



bilimname XXXVII, 2019/1, 915-951
Geliş Tarihi: 26.02.2019, Kabul Tarihi: 14.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.532366>

MÂTÜRÎDÎ'NİN KUR'AN YORUMUNA İLİŞKİN TERCİHLERİNDE AKIL KRİTERİ

© Süleyman NAROL^a

Öz

Kur'an yorumunda nakil ile akli birlikte kullanan Mâtürîdî Ehl-i sünnet kelamının sistemleşmesine katkı sunduğu gibi onun tefsir anlayışına da farklı bir soluk getirmiştir. Mâtürîdî tefsirde nakil ile birlikte akli dengeli bir şekilde kullanarak, Kur'an'a rasyonel yaklaşımın sembolü olmuş olan Mu'tezile ile nakle sıkı sıkıya bağlı olan selef âlimleri arasında mutedil bir düşünce sistemi inşa etmeyi başarmıştır.

Kur'an ayetlerinin yorumuna ilişkin kendi görüşünü birtakım kriterlere göre doğrudan ortaya koyan Mâtürîdî, pek çok ayetin tefsirinde ise kendisinden önceki müfessirlerin yaklaşımlarını aktarıp bunlar arasında tercihte bulunurken ya da ayetin anlamına ilişkin birden fazla ihtimalin söz konusu olduğu durumlarda Kur'an, sünnet, sahabe sözleri, kıraatler, dil ve Arap şiiri gibi kıstaslara göre tercihini belirlemiştir.

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumları arasında seçim yaparken esas aldığı kriterlerden birisi de akıldır. Müfessir, farklı görüşler/ihtimaller arasında akli bir kriter olarak kabul ederken Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat etmiştir. Kur'an'ın bütünlüğünü esas alma imkânı olmayan yerlerde ise arka planında ait olduğu kelâm paradigmanın izleri olan yorumlar yaptığı görülmektedir. Mâtürîdî'nin akli izahlarının gerisinde kelamın temel konularından olan Allah'ın fiilleri, halku ef'ali'l-'ibâd, Allah'ın sıfatları, özellikle de, irade ve meşiet meselesi, Peygamberlerin sıfatları ve lütuf vb. meseleler yer almaktadır.

Gerek müfessirlerin yorumları arasında tercihte bulunurken, gerekse doğru olması muhtemel anlamlar arasından seçimini yaparken ortaya koyduğu akli gerekçelerinde genel olarak isabetli yaklaşımlar sergileyen Mâtürîdî, bazen de sadece akıl zaviyesinden bakması neticesinde lafızların zahirini ve bağlamını dikkatten kaçırmış ve hatalı tercihlerde bulunmuştur. Bu çalışmada Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'da naklettiği görüşler arasında akli esas alarak yaptığı tercihlerin arka planı tartışmaya açılarak onun Kur'an yorumuna ilişkin yaptığı yorumlar eleştirel bir bakışla ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, te'vîlât, Mâtürîdî, yorum, tercih.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, snarol@selcuk.edu.tr



CRITERION OF REASON IN MATURIDI'S CHOICES CONSIDERING INTERPRETATION OF KORAN

Al-Mâtürîdî who combined the revelation (an-nakl) with the reason (al-'akl) in his exegesis of Koran contributed to systematization of kalam of Ahlu's-Sunnah. In his exegesis, using in balance the revelation and the reason, he accomplished to build a more moderate system of thought between that of Mu'tazila that is regarded as symbol of rational approach to Koran and that of the scholars of first generations (as-Salaf) who adhere strictly to the revelation. This accomplishment of him breathed new life into koranic exegesis of Ahlu's-Sunnah. In Te'vîlâtü'l-Kur'an making interpretation of verses of Koran on the basis of reason as explaining his own opinions, al-Mâtürîdî used reason as criterion as choosing the most correct among the interpretations, as well. Because, according to him, interpretation is an al-ictihâd and reasoning. This can be seen in his distinction between the concept of exegesis and the concept of interpretation and in his thought that the revelation endorses what is put forward by reason. Moreover, according to him Koran is a light (an-noor) and enlightens reasons. Enlightening reason like a light, which makes things visible, it uncovers the veracity of all things, the doubts in hearts and secrets.

In this paper I will discuss thoughts of Mâtürîdî, who contributed to the systematization and the establishment of the method of reason (ad-dirâyah) in koranic exegesis, about interpretation of Koran and place of the reason that is an important criterion, in these thoughts with in the frame of his Te'vîlâtü'l-Kur'an. I will try to present the opinions, which are conveyed by him, or what result he came to after examining possible different meanings of verses of Koran and to what extent these results are accurate.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Mu'tezile'nin rasyonel bir çizgide Kur'an ayetlerini yorumlaması ve rivayetleri ikinci plana atması, selefi düşüncenin de naklin dışına çıkmayan yaklaşımı ve kelama karşı sergilediği mesafeli duruş Müslümanlar arasında fikri dağınıklığa neden olmuştur. Birbirinden ayrı ve uç noktalarda bulunan bu yaklaşım İslam toplumunun dağınık fikri yapısı Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından daha realist ve pratik bir noktaya taşınmıştır. Öyle ki o, bir taraftan toplumun birlikteliği için dinin etrafında birleşmeyi gerekli görmüş diğer yandan da bu dinin doğru anlaşılabilmesi için akıl ve vahyin bir arada bulunmasını şart koşturmuştur.¹

¹ Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dâru Câmî'âti'l-Mısriyye, tsz.), 4; Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de

Hız. Peygamber ve sahâbeden gelen rivayetlerin dışına çıkmayarak yoruma kapalı bir tutum sergileyen selef ulemasının bu tutumu, karşılaşılan problemlerin çözümünde yetersiz kalmış, bir bakıma fikri cereyanların saldırılarına maruz kalan İslam dünyasını bu akımlar karşısında savunmasız bırakmıştı. Felsefi akımların ve farklı itikadi yönelişlerin etki alanına giren yerlerden birisi olan Mâverâünnahir bölgesinde² Ehl-i sünnet kelam doktrinini savunmada, yaşadığı dönemde çok önemli katkılarda bulunan Mâtürîdî, Ehl-i sünnet'in Kur'an yorumunun şekillenmesinde de önemli bir misyon icra etmiştir.

Mâtürîdî ve onun gibi düşünen âlimler naklin yanında akli da devreye sokarak belli kriterlere göre nasların yorumlanması gerektiğini, yani dirayet metodunu savunmuşlardır. Ehl-i sünnet'in tefsir anlayışında dirayet metodunu ortaya koyan ve akli istidlallere başvuran Mâtürîdî, haklı olarak Kur'an yorumunda da bu metodu etkin bir şekilde kullanmış ve bunu tercihlerinde belirleyici unsurlardan birisi haline getirmiştir.

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an'* da farklı yorumlar/ihtimaller arasından kendi seçimini yaparken de akli kıstas olarak kullanmıştır. Çünkü ona göre tevil bir içtihatdır ve akıl ürünüdür. Bu yaklaşım, onun tefsir ve te'vil kavramlarına yüklediği anlamlardan ve naklin aklen sabit olan bir şeyi teyit eden bir unsur olduğu görüşünde de ifadesini bulmaktadır. Ona göre Kur'an bir nurdur ancak bu sadece akılları nurlandırır. Görünmeyen şeyleri görünür hale getiren bir ışık gibi akli aydınlatarak her şeyin hakikatini, kalplerdeki süpheleri ve gizlilikleri ortaya çıkarır.³

Bu çalışmada tefsirde dirayet metodunun yerleşmesinde ve sistemleşmesinde önemli bir payı olan Mâtürîdî'nin Kur'an yorumuna ilişkin tercihleri ve bu tercihlerinde önemli bir kıstas olan aklın fonksiyonu, onun *Te'vilâtü'l-Kur'an* isimli tefsiri özelinde ele alınıp değerlendirilecektir. Öncesinde ise konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağı düşünülerek müfessirin tefsirinde takip ettiği bir metod olan naklettiği görüşler/ihtimaller arasında seçim yaparken esas aldığı diğer bir takım belirleyici unsurlar hakkında bilgi verilip buna dair örnekler aktarılacaktır. Daha sonra çalışmanın asıl konusu olan akıl kriteri etrafıca ele alınacaktır.

Akl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal* (İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi) 7/2 (2010): 8.

² Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 38-39, 49.

³ Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 5: 62.

A. Mâtürîdî'nin Kur'an Yorumuna İlişkin Tercihlerinde Bazı Belirleyici Unsurlar

Tefsirde rivayet ve dirayet olgusu bir başka deyişle nakil ve akıl Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ta başvurduğu iki önemli kaynaktır. Mâtürîdî'nin tefsiri incelendiğinde onun çeşitli görüşleri naklederek bunlar arasında tercihlerde bulunmasına dair birçok örnek görülecektir. O, naklettiği bu görüşler arasında tercihte bulunurken hiç kuşkusuz birtakım delillere ve gerekçelere dayanmıştır. Müfessirin kendi tercihini temellendirirken başvurduğu bu veri kaynakları her biri ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar geniştir. Bu kaynaklara kendi konumuza bir altyapı olması bakımından kısaca değinerek bunlara dair birer örnek verecek kimilerine de işaret etmekle yetineceğiz. Asıl konumuz olan akıl kriteri üzerinde detaylı bir şekilde duracak ve bu konuda örneklere genişçe yer vereceğiz. Mâtürîdî'nin Kur'an yorumlarına ilişkin tercihlerinde akıl dışında referans aldığı unsurlar şunlardır:

1. Kur'an: Kur'an yorumunda başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve tabiun dönemi ve sonraki dönemlerde Kur'an'ın Kur'anla tefsiri takip edilen en temel metottur. Müfessirler Kur'an ayetlerini tefsir ederken ilk önce Kur'an'ın kendisine yöneldikleri gibi ayetlerin tefsirine ilişkin belli bir görüşü kabul edip o yorumu esas alırken ya da birden fazla görüşün ortaya konduğu durumlarda bunlar arasında tercihte bulunurken de Kur'an'ı referans almışlardır. Mâtürîdî'nin de naklettiği görüşler arasında tercih yaparken ilk yönelişi yine Kur'an'ın kendisine olmuştur. O tefsir ettiği ayeti açıklarken öncelikle ayetin zahiri anlamını bir kriter olarak almıştır. Daha sonra ayetin bağlamını bir tercih kriteri olarak alırken bazen de diğer başka bir ayetin delil olduğu durumlarda bu görüşü tercih etmiştir.

Mâtürîdî, bu tercihleri yaparken bazen “ayetin zahiri açıkça buna işaret etmektedir” veya “bu yorumu yapanların yaklaşımı ayetin zahirine ters düşmektedir.”, “Bu görüş delilsiz olarak ayetin zahirinden sarfı nazar etmektir.” vb. ifadeler kullanmaktadır. Müfessirin ayetlerin zahirini onların yorumuna ilişkin tercihler arasında seçim yaparken delil getirmesine Hac suresi 22/36. ayetindeki “فَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ” “Onlar, ayakları üzerine dururken üzerlerine Allah'ın ismini anınız (ve kurban ediniz).” ifadesinde yer alan صَوَافٍ kelimesinin tefsirinde yaptığı tercihi örnek verebiliriz. Mâtürîdî söz konusu kelimenin tefsirinde, ayette geçen صَوَافٍ kelimesiyle ilgili farklı anlama gelen üç ayrı okuma şekli olduğunu söyler. Bunlardan birincisinin “Allah'a karşı ihlaslı bir şekilde” anlamında صَوَائِي şeklinde olduğunu, ikincisinin “Üçayağı bağlanmış diğer ayağı da serbest bırakılmış” manasında صَوَافِن şeklinde nunlu olarak, üçüncüsünün de “ayakta ve dizilmiş bir haldeyken”

anlamında tenvinli olarak "صَوَافٍ" şeklindeki okuyuş olduğunu nakleder. Daha sonra kendi tercihini ortaya koyan Mâtürîdî şunları söyler:

"Sanki ayette, Allaha karşı ihlaslı bir şekilde, ayakları bağlanmış ve ayakta bekler bir halde şeklinde zikredilen bütün bu manaların hepsi murat edilmiş gibidir. Sünnette ve sahabeden gelen görüşler de bu şekildedir. Ayetin zahiri ise kıyam manasına delalet etmektedir. Çünkü Allah ayetin devamında "فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا" "Yan üstü yere düştüklerinde" buyurmuştur. Burada ki "وَجَبَتْ" kelimesi "سَقَطَتْ" demektir; o da "düşmek" anlamındadır. Düşmek ise ancak ayakta iken gerçekleşir. Bu da onun ayakta iken kesildiğine, yerde yatarken kesilmediğine işaret eder."⁴

Müfessir bunun dışında pek çok yerde⁵ ayetlerin zahirini onun tefsiriyle ilgili ortaya konulan görüşlerin tercihinde temel kriter kabul etmiştir.

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumuna ilişkin görüşler arasında tercihte bulunurken hiç kuşkusuz sadece ayetlerin zahiri ile yetinmemiştir. O bazen ayetlerin siyakını, naklettiği görüşler arasında seçimini yaparken esas aldığı gibi bazen de diğer Kur'an ayetlerinin delaleti ile naklettiği görüşler arasından tercihte bulunmuştur. Mâtürîdî'nin Kur'an yorumları arasında tercihte bulunurken ayetlerin siyakını delil olarak ileri sürmesine Mâide suresi 5/5. ayetteki (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) "Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da size helâldir." ifadesini açıklarken ayetteki "وَالْمُحْصَنَاتُ" kelimesinin ne anlama geldiği konusunda müfessirlerin görüşlerini aktarır. Bu kelimeyle neyin kastedildiği konusunda ihtilaf edildiğini, bazı yorumcuların bunun "الحرائر (hür kadınlar)" olduğunu diğer bazılarının ise bundan maksadın zina etmemiş iffetli kadınlar olduklarını ifade ettiğini belirten Mâtürîdî, bu iki görüşten ikincisini tercih ederek ayetin devamını delil getirir ve şunları söyler:

"Bu görüş birinciden daha doğrudur. Çünkü ayetin devamında (مُحْصِنِينَ) "namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere" ifadesi yer almaktadır. Bu da "وَالْمُحْصَنَاتُ" ifadesiyle

⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7: 420.

⁵ Diğer örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 225-226, 384, 391, 393, 443; 7: 164-165, 342-343, 529, 539-540; 10: 180.

iffetli kadınların kastedilip hür kadınların kastedilmediğine işaret etmektedir.”⁶

Mâtürîdî'nin diğer Kur'an ayetlerini referans alarak görüşler arasında tercihte bulunması onun takip ettiği bir başka metottur. Müfessir ayetin zahirinin ve siyakının onunla ilgili yorumlar arasından birisini tercih etmede yeterli olmadığı durumlarda ya da tercihini birden fazla referans ile destekleme ihtiyacı hissettiğinde başka surelerdeki ayetleri referans alarak görüşünü temellendirmiştir. Mâtürîdî, En'am suresi 6/146. ayetteki (وَعَلَى) ifadesindeki (الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ “Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık.” ifadesindeki “كُلَّ ذِي ظُفْرٍ” lafzıyla ilgili görüşleri aktarır. Kimilerine göre bu ifadeyle deve kuşu ve deve gibi hayvanlar kastedilirken, bazılarına göre horoz, ördek ve deve gibi parmakları ve ayakları ayrılmayan bütün hayvanlar kastedilmiş, diğer bir kısma göre ise yabani eşek ve kaz gibi tırnakları bütün/tek tırnaklı olan hayvanlar kastedilmiştir. Bazı yorumculara göre ise bu ifadeyle pençeleri olan kuşlar, köpek dişi olan yırtıcılar ve hayvanlardan tavşan ve deve gibi ayrık tırnaklı bütün hayvanlar kastedilmektedir. Mâtürîdî, konuyla ilgili görüşleri bu şekilde aktardıktan sonra şunları söyler:

“Bütün bu tırnaklı hayvanların haram kılındığının belirtilmesi konusunda doğru olan, yenilmesi haram olanlar olup bizzat kendileri haram olanlar değildir. Bazılarının ifade ettiği gibi bundan maksat deve, koyun gibi hayvanlardır. Çünkü bir başka ayette “فَيُظَلَّمُ مِنَ الَّذِينَ “Yahudilerin zulmü sebebiyle önceden helal kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık” (en-Nisâ 4/160) bu husus ifade edilmiştir.”⁷

Görüldüğü üzere Mâtürîdî naklettiği görüşler arasında tercihte bulunurken diğer bir Kur'an ayetini de kendi görüşüne referans olarak göstermiştir.

2. Hadis: Mâtürîdî'nin, Kur'an-ı Kerim'den sonra tefsirinde görüşler arasında tercihte bulunurken dikkate aldığı diğer bir önemli kriter de hiç kuşkusuz Hz. Peygamber'in hadisleridir. O, doğrudan kendi görüşlerini ortaya koyarken hadisleri delil olarak kullandığı gibi⁸ ayetlerin yorumuna

⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 462. Mâtürîdî'nin ayetin siyakını Kur'an yorumları arasında bir tercih kriteri olarak kullanmasına dair diğer örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 321; 2: 470; 3: 436-437; 5: 227, 235; 6: 244, 453-454; 7: 194-195, 345; 8: 345-346, 683; 9: 420.

⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 300-302. Diğer örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 463, 4: 241; 6: 414-415; 7: 338, 416-417; 9: 309-310; Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî, *el-İmam el-Mâtürîdî ve Menhecü Ehli's-Sünne fi Tefsîri'l-Kur'an* (Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2018), 547.

⁸ Mâtürîdî'nin kendi görüşlerini temellendirmede hadisleri delil olarak kullanmasına dair detaylı örnekler için bkz.: Demenhûrî, *el-Mâtürîdî*, 201-213; Ali Rıza Gül, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir

dair müfessirler tarafından ileri sürülen görüşler arasında tercihte bulunurken veya bu görüşleri benimsemeyip kendi görüşünü ortaya koyarken de aynı şekilde hadisleri referans almıştır. Müfessirin tefsirinde benimsediği bu metoda Bakara suresi 2/197. Ayetteki (فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ) "Kim o bilinen aylarda hacca niyet ederse" ifadesinin tefsirini örnek verebiliriz. Müfessir söz konusu ayetin yorumunda şunları söyler:

"[Kişiye] Haccın farz olmasını gerektiren şeylerin neler olduğunda ihtilaf edilmiştir. Bazıları, kişi hacca niyet etmişse telbiye getirsin ya da getirmesin ihrama girmiş olur demektedir. Diğer bazıları ise eğer hacca yapılması emredilen her şeyi yapmaya ve yasaklanan bütün şeyleri yapmamaya niyet etmişse bununla ihrama girmiş olur. Bize göre ise Allah Teâlâ'nın "فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ" sözü "bu aylarda hac için telbiye getirirse" anlamındadır. Bunun delili Rasulullah'tan (s.a.v) nakledilen bir hadistir. O, Hz. Aişe'yi üzüntülü bir halde görünce ona "sana ne oldu?" diye sordu. O da "Umremi tamamladım, hacca sıra gelince, o beni aybaşı mazeretine sevk etti." demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Bu, Allah Teâlâ'nın Âdem'in kızları için takdir ettiği bir şeydir. Sen hac görevlerini yerine getir ve Müslümanların hac sırasında söyledikleri şeyleri aynen sen de söyle." buyurmuştur.⁹ Hz. Peygamber'in, Hz. Aişe'ye, "Sen hac görevlerini yerine getir ve Müslümanların hac sırasında söyledikleri şeyleri aynen sen de söyle." mealindeki sözü telbiyenin farz olduğunu göstermektedir. Çünkü Müslümanlar telbiye yapıyordu, Hz. Peygamber, Hz. Aişe'ye telbiye konusunda onlara uymasını emretmişti. Ayrıca Aişe'den (r.a) nakledildiğine göre şöyle demiştir: "İhrama sadece telbiyede bulunan kimse girebilir". Naklettiğimiz bu nebevi hadisler telbiyenin haccın farzlarından biri olduğuna delildir."¹⁰

Görüldüğü gibi müfessir naklettiği görüşlerden hiçbirisini tercih etmemiş, kendi görüşünü ilgili hadisler doğrultusunda oluşturmuştur. Mâtürîdî'nin zikrettiği görüşlerden birisini hadis kriteri ile tercih etmesine Âl-i İmrân 3/102, en-Nisâ 4/12, el-Mâide 5/6, el-Hac 22/29, Fâtır 35/32, Kevser 108/1 vb. ayetlerin yorumunda ortaya koyduğu yaklaşım örnek verilebilir.

3. Sahabe Sözüleri: Mâtürîdî'nin, Hz. Peygamber'in hadislerinden başka Kur'an yorumuna ilişkin tercihler arasında seçim yaparken bir başka

Yaklaşım", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III (2015): 14-21; Nuri Tuğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Tefsirinin Rivayet İlimleri Açısından Bazı Özellikleri", *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-* 3/5-6 (2001): 121-129.

⁹ Buhari, "Umre", 5-7, "Hayız" 1, 7; Müslim, "Hac", 111- 112.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 88.

dayanağı sahabe kavlidir. Onun bu konudaki yaklaşımına Bakara suresi'nin 185'inci ayetteki "فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" "Tutamadığı günler sayısınca başka günlerde oruç tutar." ifadesine yönelik tefsirini örnek verebiliriz. Müfessir söz konusu ayetin tefsirine ilişkin, bazılarının bu orucun peş peşe tutulmasının şart olduğu yönündeki görüşlerini aktarır. Onların bu görüşlerine Übey b. Ka'b'ın "فعدة من أيام آخر متتابعات" kıraatini delil getirdiklerini söyler. Kendi tercihini ise sahabenin çoğunluğunun yaklaşımını benimseyen şu sözleriyle ortaya koyar:

"Bizim görüşümüze gelince peygamberin ahabından beş tanesinden nakledilene uyararak (ramazan ayında hastalık veya yolculuk nedeniyle tutulamayan oruçlar diğer günlerde) peş peşe veya farklı günlerde tutulabilir. Onlar -Hz. Ali dışında- bu konuda şöyle demişlerdir: "Ramazanda hastalık veya yolculuk nedeniyle oruç tutamayan kimse dilerse peş peşe dilerse de ayrı ayrı tutabilir." Hz. Ali ise "Peş peşe tutar ancak ayrı ayrı tutması da caizdir." der. Sonra Hz. Ali, Abdullah b. Abbâs, Ebî Saîd el-Hudrî, Ebu Hureyre'den (radıyallahu anhum) ve ismini zikretmediğim bir başkası¹¹ (ayrı günlerde ramazan orucunu kaza etmenin caiz olduğunu söylemişlerdir. Yine bu sahabilerin peş peşe oruç tutmanın şart olduğundan haberdar olmamaları ya da böyle olduğunu bildikleri halde onu terk etmeleri mümkün değildir. Bu, ramazan orucunun kaza edilirken peş peşe tutma şartının sahih olmadığına delildir. Ayrıca bu durum yemin keffareti hakkındaki Abdullah İbn Mesud'un kıraatindeki التسابع (peş peşe)' ifadesinden farklıdır. Çünkü Sahabeden hiç kimse bu kıraati konusunda ona muhalefet etmemiştir. Böylece bu kıraat mütevâtir seviyesindedir."¹²

Tefsirde, Kur'an ve hadislerden sonra üçüncü önemli kaynak hiç kuşkusuz sahabenin yorumlarıdır. Pek çok müfessir sahabeden gelen ve içtihat alanının dışında kalan konularla ilgili merfu rivayetleri bağlayıcı kabul etmiştir. Aynı yaklaşımı benimseyen Mâtürîdî'nin tefsire dair sahabeden gelen sahih rivayetlere verdiği önem ele aldığımız bu ayete yorumunda da açıkça görülmektedir. Mâtürîdî'nin Kur'an yorumuna ilişkin görüşler arasında sahabe sözlerini referans almasına dair başka örnekler de eserinde mevcuttur.¹³

¹¹ *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın Dâru'l-Mîzan tarafından yapılan baskısında muhakkik Ahmet Vanlıoğlu ismi zikredilmeyen bu kişinin Hz. Aişe olması ihtimalinden bahsetmektedir. Bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005), 1: 259.

¹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 45-46.

¹³ Bu konudaki diğer örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 182-183; 3: 45-46, 344-345 vb.

4. Kıraat: Mâtürîdî ayetlerin yorumuyla ilgili görüşler arasında tercihte bulunurken bazen kendisini destekleyen kıraati delil olarak sunar. O, zaman zaman da birden fazla kıraat arasında tercihte bulunmaktadır. Bazen de aktardığı kıraatlerin hepsinin muhtemel mana olabileceğini ifade etmektedir. Müfessirin ayetlerin yorumunda farklı görüşlerden birisini tercih ederken kıraati kendi görüşünün doğruluğuna referans göstermesine Bakara suresi'nin 2/227'nci ayetinde geçen *لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ* "Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır." ifadesinin yorumundaki tercihini örnek verebiliriz. Mâtürîdî, söz konusu ayeti tefsir ederken îlâ'nın yemin etmek manasına geldiğini, Abdullah b. Mesûd ve Abdullah b. Abbâs'ın da bu görüşte olduklarını aktarır. Daha sonra bazı âlimlerin ise öfkeli bir durumda eşiyile cinsel ilişkiyi terk eden birisinin de yemin etmese bile îlâ yapmış olacağı yönündeki görüşlerini aktaran Mâtürîdî, şunları söyler:

"Diğer bazı âlimler öfkeli bir halde cinsel ilişkiyi terk eden kimse yemin etmese bile îlâ yapmış konumundadır demiştir. Ancak bu sonuncu görüşün bir değeri yoktur. Çünkü Allah Teâla îlâ'yı zikretmiştir. Îlâ yeminden başka bir şey değildir. Bunun delili de yukarıda zikrettiğimiz gibi İbn Mesud ve İbn Abbas'ın "li'llezîne yuksimûne (yemin edenler için)" (لِلَّذِينَ يُكْسِمُونَ) şeklindeki kıraatleridir.

*Bu kıraat îlâ ve yeminle birlikte cinsel ilişkiyi terk etme filinin hüküm açısından birbirine bağlı olduğunu göstermektedir."*¹⁴

Mâtürîdî, îlâ'nın yemin etmek manasına geldiğini söyleyen görüşü yine kendilerinden nakledilen bir kıraati delil getirerek tercih etmiştir. Müfessirin tefsirinde buna benzer başka örnekler mevcuttur.¹⁵

5. Dil: Mâtürîdî, ayetleri yorumlarken ya da görüşler arasında tercihte bulunurken dil âlimlerinin bazı kelimelerin anlamlarına dair görüşlerini ortaya koymanın dışında dil ile ilgili izahlara çok fazla yer vermez. Ancak onun tefsiri bir takım nahiv kurallarından ya da belagat nüktelerinden de tamamen yoksun değildir. Müfessir *Te'vilât*'ta kendi yorumunu ortaya koyarken bir takım dilsel izahlara ve edebi inceliklere dikkat çekmiştir. O, dil kurallarını aynı zamanda naklettiği görüşler arasında bir tercih unsuru olarak da kullanmış ve kendi seçimini nahvin kurallarını esas alarak yapmıştır. Mâtürîdî'nin Arap dili kurallarını aktardığı görüşler arasında seçim yaparken delil göstermesine Nasr suresi 110/1'inci *إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ* "Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman" ayetinin tefsirinde ortaya koyduğu

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 146-151.

¹⁵ Mâtürîdî'nin Kur'an yorumları arasında tercihte bulunurken kıraatleri bir dayanak olarak kabul etmesine dair diğer örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 45-46, 69-70; 3: 419; 5: 247; 7: 328; 8: 508-510, 594; 9: 509-510, 10: 252.

tercihi örnek verebiliriz. Müfessir söz konusu ayetin tefsirinde yorumcuların çoğunluğunun bu ayetteki fethin Mekke'nin fethi, Allah'ın yardımının da Hz. Peygambere Mekkelilere karşı yardım etmesi olduğunu söylediklerini belirtir. Bu konuda Ebûbekir el-Esamm'ın (ö. 200/816) ise farklı düşündüğünü ona göre ayette zikredilen fethin Mekke'nin fethi olmadığını çünkü Mekke'nin fethinin hicretten 8 sene sonra olduğunu, bu surenin ise hicretten on yıl sonra nazil olduğunu söylediğini aktarır. Mâtürîdî ayrıca Ebûbekir el-Esamm'ın bu görüşünü temellendirmek için “geçmişte gerçekleşen bir olay için ‘إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ’ denilemeyeceğini” söylediğini naklettikten sonra buna itiraz eder. Dil bakımından böyle bir kullanımın mümkün olduğunu إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ denilmesinin “إِذَا جَاءَ” “hani bir zamanlar gelmişti” manasında bir kullanım olduğunu belirttiğinden sonra Kur'an'da “إِذَا” edatının “إِذَا” yerine pek çok yerde kullanıldığını dolayısıyla ayetteki fethin Mekke'nin fethi olduğuna ilişkin yorumun doğru bir yaklaşım olduğunu ileri sürer.¹⁶

6. Doğrudan tercih: Mâtürîdî Te'vilâtü'l-Kur'an'da naklettiği görüşler arasında tercihlerde bulunmuş bunu da birtakım kriterleri esas alarak yapmıştır. Ancak onun, kimi zaman herhangi bir referans gösterme gereği duymadan doğrudan tercihte bulunduğu yerler de tefsirinde mevcuttur. Müfessirin bu konudaki tercihine İsrâ suresi 17/15'inci ayetin tefsiri örnek verilebilir. O, ayetin son kısmında yer alan وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا “Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz” ifadesini tefsir ederken şunları söyler:

“Azap etme üç şekilde olur: Birincisi, Ahiretteki azabın başlangıcı olarak dünyada onları günah işlemedikleri halde imtihan ederek azap etmesidir. Bu tıpkı Allah Teâlâ'nın (وَتَبْلُوَكُمْ بِالشَّرِّ وَالْحَقْرِ فَتْنَةً) “Bir deneme olarak sizi hayırla da şerle de imtihan ederiz” (el-Enbiyâ 21/35) ve (وَتَبْلُونَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ) “(kötülüklerinden dönerler diye) onları iyilik ve kötülüklerle imtihan ettik” (el-A'râf 7/167) ayetleri ve benzerlerindeki gibidir. Bu imtihan onları küfre düşürmek için değil onlara bir uyarı ve hatırlatmadır. İkincisi, inat ve büyükenmelerinden dolayı onlara azap etmesidir. Bu ise günahkârların kökünü kesen helak azabıdır. Bu onlar için bir ceza, muttakiler için öğüt, diğerleri için ise bir ibrettir. Bu aynı zamanda tehdidin arkasından gelen bir azaptır. Üçüncüsü, ahirette olacağı bildirilen bir azaptır. Bu durumda ayet şöyle olmuş olur: “وما كنا معذبين

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 634. Diğer bazı örnekler ve açıklamalar için bkz.: Demenhûrî, *el-Mâtürîdî*, 554.

في الآخرة حتى نبعث رسولاً في الدنيا (Biz dünyada elçi göndermedikçe ahirette kimseye azap edecek değiliz.)" Bu görüşlerden doğruya en yakın olan bu azabın, "kökünü kazıyıp helak etme" şeklindeki azap olmasıdır."¹⁷

Mâtürîdî bu ayetin yorumu ile ilgili naklettiği görüşler arasında tercihte bulunmuş ve bunu herhangi gerekçeye dayandırmamıştır.

B. Mâtürîdî'nin Kur'an Yorumuna İlişkin Tercihlerinde Akıl Kriteri

Mâtürîdî, yaşadığı dönemde geleneğin dışına çıkmayan ve nasların yorumu konusunda mesafeli bir tutum sergileyen dolayısıyla dönemin sorunlarını çözmeye ve eleştirilere cevap vermede bir bakıma yetersiz kalan selefi düşünceden farklı bir yol izlemiştir. Diğer yandan İslam'a yöneltilen bu eleştirilere ve saldırılara muhataplarının argümanı olan akli merkeze alarak nakli de onun emrine veren ve aşırı yorumlara giden dolayısıyla da başka problemlere neden olan Mu'tezileyi eleştirmiştir. O, *Te'vilât*'ta akıl-nakil arası dengeyi kurarak her iki yaklaşım arasında mutedil bir çizgi takip etmiştir. Onun akli istidlallerde bulunması Kur'an yorumunu aklın keyfiliklerine terk ettiği ya da onu kullananların keyfi yaklaşımlarına itibar ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bir önceki başlıkta Mâtürîdî'nin Kur'an yorumunda referans olarak kullandığı unsurlar arasında naklin de önemli bir veri kaynağı olduğuna işaret etmiştik. O, Kur'an'ı yorumlarken akıl ve nakil arasındaki ince ve hassas dengeyi kurmaya dönük bir çaba içerisinde görülmektedir. Akli kullanırken ortaya koyduğu yaklaşımlar, onun Kur'an'ı yorumlarken, akli delilleri, inceleyici, araştırmacı, sorgulayıcı ve analitik bir bakışla ele aldığına ispatıdır.¹⁸ Müfessirin Kâf suresi'nin 50/37'nci ayetini yorumlarken sergilediği tavır bu konuda verilebilecek pek çok örnekten sadece birisidir. Mâtürîdî bu ayetin yorumunda إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ "Kalbi olan için Kur'an bir öğüttür." ayetindeki 'kalbi olan' ifadesini 'aklı ve anlayışı olan' şeklinde açıklamıştır.¹⁹ Kalp ile akıl arasında bir bağ kuran Mâtürîdî, burada akli, çeşitli kötü düşüncelerden ve ihtiraslardan temizlenmiş ve imanının nuru ile düşünen kalpten kinaye olarak kullanmaktadır.²⁰

1. Akli İzahların Temel Referansları

Mâtürîdî Kur'an yorumunda ortaya konan görüşler arasında birtakım kriterleri esas alarak tercihte bulunurken onun müracaat ettiği önemli kaynaklardan birisi de hiç kuşkusuz akıldır. O, aklın hakemliğine müracaat

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 20. Konula ilgili diğer örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 254-255; Demenhûrî, *el-Mâtürîdî*, 554.

¹⁸ Murat Sülün, "İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'I-Kur'an Adlı Eseri -Genel Bir Bakış", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6, (2008): 73.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 366.

²⁰ Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 100.

ederken kimi zaman Kur'an'ın bütünlüğünü esas alarak hareket ederken bazen de ait olduğu Ehl-i sünnet'in görüşleri çerçevesinde hareket etmiştir. Müfessir zaman zaman da herhangi bir unsuru dikkate almadan doğrudan akli istidlallere yönelmiştir.

Mâtürîdî naklettiği görüşler arasında tercihte bulunurken öncelikle Kur'an, sünnet ve sahabe görüşleri ile tercihlerini belirlemeye çalışmıştır. Naklin, tercihler arasında seçim yapmada yeterli olmadığı durumlarda ise akli belirleyici bir unsur olarak kullanmıştır. O, akli istidlallerle seçimini yaparken Kur'an'ın bütünlüğüne uymayan görüşleri reddetmiş, Kur'an'ın bütünlüğüne uygun olan yorumları benimsemiştir. Kur'an'ın bütünlüğünü gözetmenin tercihte bulunmasına katkı sağlamadığı ya da naklettiği görüşlerin kelami konuları içeren itikâdî ayetlerle ilgili olduğu durumlarda ise kelamcılığının da etkisi ile görüşler arasında tercihte bulunurken, ait olduğu kelami paradigmayı dikkate almıştır. Kur'an'ın bütünlüğüne ve kelami tartışmalara konu olmayan yerlerde ise naklettiği görüşler arasında tercihte bulunurken, çoğunlukla salt akli delillerle bu tercihini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle onun yorumlar arasında tercihte bulunurken benimsediği akıl kriterinin arka planında yer alan referansları, daha sistematik olacağı ve konuyu daha anlaşılır kılacağını düşünerek "Kur'an'ın Bütünlüğü", "Kelami Paradigma" ve "Salt Akli İzahlar" şeklinde kategorize ettik.

Mâtürîdî'nin farklı görüşler arasında seçimde bulunurken akli kriter olarak kullanmasına ve bunun arka planında yer alan gerekçelere dair bu ve bundan sonraki diğer başlıklarla ilgili üçer örnek vererek her örnekte ortaya koyduğu yaklaşımın isabetli olup olmadığını, konuyla ilgili diğer müfessirlerin yaklaşımlarını da dikkate alarak analiz edecek ve kendi değerlendirmemizi ortaya koymaya çalışacağız.

a. Kur'an'ın Bütünlüğü

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumunda temel referanslarından birisi hiç kuşkusuz tefsirin ana kaynağı olan Kur'an'ın yine kendisidir. Müfessir, bir Kur'an ayetini yorumlarken onun bağlamına ve Kur'an'da yer alan diğer ayetlerle ilişkisine son derece önem vermiştir. Bu durum onun doğrudan yorumladığı ve kendi görüşünü ortaya koyduğu ayetlerde olduğu gibi²¹ farklı görüşler arasında tercihte bulunurken de karşımıza çıkmaktadır. Müfessir *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da farklı görüşleri pek çok ayetin yorumunda baştan sona sistematik bir şekilde sıralayıp bunlar arasında tercihini ortaya koyarken

²¹ Mâtürîdî'nin kendi yorumunu ortaya koyarken kullandığı veri kaynakları hakkında detaylı bilgi için bkz.: Gül, "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım", 10-41; Ali Karataş, "Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı", *Ekev Akademi Dergisi* 15/47 (2011): 164-172.

birtakım gerekçelere dayanmaktadır. Bunlardan en başta geleni de Kur'an'ın bütünlüğüdür.

Bu bölümün başlığında ifade edilen 'Kur'an'ın Bütünlüğü'nden Mâtürîdî'nin akli izahlarının dayanağı olarak aklın kendi unsurları ile birlikte Kur'an'ın tamamını, ilgili ayetin bağlamını veya ayetin lafız-mana dengesini dikkate almasını kastediyoruz.

Mâtürîdî'nin zikrettiği görüşler arasında tercih yaparken arka planında Kur'an'ın bütünlüğü olan akli yaklaşımlarına örnek olarak vereceğimiz ilk ayet İbrahim suresi'nin 14/48'inci *يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ* "Bir gün gelecek yer başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek, insanlar gücüne karşı durulamaz olan bir tek Allah'ın huzuruna çıkacaklardır." ayetidir. Ayette geçen "(Bir gün gelecek) yer, başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek" ifadesi ile ilgili görüşleri nakleden Mâtürîdî, Hasan-ı Basri'nin bugünkü yeryüzünün yok olacağı onun yerine ağacı, dağı taşı olmayan başka bir yeryüzünün Tâha, 20/105-107 ayetlerdeki gibi²² bomboş bir şekilde ne tümsek ne de bir eğriliğin olmadığı dümdüz bir şekle dönüştürüleceğini söylediğini nakleder. Bundan başka iki görüş daha nakleden Mâtürîdî, birinci görüş sahiplerinin yeryüzünün başka bir yere döndürüleceğini; buranın da bembeyaz, tertemiz, üzerinde kan dökülme, isyan yapılmayan bir yer olacağını, göklerin de tıpkı yeryüzü gibi olacağını söylediklerini aktarır. İkinci görüş sahiplerinin ise yeryüzünün aslının değişmeyeceğini ancak özelliğinin ve güzelliğinin (hallerinin) değişeceğini söylediklerini nakleder. Daha sonra bu üç görüş arasında tercihte bulunan Mâtürîdî, şunları söyler:

"Bu görüşlerden doğru olan yeryüzünün ve gökyüzünün kendisinin değil hallerinin değişeceğidir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "O gün yer, bütün haberlerini anlatır." (ez-Zilzâl 99/4), "Yer dümdüz edildiğinde." (el-İnşikâk 84/3), "Yerküre paramparça olduğu gün." (Kâf 50/44), "Gök yarıldığında" (el-İnşikak 84/1), "Gökyüzü yarıldığında" (el-İnfitâr 82/1), "Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler." (en-Neml 27/88), "(Düşün) o günü ki dağları yürütürüz" (el-Kehf 18/47), "Sana dağları soruyorlar." (Tâha 20/105), "Dağlar parçalanıp toz duman haline geldiği zaman." (el-Vakıa 56/5-6). Allah Teâlâ bir yerde yeryüzünün dümdüz edildiğini, başka bir yerde üzerinde işlenen her şeyi haber verdiğini söylemekte, gökyüzünün parçalandığından ve yarıldığından

²² "(Ey Muhammed!) Sana dağların (kıyamet günündeki) halini soruyorlar. De ki: 'Rabbim onları toz edip savuracak.' "Onların yerlerini dümdüz, boş bir alan halinde bırakacaktır. Orada hiçbir çukur, hiçbir tümsek göremeyeceksin."

bahsetmekte, dağların da yürütüldüğünü, geçip gittiğini, kaldırıldığını ve toz duman haline getirildiğini bildirmektedir. Bu ayetlere benzer başka örnekler de Kur'an'da vardır. Bütün bunlar zamanın değişmesiyle yeryüzünün ve gökyüzünün durumlarının da değiştiğini gösterir. Çünkü kıyamet günü farklı aşamaları olan uzun bir zamandır. "Biri diğerine yönelir, karşılıklı birbirini sorumlu tutup suçlarlar" (es-Sâffât 37/27), "Birbirlerine soru soramayacaklar." (el-Mü'minûn 23/101) ve "Göklerde ve yerde bulunanların hepsi O'ndan ister (O'na muhtaçtır)." (er-Rahman 55/29) bütün bu ayetler, zamanların ve hallerin değişmesi durumuna işaret etmektedir."²³

Mâtürîdî ele aldığımız bu ayetin yorumuna ilişkin aktardığı görüşler arasında seçim yaparken bunu bir takım akli izahlarla yapmıştır. Yapmış olduğu bu izahları da konuyla ilgili diğer ayetleri dikkate alarak, başka bir ifadeyle Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat ederek yapmıştır. Onun bu yaklaşımını klasik dönemden modern döneme kadar uzanan tefsirler yelpazesinde müfessirlerin açıklamaları çerçevesinde ele aldığımızda onların yorumlarının da Mâtürîdî'nin naklettiği gibi yeryüzünün vasıflarının değişeceğini ileri sürenler ile kendisinin (cevherinin) değişeceğini söyleyenlerinki olmak üzere temel iki görüş etrafında şekillendiğini görmekteyiz. Mukâtil (ö. 150/767) başta olmak üzere müfessirlerin çoğu yeryüzünün suretinin değişeceği görüşündedirler.²⁴ Kurtubî (ö. 671/1273) ise vasıflarının değişeceğini söylemenin isabetli olmadığını bizzat kendisinin yok edileceğini ifade eder. *Kitabü't-Tezkira*'da konuyu daha etraflı ele alan Kurtubî, naklettiği hadislerden hareketle söz konusu değişimin yeryüzü ve gökyüzünün sıfatlarında olmayıp zatlarında/cevherlerinde olacağını ve her ikisinin de yok edilip yerlerine başka yerler ve göklerin inşa edileceğini ileri sürer.²⁵

Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Neseî (ö. 710/1310) gibi âlimler ise her iki görüşü de naklederek bu iki görüşten her birinin mümkün olduğunu söylerler.²⁶ Benzer bir görüş ileri süren Râzî (ö. 606/1210) ise bu konudaki

²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 414-415.

²⁴ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Muhammed Şehhate (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2003), 2: 413; Abdülhâk b. Çâlib ibn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 3: 347; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dîmeşk: Dâru İbn Kesir, 1414/1994), 3: 143.

²⁵ Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkira bi Ahvâli'l-Mevtâ ve'l-Âhıra*, thk. Sâdık b. Muhammed (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425/2005), 503.

²⁶ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavamizi't-Tenzîl*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407/1987), 2: 566-567; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medarikü't-Tenzîl ve Hakîku't-Te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2: 180.

görüşleri naklettikten sonra yeryüzünün zatının değişmeyeceği özelliklerinin değişeceğini savunanların gerekçelerini aktarır. Onlara göre ayetteki yeryüzü ve gökyüzü şu bizim bildiğimiz ve varlığına tanık olduğumuz mevcut yeryüzü ve gökyüzüdür. Değişme ise bu ikisinin sıfatıdır. Bir şeyin sıfatının var olması için mevsufunun da aynı zamanda var olması lazım gelir. O nedenle değişiklikten bahsetmek için yeryüzü ve gökyüzünün de aslen cevherinin var olması ve sadece özelliklerinin değişmesi gerekir. Râzî açıkça ifade etmese de ifadelerinden onun, bu görüşü mümkün gördüğü anlaşılmaktadır. Müfessir ayrıca yeryüzünün ve gökyüzünün aslının değişmesinin mümkün olduğunu, yeryüzünün cehenneme, gökyüzünün cennete dönüştürülmesinin de uzak olmayan bir görüş olduğunu ifade eder.²⁷

Taberî (ö. 310/923) ise, bu iki görüşü de naklettikten sonra ayetin zahirine göre mevcut yeryüzü ve gökyüzünün dışında bir yeryüzü ve gökyüzü ile değişeceğinin kesin olduğunu ancak bu değişimin mahiyetinin ne olduğunu ortaya koyan kendisine tabi olmayı gerektirecek bir rivayetin bulunmadığını söyler. Bu nedenle de ayetin zahiri ile yetinilmesi gerektiğini ileri sürer.²⁸ Seyyid Kutub (1906-1966) ve İbn Âşûr (1879-1973) gibi müfessirler de benzer bir yaklaşımla değişimin gerçekleşeceğini ancak bunun zatta ya da sıfatlarda olacağını yalnız Allah'ın bilgisinde olduğunu ifade ederler.²⁹ Alûsî (ö. 1270/1854) ise, farklı olarak önce sıfatlarının değişeceğini sonra da kendisinin değişeceğini söyleyen bir görüş nakleder. Ayrıca ayette kastedilenin bizim bilmediğimiz kendine has bir değişim olabileceğini nihai bilginin ise Allah katında olduğunu belirtir.³⁰

Bize göre bu konudaki en isabetli yaklaşım, Taberî, İbn Âşûr ve Seyyid Kutub gibi müfessirlerin ortaya koyduğu yaklaşımdır. Bu durumda doğru olan, ayetin zahiri ile iktifa ederek mevcut yerlerin ve göklerin değiştirilip yerine başkalarının yaratılacağını, bu yaratılışın mahiyeti konusunda ise işin hakikatini sadece Allah Teâlâ'nın bildiğini söylemek olacaktır. Nitekim Mâtürîdî de her ne kadar yeryüzünün özelliklerinin değişeceğini ileri süren görüşü tercih etmiş olsa da o, ayete ilişkin yorumunun sonunda yeryüzünün bizzat kendisinin (cevherinin) değişmesinin de mümkün olabileceğini

²⁷ Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 19: 111-112.

²⁸ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân 'an te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 17: 52.

²⁹ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1985), 13: 253; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 32. Baskı (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003), 1: 2113.

³⁰ Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, thk. Ali Abdülbârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 7: 240.

söylemektedir. Bu da onun da aslında bu konuda zihninin berrak olmadığını ve her iki görüşü de mümkün gördüğünü ortaya koymaktadır.³¹

Konuyla ilgili vereceğimiz ikinci örnek ise Hicr suresi'nin 14/52'nci ^{إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ} "Onun yanına girdiklerinde 'Selam!' dediler. İbrâhim: 'Biz sizden korkuyoruz.' dedi." ayetidir. Mâtürîdî, ayetteki ^{إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ} "Biz sizden korkuyoruz." ifadesini tefsir ederken şunları söyler:

"Bazı yorumcular şöyle der: O (İbrahim) korktu. Çünkü onların hırsız ve şüpheli kimseler olduğunu zannetti. Ancak İbrahim'in onlardan hırsız ve şüpheli kimseler olmaları sebebiyle korkması doğru bir yorum değildir. Onlar yanına girdiklerinde İbrahim'e selam vermişlerdir. Hırsızlar ve şüpheli kimseler başka bir eve girdiklerinde oraya selam vermezler. İbrahim ancak onların yemeğe ellerinin uzanmadığını görünce korktu. Tıpkı şu ayette belirtildiği gibi (Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içine bir korku düştü.)' (Hûd 11/70). İbrahim onların melekler olduğunu ve büyük bir iş için geldiklerinin anlayınca onlardan korktu. Şöyle ki, onlar önlerine konulan yemeğe el uzatmamışlardı. Hâlbuki İbrahim'in kaldığı yer ile bu misafirlerin geldikleri yer arasında insanı yemeğe muhtaç kılacak kadar uzun bir mesafe vardı."³²

Mâtürîdî söz konusu ayeti yorumlarken aynı konudaki Hûd suresi'nin 11/70'inci ayetini dikkate alarak akli birtakım çıkarımlar yapar. Pek çok müfessir de aynı şekilde bu iki ayeti birlikte değerlendirir. Müfessirler birbirine benzer ifadelerle Hz. İbrahim'in korkmasının nedenlerini temel de birkaç gerekçeyle açıklamaya çalışırlar. Bu görüşlerden birincisine göre Hz. İbrahim onların yemekten yemediklerini görünce onlardan korkmuştur. Çünkü onun zamanında bir kimse başka birisinin evine gittiğinde kendisine sunulan yemekten yerse bu güven işareti sayılır, yemezse hayırlı bir şey için gelmediği anlaşılırdı.³³ Diğer bir görüşe göre de Hz. İbrahim'e gelen bu misafirler izinsiz ve zamansız olarak geldikleri için İbrahim onlardan korkmuştur.³⁴ Üçüncü bir görüşe göre ise Hz. İbrahim önlerine konan

³¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 415.

³² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 447-448.

³³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2: 415. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15: 387-388; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 580; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 19: 150; Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, 2. Baskı (Riyad: Dâru't-Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1999), 4: 540.

³⁴ Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhmmmed Abdurrahman el-Maraşlı (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 3: 213.

yemekten yemediklerini görünce onların melekler olduğunu anlamış ve kendi kavmine ya da başka birine azap etmek için geldiklerini düşünüp korkmuştur. Çünkü melekler azap için bu şekilde gelirlerdi.³⁵ Zemahşerî Hicr suresi 15/52'nci ayetin tefsirinde de sadece yemekten yemediklerini görünce korktu derken burada Sa'lebi (ö. 427/1035) ve Vahidî (ö. 468/1076) gibi Hz. İbrahim'in meleklerin azap için geldiklerini anlayınca korktuğunu söyler.³⁶

Ele aldığımız ayetin yorumu hakkında ortaya konulan görüşlere bakıldığında Hz. İbrahim'in korkmasının nedenini misafirlerin izinsiz ve zamansız gelmeleri ve yemekten yememeleri olduğunu söyleyen görüşler isabetli görünmemektedir. Hicr suresi 15/52'nci ayet ve Hûd suresi 11/70'inci ayetin devamı, meleklerin gelişinin, kendi kavmi ya da başkalarının cezalandırılması için olduğunu anlaması üzerine Hz. İbrahim'in korktuğunu söyleyenleri destekler mahiyettedir. Nitekim her iki suredeki konuyla ilgili ayetlerin devamında, melekler, Hz. İbrahim'in korktuğunu fark edince kendilerinin Lût kavmi hakkında geldiklerini, İbrahim'in (a.s) yanına ise bir çocuk müjdelemek üzere geldiklerini ifade etmeleri bunu göstermektedir. Bu yaklaşım Sa'lebi ve Vâhîdî tarafından da dile getirilmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu seçimi bize göre de isabetlidir.

Konuyla ilgili vereceğimiz üçüncü örnek Tevbe suresi 9/28'inci **إِنَّمَا** **الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ** "Allah'a ortak koşanlar (Müşrikler) necistir." ayettir. Mâtürîdî ayetin yorumunda şunları söyler:

"Allah Teâlâ'nın 'إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ' (Allah'a ortak koşanlar (Müşrikler) necistir.)' sözü hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları 'onların yaptıkları necistir' demiştir. Bazıları ise 'onların durumları necistir' demiştir. En uygun olanı onların yaptıklarının necis olduğunu ileri sürenlerin yorumudur. Çünkü 'Allah'a ortak koşanlar necistir' mealindeki beyan zemmetme/yergi konumundadır. Durumlarının /yaratılışla ilgili hallerinin necisliği dolayısıyla yerilmeleri ve kötülenmeleri mümkün değildir. Bu durum, söz konusu yerginin yaptıkları kötü davranışlar dolayısıyla olduğunu göstermektedir. Bu husus tıpkı "İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerdir." (el-Mâide 5/90) mealindeki ayette ifade edildiği gibidir. Allah Teâlâ

³⁵ Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 5: 178; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vahidî, *el-Vasit fî Tefsiri Kur'ani'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud v.dğr. (Beyrut: Darul-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2: 58.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 410.

*şeytanın işinin pis ve necis olduğunu bildirmiştir. Buna göre 'Allah'a ortak koşanlar necistir' mealindeki ifadenin, 'filleri necis' anlamında olması mümkündür. Çünkü bu onların yaptığı şeylerdendir. Yaptıklarından dolayı da kınanmayı hak etmişlerdir. Onların (yaratılışla ilgili) hallerinde ise kendilerinin bir etkisi bulunmamaktadır."*³⁷

Mâtürîdî ele aldığımız bu ayette Tevbe suresi 9/28'inci ayetin yorumuna ilişkin tercihlerden birisini seçerken akli bir yaklaşım benimsemiş, bunu yaparken de Kur'an bütünlüğünü göz önünde bulundurmıştır.

Müfessirlerin konuyla ilgili ayete yaklaşımlarına baktığımızda Taberî müşriklerin necis olmalarının gerekçeleri ile ilgili iki görüş nakleder. Birinci görüşe göre müşrikler, gusletmeyip cünüp gezmelerinden dolayı manen pistirler. Diğer görüşe göre ise bizzat domuz ve köpeğin necis oluşu gibi kendileri fitraten pistirler. Konuyla ilgili kendi tercihini ortaya koymayan müfessir söz konusu görüşleri nakletmekle yetinir.³⁸ Cassâs (ö. 370/980), necis isminin müşrikler hakkında kullanılmasının şirk dolayısıyla olduğunu pisliklerden ve kirlerden sakınıldığı gibi onların bu itikatlarından uzak durulması anlamında olduğunu ifade ederken Mâtürîdî gibi Mâide suresi 90. ayeti delil getirir. Yani ona göre müşriklerin zatlari değil, sıfatları/amelleri pistir.³⁹

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu konudaki görüşleri üç başlıkta nakleder. Birinci görüş, Köpek ve domuz gibi bizzat kendileri necistir. İkinci görüş, onlar bedenleri temiz olsa da cünüplükten temizlenmedikleri için hükmen necistirler. Üçüncü görüş, onlardan pis ve kirli şeylerden uzak durulduğu gibi uzak durulmalı. Bu durumda onlar hükmen necistirler. İbnü'l-Cevzî bu üçüncü görüşün âlimlerin çoğunluğunun görüşü olduğunu belirttikten sonra kendi tercihinin de bu yönde olduğunu ifade eder.⁴⁰

Zemahşerî, itikaden pislik mesabesinde olan şirk nedeniyle necis olduklarını söyler. Müfessir, cünüp olup gusletmedikleri ya da durumlarını mübalağalı bir şekilde nitelendirmek için bizzat domuzlar ve köpekler gibi zâtlarının pis olduğunu söyleyenler olduğunu, ancak ilim ehlinin bu iki görüşe de itibar etmediğini belirtir.⁴¹

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 336.

³⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14: 190-191.

³⁹ Ahmed b. Ali Ebubekir el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992), 4: 278.

⁴⁰ Ebü'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422), 2: 248.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 261.

Mâtürîdî'nin söz konusu ayetin yorumunda yapmış olduğu tercihi diğer müfessirlerin görüşleri ile birlikte ele alıp değerlendirdiğimizde ortaya koyduğu gerekçelerin makul ve kabul edilebilir olduğunu söyleyebiliriz. Zira bütün insanlar Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla var olmuşlardır. Bedenlerinin fiziksel manada pis ya da temiz olarak yaratılmaları bakımından birbirlerinden farklı olmaları mümkün değildir.

Te'vilât'ın başka yerlerinde de farklı yorumlar arasında tercihte bulunurken gerisinde Kur'an'ın bütünlüğünü gözettiği akli izahları bulunmaktadır.⁴²

b. Kelâmî Paradigma

Mâtürîdî'nin müfessir olmasının yanında Ehl-i sünnet kelim ekolünün iki önemli temsilcisinden birisi olması nedeniyle kaleme aldığı tefsiri onun bu yönünün yansımalarıyla doludur. Zira Mâtürîdî kaleme aldığı *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da özellikle itikadi ayetlerin yorumunda beklendiği gibi kelâmî perspektiften ayetlere yaklaşmış ve itikadî konulardaki görüşlerini tefsirinde baştan sona sistematik bir şekilde okuyucuya sunmuştur.

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumuna ilişkin ortaya konan birden fazla görüş arasında seçimini yaptığı ayetlere baktığımızda onun tercihini belirlerken öncelikli olarak Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat ettiği görülmektedir. O, ayetin muhtemel anlamları arasında kendi tercihini ortaya koyarken Kur'an'ın bütünlüğünü esas almasının tercihini belirlemede yeterli olmadığı durumlarda veya kelami konuları ihtiva etmesi nedeniyle itikadî tartışmalara konu olan ayetlerle ilgili ortaya konan yorumlar arasında seçimini yaparken, kelamcı olmasının da etkisiyle naklettiği görüşlere kelâmî açıdan yaklaşmıştır. Benimsediği akli delillerin Ehl-i sünnet'in kelam anlayışına uygun olmasına dikkat etmiş ve tercihini buna göre belirlemiştir. Bu bölümde onun söz konusu yaklaşımı, bazı örnekler özelinde ele alınacaktır.

Mâtürîdî'nin tercihler arasında seçim yaparken akli esas almasına ve bunun gerisinde onun ait olduğu kelâmî paradigmanın izlerinin olduğuna dair vereceğimiz ilk örnek Yunus suresi'nin 10/100'üncü وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ "Allah'ın izni olmadıkça hiç kimsenin inanması mümkün değildir. O, akıllarını kullanmayanları inkâr bataklığında bırakır." ayetidir. Müfessir söz konusu ayeti tefsir ederken şöyle der:

"Buradaki 'Allah'ın izni olmadıkça' ifadesine 'Allah'ın dilemesi olmadıkça' anlamı verildiği gibi, 'Allah'ın bilgisi olmadıkça' manası ve 'Allah'ın emri ve iradesi olmadıkça' anlamı da verilmiştir. Bu

⁴² Mâtürîdî'nin Kur'an'ın bütünlüğünü dikkate alarak yaptığı akli izahlarla ilgili diğer bazı örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 326-334; 8: 608-609, 5: 326-334.

ifadenin anlamı bizim söylediğimiz gibidir: Allah'ın dilemesi ve iradesi olmadan hiç kimse iman etmez. 'Allah'ın izni olmadıkça' anlamındaki ifadenin, 'Allah'ın dilemesi ve iradesi' dışında başka bir anlamına gelmesi ihtimal dâhilinde değildir. Çünkü imanla emredildiği halde iman etmeyen pek çok kişi vardır. Bu nedenle söz konusu ifadenin emir manasına gelmesi muhtemel değildir. Bu ifadeden imanın mubah olduğu sonucuna da ulaşamaz, çünkü imanın terki hiçbir halde mubah değildir. Meselenin aslı bizim söylediğimiz gibidir. Allah Teâlâ'nın, bazı insanların kendisine düşman olmayı ve karşı çıkmayı tercih edeceğini bildiği halde sonra yine de onlara dost olmayı dilemesi mümkün değildir, çünkü bu acizlik anlamına gelir. Dünyada birine muhalefeti, diğerine de dostluğu seçen biri, ancak zayıf ve aciz olduğu için onu seçer.”⁴³

Mâtürîdî'nin, Ehl-i sünnet'in irade ve meşiet konusundaki düşüncesini ortaya koyan bir yaklaşım sergilediği bu ayetin yorumu hakkındaki görüşleri İbnü'l-Cevzî altı başlıkta özetler. Onun ayette geçen 'Allah'ın izni olmadıkça' ifadesi hakkındaki yer verdiği görüşler şu şekildedir:

1- “Allah'ın kazası ve takdiri olmadan” anlamındadır.

2- “Allah'ın emri olmadan” anlamındadır. Bu iki görüş İbn Abbas'tan nakledilmiştir.

3- “Allah'ın dilemesi olmadan” anlamındadır. Bu Atâ'nın görüşüdür.

4- “Allah bu konuda izin vermeden” anlamındadır. Bu Mukâtil'in görüşüdür.

5- “Allah'ın İlmi/bilgisi olmadan” anlamındadır.

6- Allah'ın yardımı ve desteği olmadan” anlamındadır.⁴⁴

Esasen bu konuda İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği görüşler içerisinde ikinci görüş dışındakiler daha önce de işaret edildiği gibi Ehl-i sünnet'in görüşleri olup temelde hepsi birbiriyle bağlantılıdır. Çünkü Ehl-i sünnet'e göre meydana gelen her şey Allah Teâlâ'nın iradesi (meşiet) kaza ve kaderiyle meydana gelir. Allah'ın iradesi ise ilmi ile birliktedir.⁴⁵ Nitekim Ehl-i sünnet'in itikadi düşüncesini benimsemiş olan Razî, Kurtubî ve Neseî gibi müfessirler de benzer ifadelerle ayeti bu şekilde yorumlamışlardır.⁴⁶

İkinci görüş ise Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Mu'tezile'nin görüşü olup onlara göre ayetteki 'Allah'ın izni olmadıkça' ifadesi “Allah'ın emri

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 88; Demenhûrî, *el-Mâtürîdî*, 556.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2: 352.

⁴⁵ Nuruddîn Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûliddîn*, nşr. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB. Yay., 2000), 71.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 17: 305-306; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûnî-İbrahim Atfeyyîş, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 8: 386; Neseî, *Medârik*, 2: 43.

olmadan" anlamındadır. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ayette kastedilenin Allah'ın teklifi, emri ve ilzâmı olmadan hiç kimsenin iman edemeyeceği olduğunu söyler. "İzin" lafzının "irade" anlamında kullanılmasının bilinen bir şey olmadığını ileri sürerek buna itiraz eder.⁴⁷ İrade sıfatını zâtî sıfatlardan saymayan Mu'tezilîler onun mahiyeti konusunda farklı düşünceler de nihayetinde onlara göre Allah'ın iradesi hâdis bir fiilî sıfattır.⁴⁸

Mâtürîdî'ye göre irade ve meşiet aynı anlamda olup Allah'a nispet edilen irade/meşiet onun bir şeyi istemesi, yenilgi ve baskı atında olmaksızın o fiilin Allah'ın planladığı ve irade ettiği şekilde meydana gelmesidir.⁴⁹ Görüldüğü üzere Mâtürîdî ele aldığımız bu ayete ilişkin yorumlar arasında tercihte bulunurken arka planında ait olduğu kelâmî paradigmanın olduğu akli birtakım çıkarsamalar yapmakta aynı zamanda da Mu'tezile'ye bir takım akli istidlaller ışığında cevaplar vermektedir.

Ehl-i sünnet'e göre Allah Teâlâ bildiği bir şeyin meydana gelmesini de murat etmiştir. Bu şey ister Allah'ın emrettiği bir şey olsun isterse emretmediği bir şey olsun. Yine Ehl-i sünnet'e göre irade ve meşiet aynı anlamda kullanılmaktadır. Allah bir şeyin olmasını murad ederse Allah'ın kaza ve kaderiyle o şey meydana gelir.⁵⁰

Mâtürîdî'nin tercihlerinde kriter olarak kullandığı aklın arka planında onun benimsediği kelâmî paradigmanın izlerinin bulunmasına ilişkin vereceğimiz bir diğer örnek ise Nahl suresi 16/93'üncü ayette geçen "وَلَكِنْ يُصِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" "Lâkin O, dilediğini şaşırtır, dilediğini doğru yola iletir" ifadesidir. Müfessir söz konusu ayetin bu kısmını tefsir ederken şunları söyler:

"Hasan-ı Basrî'ye göre: Allah, bu konuda sadece "hidayettedir ya da dalalettedir şeklinde" hüküm verir. Ebubekir el-Esamm ise şöyle der 'Allah, nehiylerle bunları yapmaktan sakındırdığı kimseyi saptırır. Emirleriyle de hidayete ulaştırır.' Ancak bu geçersiz bir yorumdur.

⁴⁷ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr (Kahire: Dâru't-Türâs, tsz.), 372.

⁴⁸ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 440; Mu'tezile'nin irade sıfatı konusunda farklı yaklaşımlarına dair geniş bilgi bkz.: İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr* (İstanbul: Rağbet yay., 2002), 255-256.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 94.

⁵⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûliddîn*, 71-72. İrade ve Meşiet kavramlarına Ehl-i sünnet'in yaklaşımı ve Allah ve İnsanın iradesi konusunda detaylı bilgi için bkz.: Sefa Bardakçı, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Allah İnsan İlişkisi* (Konya: Adal Kitap. 2010), 163-169; Muhammed Ersöz, "Kur'an'da Allah'ın Dilemesi İstisnâ Edilen Yerlerin İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/32 (Aralık 2018): 477-480.

Eğer nehiylerle saptırıp, emirlerle de hidayete ulaştırmış olsaydı peygamberleri de saptırması gerekirdi. Çünkü Allah birtakım yasaklardan onları menetmiştir. Böylece onları da saptırmış olurdu. Eğer 'bu söylenen hiç vaki olmamıştır çünkü onlar Allah'ın yasakladığı şeyleri yapmamıştır' denilirse şöyle cevap verilir: Yasakları yapmaları da onların fiilleri kapsamındaydı (yani yapabilirlerdi). Onların yasaklanan şeyleri yapmamış olmaları ileri sürülerek bizim söylediğimizin yanlış olduğuna hükmedilemez. Onların görüşlerine göre nehiyle asi ve sapık olunur. Bize göre ise "dilediğini saptırır" ayetinin anlamı şudur: Onlarda sapkınlık filini yaratır ya da hidayete karşı sapkınlığı seçeceklerini bildiği kimseleri saptırır ve onları yüzüstü bırakır."⁵¹

Mâtürîdî'nin bu ayete yaklaşımı bir önceki ayette bahsedilen ve Ehl-i sünnet âlimleri ile Mu'tezile arasında gerçekleşen irade/meşiet konusuyla ve daha özeldede kullarının fiillerinin yaratılması çerçevesindedir. Yani Allah ezelde, ileride gerçekleşecek olan hidayet ve dalaleti ilmiyle bilir ve kulun seçimi doğrultusunda bunu takdir eder. Zamanı geldiğinde de onun, dilediği şekilde gerçekleşmesini sağlar. Çünkü Allah'ın ilim ve iradesinin taalluk ettiği şey kulun ihtiyarî fiilidir. Dolayısıyla Kulun bir zorlama altında olduğunu söylenemez. Bu görüşlerini diğer Kur'an ayetleriyle destekleyen Ehl-i sünnet âlimleri görüşlerine *فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ* "Dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin" (el-Kehf 18/29) ayetini ve *اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ* "Dilediğinizi yapın." (Fussilet 41/40) ayetlerini delil getirirler.⁵²

Mu'tezile ise hidayeti, Allah Teâlâ'nın insana doğru yola ulaşacak şekilde açıklaması ve yol göstermesi şeklinde açıklar. Kişi kendi seçimi ve fiili ile hidayeti benimser ya da reddeder. Bu nedenle de hidayete eren kişinin bu seçimi ilahi bir müdahale ile gerçekleşmez. Dalalet ise Allah'ın gösterdiği hidayeti seçmeyen kimseyi cezalandırması ve dalalete düşen/sapıtılmış kimse olarak onu isimlendirmesidir. Mutezile âlimleri kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu ve onların seçimlerini yaptıktan sonra sonuca göre mükâfat ya da ceza alacağına ayetin son kısmını *وَلْيَسْمَعُوا عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ* "Yapmakta olduğunuz şeylerden mutlaka sorguya çekileceksiniz." delil getirirler. Onlara göre mademki insanlar yaptıklarından sorumlu tutulacaklar, o halde bu durum onların her şeyi kendilerinin yaptığına delildir.⁵³

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 565-566.

⁵² Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûliddîn*, 72, 79.

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 631-632; Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 64-65, 451; Yusuf Şevki Yavuz, "Hidayet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 17: 474.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin bu ayetin yorumunda ortaya koyduğu yaklaşım sahip olduğu kelâmî görüşler ekseninde olmuştur. O, görüşler arasında tercihte bulunurken ve bu konuda akli referans alırken bunu kelâmî perspektiften yapmıştır. Mâtürîdî'nin bu seçimiyle ilgili tefsirlere baktığımızda Ehl-i sünnet doktrini benimsen müfessirlerin de söz konusu ayetin yorumunda ona benzer görüşler ortaya koyduklarını görürüz.⁵⁴ Örneğin Neseî, ele aldığımız bu ayetin yorumunda şöyle der: "Ezeli ilmiyle dalaleti seçeceğini bildiği kimseyi saptırır/yüz üstü bırakır (المخذلان). Hidayeti seçeceğini bildiği kimseyi de hidayete ulaştırır; yani ona hidayete ulaşması için yardım eder (التوفيق)."⁵⁵

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumuna ilişkin görüşler arasında önemli bir esas kabul ettiği akıl kriterini ve bunu yaparken de benimsediği kelâmî paradigmayı göz önünde bulundurmasına ilişkin vereceğimiz son örnek Târik suresi 86/8'inci إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ "Onu ilkin yaratan Allah, elbette onu diriltmeye kadirdir" ayettir. Mâtürîdî söz konusu ayete yapılan yorumlar arasında seçim yaparken bir takım akli izahlarda bulunur. Müfessir söz konusu ayetin tefsirinde şunları söyler:

"Allah Teâlâ'nın "إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ" (Onu ilkin yaratan Allah, elbette onu diriltmeye kadirdir.)" sözü hakkında bazıları şöyle der: Allah insanı babasının sulbüne geri döndürmeye kadirdir. Bazıları ise şöyle der: Allah onu yeniden diriltmeye kadir olandır. Bu iki görüşün doğruya yakın olanı bu (ikinci) görüştür. Çünkü ayet kâfirlere yeniden diriltme konusunda delil sunan bir bağlamda gelmiştir. Babanın sulbüne geri döndürmeye dair bir herhangi bir tartışmadan ve bunun inkârından bahsetmemektedir ki nihayetinde bu cevapla tartışmayı sona erdirmiş olsun. Yeniden diriltmeyi inkâr edenlere karşı insanın yaratılışının ilk başlangıcı delil olarak sunulmuştur. Kur'an'da yeniden yaratmanın ispatı sadedindeki deliller de aynı ilk yaratılış misali onların aleyhlerine olarak delil getirilmiştir. Eğer yorum babasının sulbüne geri döndürülmesi hakkında olsaydı, bu döndürmenin şeklinin ihtiyarlardan gençliğe döndürme, sonra büyüklükten küçüklüğe, sonra çocukluğa döndürme, daha sonra bir et parçasına sonra alakaya (embriyo) sonra da babasının spermasına döndürülmesi şeklinde olması gerekir. Allah Teâlâ büyük bir insan halindeken daracık bir mekân olan babasının sulbüne insanı geri döndürmekle nitelenemez. Çünkü bu imkânsızdır. Allah Teâlâ ise imkânsız olan bir şeye güç yetirmekle vafedilemez. Allah

⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 10: 172; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, 3: 239; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 7: 459.

⁵⁵ Neseî, *Medârik*, 2: 231.

Teâlâ'nın imkânsız olan bir şeye güç yetirmekle nitelenemeyeceğini söylemek onun ezelde var olan kudret sıfatını yok saymak demek de değildir.”⁵⁶

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, ele aldığımız bu ayetin yorumunda ortaya konan tercihler arasında akli çıkarımlar yaparak tercihte bulunmaktadır. Bu tercihi ise kendisinin ilahi sıfatlardan olan kudret sıfatı hakkındaki düşüncelerini yansıtmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ aklen meydana gelmesi mümkün olan her şeyi yaratmaya kadirdir. Bu nedenle aklen meydana gelmesi mümkün olmayan şeyleri yaratıp yaratamayacağı sorusu bile Allah hakkında caiz değildir. Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşü de bu çerçevededir.⁵⁷

Konuyla ilgili ayete müfessirlerin yaklaşımına baktığımız zaman Mâtürîdî'nin itiraz ettiği ve imkânsız bulduğu “Babalarının sulbüne geri döndürmeye kadirdir.” şeklindeki görüşü savunanlar olduğu gibi, kimileri de ihtiyarlıktan başlayarak çocukluğa oradan da babasının sulbüne geri döneceği şeklinde yorumlar ortaya koymaktadır.⁵⁸

Ayeti detaylı bir şekilde ele alan Taberî ve Râzî bu konudaki görüşleri naklettikten sonra tıpkı Mâtürîdî gibi ayetin Allah Teâlâ'nın insanı ilk defa yarattığı gibi öldükten sonra da yeniden diriltmeye muktedir olduğuna işaret ettiğini söylerler. Diğer görüşleri isabetli bulmayan söz konusu müfessirler, dokuzuncu ayetin *يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ* “Bütün sırların ortaya döküldüğü günü hatırla!” kendi görüşünü desteklediğini ifade ederler.⁵⁹

Bu başlıkta ele aldığımız ayetler ve konu ile ilgili incelediğimiz ancak burada yer verme imkânı bulamadığımız diğer ayetlerde Mâtürîdî'nin Kur'an yorumuna ilişkin tercihlerinde esas aldığı akli izahların arkasında tespit edebildiğimiz kadarıyla Allah'ın fiilleri, Halku ef 'ali'l-'İbâd, Allahın sıfatları özellikle de irade ve meşiet meselesi, Peygamberlerin ismeti ve lütuf gibi kelâmî konulara yaklaşımının yansımaları görülmektedir.⁶⁰

c. Salt Akli İzahlar

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 495-496.

⁵⁷ Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer er-Râzî, *Nihâyeti'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Said Abdüllatif Fude (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 1: 457; Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer er-Râzî, *Meâlimü Usûli'd-Dîn*, thk. Tâhâ Abduurauf Sa'd (Lübnan: Dâru'l-Kütüb'l-Arabî, b.y.), 58; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-İlâm bimâ fî Dîni'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve Izhâri Mehâsini'l-İslâm*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1980), 151.

⁵⁸ Ayetin yorumu konusundaki farklı görüşler için bkz.: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 31: 121; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdî'l-Maksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6: 247.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 31: 121; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 31: 121.

⁶⁰ Krş.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 371-372; 7: 259; 8: 115, 390-391, 9: 482; 10: 114-115; Demenhürî, *el-Mâtürîdî*, 556.

Mâtürîdî'nin tefsirini çağdaşı diğer pek çok tefsirden ayıran özelliği onun özgün yorumlarıyla bezediği akli yaklaşımlarıdır. Bu başlık altında diğerlerinden farklı olarak Mâtürîdî'nin akli yorumlarının başka herhangi bir dayanağı olmadan salt akıl zaviyesinden yaklaşarak yorumlar arasında tercihte bulunması konusuna yer verecek ve bunu üç örnek özelinde ortaya koymaya çalışacağız. Bunun dışındaki örneklere ise sadece işaret etmekle yetineceğiz. Konuyu ele alırken diğer müfessirlerin kanaatlerine de yer verip Mâtürîdî'nin yaklaşımını analiz edecek ve değerlendirmede bulunacağız.

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumları arasında tercihlerde bulunurken salt akli yaklaşımlarla bunu yapmasına dair vereceğimiz ilk örnek Kehf suresi 18/17'nci ayette geçen *وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ* "(Orada olsaydın) doğduğunda güneşin; mağaralarının sağ tarafına kaydığını görürdün" ifadesinin yorumunda ortaya koyduğu yaklaşımdır. Müfessir söz konusu ifadeyi tefsir ederken şunları söyler:

"Allah Teâlâ'nın وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ (Orada olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını görürdün" ayetine gelince şöyle bir görüş ileri sürülmüştür: Güneş mağaralarına uğramadan geçiyordu. "Güneş doğunca ışığı, mağaralarının içine değil de sağ tarafına vuruyordu, batarken de sol tarafına ve onlar, mağaranın geniş bir yerindeydiler." ifadesinde belirtildiği gibi doğduğunda da battığı esnada da güneş onlara değmiyordu. Çünkü mağara kuzey kutbuna/kuzey yönüne bakıyordu. Kuzey kutbuna bakan her şeye güneş değmez. Bazıları ise şöyle der: Hayır böyle değil. Onların üzerlerinde güneşin üzerlerine değmesini engelleyecek bir örtü bulunmaktaydı. Ancak bu doğru bir yorum değildir. Çünkü Allah Teâlâ onların yaşadığı bu hadiseyi mucizelerinden bir mucize kerametlerinden bir keramet kılmıştı. Üzerlerindeki bir örtü veya perde nedeniyle güneşin onlara değmemesi durumunda bu bir mucize ve rahmet olmaz. Ancak güneş ışıklarının onların üzerlerine ulaştığı ve Allah Teâlâ'nın ve bu güneş ışıklarının zararlarından ve sıkıntısından onları koruması durumunda ancak mucize olmuş olur. Onlar güneş ışıklarının kendilerine değmeyeceği, dolayısıyla da zararlarının ve sıkıntılarının onlara isabet etmeyeceği bir durumda olsalardı bunda büyük bir mucize ve hikmet olmazdı. Çünkü güneşin isabet etmediği şeylerde bir zarar ve eziyet yoktur. Ancak ayet güneş ışıklarının onlara isabet edip üzerlerine ulaşmasına rağmen onun zarar vermesinin engellenmesinin Allah'ın onlara olan lütfu olduğunu belirten bir bağlamda gelmiştir."⁶¹

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/146; Demenhûrî, *el-Mâtürîdî*, 556.

Mâtürîdî, ayette bir mucizeden bahsedildiğini ve bu mucizenin gerçekleşmiş olması için güneş ışıklarını mağaradaki gençlere ulaştığı halde onlara zarar vermemesi şeklinde olması gerektiğini savunmaktadır. Ancak Mâtürîdî'nin çıkarımı ayetin zahirine çok da uygun düşmemektedir. Çünkü “وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرُّصُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ”/sol taraflarından onları teğet geçiyor, onlara değmiyordu” ifadesinde özellikle “هم” zamiri kullanılarak mağaradakilere güneşin değmediği vurgulanmıştır. Nitekim erken dönem müfessirleri başta olmak üzere pek çok müfessir ayetin yorumunda mağaranın girişinin kuzey yönüne baktığını ve mağaranın konumu itibariyle güneşi içeriye almadığını böylece de güneşin zararlarından onların üzerlerindeki elbiselerinin ve bedenlerinin korunduğuna vurgu yapmaktadırlar. Bunun yanı sıra mağaranın içinden gelebilecek birtakım bela ve sıkıntılara karşı da onların korunduğunu ifade etmektedirler.⁶² Söz konusu âlimler, ayette geçen “تَقَرُّصُهُمْ” ifadesine vurgu yapmakta ve kelimenin “kesmek/kesip geçmek”, “ayırarak”, “uzaklaşmak”, “terk etmek” gibi anlamlara geldiğini dolayısıyla da güneşin mağaranın içine girmediğini ve onlara değmediğini ifade etmişlerdir. Ayrıca Taberî, ayetin yorumuyla ilgili İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Hasan-ı Basrî ve Mücâhid (ö. 103/721)'den güneşin onların üzerine değmediğine dair yukarıdaki görüşünü destekleyen rivayetler nakledecektir.⁶³

Olayın mucize oluşu ise güneşin mağaranın konumu gereği içeri girmemesi ya da mağaranın güneşin girmesine uygun bir konumda olmasına rağmen Allah Teâlâ'nın takdiriyle ışıklarının mağaraya girmemesi veya mahiyetini bilmediğimiz başka bir şekilde olabilir.⁶⁴ Ayrıca mağara içerisinde geniş bir mekânda olmalarına rağmen onlara güneş ışıklarının ulaşmaması, insan ömrünün çok ötesinde uzun bir zaman orada kalmalarına rağmen bedenlerinin ve elbiselerinin çürümemesi ayrıca mağara içerinden gelebilecek birtakım bela ve sıkıntılara karşı korunmuş olmaları da mucizenin başka bir boyutudur.⁶⁵ Yoksa Mâtürîdî'nin dediği gibi bu olayın mucize olması için güneş ışıklarının üzerlerine değdiği halde zarar vermemesi şeklinde gerçekleşmesi gerekmez. Ayrıca ayetin zahiri ve olay anlatılırken kullanılan kelimeler yukarıda da işaret edildiği gibi onların bir şekilde güneş ışıklarının üzerlerine değmesinden korundukları şeklinde

⁶² Ebû Zekeriyâ Yahya b. el-Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'an* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 2: 136-137; Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü Hâncî, 1381), 1: 396; Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe ed-Dinyeverî, *Tevil'i Müşkili'l-Kur'an*, thk. Sa'd b. Necdet Ömer (Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 2015), 36; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17: 619-622; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'an ve 'İrâbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3: 273.

⁶³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17: 619-622.

⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 10: 369.

⁶⁵ İbn Kuteybe, *Tevil'i Müşkili'l-Kur'an*, 36; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17: 623.

anlaşılmaya daha uygundur. Olayın mucize oluşunun diğer boyutları ile ilgili olarak Mâtürîdî'nin yaklaşımı ise müfessirlerin görüşü ile aynıdır.⁶⁶

Konuyla ilgili vereceğimiz ikinci örnek ise Şûrâ suresi 42/21'inci ayettir. Müfessir bu ayeti tefsir ederken şunları söyler:

“Allah Teâlâ'nın *أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِّيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* ‘Yoksa onların, Allah'ın izin vermediği bir dini getiren ortakları mı var? Eğer erteleme sözü olmasaydı, derhal aralarında hüküm verilirdi. Şüphesiz zalimlere can yakıcı bir azap vardır.’ sözüne gelince, bazı yorumcular şöyle der: Yoksa onların kendileri için hüküm koyan (شَرَعُوا لَهُمْ) benden başka ilahları mı var? Yani din konusunda Allah'ın kendilerine izin vermediği kimseler (مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ) onlar için kanun mu koyuyor. Yani ortak koştukları şeylere ki bunlar taptıkları putlardır. Lakin onlar da biliyor ki taptıkları bu putlar din konusunda kendilerine hiçbir şeyi hüküm olarak koymamışlardır. Ne var ki şöyle denilebilir: Allah bu hüküm koymayı putlara izafe etti çünkü putperestler kendilerine onlara ibadet etmeyi farz kıldıkları için Allah bu kanun koyma işini onlara izafe etti. Bu durum tıpkı *أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ* ‘Çünkü onlar (putlar), insanlardan birçoğunun sapmasına sebep oldular, Rabbim’ (İbrahim 14/36) ayetinde olduğu gibidir. Yani onlar (putlar) hiç kimseyi saptırmamıştır. Ancak dalalette bırakma işi, kendileriyle sapıttıkları ve yoldan çıktıkları için onlara izafe edilmiştir. Bu durumda bu birinci görüş muhtemeldir. Burada bu görüşten daha öncelikli bir görüş daha vardır ki o da şudur: Yöneticiler ve reisler tebaaları için kanunlar koyan kimselerdir (شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ). Yani Allah'ın emretmediği şeyleri kanun ve emirler olarak koyarlar. Onların yaptıkları hep budur. Kendilerine göre bir delile dayanmadan tebaaları için kanunlar/din koyarlar onlar da buna uyarlardı. Peygamberler Allahtan apaçık deliller getirdiler, onlar ise peygamberlere uymadılar. Ve peygamberleri kastederek şöyle dediler: Onlar da bizim gibi insandır. Sonra da açık bir kanıt olmaksızın (iddialarının aksine davranarak) başka bir beşere uydular. İşte burada Allah onların bu beyinsizliklerine vurgu yapmaktadır. Sonuç olarak ortaklar lafzından kasıt yöneticiler ve reislerdir.”⁶⁷

Mâtürîdî'nin ayette geçen “ortaklar (شُرَكَاءُ)” kelimesine dair ortaya koyduğu yaklaşım diğer bazı müfessirler tarafından da tercih edilen bir

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 147.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 119.

yorumdur. Ancak müfessirlerin çoğunluğu “ortaklar (شُرَكَاء)” ifadesine “şeytanları” şeklinde daha genel bir anlam vermektedirler.⁶⁸ Bu görüşü ileri sürenlere göre şeytan müşrik kimseleri Allah'a ortak koşmak üzere putlara tapmaya ya da şirkin ve küfrün önde gelenlerine veya Allah'ın kanunlarını tanımayarak kanunlar koyan yönetici ve başkanlara uymaya sevk etmiştir.

“شُرَكَاء” ifadesinden kastedilenin şeytanlar olduğunu söylemek Mâtürîdî'nin tercini de putları da içine alan bir yorum olur. Çünkü Allah'ın kurallarını tanımayıp kendi yönettiği yerde başka kanunlar koyanlar/koymaya çalışanlar da şeytanın tuzağına düşerek bunu yapmakta ve nihayetinde onlar da birer insan şeytanı olmaktadır. Ayrıca putlara tapanlar da yine nihayetinde şeytanın iğvâsı ile bunu yapmaktadır. Bu nedenle müfessirlerin çoğunluğunun ileri sürdüğü “şeytanları” şeklindeki genel yorum daha kabul edilebilir görünmektedir.

Mâtürîdî'nin akli yaklaşımları kıstas kabul ederek Kur'an yorumları arasında tercihte bulunmasına dair vereceğimiz son örnek ise Meryem suresi 19/24'üncü *فَنَادِيهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا* “Bunun üzerine (İsâ) Meryem'in aşağısından ona şöyle seslendi: “Üzülme, Rabbin senin alt tarafında bir dere akıttı.” ayettir. Müfessir söz konusu ayetin yorumunda sunları söyler:

*“Bu ayet hakkında bazı yorumlar vardır. Bazıları şöyle dediler: Ona (Meryem'e) melek seslendi. Diğer bazıları ise şöyle dediler: Ona oğlu İsa seslendi. Ebubekir el-Esamm ise şöyle dedi: Ona seslenenin melek olması ileri sürülemez. Çünkü ayette *أَمِنْ تَحْتِهَا* “aşağısından” ifadesi yer almaktadır. Eğer seslenen melek olsaydı onun üzerinden seslenmesi gerekirdi. Bu itibar edilecek bir görüş değildir. Çünkü melek aşağıdan ya da yukarıdan fark etmeksizin emrolunduğu yerden seslenir. Bazı yorumcular ise şöyle dediler: Vadinin alt kısmından ona seslenen kişi Cebraîl'dir (أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا). Doğruya en yakın olan görüş ise ona seslenenin oğlu İsa olmasıdır. Çünkü Meryem onun İsa (a.s) sebebiyle kendisine hakaret edip zina iftirası suçlamasında bulunacakları için üzülüyordu. İşte İsa (a.s) tam da burada konuştuğunda Meryem, İsa'nın konuşmasının kendisine yapacakları suçlamaları ve atacakları iftiraları çürüteceğini bildiği için bu durum onu sevindirdi.”⁶⁹*

Taberî ayette aşağıdan seslenen kimsenin kim olduğu ile ilgili iki görüş olduğunu nakleder. Onun naklettiği birinci görüşe göre Hz. Meryem'e

⁶⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 218; İbn Atıyye, *Muharraru'l-veciz*, 5: 32; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 592; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 7: 98 vb.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 230.

seslenen Cebrail (a.s.)'dir. İkinci görüşe göre ise Hz. İsa'dır. Bu iki görüşten doğru olanın Hz. İsa olduğunu söyleyen Taberî "مِنْ تَحْتِهَا" (aşağısından)" ve "مِنْ تَحْتِهَا" (aşağısındaki kimse)" şeklinde iki kıraat nakleder ve her ikisinin de bu anlama göre doğru olduğunu söyler. Taberî ayetin bağlamına göre Meryem'e seslenenin oğlu İsa olduğunu çünkü ayetin siyakında yer alan فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَدَتْ بِهِ "Böylece Meryem ona gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi." ifadesi ile Hz. İsa'ya işaret edildiğini buna uygun olarak da devamında "İsa ona seslendi (فَنَادَاهَا)" denildiğini söylemektedir. Taberî, kendi görüşünün doğruluğunu destekleyen başka bir gerekçenin de ayetin devamındaki 29'uncu ayette geçen "فَأشارتُ إِلَيْهِ" (Meryem ona işaret etti)" ifadesi olduğunu söyler. Çünkü Meryem onun bu bebek halinde Allah'ın izniyle konuşacağını biliyordu. Bundan dolayı daha önce kendisine "Üzülme, Rabbin senin alt tarafında bir dere akıttı." diyen oğlunun tekrar konuşacağını biliyor ve ona güveniyordu. Bu nedenle kavmi Meryem'e 'bu çocuk da nereden çıktı' dediklerinde "فَأشارتُ إِلَيْهِ" (Meryem ona işaret etti)". Yoksa onun konuştuğunu bilemezdi. Çünkü Allah Teâlâ ayette, Meryem'e 'bu çocuk nereden çıktı?' dediklerinde ona işaret etmesine dair bir şey söylediğini bildirmemektedir. Hz. İsa'nın annesine 'üzülme' diye teselli vererek konuşması, ileride kavminin Annesine 'bu çocuk da nereden çıktı?' diye sorduklarında onlara karşı annesini savunurken vereceği cevabın ön hazırladığı mahiyetinde idi. Eğer Allah böyle bir şey söylemiş olsaydı bu sözün Cebrail'e ait olması, İsa'nın konuşacağını ve annesini savunacağını bildiren ayetin zahirine daha uygun olurdu.⁷⁰

Bazı ilk dönem müfessirleri başta olmak üzere âlimlerin bir kısmı Hz. Meryem'e seslenenin melek olduğunu söyler.⁷¹ Bazı müfessirlerin ise Taberî'nin görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. Hz. Meryem'e seslenenin melek ya da Hz. İsa olması mümkündür. Ancak Taberî'nin yaptığı yorumu benimseyen ve detaylı izahlar yapan İbn Atıyye (ö. 541/1147),⁷² Râzî⁷³ ve akli birtakım izahlarla farklı açıklamalar yapan Mâtürîdî'nin tercihi bizce de gerek ayetin bağlamı ve akli izahlar bakımından gerekse de bu konudaki "مِنْ تَحْتِهَا" kıraati dikkate alındığında daha isabetlidir.

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 174-175.

⁷¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2: 624-625; Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'an*; 2: 165; Ebubekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-Sanânî, *Tefsîru's-San'ânî*, thk. Dr. Mustafa Müslim Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1411/1990), 2: 356.

⁷² İbn Atıyye, *Muharraru'l-Vecîz*, 4: 11.

⁷³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21: 527.

Kur'an yorumuna ilişkin tercihlerinde doğrudan akli esas alması ile ilgili tefsirinde yaptığımız taramada Mâtürîdî, görebildiğimiz kadarıyla pek çok ayette akıl ve nakil arasındaki dengeyi ustaca korurken zaman zaman da ayetlerin lafzına ve bağlamına aykırı tercihlerde de bulunmuştur. Biz Mâtürîdî'nin salt akli izahlarla naklettiği görüşler ya da ayetin muhtemel anlamları arasında seçimini yapmasına dair bu örneklerle yetinmek istiyoruz. Zira müfessirin tefsirinde baştan sona akıl ürünü olan icthadi yaklaşımlarına verilebilecek pek çok örnek mevcuttur.⁷⁴

Sonuç

Kur'an ayetlerinin yorumuna ilişkin kendi görüşünü birtakım kriterlere göre doğrudan ortaya koyan Mâtürîdî, pek çok ayetin tefsirinde ise kendisinden önceki müfessirlerin yaklaşımlarını aktarıp bunlar arasında tercihte bulunurken, Kur'an, sünnet, sahabe sözleri, kıraatler ve dil gibi bazı kıstaslara göre tercihini belirlemiştir. Onun diğer müfessirlerin görüşlerini nakledip bunlar arasında seçim yaparken ya da itirazda bulunurken de bu metodu sıklıkla uyguladığı görülmektedir.

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumları arasında seçim yaparken Kur'an ve hadislerden sonra esas aldığı en önemli kriter ise akıldır. Müfessir farklı görüşler/ihtimaller arasında akli bir kriter olarak kabul ederken Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat etmiştir. Müfessirin ayetin muhtemel anlamları arasında kendi tercihini ortaya koyarken Kur'an'ın bütünlüğünü esas almasının tercihini ortaya koymada yeterli olmadığı durumlarda, özellikle itikâdî konularla ilgili ayetlere ilişkin farklı görüşler arasında seçim yaparken, kelamcı olmasının da etkisiyle arka planında benimsediği kelâmî paradigmanın izleri olan akli yorumlar yaptığı görülmektedir. Ele aldığımız örneklerde Mâtürîdî'nin özellikle Allah'ın fiilleri, halku ef 'ali'l-'ibâd, Allah'ın sıfatları, irade ve meşiet meselesi, peygamberlerin ismeti ve lütuf gibi kelamın temel konularındaki yaklaşımlarını bu izahlara yansıttığı görülmektedir. Kur'an'ın bütünlüğünü esas alma imkânı bulunmayan ya da kelami konuları kapsamayan durumlarda ise naklettiği yorumlara ilişkin tercihini salt akıl zaviyesinden yaklaşılarak tespit etmeye çalışmıştır.

Müfessir kimi zaman birden fazla görüş naklederek bunlar arasından akli birtakım izahlar eşliğinde seçimini yaparak o görüşün doğruluğunu savunmuştur. Kimi zaman ise naklettiği görüşlerin hiçbirisini isabetli bulmayıp bazı akli istidlallerle bunların dışında bir görüş ortaya koyan müfessir, bazen de akli izahlarla desteklediği bir görüşü tercih ederken diğerinin de doğru olma ihtimalinden bahsetmiştir. Ayrıca naklettiği görüşler arasında Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine azımsanmayacak miktarda

⁷⁴ Konuyla ilgili diğer bazı örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 520; 6: 304- 487, 8: 608-609, 612; 9: 10, 47; 10: 189 vb.

yer veren Mâtürîdî, onların akli yaklaşımlarına, benimsediği kelâmî paradigmanın etkisiyle refleksif bir tavırla cevap vererek birtakım itirazlar ortaya koyar.

Mâtürîdî'nin arka planında Kur'an'ın bütünlüğünü göz önünde bulundurarak veya ait olduğu kelâmî paradigmanın etkisinde kalarak yaptığı çıkarımlar ya da salt akli deliller ortaya koyarken ileri sürdüğü gerekçelerin ve yaptığı izahların genel anlamda isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bazen sadece akli zaviyeden bakması neticesinde ayetlerin zahirini ve bağlamını dikkatinden kaçırdığı ve hatalı tercihler ortaya koyduğu da bir gerçektir.



KAYNAKÇA

- ALPER, Hülya. "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği". *Milel ve Nihal (İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi)* 7/2 (2010).
- ÂLÛSÎ, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-Meânî*. Thk. Ali Abdülbârî, 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995.
- BARDAKCI, Sefa. *Ebü'l-Muîn en-Neseî'de Allah İnsan İlişkisi*. Konya: Adal Kitap. 2010.
- BEYZÂVÎ, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1999.
- CASSÂS, Ahmed b. Ali Ebubekir. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- ÇELEBİ, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet yay., 2002.
- EBÛ UBEYDE, Mamer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. Thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Hâncî, 1381/1961.
- DEMENHÛRÎ, Ahmed Sa'd. *el-İmam el-Mâtürîdî ve Menhecü Ehli's-Sünne fî Tefsîri'l-Kur'an*. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2018.
- ERSÖZ, Muhammed. "Kur'an'da Allah'ın Dilemesi İstisnâ Edilen Yerlerin İncelenmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/32 (Aralık 2018): 475-511.
- FERRÂ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. *Me'ani'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

- GÜL, Ali Rıza. “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III (2015): 7-48.
- İbn ÂŞÛR, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1985.
- İbn ATIYYE, Abdülhâk b. Ğâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn KEŞİR, Ebü'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 2. Baskı. 8 Cilt. Riyad: Dâru't-Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1999.
- İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah ed-Dinyeverî. *Tevîl'i müşkili'l-Kur'an*. Sa'd b. Necdet Ömer. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 2015.
- İbnü'l-CEVZÎ, Ebü'l-Ferac Abdurrahman. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422/2003.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Kur'an*. Thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kahire: Dârut-Türâs, tsz.
- KÂDÎ Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- KARATAŞ, ALİ. “Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı”. *Ekev Akademi Dergisi* 15/47 (Bahar 2011): 161-174.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-İlâm bimâ fî Dîni'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve lzhâri Mehâsini'l-İslâm*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Kahire: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1980.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. Ahmed Berdûnî-İbrahim Atfeyyiş. 2. Baskı. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *et-Tezkira bi Ahvâli'l-Mevtâ ve'l-Âhıra*, Thk. Sâdık b. Muhamme. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425/2005.
- KUTUB, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. 32. Baskı. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003.
- MÂTÜRÎDÎ, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dâru Câmi'âti'l-Mısriyye, ts.
- MÂTÜRÎDÎ, Muammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Thk. Ahmet Vanhoğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005.

- MÂTÜRÎDÎ, Muammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Thk. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. Thk. Seyyid İbn Abdî'l-Maksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- MUKÂTİL b. SÜLEYMAN, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Muhammed Şehhate. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2003.
- NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medarikü't-Tenzîl ve Hakîku't-Te'vîl*. Thk. Yûsuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- ÖZDEŞ, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- RÂZÎ, Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- RÂZÎ, Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer. *Nihâyeti'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*. Thk. Said Abdüllatif Fude. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- RÂZÎ, Fahrüddin b. Allâme Ziyâüddîn Ömer. *Meâlimü Usûli'd-Dîn*. Thk. Tâhâ Abdurauf Sa'd. Lübnan: Dâru'l-Kütüb'l-Arabî, b.y.
- SA'LEBÎ, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- SÂBÛNÎ, Nurüddîn Ahmed b. Mahmud. *el-Bidâye fî Usûliddîn*. nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB. Yay., 2000.
- SANÂNÎ, Ebubekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *Tefsiru's-San'ânî*. Thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1411/1990.
- SÜLÜN, Murat. "İmam Mâtürîdî ve Te'vilatü'l-Kur'an Adlı Eseri -Genel Bir Bakış", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*. 5-6 (2008): 59-79.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhmmmed. Fethu'l-Kadîr. 6 Cilt. Dımeşk: Dâru İbn Kesir, 1414/1994.
- TABERÎ, İbn Cerîr. *Câmiü'l-Beyân 'an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, Thk. Ahmet Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- TUĞLU, Nuri, "İmam Mâtürîdî'nin Te'vilatü'l-Kur'an Adlı Tefsirinin Rivayet İlimleri Açısından Bazı Özellikleri". *Araştırmalar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 3/5-6 (2001): 115-130.
- VAHİDÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Vasit fî Tefsiri Kur'ani'l-Mecîd*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud v.dğr. 4 Cilt. Beyrut: Darul-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Süleyman NAROL

YAVUZ, Yusuf Şevki. "Hidayet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 473-477. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

ZECCÂC, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'an ve 'Irâbüh*. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

ZEMAŞERÎ, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf'an Hakâiki Gavamizi't-Tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987.



CRITERION OF REASON IN MATURIDI'S CHOICES CONSIDERING INTERPRETATION OF KORAN

© Süleyman NAROL^a

Extended Abstract

Al-Mâturîdî who combined the revelation (an-nakl) with the reason (al-'akl) in his exegesis of Koran contributed to systematization of kalam of Ahlu's-Sunnah. In his exegesis, using in balance the revelation and the reason, he accomplished to build a more moderate system of thought between that of Mu'tazila that is regarded as symbol of rational approach to Koran and that of the scholars of first generations (as-Salaf) who adhere strictly to the revelation. This accomplishment of him breathed new life into koranic exegesis of Ahlu's-Sunnah.

In Te'vîlatü'l-Kur'an making interpretation of verses of Koran on the basis of reason as explaining his own opinions, al-Mâturîdî used reason as criterion as choosing the most correct among the interpretations, as well. Because, according to him, interpretation is an al-ictihâd and reasoning. This can be seen in his distinction between the concept of exegesis and the concept of interpretation and in his thought that the revelation endorses what is put forward by reason. Moreover, according to him Koran is a light (an-noor) and enlightens reasons. Enlightening reason like a light, which makes things visible, it uncovers the veracity of all things, the doubts in hearts and secrets.

In this paper I will discuss thoughts of Mâturîdî, who contributed to the systematization and the establishment of the method of reason (ad-dirâyah) in koranic exegesis, about interpretation of Koran and place of the reason that is an important criterion, in these thoughts with in the frame of his Te'vîlatü'l-Kur'an. I will try to present the opinions, which are conveyed by him, or what result he came to after examining possible different meanings of verses of Koran and to what extent these results are accurate.

I will also discuss that Mâturîdî uses reason as decisive criterion in his

^a Asst. Prof., Selcuk University Faculty of Islamic Sciences, snarol@selcuk.edu.tr

thoughts on koranic interpretation, and in order to contribute to make this well understood I will give information about other criterions which he uses in his exegesis as choosing among the possibilities; thereafter, the reason, the main topic of this paper, will be discussed thoroughly as the most efficient criterion. Because of elucidative contribution of the examples which used by him, of being criterion of reason, I will categorize these examples as follows: "Integrity of Koran", "Paradigm of Kalam", and "Absolute Rational Explanations". Under every category, three examples are included and Mâturîdî's choices pertain to these examples, in company with Koranic exegeses, particularly exegeses of the early period, will be analyzed and then I will put forward my relevant opinions.

Explaining his own interpretation of koranic verses in accord with some criterions, Mâturîdî interprets most of verses within the scope of the interpretations of the predecessor al-Mufassirûn and make his choices according to the criterions like Koran, sunnah, remarks of the companions of the Prophet, the recitations, the language and poem of Arabs. It can be seen in many places that he uses frequently these methods as conveying the interpretations of al-Mufassirûn and raising objection to the interpretations of them. Besides, the most important references of him are traditions of the Prophet and remarks of the companions of the Prophet.

One of the criterions that Mâturîdî uses as interpreting the verses of Koran is the reason. While using reason as a criterion in his choices, he take into consideration the integrity of Koran. While he explains his interpretations pertain to possible meanings of the verses, it is seen that the paradigm of kalam of him effects his interpretation as well as the integrity of Koran. It is evident in the examples that acts of God, creation of acts of human, attributes of God, will and predestination, immunity of prophets and beneficence and other main topics of kalam influence his interpretations.

In some places of his exegesis, narrating more opinion than one, he picks up one of these opinions as truth and defends that opinion with argumentations. In other places, however, not approving one of these opinions, he comes up with a new opinion through the instrument of reasoning; and sometimes he mentions possibility of truthness of another opinion as choosing one opinion that he defends it with rational argumentations and explanations. In addition to this, giving place in a considerable amount opinions of scholars of Mu'tazila among the opinions which he narrates in his exegesis, Mâturîdî replies their approaches in a reflexive manner in accord with his paradigm of kalam.

He has mostly reasonable justifications both in making choices among interpretations of al-Mufassirûn and in making choices among possible meanings of verses. However, in some places, due to ignoring the contexts of

verses and unequivocal meanings of them, Mâturîdî made wrong choices among the possible interpretation of verses, as a result of his absolute rational based approach to the verses of Koran. For instance in interpretation of Kahf 18/17, where his approach wholly rational, Mâturîdî criticizes relevant in-hand opinions and comes up with a new different opinion in assistance of rational argumentation, as interpreting the phrase of the verse that mentions reaching of sunshines to the cave of seven sleepers: "Turning away from them to the left, while they lay in the midst of the cave". According to him parable of seven sleepers is a miraculous event and for this miracle can be take place it is necessary that the sunshines should touch the youngs but should not harm them. However, the words and literary style that are used in the verse are conspicuous and curious: the phrase of "takriduhum" which is used as referring the turning away of sunshines from them without touching them, means lexically "touch slightly", "distinguish", "deviate/move away", and "abandon"; this is a fact that most of linguist al-Mufassirûn lay emphasis on it. Another conspicuous aspect of aforementioned phrase is usage of pronoun of "هُم"; this shows undoubtedly that the sunshines didn't touch them. Other al-Mufassirûn also adopted same approach as Mâturîdî's approach and indicated, as he did, that this event is a miracle. According to al-Mufassirûn the miracle in this event is that God, may He be glorified, inspired them to take shelter in a cave where sunshines can not enter or in spite of possibility of entering of sunshine into the cave God decreed to not enter or even though they stayed inside the cave highly long time for a human life, their fleshs and garments did not decay; these are some of the explanations of al-Mufassirûn about what aspects of this event are miraculous.

As a result it can be said that the inferences which are deduced by Mâturîdî considering integrity of Koran and paradigm of kalam adopted by him, or justifications put forward by him as propounding absolute rational proofs and explanations made by him, are mostly reasonable. Yet, it is a fact that because of ignoring, in some examples, the contexts of verses and unequivocal meanings of them, Mâturîdî made wrong choices among the possible interpretation of verses, as a result of his absolute rational based approach to the verses.

Keywords: Exegesis, te'vîlat, interpretation, Mâturîdî, choice.

