetleri yorumlamasıdır.” Bu yorumlama da ya geçmişteki veya mevcut siyasi yapının meşru olup olmadığı yönündeki kanıyı Kur’ân ile desteklemek ya da kendi mezhebinin düşüncelerini desteklemek ve karşıtlarının düşüncelerini çürütmek amacıyla Kur’ân âyetlerini yorumlamak şeklinde iki türlü olabilir (Çalışkan: 2016, 140).

4.2. Siyasi Yapıyla İlgili İdeolojik Yorumlar

Mâtürîdî’nin, kendi döneminde hüküm süren gerek Sâmânîler gerekse Abbâsîler’le ilgili lehte veya aleyhte pek yorum yapmadığı görülür. Aynı durum Emevîler için de geçerlidir. Onun bu tarafsız tavrında yaşadığı bölgenin Emevî ve Abbâsîler’in iktidarından uzak olması etkili olmuş olabilir (Çalışkan: 2016, 177). O yalnızca birkaç yerde Emevî ve Abbâsîler’e atıfta bulunur.

Bunlardan biri Kadr Suresi 3. âyetinin tefsirinde yer alır. O, “Bazıları şöyle dedi:” ifadesiyle Hz. Peygamber’in rüyasında Ümeyyeoğulları’nı (Emevîler’i) minberi üzerinde gördüğünü ve bunu hoş karşılamaması sebebiyle (Taberî: 2000, XXIV, 533; İbn Ebî Hâtim: 1419, VII, 2336) “*Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır*” (el-Kadr 97/3) âyetinin indiğini söyleyenlerin rivâyetini aktarır. Âyeti bu rivâyet ekseninde “Emevîler’in

hüküm sürdüğü bin aydan daha hayırlıdır” (Taberî: 2000, XXIV, 534) şeklinde yorumlayan görüşü de nakleder. Fakat kendisi, ne rivâyet edilen hadisin içeriği ne de hadis doğrultusunda yapılan yorumla ilgili herhangi bir görüş beyan etmeden âyet hakkında ilgili kendi izahlarını sıralar (Mâtürîdî: 2010, XVII, 279).

Yine “Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşılırsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever.” (el-Hucurât 49/9) âyeti bağlamında Hz. Ali ile Muaviye arasındaki savaşlara işaret eder. Buna göre Hz. Ali, karşısındakileri “kâfir” olarak niteleyen birini uyarır ve onların kâfir olmadığını fakat “bâğî” (devlete karşı ayaklanan) hükmünde olduğunu söyler. Kendisinin de onlarla devlete karşı ayaklanmaları sebebiyle (bağy) savaştığını belirtir. Mâtürîdî, bu savaşta Hz. Ali'nin haklı olduğunu beyan eden ifadeler kullanır ve hangi tarafı tercih ettiğinin işaretlerini gösterir (Mâtürîdî: 2010, XIV, 68-69).

Kendi dönemindeki mevcut siyasi yapıya hemen hemen hiç değinmeyen Mâtürîdî, Hulefâ-yi Râşidîn'in meşruiyeti konusuna ise zaman zaman yer vermektedir. Nitekim “İslâm'ı ilk önce kabul eden muhâcirler ve ensar ile, iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Allah onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır.” (et-Tevbe 9/100) âyeti çerçevesinde, Şii-Râfizî düşüncenin haksız olduğunu söyler. Zira onlara göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman, hilafeti Hz. Ali'den gasp etmek suretiyle zalim olmuşlardır. Oysa bu âyette açıkça ilk üç halifenin hak üzere olduğu ve Allah'ın onlardan razı olduğu beyan edilmektedir. Bundan dolayı zulüm vasfını, onu hiç de hak etmeyen tertemiz kimseler için kullananlar asıl zalim sıfatıyla tavsif edilmeyi hak ederler (Mâtürîdî: 2010, VI, 441). Netice itibarıyla Mâtürîdî'ye göre sadece bu âyet bile ilk üç halifenin meşruiyetini tartışmasız bir şekilde ortaya koymaktadır.

Aynı konuyu Mâide suresi 54-55. âyetleri münasebetiyle tekrar ele alan Mâtürîdî, burada oldukça uzun açıklamalara girişmektedir ki yapılan tespitlere göre onun, tefsirinde siyasetle ilgili yer alan en uzun açıklama budur (Çalışkan, 2016, 151). Müfessire göre “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, Allah onun yerine öyle bir kavim getirir ki O onları sever, onlar da O'nu severler, müminlere karşı alçakgönüllü kâfirlere karşı

onurlu olurlar, Allah yolunda cihad ederler hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar...” (el-Mâide 5/54) meâlindeki âyet Hz. Ebû Bekir’in imametinin haklılığına delalet eder. Çünkü âyette “kim dininden dönerse” şeklinde tekil kişiden bahsedilse de âyetin devamında “Allah bir kavim getirecektir” ifadesi kastedilenin bir cemaat ya da topluluk olduğunu gösterir. Hz. Ebû Bekir de hilafeti döneminde mürtet Araplarla savaştığı için âyete göre Allah’ın sevdiği ve O’nu seven kullardan olduğu sabit olmaktadır. Müfessirimiz, âyette bahsi geçen “Allah’ın sevdiği kulları”nın Hz. Ebû Bekir ve onun ashabı olduğuna dair Hasan-ı Basrî’ye ait (ö. 110/728) yorumunu da aktararak iddiasını desteklemektedir (Taberî: 2000, X, 411; Şâfiî: ts., III, 102).

Hz. Ebû Bekir’in hilafetinin haklılığına dair âyetteki ikinci delil “...Allah yolunda cihad ederler hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar...” ifadesidir. Zira âyetin bu kısmında O’nun yolunda savaşa çıkanlar övülmektedir. Şayet Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali’nin halifelik hakkını gasbetmiş olsaydı Allah bu şekilde onu övmezdi (Mâtürîdî: 2010, IV, 254-255).

Ebû Mansûr’a göre Hz. Ebû Bekir hilafetini ilan ettiğinde Hz. Ali’nin sükût etmesini ve herhangi bir hak talebinde bulunmaması da Hz. Ebû Bekir’in halifeliğinin haklılığıyla ilgili üçüncü bir delildir. Çünkü Hz. Ali’nin, hilafetin kendi hakkı olduğunu bilip de susması mümkün değildir. Yoksa bu durum onun Allah’ın hakkını gözetmediği ve zayi ettiğinin düşünülmesine yol açar ki bu da ihtimal dışıdır (Mâtürîdî: 2010, IV, 254-255).

Mâtürîdî, aynı âyetin tefsirini yaparken “Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir” (Ma’mer b. Râşid: 1403, XI, 225; İbn Ebû Şeybe, el-Musannef, VI, 366; Ahmed b. Hanbel: 1983, II, 569, 584; Ahmed b. Hanbel: 2001, II, 71, 262; Buhârî: ts. I, 375, VI, 241) hadisini de değerlendirir ve buna benzer rivâyetlerin Hz. Ali’nin kendi dönemindeki mücadeleleriyle ilgili olduğunu söyler. Bu değerlendirmeyi Hz. Ebû Bekir’in hilafetinin haklılığıyla ilgili dördüncü delil olarak düşünmek mümkündür.

Mâtürîdî, el-Mâide suresindeki “Sizin dostunuz ancak Allah’tır, Resûlüdür ve Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü’minlerdir.” (el-Maide 5/55) âyetinin tefsirinde de aynı konuyu tartışmaya devam eder. Âyetin sebab-i nüzulüyle ilgili nakledilen bir rivâyete göre Hz. Ali rükûda iken gümüş bir yüzük tasadduk etmiştir. Âyet bunun üzerine inmiş ve namaz kılıp rükûda iken zekât veren mü’minlerin, müslümanların

velisi olduğunu bildirmiştir (Mukâtil b. Süleymân: 1423, I, 486; İbn Ebî Hâtim: 1419, IV, 1162). Râfızîler de bunu, hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğuna delil getirmişlerdir.

Ebû Mansûr, bu iddiaya kendi açısından farklı yorumlar getirerek cevap verir. Ona göre âyetin Hz. Ali hakkında inmiş olması Hz. Ebû Bekir zamanında halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu göstermez. Çünkü Hz. Ali'nin hilafet hakkı Hz. Ebû Bekir dönemi için değil, kendi hilafet dönemi içindir. Ayrıca o, Hz. Ebû Bekir döneminde böyle bir iddiada bulunmamıştır. Hz. Ebû Bekir halifeliğini ilan ettiğinde bu konuda ona herhangi bir itirazı da olmamıştır. Netice itibariyle kendi halifelik döneminde halifeliği uğruna yaptığı mücadeleleri Hz. Ebû Bekir döneminde yapmaması bu konuda beşinci delil olarak değerlendirilebilir.

Müfessirin, Hz. Ali'den, Hz. Ebû Bekir hakkında Peygamberden sonra insanların en hayırlısı olduğuna dair rivâyetler (bk. Ahmed b. Hanbel: 1983, I, 365, 370, 527; Buhârî: ts., III, 306) nakledildiğini söylemesi (Mâtürîdî: 2010, IV, 257) konuyla ilgili getirdiği altıncı delilidir.

Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir zamanında kendisine yardım edecek kimsesi olmadığı için hilafet konusunda sessiz kaldığını, sonrasında kendisini destekleyecek kimseler olduğu için hakkını savunduğunu ileri sürenlerin iddiaları ise Mâtürîdî'ye göre asılsızdır. Çünkü ona göre Hz. Ali, hilafetin kendi hakkı olduğunu bildiği halde sırf destekçisi yok diye hakkını savunmadığı düşünülemez. Nitekim Hz. Ebû Bekir de bedenen zayıf olup destekçisi olmadığı halde tek başına ehl-i ridde ile savaşmıştır. Ondan daha kuvvetli ve savaş konusunda üstün bilgisine rağmen Hz. Ali'nin, sırf destekçisi olmadığı için hakkını savunmaktan çekinmesi mümkün değildir. Böyle bir iddia değil Hz. Ali hakkında Hz. Peygamberin en zayıf sahâbisi için bile ortaya atılamaz (Bk. (Mâtürîdî: 2010, IV, 258). Onun bu iddiaya verdiği cevap Hz. Ebû Bekir'in hilafet hakkıyla ilgili yedinci delildir

Mâtürîdî'nin Mâide suresi 54 ve 55. âyetlerini tefsir ederken Hz. Ebû Bekir'in halifeliğiyle ilgili sunduğu sekizinci ve son delil Hz. Ali hakkında Hz. Peygamber'in "Ey Ali! Hz. Musa için Hz. Harun ne ise, sen de benim için osun. Şu kadar var ki benden sonra peygamber yoktur." hadisiyle ilgili değerlendirmeleridir (Câhiz: 1991, 157; Buhârî: 1422, V, 19). Onun aktardığına göre Râfızîler bu hadisi kullanarak Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin halife olması gerektiğini ileri sürerler. Çünkü Hz. Harun, Hz. Musa'nın halifesidir derler. Buna karşı Mâtürîdî iki cevap üretir. Bu cevapların ilkinde müfessir,

hadisin uhuvvet anlamında yani sen benim kardeşim gibisin demek olduğunu, uhuvvetin ise hilafeti gerektirmediğini söyler. Onun konuya yönelik ikinci cevabı ise bu hadisten hilafet anlamı çıkarılacak olsa bile bu, kastedilen hilafetin Hz. Ali'nin kendi halifelik dönemiyle ilgilidir. Mutlak biçimde bütün zamanlar için söylenen bir halifelik değildir (Mâtürîdî: 2010, IV, 257-259).

Müellif, “*Arkada kalan bu Arap kabilelerine de ki: ‘Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız; ya kendileriyle savaşacaksınız yahut Müslüman olacaksınız. Bu çağrıya uyarırsanız Allah size güzel bir karşılık verecek, daha önce olduğu gibi geri durursanız sizi acı bir şekilde cezalandıracak.’*” (el-Feth 48/16) âyetinin de Hz. Ebû Bekir’in hilafetine delil olduğunu söyler. Zira İbn Abbâs (ö. 32/653) (bk. Câhiz: 1991, 255; Nehhâs: 1421, IV, 132) ve Mukâtil’e (ö. 150/767) göre (bk. Mukâtil b. Süleymân: 1423, IV, 72-73) burada bahsedilen “çetin güç sahibi topluluk”, Müseylimetü’l-Kezzab’ın kavmi Hanifeoğulları’dır ve bu âyet Hz. Ebû Bekir zamanında gerçekleşen Yemâme savaşına atıftır. Bu savaşta Ebû Bekir, bedevi Arapları Müseylime’ye karşı savaşmak üzere davet etmiştir. Âyette bu davete uyanların mükâfatla müjdelenip uymayanların azapla tehdit edilmesi ise Hz. Ebû Bekir’in hilafetinin Allah tarafından onaylanması anlamına gelir. Âyetle ilgili başka yorumlara da yer veren Mâtürîdî, yukarıdaki görüşü tercih ettiği izlenimi vermektedir (Mâtürîdî: 2010, IV, 254, XIV, 28).

Müfessirin yaptığı bütün bu açıklamalar, Şia’ya reddiye olup Ehl-i sünnet’in haklılığını ispat sadedindedir ve Hulefâ-yi Râşidîn’in tamamının haklı ve hilafetlerinin meşru olduğunu beyan etmektedir. Bu yönüyle o, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da İslam’daki sapkın çizgilerden uzaklaşıp Ehl-i sünnet’in orta yolunu hem takip etmekte hem de şekillendirmektedir.

Özetle Mâtürîdî, hem kendi döneminde mevcut olan siyasi yönetimden hem de önceki dönemlerde hüküm sürmüş siyasî yapılardan ve bu yapılarla ilgili yorumlardan olabildiğince uzak durmuş ve kendini bu anlamdaki ideolojik kısıkaçtan korumuştur. Bunun sonucunda da tefsirinin ve yorumlarının temel hareket noktasını fikirler oluşturmuş ve onların tartışmaya değer olup olmadığını ele almıştır (Çalışkan, 2016, 133).

4.3. Mezhepsel Kaygıyla Yapılan İdeolojik Yorumlar

Mâtürîdî, özellikle Şia ve Mu'tezile'ye karşı verdiği mücadelelerle İslam'ın orta yolunu sistemli bir şekilde ortaya koymaya çalışmış ve telif ettiği eserlerle kendi adıyla anılan Mâtürîdiyye mezhebinin teşekkül etmesini sağlamıştır. Bu yönüyle en temel eserlerinden biri olan tefsirinde de sık sık itikâdî konulara değinmiş ve muhaliflerinin görüşlerine karşı ortaya koyduğu fikirler Ehl-i sünnet'in görüşlerini temellendirmede önemli rol oynamıştır. Bu çerçevede Mu'tezile başta olmak üzere Şia ve Hâricîler ile ciddi münakaşalara girişen müfessir yeri geldikçe Müşebbihe, Cehmiyye, Mürcie, Kaderiyye, Karâmita, Kerrâmiyye, Bâtıniyye ve felsefecilerin düşüncelerini eleştirmekten de geri durmamıştır.

Fikhî konularda Ebu Hanife'ye tartışmasız bağlı kalan Mâtürîdî, özellikle ahkâm âyetlerinde Hanefî çizgiden asla taviz vermeyerek kendi mezhebinin görüşlerini izah sadedinde uzun açıklamalara yer vermiştir. Bu bağlamda en sık eleştirdiği isimlerden birisi ise İmam Şâfiî'dir. Bu iki mezhep günümüzde her ne kadar Sünnîliğin farklı yorumları olarak kabul edilse de aralarındaki tarihi çatışma inkâr edilemez. Bu çatışmanın izlerini *Te'vilât*'ta da bulmak mümkündür. Buradan hareketle Mâtürîdî'nin biri itikâdî, diğeri fikhî olmak üzere iki farklı yönde mezhepsel açıklamalarda bulunduğu söylenebilir. Biz de öncelikle onun *Te'vilât*'taki itikâdî konular üzerindeki tartışmalarını, daha sonra ise fikhî yöndeki mezhepsel açıklamalarını beyan etmeye çalışacağız.

4.3.1. İtikâdî Konular

Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Şia, Hâricîler, Mürcie ve Cebriyye arasındaki en temel tartışmalar, büyük günah işleyeninin durumu, kaza-kader çerçevesinde cebr-ihtiyar ve fiillerin yaratılması, Allah'ın görülmesi, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve imamet konularında olmuştur. Mâtürîdî, bu hususların her biriyle ilgili sünnî düşünceyi kendi perspektifinden aktarmaya, muhaliflerinin görüşlerine ise cevaplar bulmaya çalışmaktadır.

4.3.1.1. Büyük Günah İşleyeninin Durumu

Büyük günah işleyeninin dinî statüsü ile ilgili dört temel düşünce vardır. Bu düşüncelerin en aşırısı Hâricîler'e aittir. Onlara göre büyük günah işleyen tövbe etmediği sürece hem dünyada hem ahirette kâfir muamelesi görür. Bunun tam karşısında ve diğer aşırı uçta Mürcie yer alır. Onlara göre büyük günah, kişiye ve imanına bir zarar vermediği gibi

bundan dolayı bir mü'min cehenneme de girmez. Mu'tezile'ye göre ise büyük günah işleyen imandan çıkar fakat küfre de girmez. İman ile küfür arasında bir yerde bulunur. Ölmeden tövbe ederse mü'min, tövbe etmeden ölürse kâfir muamelesi görür. Ehl-i sünnet'e göre ise büyük günah işleyen dinden ve imandan çıkmış olmaz. Böyle bir kimse kâfir değil, fâsık (günahkâr) bir Müslümandır. Müslüman olarak kaldığı sürece tövbe etmemiş olsa da Allah onu dilerse bağışlar, dilerse azap eder (Bebek: 2022, XXV, 164). Çünkü Allah şirk dışındaki günahları affedeceğini beyan etmiştir (en-Nisâ 4/48).

Mâtürîdî, bu konuyu *"Allah buyurdu: Haydi yerilmiş ve kovulmuş olarak oradan çık! Andolsun ki, onlardan kim sana uyarırsa, sizin hepinizi cehenneme dolduracağım."* (el-A'râf 7/18) âyetinin tefsirinde işlemektedir. Onun aktardığına göre Hâricîler bu âyete dayanarak her bir günah işleyen kimsenin şeytana uyduğunu, dolayısıyla onların cehennemde ebedi kalacaklarına hükmetmişlerdir. Mu'tezile'ye göre de benzer şekilde büyük günah işleyen kimsenin, şeytana uyduğu için bu âyetteki tehdide muhataptır. Fakat Mâtürîdî'ye göre bu âyet, büyük günah işleyen cehennemde ebedi kalacağının delili olamaz. Çünkü âyetteki *"kim sana uyarırsa"* dan kasıt, günah işlemek konusunda değil dinden çıkmak ve tevhidi inkar etmek konusunda şeytana uymaktır (Mâtürîdî: 2010, V, 306). Âyeti sünnî düşüncenin görüşleri doğrultusunda yorumlayan müfessirin bu ifadeleri aynı zamanda Ehl-i sünnet çizgisinden ayrılmadığının da göstergesi sayılabilir.

Ebû Mansûr aynı konuyu *"Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah) ları ise dilediği kimseler için bağışlar..."* (en-Nisâ 4/48) âyetinin tefsirinde daha detaylı ele alır ve burada da Mu'tezile ve Hâricîler'in görüşlerini reddetmeye yönelik açıklamalar yapar. Öncelikle el-Enfâl suresindeki *"İnkâr edenlere söyle, eğer yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır..."* (el-Enfâl 8/38) âyetini delil gösterir. Bu âyete göre şayet kâfirler küfürlerinden vazgeçerlerse, önceki günahları affedilecektir. İlk âyette ise küfür dışındaki günahların tövbe edilmeden de bağışlanabileceğine dair bir işaret vardır. Bu izahların ardında Mâtürîdî, Hâricîler'in ve Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşlerini serdedip onlara cevaplar vermektedir. Onun naklettiğine göre Hâricîler büyük günahların tamamını şirk kapsamında değerlendirirler. Zira bu âyete göre müşrikler affedilmeyen zümre arasında yer alır. Oysa Hâricîler'in bu görüşü Mâtürîdî'ye göre çelişkilidir. Çünkü bir kimseyi büyük günah işlerken müşrik yapan özellik küçük günah işlerken de vardır. Dolayısıyla küçük günah işleyen de müşrik kabul edilmesi gerekir. Fakat böyle bir durum asla düşünülemeyeceğine göre

büyük günah işleyen de kâfir olarak da değerlendirilemez. Mu'tezile ise büyük günah işleyenin imandan çıktığını fakat küfre de girmediğini savunur. Ebû Mansûr'a göre bu fikrin de savunulacak bir tarafı yoktur. Çünkü Allah Teâlâ mü'minlere şirk dışında işlenen günahların affıyla ilgili ümit verir. Eğer şirk dışındaki konuları affetmeyecek olsaydı, bu konuda ümit vermesi söz konusu olmazdı. Ona göre âyet, Kur'ân'ın bütünü göz önünde bulundurularak yorumlanmalıdır. Bu haliyle Allah Teâlâ tövbe edilmediği sürece şirki affetmez. Diğer günahları ise tövbe edilmese de affedebilir (Mâtürîdî: 2010, III, 256-259).

"Sizi alevler saçan ateşe karşı uyardım. O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer." (el-Leyl 92/14-16) âyetleri münasebetiyle büyük günah işleyenin cehenneme girip girmeyeceği konusunu ele alan Mâtürîdî, burada hem Mu'tezile'nin hem de Mürcie'nin görüşlerini reddetmektedir. Âyette gerçeği yalanlayıp sırt çeviren bedbahtlardan başkasının alev alev yanan ateşe girmeyeceği beyan edilmektedir. Mu'tezile'ye göre bu âyetteki yalanlamaktan kasıt Allah'ın emir ve yasaklarını çiğnemektir. Böylece onlar âyetin manasını büyük günah işleyenin cehenneme gireceği yolundaki görüşleri çerçevesinde te'vîl etmektedirler. Hâricîler de aynı şekilde büyük günah işleyen kimsenin gerçekte yalanlayıp yüz çevirenlerden olduğunu iddia ederler. Çünkü bir kimse iman ettiğinde peşinen Allah'a itaat edeceğine inanmış ve buna dair söz vermiş olur. Allah'ın emirlerini çiğnediğinde ise kendi kendini yalanlamış ve Allah'tan yüz çevirmiş olur. Mâtürîdî, böyle bir kimsenin mükezzib/yalanlayıcı değil, sözüne ve inancına aykırı davranmış (muhalif) bir kişi olduğunu savunur. Mürcie de aynı âyetlerle ilgili kendi görüşlerini temellendirmeye çalışır. Zira onlara göre cehenneme sadece müşrikler ve kâfirler girer, büyük günah işlemiş bile olsa bir Müslüman asla cehenneme girmez (Mâtürîdî: 2010, XVII, 236-237).

Mâtürîdî âyetin Müslümanlarla değil kâfirlerle ilgili olduğunu söyler. Büyük günah işleyen mü'minleri Allah Teâlâ isterse bağışlar isterse cehennemde cezalandırır. Fakat onlar kâfirlerle aynı tabakada cezalandırılmazlar. Söz konusu âyetlerde de kâfirlerin cehennemin belli katlarına ve bölümlerine gireceği beyan edilmiştir. Dolayısıyla âyet, büyük günah işleyen için cehennemde, kâfirlerin katından ayrı bir bölüm olduğu düşüncesine aykırı değildir. Zaten âyette alev alev yanan ateş zikredilmiştir. Günahkâr mü'minin o ateşe girmeyecek olması, başka türlü azap edilmeyeceğini göstermez

(Mâtürîdî: 2010, XVII, 236-237). Sünnî görüşe göre büyük günah işleyeni Allah dilerse bağışlar, dilerse azap eder. Fakat kâfirlerle aynı yerde, aynı şiddette azap etmez. Burada da Mâtürîdî'nin âyeti kendi mezhepsel düşüncesine paralel te'vîl ettiği gözlemlenmektedir.

Müfessire göre “Eğer mü'minlerden iki grup birbiriyle vuruşursa hemen aralarını düzeltin...” (el-Hucurât 49/9) âyeti de Mu'tezile ve Hâricîler'in büyük günah meselesindeki görüşlerini iptal etmektedir. Zira âyette, Müslümanlarla savaşmak gibi büyük bir günahı işledikleri halde iki taraf da mü'minler olarak nitelenmişlerdir. Şâyet büyük günah işlemek imandan çıkarmış olsaydı onlar için mü'minler ifadesinin kullanılmaması gerekirdi. Dolayısıyla büyük günah işlemenin kişiyi iman dairesinden çıkarmadığı anlaşılmış olur (Mâtürîdî: 2010, XIV, 68).

4.3.1.2. Kulların Fiillerinin Yaratılması

“Kulların fiilleri nasıl meydana gelir, fiillerin yaratıcısı Allah mıdır, yoksa kullar mıdır?” soruları etrafında ortaya çıkan tartışmanın neticesinde İslam tarihinde iki temel düşünce belirmiştir. Mu'tezile'ye göre kul kendi fiilini kendi yaratır. Aksi takdirde kulun sorumluluğundan ve ceza ya da mükâfat görmesinden söz etmek anlamsızdır. Ehl-i sünnet'e göre ise her şeyin olduğu gibi kulların fiillerinin yaratıcısı da Allah'tır. Kul kendisine verilen cüz'î irade ile bir fiile azmettiğinde Allah o fiili yaratmakta, kul da böylece o fiili yapmaktadır. Aksi takdirde Allah'tan başka yaratıcılar var olduğunu düşünmek gerekir ki bu, tevhit ilkesiyle bağdaşmaz (Yazıcıoğlu: 1996, XIII, 60).

Mâtürîdî “Yeryüzünde ve kendi nefislerinizde uğradığınız hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da) yazılmış olmasın...” (el-Hadîd 57/22) âyetinin tefsiri çerçevesinde konuyla ilgili açıklamalar yapmaktadır. Ona göre bu âyet kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delildir. Çünkü musibet kavramı hem kulların dahlinin olduğu hem de gerçekleşmesinde onların hiçbir fonksiyonunun olmadığı şeyler için kullanılır. Ayrıca Allah Teâlâ'nın âyette “biz onu yaratmadan önce” diyerek yaratmayı kendisine izafe etmesi de kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının delilidir (Mâtürîdî: 2010, XIV, 363).

Yine “...Eğer Allah dileseydi, bunların arkasından gelen (millet)ler, kendilerine apaçık deliller geldikten sonra, birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ayrılığa düştüler. Onlardan

inananlar da vardı, inkâr edenler de. Yine Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi. Lakin Allah dilediğini yapar.” (el-Bakara 2/253) âyeti münasebetiyle konuyu ele alan Mâtürîdî, burada da Mu'tezile'nin düşüncesine karşı çıkmaktadır. Onlara göre Allah daima iyi olanı (aslah) murat eder. Ancak kullar kötüyü de yaparlar. Bu durumda Allah'ın dilediği gerçekleşmemiş olur. Oysaki Ehl-i sünnet'e göre Allah için istediğini yapamamak bir kusur olacağından böyle bir şey tasavvur dahi edilemez. İlgili âyette geçen *“Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi”* ifadesini her iki grup da kendi perspektifinden yorumlamıştır. Mu'tezile bunu *“Allah onların birbirlerini öldürmemelerini murat ettiği halde onlar birbirlerini öldürmüşlerdir”* şeklinde anlarken Ehl-i sünnet ve Mâtürîdî, *“Allah onların birbirlerini öldürmemelerini isteseydi birbirlerini öldürmezlerdi”* şeklinde anlamıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre bu âyet Mu'tezile'nin görüşünü nakzettiğindedir. Görüşünü *“Rabbin dileseydi insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir.”* (Hûd 11/118) âyetiyle de destekleyen Mâtürîdî, bu faslı *“Allah'a yakışmayacak sözler söz konusu olduğunda lafi uzatmaktan Allah'a sığınırım.”* diyerek noktalamaktadır (Mâtürîdî: 2010, II, 150-151). Onun bu ifadeleri kulların fiillerinin yaratılıp yaratılmaması konusundaki Ehl-i sünnet çizgisini takip ettiğini göstermektedir.

4.3.1.3. Rü'yetullah

Hicrî 2. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan itikâdî tartışmalardan biri olan rü'yetullah (Allah'ın görülmesi) konusunda İslam tarihinde üç temel görüş ortaya çıkmıştır. Mu'tezile Allah'ın ne dünyada ne de ahirette görülemeyeceğini iddia ederken Müşebbihe, Kerrâmiyye ve bazı mutasavvıflar Allah'ın hem dünyada hem de ahirette görülebileceğini savunmuştur. Bu iki uç görüşün ortasında yer alan diğer görüşe göre ise Allah bu dünyada görülemez ancak ahirette mü'minler tarafından görülecektir. Hem Eş'arî hem de Mâtürîdî kanadın ittifakıyla Ehl-i sünnet bu son görüşü savunmuştur (Eş'arî: 1416, I, 221; Mâtürîdî: 1440, 158-168; Sâbûnî: 1435, 147-167; Yeşilyurt: 2008, XXXV, 313).

Konuyla ilgili âyetlerden biri olan ve her bir görüş sahibinin kendi düşüncesini destekleyecek şekilde yorumladığı *“Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”* (el-En'âm 6/103) âyetinin tefsirinde Mâtürîdî de konuyu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Onun naklettiğine göre âyette geçen *“gözler”* ifadesi yaratılmışlar (halk), kalp gözü ve baş gözü

olmak üzere üç farklı şekilde yorumlanmıştır. Ona göre âyetteki “gözler” ifadesinden “baş gözü” kastedildi ise bu durum Allah’ın görülebileceğine delil olur ki zaten âyette Allah’ın görülemeyeceği değil, idrak edilemeyeceği bildirilmiştir. Görülmeyen bir şeyin idrak edilmesi de söz konusu olamaz. Demek ki Allah görülecek, fakat mahiyeti tam olarak idrak edilemeyecektir. Zaten dünyada görülen varlıkların bile tam olarak mahiyetlerinin idrak edildiği söylenemez. Maddi varlıklar böyleyken, Allah’ın idrak edilmesi elbette imkânsız olacaktır. Bu açıdan Müşebbihe’nin yanılığının sebebi, Allah’ı bir suret şeklinde tasavvur etmeleridir. Oysaki Allah, beş duyu organıyla değil, delil ve âyetlerle bilinebilen bir varlıktır. Bu şekilde bilinen bir varlığın ise ihata ve idrak edilmesi mümkün değildir (Mâtürîdî: 2010, V, 165-167).

Rü’yetullahın imkânıyla ilgili Kur’ânî delillerden biri de “*O gün bir takım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar. O gün bir takım yüzler de asıktır. Bel kemiklerini kıran bir felakete uğratılacaklarını anlarlar.*” (el-Kıyâme 75/22-25) âyetleridir. Mâtürîdî, kıyamet gününde bahtiyar kulların, kendilerine ikram edilen nimetlerden dolayı sevinç ve mutluluğun doruğuna ulaşacaklarını ve bundan dolayı yüzlerinin parıldayacağını söyler. Bu nedenle bir sonraki âyette “Rablerine bakarlar” ifadesini, “Rablerinden daha fazla ikram beklerler” şeklinde yorumlamak ona göre anlamsızdır. Şayet âyet zahir anlamının dışında tefsir edilecekse bu anlamın kastedildiğini ispat eden daha kesin delillerin getirilmesi gerekir. Bu deliller getirilirse ancak Allah’ın ahirette görülebileceği gerçeği ortadan kalkar. Böyle bir delil olmadığına göre “bakma” ifadesini gerçek anlamıyla anlamak gerekir (Mâtürîdî: 2010, XVI, 300).

Ebû Mansûr, iddiasını aklileştirmek için kralların dünyada kendilerini halktan gizlediklerini fakat kendilerine yakın olanlardan gizlemediklerini, aynı şekilde Allah’ın da ahirette sevdiği kullarına kendisini göstermek suretiyle ikramda bulunacağını ve onları bu şekilde şereflendireceğini söyler. Ona göre bu durum Allah’ın ahirette görülmesinin vacip olduğunu göstermese de en azından caiz olduğunun apaçık göstergelerindedir (Mâtürîdî: 2010, XVI, 301).

Mâtürîdî, Allah’ın ahirette görülemeyeceğini savunanların, surenin “*وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ*” *O gün bir takım yüzler aydındır*” âyetinin “*وَجُودَ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ*” *O gün bir takım yüzler de asıktır*” âyetine, “*تَنْظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ*” *Bel kemiklerini kıran bir felakete uğratılacaklarını anlarlar*” âyetinin ise “*إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ*” *Rablerine bakarlar*” âyetinin karşılık olduğunu

söylediklerini nakleder. Dolayısıyla bu son âyet onlara göre, Allah'ı görmenin gerçekleşmeyeceği manasında değil, ceza anlamında olduğuna göre, “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” âyeti de Allah'ı gerçekten görme manasında değil sevap ve mükafat bekleme anlamındadır (Mâtürîdî: 2010, XVI, 302).

İmam Mâtürîdî, yukarıdaki âyetleri delil gösterip rü'yetullahı kabul etmeyenlerin iddialarını iki farklı şekilde cevaplandırır. Birincisi; kâfirlerin yüzünün asık olması, henüz kendilerine vaat edilen azabın tamamını görmedikleri anlamına gelir. Çünkü yüzün asık olması, bu anlamda kullanılacak ifadelerin en basitidir. Bu konudaki en ağır ifade, yüzlerin kapkara kesilip ekşimesidir. Demek ki daha onlar bu seviyede değillerdir ve görecekleri ağır azaplar vardır. Oysaki yüzlerin apaydınlık olup parıl parıl parıldaması, sevincin doruk noktasını ifade eder. Dolayısıyla bahtiyarlar kendilerine vaat edilen ikramların zaten hepsini görmüşlerdir. Daha fazlasını beklemek diye bir şey söz konusu değildir. Bu yüzden burada hakikaten Rablerine bakmak söz konusudur. İkincisi; ikramların en yücesi şüphesiz rü'yetullahtır. Ceza ehli ise en basit ikramlara bile nail olamamıştır. Dolayısıyla en basit ikrama nail olamayan birinin en yüce ikram olan rü'yetullahı eremediği için hayıflanması makul değildir. Oysaki cennet ehli bitmek tükenmek bilmeyen ikramlara nail olduklarından, rü'yetullah ile şereflenmeleri mümkündür (Mâtürîdî: 2010, XVI, 303).

İmam Mâtürîdî, bütün bu açıklamalarından sonra rü'yetullahın vacip olduğunu belirtir. Bu konudaki iddiasını naklettiği bir hadis ile de destekler. Naklettiğine göre Hz. Peygamber, “*Kıyamet günü Rabbinizi ayın on dördüncü gecesinde gördüğünüz gibi göreceksiniz. O'nu görürken birbirinizin üzerine sıkışıp yığılmayacaksınız*” buyurmuştur (Yahyâ b. Sellâm: 2004, I, 293; Ahmed b. Hanbel: 2001, XXXI, 526, 541; Ahmed b. Hanbel: 1986, I, 232, II, 527; Buhârî: 1422, I, 115; Dârimî: 1998, I, 195, 359). Mâtürîdî bu hadisin sıhhati konusunda herhangi bir tereddüt olmadığını söyler. Onun aktardığına göre rü'yetullahı inkâr edenler, bu hadisteki “görmek” ifadesini de “bilmek” biçiminde te'vîl etmişlerdir. Bu ise doğru değildir. Çünkü ahirette cennetlikler de cehennemlikler de Allah'ı hiçbir şüpheye meydan vermeyecek şekilde bileceklerdir. Bu durumda hadiste cennetliklerin Allah'ı görmesinden bahsedilmesinin bir anlamı kalmayacaktır. Çünkü cehennemlikler de Allah'ı bileceklerine göre bu, cennetlikler için bir fazilet olmayacaktır (Mâtürîdî: 2010, XVI, 303).

Mâtürîdî, konuyla ilgili son değerlendirmesinde kendisinin Allah'ın görüleceğini (rü'yetullah) keyfiyetsiz bir şekilde görüleceğini kabul ettiğini, çünkü keyfiyetin sadece sureti olanlar için söz konusu olduğunu belirtir (Mâtürîdî: 2010, XVI, 300-304).

Görüldüğü gibi müfessir burada karşıt görüşleri de vererek onları delilleriyle çürütmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda kendi mezhebinin düşüncesini temellendirmektedir.

4.3.1.4. Halku'l-Kur'ân

Hicrî 2. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkıp Abbâsîler zamanında bir devlet ideolojisi haline gelmiş en hararetli kelâmî tartışmaların başında yer alan halku'l-Kur'ân (Kur'ân'ın yaratılmış olup olmaması) meselesi hakkında temelde üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Mu'tezile ve Şia'ya göre Kur'ân hem lafız hem de mana itibariyle mahlûktur. Bunun tam karşısında yer alan Selefiyye'ye göre ise Kur'ân'ın ne lafzı ne de manası yaratılmamış olup her iki boyutuyla Allah'ın zatıyla kaimdir. Hemen hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da orta bir yol izleyen Ehl-i sünnet'e göre ise Kur'ân, lafız itibariyle yaratılmış olmakla birlikte mana itibariyle Allah'ın zatıyla kaimdir ve yaratılmamıştır (Eş'arî: 1416, II, 422-423; Mâtürîdî: 1440, 134-140; Sâbûnî: 1435, 113-135; Yavuz: 1997, XV, 374).

Mâtürîdî, Allah'ın kelamını O'nun ezelden beri var olan bir sıfatı ve tecellisi olmak üzere iki kategoride ele alır. Bunlardan birincisini, Allah'ın ezelden beri var olan konuşma vasfı olduğunu söyler. Bu vasıf anlamında Kelâmullah denildiğinde Hz. Musa'da dâhil hiçbir kimsenin Allah'ın kelamını işitmesi mümkün değildir. İkincisi ise harf, hece, ses gibi unsurlarla nitelenen kelimadır. Bu vasfa "Kelâmullah" demek insanların ifade tarzına uydurmak için söylenen mecazi bir ifadedir. Allah'ın, sözlerini Hz. Musa başta olmak üzere diğer bütün peygamberlere ya da insanlara harf, hece ve seslerle duyurması Kelâmullah'ın bu ikinci kategorisinde değerlendirilmesi gerekir. Bu haliyle Allah, Kur'ân ve diğer kitaplardaki vahiylerde olduğu gibi kelamını beşere duyurmak istediğinde onların işitebileceği ve anlayabileceği sesler yaratır. Bu da tecelli yoluyla ortaya çıkan Kelâmullah'tır (Mâtürîdî: 2010, IV, 110-111).

Mâtürîdî'nin yaptığı yorumlar onun halku'l-Kur'ân meselesine açıkça yer vermediğini göstermektedir. Bununla beraber, Kelâmullah'ı iki farklı kategoride ele alması ve Allah'ın Hz. Musa ile konuşurken sesleri yarattığını belirtmesi Ehl-i sünnet'in bu konudaki görüşünü yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir.

4.3.1.5. İmâmet

Hız. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunun dinî ve siyasî liderliği anlamına gelen "imamet" meselesi etrafında başta şia ve Ehl-i sünnet olmak üzere kelâmî mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşler daha çok "İmamlar Kureyş'tendir" (Ma'mer b. Râşid: 1403, XI, 58; Tayâlisî: 1999, II, 240, III, 595; Ahmed b. Hanbel: 2001, XIX, 318, XX, 249) hadisi çerçevesinde gelişmiştir.

Hâriciler "İmamlar Kureyş'tendir" anlayışına karşı çıkararak diğer Arap kabilelerinin de hilafette hak sahibi olduklarını iddia etmişlerdir. Bu konuda en katı görüşte olan şia'ya göre ise Hız. Peygamber'den sonra imamet Hız. Ali'nin ve ondan sonra da kıyamete kadar onun Hız. Fatıma'dan gelen soyunun hakkıdır ve bu hak nass ve tayin ile sabittir. Bu ilkeyi bir inanç meselesi ve itikat esası olarak gören şia'ya göre imamlara itaat ise dinen vaciptir. Yine onlara göre imamlar masum yani yanılmazdır. Mu'tezile, imamların tayin görevini müslümanların seçkinlerine tevdi etmiştir. Ehl-i sünnet'e göre ise imamlar müslümanlar tarafından seçilerek veya tayin ile iş başına gelebilirler. Bu durumda onlara biat edilir. İmamların Kureyş'ten olması ise zaruridir (Çetin: 2008, 4-7).

Mâtürîdî, kelim kitaplarındaki genel eğilime aykırı olarak *Kitabü't-Tevhid*'inde "İmamet" için özel bir bölüm ayırmamıştır. Fakat onun bu konudaki fikirlerine tefsirinde az da olsa rastlanmaktadır. "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre de..." (en-Nisâ 4/59) âyeti bağlamında konuya değinen müfessir, âyetteki "ülü'l-emr" ifadesini seriyye komutanları ya da fakihler olarak yorumlama eğilimindedir. Aynı yerde şia'ya itiraz ederek onların bunu masum imamlar olarak anlamasını eleştirmekte ve şiî imamet düşüncesinin batıl olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır (Mâtürîdî: 2010, III, 291-298).

Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da yer almamakla birlikte diğer bazı kaynaklardan elde edilen bilgilere göre ise Mâtürîdî, "Hilafetin Kureyşîliği" konusunda Ehl-i sünnet'in genel eğiliminden farklı bir düşünceye sahiptir. Ona göre imam olacak kişiyle ilgili öncelikle Allah'tan en çok korkan, insanların problemlerini çözmede en basiretli ve onların yararına olan şeyleri en iyi bilen biri olması gözetilmeli ve bu şartları taşıyan kim olursa olsun imamet ona verilmelidir (Nesefî: 1993, II, 829). Hız. Peygamber'in hilafeti Kureyş'e tahsis kılması ise dinî değil siyasî ve sosyolojik bir tercihtir. Zira imam olacak kişide takva ile birlikte saygın bir nesebe mensubiyet de aranır. O dönemde bütün Arap kabileleri arasında en

saygın kabile Kureyş olduğu için Hz. Peygamber öyle buyurmuştur. Ayrıca evlilik konusunda da Kureyş kabilesine mensubiyet bir ayrıcalık kabul edilmiştir. Bütün bu sebeplerle hilafetin Kureyş'ten olması gündeme gelmiştir (Çetin: 2022, 12-13). Anlaşılan o ki müfessir, şartlar değiştiğinde bu hükmün de değişebileceği kanaatini taşımaktadır.

4.3.2. Fıkhî Konular

Te'vîlâtü'l-Kur'ân incelendiğinde Mâtürîdî'nin özellikle ahkâm âyetleri tefsirinde Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) ve mezhebine kayıtsız şartsız teslim olduğu görülür. Hanefî mezhebinden çoğunlukla “bizim ashabımız” şeklinde bahseden müfessir, hemen hemen bütün ahkâm âyetlerinde Hanefî mezhebinin görüşlerini temellendirmeye ve ispata çalışmaktadır. Meselâ, Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ve onların tövbe etmeleri durumunda ne olacağı (Mâtürîdî: 2010, IV, 208-211), seferî haldeki namazın durumu (Mâtürîdî: 2010, IV, 7-12), boşanmış kadınların beklemesi gereken iddette “kurû”nun ne anlama geldiği (Mâtürîdî: 2010, II, 59), boşanma esnasında daha önce kadına verilen malların geri alınıp alınamayacağı (Mâtürîdî: 2010, II, 72), köle ya da kâfirlerin şahitliğinin muteber olup olmadığı (Mâtürîdî: 2010, II, 215) gibi pek çok meselede kendi mezhebinin görüşü doğrultusunda âyetleri te'vîl etmektedir.

Fıkhî konuda en çok eleştirdiği kimse ise İmam Şafî'dir. Bazen “bazı kimseler” diyerek (Mâtürîdî: 2010, II, 27), bazen ise bizzat Şafî'nin adını anarak (Mâtürîdî: 2010, II, 62) onun görüşlerine karşı çıkmakta ve kendi mezhebinin görüşünün doğruluğunu ispata çalışmaktadır. Az da olsa İmam Mâlik'e (ö. 179/795) yönelik eleştirilere de eserde rastlanmaktadır (Mâtürîdî: 2010, II, 69).

Mâtürîdî'nin, fıkhî konularla ilgili âyetleri tefsir ederken Hanefî mezhebinin görüşlerini destekleyen rivâyetleri ve te'vîlleri olabildiğince yoğun aktardığı ve hükümler doğrultusunda yeni istidlallerde bulunduğu görülür. Fakat onun bu yorumlarının tek tek değerlendirilmesi müstakil başka bir çalışmayı gerektireceğinden konuyla ilgili yukarıdaki örnekleri vererek iktifa etmek istiyoruz.

4.4. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Bazı Kavramlarla İlgili Siyasi Yorumlar

Kur'ân-ı Kerim, bir hukuk felsefesi inşa ettiği gibi bir siyaset felsefesi inşa etmemiş, hukukî normları belirlediği gibi siyasî kural ve kaideleri de kesin çizgilerle tespit

etmemiştir. Bununla birlikte Kur'ân'da siyasî hiçbir konu yoktur da denilemez. Kur'ân bu konularda temel ilke ve esaslara odaklanmış, işin pratik yönünü ise Müslüman topluma bırakmıştır. Bu anlamda Kur'ân'da yer alan en temel siyasî kavramların *halife*, *imam*, *melik*, *hüküm*, *ülû'l-emr* ve *şûrâ-istişare* olduğu söylenebilir. Biz de Mâtürîdî'nin hem bu kavramların geçtiği âyetlerle ilgili yorumlarını hem de bahse konu olan kavramlara yaklaşımını ele almaya çalışacağız.

4.4.1. Halife

“Halife” ve “istihlâf” kavramları Kur'ân'da biri genel diğeri özel iki anlamda kullanılır. Bunlardan ilki insanların yeryüzünde halife olması, her şeyin onların emirlerine ve istifadelerine sunulması, mülkiyetin insanlığa emanet edilmesi, yeryüzünü yönetip ona sahip çıkması anlamındaki genel istihlâftır (bk. el-Bakara 2/28, 30). Diğeri ise devlet ve toplulukların istihlâfi (A'râf 7/59-72; Hûd 11/56-61; Yûnus 10/73) ve bireylerin istihlâfidir (Sâd 38/26). Bunlar siyasî iktidar ve nesil değişikliği çerçevesinde siyasî-sosyal bir anlam kazanır (Akyüz: 1998, 130,135).

Kur'ân'da “halife” kavramı siyasî anlamda sadece Hz. Davud için kullanılmıştır (Akyüz, 1998, 135). “*Ona dedik ki: 'Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır...'*” (Sâd 38/26) âyetinde Hz. Davud'un yeryüzünde halife kılındığından söz edilmektedir. Bu âyetin tefsirinde Katâde'nin (ö. 117/735) sözünü nakleden Mâtürîdî, onu referans göstererek bu konuya bir miktar siyasî açıklama getirmektedir. Katâde şöyle demektedir: “... *Cenab-ı Hak burada Peygamber'e (as) ve mü'minlere faydalı ve ahlakî bir öğüt vermektedir ki o da şudur: Kendisine idari bir yetki verilen kişi bilmelidir ki Allah'ın insanlara hayır vermesinin ve onlardan şerri defetmesinin tek yolu Allah'a itaat etmek ve O'nun rızasına uygun davranmaktır.*” (Mâtürîdî: 2010, XII, 240). Onun bu açıklamayı nakletmesinin sadece bir alıntı olduğu söylenebileceği gibi Mâtürîdî'nin Katâde'nin ağzından yöneticileri Allah'a itaate davet ettiği şeklinde de değerlendirilebilir.

Tertip sırasına göre “halife” kelimesinin Kur'ân'da ilk geçtiği âyette (el-Bakara 2/30) Allah'ın meleklerle, yeryüzünde bir halife yaratacağını haber verdiği bildirilmektedir. Bu âyetin tefsirinde Mâtürîdî halifelikğin ne anlama geldiği üzerinde durmaktadır. Buna göre insanın halife olmasının üç temel anlamı olabilir: Bunlardan ilki, insan kendisinden önce yaratılan cinlerin veya meleklerin halifesidir; yani onlardan sonra yaratılmış ve onların

yerine geçmiştir. İkincisi, insanlar kıyamete kadar birbirinin peşinden gelip birbirlerine halife olacak şekilde yaratılmışlardır. Üçüncüsü ise Allah'ın hükmünü ve dinini yeryüzünde yaşayıp gereğini yerine getirme anlamında halifeler olmalarıdır. Bu sayılan yorumlardan ilki müfessire göre zayıf bir ihtimaldir. Çünkü ona göre meleklerin “*orada bozgunculuk çıkaracak birini mi yaratacağsın...*” sözleriyle Hz. Âdem'in Rabb'ini tesbih ve takdis eden niteliği birbiriyle uyumsuz. Dolayısıyla âyetteki halife ifadesi daha çok ikinci ve üçüncü ihtimalle açıklanabilir. Bu anlamları “*Yahut kendisine dua ettiği zaman zorda kalmışa cevap veren ve başa gelen kötülüğü kaldıran, sizi yeryüzünün halifeleri kılan mı?..*” (en-Neml 27/62) âyeti ile “*...Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır...*” (Sâd 38/26) âyeti desteklemektedir (Mâtürîdî: 2010, I, 77).

Mâtürîdî'nin halife kavramını bütün insanlığı tanımlayan genel bir sıfat şeklinde yorumladığı da olmuştur (Mâtürîdî: 2010, XII, 50). Bu anlamda yeryüzünün sakinleri olan insanlar dünyayı imar etmek, Allah'ın dinini yaşamak ve hükümlerini yaşatmak için halife seçilmişlerdir (Mâtürîdî: 2010, I, 77). Buna göre her insan tek tek halifedir. İnsanın halifeliği ise insanları yöneten bir mekanizma değil her bir bireyin yeryüzünü ıslah etmeye yönelik yaptığı faaliyetleridir (Düzgün: 2011, 358).

4.4.2. İmam

“İmam” kelimesi devlet başkanı anlamında da kullanılan siyasî kavramlardan biridir. Tekil ve çoğul şekliyle Kur'ân'da önder, kitap, levh-i mahfuz ve yol olmak üzere dört anlamda kullanılmıştır (Mukâtil b. Süleymân: 1423, II, 542, III, 335; Yahyâ b. Sellâm: 1979, I, 47, 148; Yahyâ b. Sellâm: 2004, I/150, II, 607; İbn Ebî Hâtim: 1419, IX, 2941; Taberî: 2000, XIX, 517-518; Akyüz: 1998, 127).

Mâtürîdî, “*...Seni insanlara imam yapacağım...*” (el-Bakara 2/124) âyetindeki “imam” kelimesinin “resul” ya da “başkan” manalarına gelebileceğini, âyetin devamında kullanılan ifadelerin ise “resul” anlamına gelme ihtimalini kuvvetlendirdiğini bildirmektedir. Ancak bu mevzuda “imam ve imamet” ile ilgili siyasî herhangi bir yorum yapmamaktadır (Mâtürîdî: 2010, I, 227-229).

“*Bütün insanları kendi önderleriyle birlikte çağıracağımız günü hatırla...*” (el-İsrâ 17/71) anlamına gelen âyetteki “imam” kavramı Mâtürîdî'ye göre pek çok anlama

gelebilir. Bu anlamlardan ilki kabul edip savundukları dinler, ikincisi kendilerini saptıran başkan ve yöneticiler, üçüncüsü kendilerini çağıran davetçiler -ki bu ya peygamberdir ya da şeytandır,- dördüncüsü meleklerin amellerini yazdıkları defterler, beşincisi ise kutsal kitaplardır. Müfessir, âyetteki “imam” kavramıyla ilgili de herhangi bir siyasî açıklama yapmamaktadır (Mâtürîdî: 2010, VIII, 328-329).

Kur’ân’da “imam” kelimesinin önder anlamında kullanıldığı diğer âyetlerin (el-Kasas 28/4-6, el-Enbiyâ 21/72-73, es-Secde 32/23-24, el-Furkân 25/74) tefsirinde de Mâtürîdî’nin imam kelimesine siyasî bir anlam yüklediği görülmemektedir (Mâtürîdî: 2010, II, 138, IX, 301, X, 280, XI, 9, 288).

4.4.3. Melik

“Melik” kelimesi Kur’ân’da hem evreni yöneten anlamında Allah’ın sıfatı (Tâhâ 20/114, el-Mü’minûn 23/116, ez-Zümer 39/6, el-Cum’a 62/1, en-Nâs 114/1-6) hem de hükümdar anlamında insanları yöneten kişi biçiminde kullanılır (el-Bakara 2/246-247, 251, Yûsuf 12/43, 50, 54, 72, 77, el-Kehf 18/79). Bakara suresi 247. âyette İsrâiloğulları’nın önderliğinde düşmanlarıyla savaşacakları bir kral talebini peygamberlerine arz ettikleri, bunun üzerine Tâlût adındaki birinin Allah tarafından kral seçilmesi üzerine bunu garipsedikleri anlatılır. Zira onlara göre Tâlût zengin değildir ve zengin olmayan birinin kral olması şaşılacak bir durumdur. Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde o dönemdeki kral algısına işaret eder. Buna göre o zamanlar ya veraset yoluyla ya da zenginlikle ancak kral olunabilir. Oysaki Allah bu âyette kral olmak için gerekli olanın bunlar olmadığına işaret etmekte, bunlardan daha önemli iki unsura dikkatleri çekmektedir ki bunlar bilgi ve kuvvettir. Zira Allah Tâlût’u bu iki özellikte diğerlerine göre daha yetkin olduğu için kral seçmiştir (Mâtürîdî: 2010, II, 138). Bu bağlamda müfessir, âyette de açıkça ifade edildiği gibi yöneticilerde bilgi ve gücün önemini vurgulamış olmaktadır.

en-Neml suresi 34. âyetinde ise Sebe melikesinin ağzından krallarla ilgili önemli bir bilgi verilir. Krallar bir ülkeye savaş niyetiyle girerlerse oranın altını üstüne getirirler ve o ülkenin saygın insanlarını aşağılanmış duruma düşürürler. Mâtürîdî burada müfessirlerin genel kabulüne kısaca değinmekle yetinir ki o da Melike’nin krallarla ilgili değerlendirmesinin Allah Teâlâ tarafından doğrulanmasıdır (Mâtürîdî: 2010, X, 382).

el-Mâide suresi 20. âyette İsrâiloğulları'na bahşedilen iki nimet hatırlatılır. Bunlardan biri kendilerine peygamberler gönderilmesi diğeri de onların krallar yapılmasıdır. Mâtürîdî âyetteki "sizi krallar yaptı" ifadesini "sizin içinizden, düşmanlarınıza karşı zaferler kazandıran krallar var etti" ve "sizi Firavun'un tasallutundan kurtarıp kendi otoritenizi kazanmanızı sağladı." şeklinde iki farklı yorumla açıklar (Mâtürîdî: 2010, IV, 191-192). Bunun dışında ise başka bir açıklama yapmaz.

4.4.4. Hüküm

Sıffin savaşındaki hakem olayıyla temayüz eden Hâricîler "Hüküm ancak Allah'ındır" âyetlerini görüşlerinin temeli hatta sloganı yapmış ve bu minval üzere mezheplerini şekillendirmişlerdir (Fığlalı: 1997, XVI, 169, 172). Mâtürîdî, "...*Hüküm yalnızca Allah'a aittir...*" (el-En'âm 6/57) âyetindeki "hüküm" kelimesini "kaza" şeklinde izah etmiş ve başka bir açıklamaya yer vermemiştir (Mâtürîdî: 2010, V, 80).

Aynı surenin 62. âyetinde geçen benzer bir ifadenin tefsirinde de Mâtürîdî siyasi herhangi bir yorum yapmamıştır. Müfessir, kıyamet ahvalinin anlatıldığı âyetteki bu ifadeyi bağlamına göre yorumlamış, ölümün ve hayatın tehir edilmesinde ve ruhların kabzedilmesinde hüküm nasıl Allah'a ait ise cehennemde azap etmek, sevap veya ceza ile karşılık verme hususunda da hüküm ancak O'nundur şeklinde bir yorum ile iktifa etmiştir (Mâtürîdî: 2010, V, 90).

Mâtürîdî, "*Hakkında ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyin hükmü Allah'a aittir...*" (eş-Şûra 42/10) âyetindeki ihtilaf konusunun üç farklı şekilde anlaşılabileceğini söylemiş fakat siyasi herhangi bir mülahazaya yer vermemiştir. Ona göre âyetteki ihtilafın konuları Kur'ân, Resûl-i Ekrem veya İslâm dini olabilir. Şâyet ihtilaf ettikleri konu Kur'ân ise, "onun hükmünün Allah'a ait olması" demek, onun Allah katından olduğuna dair delil ve hüccet getirmek Allah'a aittir demektir. Aynı şekilde ihtilaf mevzusu Resûlullah ise, onun peygamber olduğuna dair delil getirmek de Allah'a mahsustur demektir. Eğer ihtilaf mevzusu din ise, bu dinin tek hak din olduğunu ispatlamak da Allah'a aittir (Mâtürîdî: 2010, XIII, 169-170).

Mâtürîdî, "*Bu, sizin tevhit çerçevesinde Allah'a çağrıldığında inkâr etmeniz, O'na ortak koşulduğunda ise inanmanız sebebiyledir. Artık hüküm yüce ve büyük Allah'a aittir.*" (el-Mü'min 40/12) âyetinin tefsirinde ise Katâde'den nakledilen bir haberle Hâricîler'den söz

etmektedir. Bu haberde Hâricîler, Ehl-i Harûra/Harûrîler şeklinde zikredilir ki onlar Hakem olayından sonra Harûrâ adı verilen yerde toplandıkları için bu adla anılmışlardır. Bunlar ilk Hâricî fırkasıdır. Söz konusu rivâyete göre Harûrîler ilk ortaya çıktıklarında Hz. Ali bunların kim olduğunu sormuş, “Onlar muhakkimlerdir yani Allah’tan başka hakem kabul etmeyenlerdir” cevabını almıştır. Oradan bir kişi de “Onlar kurrâ’dır yani Kur’ân okuyanlardır” deyince Hz. Ali “Onlar kurrâ değildir, onlar çokça ayıplayanlar ve hüsrana uğrayanlardır” diye karşılık vermiştir. Bunun ardından başka biri “Onlar, Allah’tan başka kimsenin hüküm verme yetkisi yoktur diyorlar” deyince Hz. Ali şu cevabı vermiştir: “Bu söyledikleri hak bir sözdür, fakat onunla batıl murat edilmektedir. Batıl bir gaye için Allah’ın adı anılmaktadır.” (Mâtürîdî: 2010, XIII, 22).

Konuyla ilgili sadece bu haberi nakletmekle yetinen müfessir kendi yorumuna yer vermemekle birlikte konuyu Hz. Ali’nin manidar sözüyle bitirmek suretiyle tercihini beyan etmiş gözükmektedir. Dinî olduğu kadar siyasî bir yapılanma olarak da kabul edilen Hâricîlik hakkında Mâtürîdî’nin bu kısa nakille yetinmiş olması onun siyasi yorumlardan ve siyasetten uzak durmayı tercih etmiş olabileceği şeklinde anlaşılması yanında yine onun müslümanlar arasında kamplaşmalara sebebiyet verecek yorumlardan uzak durduğu biçiminde de yorumlanabilir.

Hükümün ancak Allah’a ait olduğunun vurgulandığı diğer âyetlerin (Yûsuf 12/40, 67) tefsirinde de (Mâtürîdî: 2010, VII, 309, 333) Mâtürîdî’nin Hâricîler’e herhangi bir atıfta bulunmayıp âyetleri tamamen bağlam doğrultusunda yorumladığı görülmektedir.

4.4.5. Ülü’l-Emr

İslâm toplumunun üst yöneticilerini ve toplumdaki otorite sahiplerini anlatan “ülü’l-emr” ifadesi (Türkan: 2012, XL, 295) Kur’ân’da iki âyette geçmektedir (en-Nisâ 4/59, 83). Bu âyetlerden ilki olan en-Nisa suresi 59. âyette Allah’a ve peygambere itaatle birlikte ülü’l-emre de itaat edilmesi emredilir. Mâtürîdî bu âyetle ilgili kendi tefsirine göre oldukça uzun sayılabilecek açıklamalar yapar. Önce bu âyetteki hitabın niçin bütün insanlara değil de yalnızca inananlara yönelik olduğunu sorgulayan müfessir, bunun üç muhtemel sebebi üzerinde durur. Birincisi, hükümdarlar reayasına hitap ederken onların en şerefli olanlarını muhatap alırlar. Allah da bütün evrenin hükümdarıdır. Kendisine itaat emri bütün insanlara yöneliktir fakat âyetteki hitap öncelikle insanların en şerefli olan inananlardır. İkincisi, kâfirler itaatten önce imanla sorumludurlar. Henüz Allah’a ve

Resul'e inanmamış bir kimsenin onlara itaate davet edilmeleri abestir. Üçüncü ihtimal ise, bu âyette ülü'l-emrin de geçmesidir. Allah devlet adamlarına itaati yalnızca mü'minlere emretmiştir (Mâtürîdî: 2010, III, 291-292). Bu üçüncü yorumda gayri müslimlerin devlet yetkililerine itaat etmeyebileceği sonucu ortaya çıkmaktadır ki bu oldukça garip bir yorum olmaktadır.

Mâtürîdî bu âyette geçen ülü'l-emrin devlet yetkilileri veya kumandanlar, fakihler veya âlimler ya da hayır sahipleri olabileceği ile ilgili üç ihtimalden söz eder. Bu ifadeden kasıt devlet yetkilileri veya kumandanlar ise âyet ancak ilim ve basiret sahibi kimselerin devlet görevine atanabileceğine delil olur. Zira Allah bu âyette ülü'l-emre itaati vacip kılmaktadır. İlim ve basiret sahibi olmayan bir kimseye itaati emretmesi ise mümkün değildir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin, devlet başkanlığı veya amirlik görevine, ancak ilim ve basiret sahibi kimselerin getirilmesi gerektiği yönünde siyasî bir yorum yaptığı söylenebilir.

İmam Mâtürîdî'ye göre bir önceki âyette geçen "*İnsanlar arasında hüküm verdiğinizde adaletle hükmetmenizi de Allah emretmiştir.*" (en-Nisa 4/58) şeklindeki ifade de ülü'l-emrin idareciler olduğu şeklindeki yorumu desteklemektedir. Zira Allah önce hâkim ve idarecilere adil olmayı emretmiş sonra da halka, bu adil yöneticilere uymayı emrederek adeta toplumsal huzurun formülünü bildirmiştir.

Mezkûr konu hakkında iki farklı hadisi ele alan Ebû Mansûr, idarecilere itaatin hem lüzumunu hem de çerçevesini çizmiştir. İlgili hadislerden ilkinde Hz Peygamber, Müslümanlara, başlarına burnu ve kulağı kesik bir Habeşli köle bile emir olsa Allah'ın kitabıyla hükmettiği sürece ona itaati emretmektedir (Ma'mer b. Râşid: 1403, XI, 334; Tayâlisî: 1999, I, 361; İbn Ebî Şeybe: 1409, VI, 419; Ahmed b. Hanbel: 2001, XXVII, 209). Diğerisi ise, Allah'a isyanı emretmediği sürece, bir Müslümanın hoşuna gitse de gitmese de (yöneticilerine karşı) itaat etmesi gerektiğini vurgulayan hadistir (İbn Ebû Şeybe, 1409, VI, 543; Ahmed b. Hanbel: 2001, VIII, 293; Buhârî: 1422, IX, 63). Bu hadis, Allah'a isyan konusunda mahlûka itaat edilmeyeceğini belirtir. Mâtürîdî eserine aldığı her iki hadis çerçevesinde hem yöneticilere itaatin önemini vurgulamakta hem de söz konusu itaatin ancak Allah'ın emirleri çerçevesinde kalması gerektiğinin altını çizmektedir (Mâtürîdî: 2010, III, 293).

Mâtürîdî, âyetteki ülü'l-emrden kastedilenin fukaha ve ulemâ olduğu yönündeki te'vîli izah eder ve kendisinin bu yorumu tercih ettiğini bildirir (Mâtürîdî: 2010, III, 299). Bu tercihinin iki önemli gerekçesi vardır. Bunlardan ilki, âyetin devamında yer alan “...Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve resulüne götürün.” (en-Nisâ 4/59) ifadesidir. Ona göre buradaki tenâzü'(anlaşmazlık) ilmî bir meseledeki ihtilaf ve tartışmadır. Bu da ancak fakihler ve âlimler arasında olur. Dolayısıyla yukarıdaki ülü'l-emrden kasıt ulemâdır (Mâtürîdî: 2010, III, 293).

Diğer gerekçe ise “Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Halbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi...” (en-Nisâ 4/83) âyetinde ülü'l-emr ifadesiyle bilgi sahibi olma ve hüküm çıkarma kabiliyetinin beraber zikredilmesidir. Bu da ülü'l-emrden kastın ulemâ ve fukaha olduğunu ispat etmektedir (Mâtürîdî: 2010, III, 299).

Mâtürîdî'ye göre en-Nisâ suresinin 59. âyeti Râfîziler'in imamet anlayışını da çürütmektedir. Çünkü âyette Allah'a, Peygamber'e ve ülü'l-emre itaat emredildikten sonra herhangi bir ihtilaf zuhurunda o işin ülü'l-emre değil Allah'a ve resulüne havale edilmesi istenir. Şâyet Râfîziler'in dediği gibi imama itaat farz ve ona muhalefet küfür olsaydı, Allah, aranızda ihtilafa düştüğünüzde onu imama havale edin derdi. Oysaki öyle buyurmamış, Allah'ın kitabına ve Resulünün sünnetine müracaatı emretmiştir (Mâtürîdî: 2010, III, 294).

Müfessir, bahse konu olan âyetteki ülü'l-emr ifadesini “her türlü yöneticidir” şeklinde yorumlayanların da olduğunu nakleder. Fakat onların bu görüşünün de dikkate alınmaması gerektiğini çünkü buradaki ülü'l-emrden kastın yöneticiler değil ulemâ ve fukaha olduğunu söyler (Mâtürîdî: 2010, III, 300).

Mâtürîdî'ye göre bu âyet aslında ülü'lemre itaatın gerekliliğini beyan etmek için inmiştir. Zira Allah'a inanan bir insan O'na itaat etmesi gerektiğini zaten bilir. Yine Allah'ın elçisi olarak insanlığa gönderilen ve Allah'a davet eden peygambere itaat edilmesinin gerekliliğini peygambere iman eden herkes bilir. Oysaki ülü'l-emre itaatın gerekli olup olmadığını herkes bilemez. Bu yüzden Allah onlara itaatın de gerekli olduğunu bildirmek için bu âyeti indirmiştir. Çünkü ülü'l-emr icmayı temsil eder ve onlara itaat eden Allah'a itaat etmiş olur (Mâtürîdî: 2010, III, 298). Ancak müellifin burada ülü'l-emr derken

yöneticileri mi, ulemâyı mı yoksa fukahayı mı kastettiği tam olarak anlaşılammamaktadır. Şu kadar var ki onun icmâdan söz ediyor olması buradaki ülü'l-emrden ulemâyı ya da fukahayı kastetmiş olabileceği sonucunu doğurabilir. Bu durumda o, “ülü'l-emre itaat Allah'a itaattir” ifadesini “yöneticilere itaat Allah'a itaattir” biçiminde değil, “ulemâ ya da fukahaya itaat Allah'a itaattir” şeklinde yorumlamıştır.

Netice olarak Mâtürîdî, bu âyette geçen ülü'l-emrin ulemâ ve fukaha olduğunu düşünmektedir. Bundan kasıt yöneticiler olsa bile onlara itaat koşulsuz değil şartlıdır. Onlar Allah'ın kitabına göre hüküm verip mâsiyeti emretmedikleri sürece onlara itaatten söz edilebilir. Aksi takdirde ülü'l-emre itaatten bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca bu âyet yöneticilerin ilim ve basiret ehli olmaları gerektiğine delalet etmektedir. Bu ifadeler onun Şiîlere ait imamet görüşünü de reddettiğini göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ülü'l-emr ifadesinin geçtiği diğer âyet “*Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Halbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere (ülü'l-emr) götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi...*” (en-Nisâ 4/83) âyetidir. Mâtürîdî, bu âyetteki ülü'l-emrin kimleri ifade ediyor olabileceğiyle ilgili dört ihtimalden söz eder. Bunlar: Komutanlar, fakih ulemâ, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi sahabîler ya da hüküm istinbâtında bulunabilecek yöneticiler ve valilerdir. Komutanlar ve fakih ulemâ yorumuna en-Nisa suresi 59. âyetin tefsirinde de yer veren müfessir, onlara ek olarak burada diğer iki ihtimalden söz etmiş fakat daha önce yeterli açıklamayı yaptığını düşünmüş olacak ki burada daha fazla ayrıntıya girmemiştir (Mâtürîdî: 2010, III, 254-257).

4.4.5. Şûrâ-İstişâre

Allah Teâlâ “...İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.” (Âl-i İmrân 3/159) âyetinde Hz. Peygamber'e ashâbı ile istişâre etmesini emretmektedir. İstişâre edilecek konu savaş konuları olabileceği gibi başka önemli mevzular da olabilir. İstibdat ve her türlü zorbalığın önüne set çeken bu hitap ile ilgili olarak Mâtürîdî özellikle fikhî birtakım istidlallerde bulunur. İstişârenin, hakkında herhangi bir nass olmayan mevzularda olacağını söylemesi bu istidlallerden ilkidir. Yine ona göre Hz. Peygamber'e ashâbıyla istişâre yapmasının emredilmesi onların görüşlerine başvurmak anlamında

olacağından bu âyette ictihat ile amelin cevazına delil vardır. Aynı şekilde Allah, Peygamberine, ashabıyla istişare ettikten sonra onların görüşlerine aykırı hareket etmesinin caiz olmayacağını dolayısıyla âyetin sahabe icmanın doğruluğu konusunda da delil olduğunu söyler (Mâtürîdî: 2010, II, 458).

Müfessir, âyetteki, Hz. Peygamber'e yönelik istişare emrinin aslında ümmetine örnek olma amacını taşıdığını beyan ederek bu konuyla ilgili kaynağına ulaşamadığımız bir hadis de nakleder. Onun naklettiği hadise göre Hz. Peygamber: “Ne Allah'ın ve ne de Peygamber'inin sizinle istişareye ihtiyacı vardır. Ancak Allah istişare etmeyi ümmetim için bir sünnet olmasını irade etmiştir” buyurur (Mâtürîdî: 2010, II, 458).

Mâtürîdî'ye göre istişare aynı zamanda insanların hoşuna giden bir davranıştır. Cahiliye dönemi Arap liderlerinin halkla istişarede bulunmadan kendi kendilerine karar verdiklerini ve bu durumun halka oldukça ağır geldiğini belirten müfessir, İslam'ın bu hoş gitmeyen durumu bertaraf ettiğini ve bunun da insanlara yönelik büyük bir şefkatin tezahürü olduğunu belirtir (Mâtürîdî: 2010, II, 459).

İmam Mâtürîdî, istişare ile ilgili “*Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı dosdoğru kılarlar. İşleri de aralarında şûrâ (danışma) ile yürür...*” (eş-Şûrâ 42/37) âyetinin, Hz. Peygamber'in Medîne'ye henüz hicret etmediği zamanlarda işlerini aralarında istişare ile yürüten Ensar'ı methetmek için indiğini söyler (Mukâtil b. Süleymân: 1423, III, 772; Taberî: 2000, XXI/547). Daha sonrasında ise istişarenin, akılların birleşmesi anlamına geldiğini ve bu suretle tek bir akıl ile ulaşılabileceğinden daha hızlı ve doğru bir şekilde hakikate ulaşılabileceğini belirtir (Mâtürîdî: 2010, XIII, 202-203).

SONUÇ

Bazı Kur'an âyetlerinin ve hadislerin siyasî ve ideolojik yorumları, olgu-yorum ilişkisinin en açık şekilde gözlemlendiği alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum hemen hemen İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren görülmeye başlanmıştır. Araştırmaya kaynak olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da mezhepsel/ideolojik yorumlara daha fazla yer verilirken siyaset teorisine ilişkin daha az yorum görülmektedir. Bunun belki tek istisnası *ülü'l-emr* konusudur. Bu konuda oldukça uzun ve neredeyse birbirinin tekrarı açıklamalara yer veren müfessirin, *ülü'l-emr* kavramını yöneticiler değil de âlimler şeklinde yorumlamayı

tercih etmiştir. Kendi dönemindeki siyasî istikrarsızlık ve kargaşanın bu yaklaşımında etkili olması muhtemeldir.

Kendi dönemindeki yöneticilere hiç atıfta bulunmamakla beraber bir yöneticide bulunması gereken vasıfların neler olabileceğini âyetlerden yola çıkarak ortaya koyan müfessirin bu tutumu, bilinçli olarak siyasetten uzak durmaya çalıştığı şeklinde yorumlanabilir. O bu yaklaşımını sadece kendi dönemiyle sınırlı tutmamış, gerek Emevîler gerekse Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle ilgili de hemen hemen hiç yorumda bulunmamıştır. Onun Râşid Halifeler'den bahsetmesi daha çok Şia ve Hâricîler'e karşı sahabeyi savunma gayretindedir.

Mâtürîdî'nin düşünceleri, yaptığı yorumlar çerçevesinde değerlendirildiğinde görülmektedir ki ona göre şahısların ve olayların değil fikirlerin ve inançların tartışılması gerekir. Dolayısıyla o, mücadelesini şahıs merkezli değil fikir merkezli sürdürmüş, bunu yaparken de dışlayıcı değil birleştirici ve bütünleştirici bir metot sergilemiştir.

Ebû Mansûr, İslam'ın orta yolu olarak gördüğü Ehl-i sünnet çizgisini hem muhafaza etmiş, hem de şekillendirmiş ve elbette Ehl-i sünnet dışı görüşleri eleştirmiş ve onların tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Onun eleştirilerinin odak noktasında genelde Mu'tezile vardır. Hemen her fırsatta Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmeye çalışmış, âyetleri daima onların görüşlerini nakzedecek, kendi mezhebinin görüşlerini ise destekleyecek şekilde yorumlamıştır. Mu'tezile'den sonra ise en çok Şîî-Râfîzîleri hedefine almış, onların özellikle imamet görüşlerinin batıl olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Yine Bâtıniyye, Kerrâmiyye, Karâmita ve Hâricîler de onun eleştirilerinden nasibini almıştır. Bu bakımdan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın mezhepsel/ideolojik yorumlara yer vermesi yönüyle siyasî yorumlar içerdiğini söylemek mümkündür.

Mâtürîdî'nin siyaset felsefesi ve teorisiyle ilgili yorumları ise daha azdır. Onun bu tür açıklamaları, Kur'ân'ın siyaset hakkında izlediği yönleme paralel olarak sınırlayıcı değil ufuk açıcıdır. Zira onun değerlendirmeleri her çağdaki her topluma hitap edecek genişliğe sahiptir. Öte yandan Müslüman toplumun yaşamının temel kurallarını belirleyen ahkâm âyetlerinin bu yönünü çok iyi kavradığı görülür. Onun bu âyetleri müslümanların toplumsal birlikteliğini temin etmek için ve onları ahlaki zafiyetlerden uzak tutacak şekilde yorumladığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, E.A., el-Müsned, Müessesetü'r-Risâle, b.y. 2001.
- Ahmed b. Hanbel, E.A., es-Sünne, Dâru İbni'l-Kayyim, ed-Dammâm 1986.
- Ahmed b. Hanbel, E.A., Fezâ' ilü's-sahâbe, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1983.
- Ak, A., Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Ensar Yayınları, İstanbul 2017.
- Akyüz, V., Kur'an'da Siyasî Kavramlar, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.
- Altıntaş, Ramazan., "İmam-ı Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkileri", Milet ve Nihal, (7), 2 2010, 53–66.
- Bebek, A., "Kebîre", DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2022.
- Buhârî, E.A., el-Câmi' u' s-sahîh, Dâru Tavkı'n-Necât, b.y., 1422.
- Buhârî, E.A., et-Târîhu'l-kebîr, Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye Haydarâbâd ts.
- Câhiz, E.O., el-'Osmâniyye, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1991.
- Çalışkan, İ., Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Çetin, M., "Te'vîlâtü'l-Kur'an Ekseninde Mâtürîdî'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı", Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2008.
- Dârimî, E.S., en-Nakz 'ale'l-Merîsî, Mektebetü'r-Rüşd, Kâhire 1998.
- Düzgün, Ş.A., Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2011.
- Eş'arî, E.H., Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn, b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416.
- Fığlalı, E.R., "Hâricîler", DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1997.
- Güncel Türkçe Sözlük. Türk Dil Kurumu, 2024. (<https://sozluk.gov.tr/>).
- İbn Ebî Hâtim, E.M., Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsnedden 'ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'în, Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, Suûdiyye 1419.

İbn Ebû Şeybe, E.B., el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1409.

İmamoğlu, M.R., İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu, DİB Yayınları, Ankara 1991.

Karaman vd., H., Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, DİB Yayınları, Ankara 2012.

Kırca, C., "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Tefsir Ve Te'vil Anlayışı", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (3), 1989, 281-295.

Koloğlu, O.Ş., İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Mezhebi, TDV Yayınları, Ankara 2018.

Korkmaz, S., İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri, İz Yayıncılık., İstanbul 2017.

Kutlu, S., İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Otto Yayınları, Ankara 2017.

Ma'mer b. Râşid, E.U., el-Câmi', el-'Azamî, el-Meclisü'l-İlmi, Pakistan 1403.

Mâtürîdî, E.M., Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Mizan Yayınları, İstanbul 2010.

Mâtürîdî, E.M., Kitâbü't-Tevhîd, Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, İstanbul 1440.

Mukâtil b. Süleymân, E.H., Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrût 1423.

Nehhâs, E.C., İ'râbu'l-Kur'ân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1421.

Nesefî, E.M., Tebsîratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn, el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fransiyyü li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, Dımaşk 1993.

Özdeş, T., İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı, Doktora Tezi, Kayseri 1997.

Özen, Ş., "Mâtürîdî", DİA, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara 2003.

Sâbûnî, E.M., el-Kifâye fi'l-hidâye, Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye İstanbul 1435/2014.

Süyûtî. E.F., ed-Dürrü'l-mensûr, Dâru'l-Fiker, Beyrût ts.

Taberî, E.C., Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân, Müessesetü'r-Risâle, b.y. 2000.

Tayâlisî, E.D., Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî, Dâru'l-Hicr, Mısır 1999.

Topaloğlu, B., “Mâtürîdî”, DİA, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara 2003.

Türcan, T., “Ülü'l-Emr”, DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2012.

Tuğlu, N., Mâtürîdîlik ve Hadîs -Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelamî Hadislerin Değerlendirilmesi-, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

Ulrich, R., Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı -Mâtürîdî-, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

Ünverdi, M., “Mâtürîdî'de Siyaset Düşüncesi”, İlahiyat Akademi (16), 2022, 1-24.

Yahyâ b. Sellâm, E.S., Tefsîru Yahyâ b. Sellâm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2004.

Yahyâ b. Sellâm, E.S., et-Tesârîf li-tefsîri'l-Kur'ân mimme'stebehet esmâ'ühû ve tasarrafet me'ânih, eş-Şirketü't-Tûnîsiyye li't-tevzî', yy. 1979.

Yavuz, Y.Ş., “Halku'l-Kur'ân”, DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1997.

Yazıcıoğlu, M.S., “Fiil”, DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1996.

Yeşilyurt, T., “Rü'yetullah”, DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2008.