

MÂTÜRÎDÎ'NİN MÜFESSİRLERİN ÇOĞUNLUĞUNUN GÖRÜŞÜNE MUHALİF YORUMLARI VE GEREKÇELERİ

MÂTURİDİ'S OPPOSING COMMENTS AND JUSTIFICATIONS AGAINST THE MAJORITY OF COMMENTATORS

Geliş Tarihi: 02.05.2019 Kabul Tarihi: 06.08.2019

✉ **ŞÜKRÜ MADEN**
DR. ÖĞR. ÜYESİ
KARABÜK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.
Orcid.org/0000-0002-7165-6299
sukrumaden@karabuk.edu.tr

ÖZ

Kur'ân'ın anlaşılıp yorumlanması sürecinde ilk dönemden bugüne farklı tefsir ve te'villere sıkça rastlanır. Literatürde farklı yorumlar karşısındaki hareket tarzına yönelik bazı ilkelerin geliştirildiği görülmektedir. Bu bağlamda müfessirlerin çoğunun tercihinin mazhar olan görüşler değer bakımından güçlü ve yol gösterici kabul edilmiş, ona muhalefet etmemeye önem verilmiştir. Cumhûr'l-müfessirîn, âmmetü ehli't-te'vil veya ekseru'l-müfessirîn gibi ifadelerle nitelenen bu yorumların sonraki yorumlar üzerinde etkili olduğu müfessirlerin tercihlerinden anlaşılabilir. Bu müfessirlerden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), müfessirlerin genelinin kabulünü kazanan görüşleri özellikle belirtmiş ve çoğunlukla da onlarla aynı çizgide yorumlar yapmıştır. Ancak onun bazı durumlarda müfessirlerin çoğunluğuna muhalefet ettiği görülmektedir. Çalışmada Mâtürîdî'nin müfessirlerin geneline yönelttiği itirazlar incelenmekte, onu bu tür farklı yorumlara götüren delil ve dayanaklar tespit edilmeye çalışılmaktadır. Mâtürîdî'nin murâd-ı ilâhî, kelâmî konular, nüzûl sebepleri ve kıssalar üzerine yoğunlaşan farklı tercihlerinde, zâhirî anlam ve siyak gibi dile dayalı esaslar ile Kur'ân bütünlüğü, akli gerekçeler, inanç esasları ve tarihî vakıya uygunluk gibi ilkelerin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Te'vil, Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, İhtilaf, Tercih.

ABSTRACT

There have been different works of tafsir and ta'wil, from the earliest period to the present, in an attempt to understand and interpret the Qur'an. It is seen that there are certain principles developed in relation to different interpretations in the literature. In this regard, the opinions preferred by most commentators are considered as strong and guiding, and it was emphasized that there should be no interference with the comments adopted by the majority. It is understood from the preferences of commentators that the interpretations labelled as jumhur al-mufasssirin, ammat ahl al-ta'wil, or aksar al-mufasssirin have influenced the later interpretations. Abu Mansur al-Maturidi among such commentators has offered opinions that are favored by the majority of commentators and they have tried to follow his line. However, it is also seen that in some situations he opposed many commentators. This study aims to examine his objections to the majority of commentators, and explore the different evidence and justifications leading him to make different interpretations. It is seen that the language-related principles such as the apparent meaning and siyaq, as well as the integrity of the Qur'an, the mental justifications, the principles of belief, and the conformity to the historical reality were decisive in his different preferences related to his works on the divine wish, kalam-related issues, reasons of revelations, and anecdotes.

Keywords: Tafsir, Ta'wil, Mâtürîdî, Ta'wilât al-Qur'an, Disagreement, Preference

Giriş

Statüleri bir dinî inanç ve yaşantı açısından nasların yorumunda görüş birliğinin önemini vurgulamak gerekir. Özellikle anlam kaosuna yol açabilecek ölçüde naslara farklı anlamlar yüklenmesi, inanç ve uygulamada sorunlara yol açma potansiyeline sahiptir. Nitekim mezhep ve fırkaların bu derece çeşitlilik göstermesinde naslara yüklenen farklı anlamların etkisi olmuştur.¹ Bununla birlikte gerek naslardan ve gerekse onlara muhatap olan insanoğlundan kaynaklı bazı durumlar kaçınılmaz bir şekilde farklı görüş ve anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Diğer yandan İslâmî ilimler geleneğinde re'y ve ichtihadın önemi kabul edilerek görüş farklılıkları belli usuller çerçevesinde meşru ve faydalı kabul edilmiştir.²

Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanması sürecinde ilk dönemden bu yana farklı tefsir ve te'viller hemen her dönemde var olmuştur. Tefsir alanında ortaya çıkan ihtilafların değerlendirilmesi, sebeplerinin tayini veya bunlar arasında tercihte bulunmaya yönelik olarak bazı ilkelerin geliştirildiği bir vakıa olarak ortadadır. Farklı yaklaşımların yönetilmesi de diyebileceğimiz bu ameliyede ihtilaflar, bir kısmı muhtemel farklı yorumlar ve diğerleri de kendi aralarında çelişki oluşturanlar olmak üzere iki kategoride değerlendirilmiştir. İlki belli usul ve sınırlar çerçevesinde meşru kabul edilirken ikincisinin önüne geçilme arzusu ortaya çıkmıştır.³ Kur'an'ın anlaşılmasındaki bu farklı yo-

¹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl* (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995), 1: 12.

² Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Şerhu't-Te'vilât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176, 2a; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1: 154-155.

³ Şeyhülislâm Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* (Riyad: Mektebetü'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzî', 1431/2010), 24; Muhammed b. Abdirrahmân b. Sâlih eş-Şâyi', *Esbâbü ihtilâfi'l-müfess-*

rumlar âyetlerdeki kapalı ifadeler, mecâzlar, çok anlamlı lafızlar, bağlam, hazifler, takdim ve tehirler, kıraat farklılıkları, âyetlerin nüzûl ve tefsiriyle ilgili rivayetler ile müfessirlerin bilgisi, mezhebî aidiyetleri, kültürleri, yaşadıkları dönemin şartları, sosyal ve coğrafi çevreleri gibi hususlardan kaynaklanabilmektedir.⁴

Müfessirlerin birbirlerinden farklı yorumlarıyla karşılaştığı durumlarda ise yorumcu kendisi yeni bir görüş ortaya koyabileceği gibi mevcut yorumlardan bazılarını tercihe şayan bulabilmektedir. Bu noktada yorumların dayanakları hangi görüşün makbul veya râcih olduğunun belirlenmesinde etkili olmaktadır.⁵ Farklı görüşler arasından seçim yaparken esas alınacak kriterlerden biri İbn Cüzeyl el-Kelbî'nin (ö. 741/1340) Kur'ân ve Sünnet'in tefsirinden sonra üçüncü ilke olarak zikrettiği "cumhurun/çoğunluğun görüşü"dür. Ona göre bir görüşü dile getirenlerin çok olması o görüşün tercih edilmesini gerekli kılan bir sebeptir.⁶ Tefsir literatürüne bakıldığında da müfessirlerin farklı görüşler içinden bazılarını *cumhûru'l-müfessirîn*, *âmmetü ehli'te'vil* veya *ekseru'l-müfessirîn* gibi kavramlarla niteledikleri görülmektedir. İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944), bu müfessirlerden biridir. O, ileride tafsilatı açıklanacağı üzere çoğunluğun görüşünü tespit etmek, sahih ya da kuvvetli görüşü belirtmek ve müfessirlerin genelinden farklı bir manayı benimsediğini ortaya koymak gibi sebeplerle genelin kabulüne mazhar olan yorumları tefsirinde özellikle belirtme gereği duymuştur.

Bu çalışmada Mâtürîdî'nin kendinden önceki müfessirlerin çoğunluğunun görüşüne muhalif olan yorumları ve bu yorumlarını dayandırdığı delil ve gerekçeler incelenecektir. Mâtürîdî ve tefsiriyle ilgili akademik çalışmalar günümüzde yaygınlaşmış olmakla birlikte görebildiğimiz kadarıyla onun müfessirlerin geneline muhalefeti üzerine yoğunlaşmış müstakil bir

sirîn (Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1416/1995), 16. İhtilafların çeşitli tasnifleri için bk. Ferruh Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilâflar* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2011), 109-117.

⁴ Tefsirdeki ihtilaflar hakkında bk. İzzeddîn b. Abdisselâm, *Kitâbü'l-işâre ile'l-icâz fi ba'dı envâi'l-mecâz* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1313), 220-222; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 12; Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 51-62; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 155-156; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV. Yayınları, 2003), 224-227; Şâyi', *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn*, 35-125; Süüd b. Abdullâh el-Fenîsân, *İhtilâfî'l-müfessirîn esbâbühü ve âsâruhü* (Riyad: Dâru İsbiliya, 1418/1997), 57-286; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 43-52; Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilâflar*, 109-117, 191-368; İsmail Çalıskan, "Sahâbenin Tefsir İhtilafları", *Kur'ân ve Sahâbe*, ed. Hasan Keskin-Abdullah Demir (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 234-236.

⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 12-13; Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Harbî, *Kavâidü't-tercih inde'l-müfessirîn: Dirâse nazariyye tatbikiyye* (Riyad: Dârü'l-kâsım, 1417/1996), 69-651.

⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 13.

çalışma bulunmamaktadır. Makalede konu ele alınırken; öncelikle cumhurun görüşünün kaynak değeri ve Mâtürîdî'nin bu konudaki yaklaşımından bahsedilecek, sonra onun hangi alanlarda farklı yorumlar ortaya koyduğu üzerinde durulacaktır. Bu tespit yapıldıktan sonra Mâtürîdî'yi bu tür yorumları benimsemeye götüren delil ve dayanaklar imkân nispetinde ortaya konulacaktır.

Çalışmada, Mâtürîdî'nin âyetleri yorumlarken yaptığı tercihler ayrıca değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bunun için öncelikle Mâtürîdî'nin kendinden önceki müfessirlerin çoğunluğuna nispet ettiği yorumların bu niteliği taşıyıp taşımadığı araştırılacaktır. Bu maksatla Mâtürîdî'nin beyanları Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]), Taberî (ö. 310/923), Zeccâc (ö. 311/923) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi kendisinden daha kadim müfessirlerin yorumları ile karşılaştırılacaktır. Daha sonra ise tefsir müktesebatında ilgili âyete yüklenen anlamlar dikkate alınarak kendi görüşümüz ifade edilecektir. Bu çalışma ile günümüzde ve gelecekte Kur'ân'ın anlaşılıp yorumlanması sürecinde tarihi birikimimiz ile sağlıklı bir iletişim kurulabilmesi için hem genel itibariyle tefsir ihtilafları hem de özelde Mâtürîdî araştırmalarına yönelik olarak vakıya uygun tespitlere ulaşmayı amaçlamaktayız.

1. Çoğunluğun Görüşünün Kaynak Değeri ve Mâtürîdî'nin Yaklaşımı

Hemen bütün dinî ilimlerde âlimlerin çoğunluğunun görüşü, değer bakımından oldukça güçlü ve yol gösterici bir delil olarak görülmüştür. Cumhurun görüşüne değer atfedilerek ona muhalefet etmemeye özen gösterilmiştir.⁷ Çoğunluğun görüşünün kuvvetli olmasının temelinde, ilgili görüşün delillerinin daha kuvvetli olmasının meseleyi tetkik eden zihinlerin çoğunluğunu ikna etmiş olmasının yattığı söylenebilir. Bu sebeple de cumhurun görüşünün doğru olmak bakımından daha evlâ, gerçeğe daha yakın ve hataya uzak olduğu kanaati hâkimdir.⁸ Çünkü bir meselede âlimlerin çoğunun fikir birliği etmesi, kat'î ve tercihe şayan bir delile dayanıldığını gösterdiği gibi azınlıkta olanların delili kuvvetli olduğu halde çoğunluğun bu delili görüp kasten ve ısrarla hatalı yaklaşımlarını sürdürmeleri uzak bir ihtimaldir.⁹

Bununla birlikte çoğunluğun görüşü, edille-i şer'iyeden birisi olan icmâ derecesinde bağlayıcı kabul edilmemiştir. Başka bir ifade ile "görüş birli-

⁷ Ekrem Keleş, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcma'* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), 314; İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 430.

⁸ Harbî, *Kavâidü'l-tercih inde'l-müfessirîn*, 288-299; Salim Ögüt, "Cumhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 94.

⁹ Salim Ögüt, "Cumhur", 8: 94.

ği” ile “çoğunluğun görüşü” kaynak değeri bakımından eşit değerde değildir. Çünkü icmâm teşekkülü için bütün müctehidlerin ittifak etmiş olması şart koşulmuştur. Cumhuriyet/çoğunluğun kendi içindeki görüş birliği, icmâ olarak sayılmamaktadır.¹⁰ Azınlıkta kalan bazı ulemâ ise bütün âlimlerin ittifakının şart koşulmasının, ebediyen icmân gerçekleşmesini imkânsız kılacağından endişe etmiş, bundan dolayı birkaç kişinin muhalefeti icmân oluşması için engel görmemiştir. Örneğin müfessirlerin icmâna sıklıkla müracaat eden Taberî, bir-iki kişinin muhalefeti ile icmân bozulmayacağı kanaatindedir.¹¹ Bununla beraber bazı âlimler, çoğunluğun görüşünün icmâ olmamakla beraber, hüccet olabileceğini dile getirmişlerdir.¹²

Bir icthad, görüş veya yorumun doğru olmasında asıl belirleyici olan çoğunluğun onu benimsemesi değil, delillerin güçlülük derecesidir. Tarihi birikimimizde delilleri güçlü ancak taraftarları az görüşler mevcuttur. Bu sebeple usul kitaplarında gerçekten doğru olan görüşü savunuların azınlıkta olabileceği ihtimaline dikkat çekildiği görülmektedir. Çünkü her bir âlimin doğru veya yanlış yapması mümkün olup isabetli olanın, muhalif görüş olması ihtimal dahilindedir.¹³ Bir görüşün çoğunluk tarafından benimsenmiş olması onun muteber olması için yeterli bir gerekçe olmadığı gibi bir görüşü sadece azınlıkta kaldığı için şâz olarak addetmek de her zaman isabetli olmayabilir. Nitekim bazı fikhî meselelerde azınlığın görüşlerinin delilleri itibariyle daha kuvvetli olduğunu gösteren örneklere rastlanabildiği ifade edilir.¹⁴

Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın tamamında yaptığımız incelemede İmâm Mâtürîdî'nin müfessirlerin genelinin (âmmetü ehli't-te'vil) veya çoğunluğunun (*ekseru ehli't-te'vil*) görüşlerini dikkatle belirttiği gözlemlenmiştir. Bunun-

¹⁰ Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), 3: 244-245; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-tibâa ve'n-neşr, ts.), 2: 341-342; Muhammed b. Abdilhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdilber (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1412/1992), 539; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2002), 49; Salim Ögüt, “Cumhur”, 8: 94.

¹¹ Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, dir. ve thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), 3: 315-316; Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1993), 1: 316-317. Ayrıca bk. Atik Aydın, *İbn Cerir et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 157, 160.

¹² Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 1424/2003), 1: 310; Salim Ögüt, “Cumhur”, 8: 94.

¹³ Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995), 162.

¹⁴ Salim Ögüt, “Cumhur”, 8: 94.

la beraber Mâtürîdî'nin icmâ ile çoğunluğun görüşü arasında bir fark gözettiliği anlaşılmaktadır. İcmân olduğu yerlerde görüş birliğini çoğunlukla “te’vil ehli icmâ etmişlerdir”¹⁵ ifadesi ile zikretmiş ve genellikle bu tür durumlarda kesin itirazlar ortaya koymamıştır.

Mâtürîdî'nin “müfessirlerin çoğunluğu/geneli” derken kimleri kastettiği bazı durumlarda anlaşılabilir. Örneğin o, “Şüphesiz ki, Rabbinin katında bir gün sizin saydıklarınızdan bin yıl gibidir.” (el-Hac, 22/47) âyetinin tefsirinde İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Mücâhid (ö. 103/721) ve Dahhâk (ö. 105/723) gibi müfessirlerin geneline göre âyette kastedilen sürenin Allah'ın dünyayı yarattığı ve ona takdir ettiği günler olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Bu ifadelerinden yola çıkarak Mâtürîdî'nin müfessirlerin geneli diyerek sahâbe ve tâbiîn müfessirleri ile onlardan sonra gelen tefsir âlimlerini kastettiği söylenebilir. Yine Mâtürîdî'nin tefsir kaynakları da bu hususta bilgi verecektir. Mâtürîdî “müfessirlerin çoğunluğu” ifadesini kullandığı yerlerde asr-ı saadetten kendisine kadarki dönem içinde yaşamış, Kur’ân’ın tefsiri hususunda görüşüne itibar ettiği müfessirleri kastetmiş olmalıdır.¹⁷

Genel itibariyle Mâtürîdî'nin tefsir âlimlerinin çoğunluğunun görüşüne itibar ettiği görülür. Tefsirin tamamında müfessirlerin geneli/çoğunluğuna atıf yaptığı yerleri inceleyerek tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî çoğunluğun görüşünü zikrettiği yerlerin ekserisinde herhangi bir itiraz ortaya koymamış ve hatta kendi görüşünü onlarla desteklemiştir.¹⁸ Bu noktada Mâtürîdî'nin müfessirlerin genelinin görüşünü özellikle belirtmesinin bazı sebeplerine de işaret edilebilir. Görebildiğimiz kadarıyla onun çoğunluğun görüşünü zikretmesinin sebeplerinden biri, geçmiş birikimi bir tespit olarak belirtmektir. Yani âyetin tefsiri hususunda kendisinden önce ortaya konulan yorumları tasnif etmekte ve bunlardan biri genel kabulünü kazandığı için onu çoğunluğun görüşü olarak nitelemektedir. Söz gelimi Mâtürîdî, “وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ” “Eğer hak, onların kötü heveslerine uysaydı, gökler ve yeryüzü ile bunların içinde bulunanlar mutlaka bozulur giderdi.” (el-Mü’minûn, 23/71) âyetinin tefsirinde

¹⁵ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Dârü'l-mîzân, 2007), 1: 17, 166, 3: 83, 366, 4: 131, 8: 262, 11: 349, 13: 147, 14: 19, 379, 15: 25.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 9: 391.

¹⁷ Mâtürîdî'nin tefsir kaynakları için bk. Talip Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te’vilâtü Ehli’s-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997), 46-48.

¹⁸ Örneğin bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 1: 96, 161, 2: 91-92, 168, 401, 3: 427, 4: 86, 226, 339, 5: 155, 331, 356-357, 6: 84, 87, 198, 273, 274, 284, 7: 52-53, 59, 94, 106-107, 213, 235-236, 335, 480-481, 8: 317, 319, 339, 9: 146-147, 190, 292-293, 406, 415, 419, 10: 45, 48, 389, 397, 11: 419, 451, 12: 13, 20, 67, 70-71 192, 212, 221, 287, 310, 13: 197, 14: 125, 158, 235.

iki yoruma yer verir. Bunlardan birini “müfessirlerin çoğunluğu şöyle söyledi”, diğeri ise “bazıları da şöyle dedi” diyerek eserine alır. Onun anlamına göre müfessirlerin çoğunluğu âyetteki “*el-hak*” ifadesiyle Allah’ın kastedildiğini söylemişlerdir. Yani eğer Allah, onların küfür ve şirke dayalı isteklerine tabi olsaydı, gökler, yeryüzü ve o ikisi içinde bulunan varlıklar bozulur giderdi. Mâtürîdî’ye göre müfessirlerin çoğunun bu görüşleri küfür ve şirkin hayırlı bir akibetinin olmadığı anlamına gelir, onların hikmet ve akıl bakımından boş, batıl ve nahoş olduğunu gösterir. Bazılarına göre de bu âyetteki hak ile Allah’ın kitabı olan Kur’ân kastedilmiştir. Yani şayet Kur’ân onların arzularına dayalı olarak gelseydi, zikredilen bu şeylerde düzen bozulurdu. Çünkü bu hikmet dışında bir şey olurdu.¹⁹

Mâtürîdî, bazı durumlarda ise Allah’ın muradına delalet etmesi bakımından müfessirlerin genelinin kabul ettiği tefsiri daha sahih ve kuvvetli bulmuş, bu yorumdan destek almıştır. Bu tutumundan aynı zamanda onun müfessirlerin genelinin ittifakına kayıtsız kalmayıp onlara katıldığı anlaşılmalıdır. Meselâ o, tefsirinde “اللَّهُ تَرَىٰ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ” “Allah’ın gökleri ve yeryüzünü hak ile yarattığını görmedin mi?” (İbrâhîm, 14/19) âyetindeki “*bi’l-hakki*” (hak ile) ifadesinin “*li’l-hakki*” (hak için) anlamında olduğunu müfessirlerin çoğunluğunun görüşü olarak sunmuş, ardından da bu yorumdan destek alarak kendi yorumunu geliştirmiştir. Mâtürîdî’ye göre müfessirlerin genelinin yorumu Allah’ın gökleri ve yeryüzünü yani dünyayı gerçekleşmesi kesin bir hak olan “ahiret için” yarattığı olarak anlaşılabilir. O bu görüşünü “Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve huzuru muza geri döndürülmeyeceğinizi mi zannettiniz?” (el-Mü’minûn, 23/115) âyetiyle de desteklemiştir.²⁰

Mâtürîdî, bu çalışma içinde örnekleri zikredilecek olan otuzdan fazla yerde ise müfessirlerin geneline ya kesin itirazlar yönelmiş²¹ ya da âyetin yorumunda çoğunluğun görüşünden başka muhtemel manaların²² söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Biz Mâtürîdî’nin çoğunluğun görüşüne karşı takındığı bu muhalefete temelden karşı çıkılmaması, meselelerin tek tek ele alınması kanaatindeyiz. Nitekim literatürde müctehidlerin icmâna muhalefet konusunda bir yaptırım²³ söz konusu olsa bile icmâ değeri ka-

¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10: 48.

²⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7: 480-481.

²¹ Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1: 127-130, 4: 93, 5: 72-73, 293-294, 6: 70, 136-138, 420-421, 7: 350-351, 8: 7-8, 9: 138, 195-196, 393-397, 12: 185, 222, 228, 13: 28, 76, 78, 134, 14: 179, 280, 17: 255.

²² Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 4: 27, 5: 358, 7: 20, 393-394, 9: 303, 10: 35, 12: 179, 224, 372, 13: 230, 14: 198.

²³ Fakihlerin büyük çoğunluğu, sarîh icmâi kesin hüccet olarak görmüşler, bu icmâdan haberdar olan kişinin ona aykırı hareket etmesinin “haram” olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca senedi, âyet gibi sübûtu ve delâleti kat’î nas olan bir icmâm inkârı ile hükmün

zanamamış çoğunluğun görüşüne muhalif yorumlar ortaya atmak, kendi başına sorunlu sayılmamıştır. Kanaatimize göre Mâtürîdî de âyetin te'vili söz konusu olduğunda genelin görüşünden farklı yorumların tefsir değeri taşıdığını düşünmektedir. Onun, tefsirinin başında zikrettiği tefsir ve te'vil ayırımı²⁴ hatırlanacak olursa, te'vil alanı içindeki bir yorumun çoğunluğun kabulüne mazhar olmasının, onun tarafından bağlayıcı olmaktan ziyade, Kur'ân'ın anlaşılmasında yol gösterici bir ilke olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bize göre de te'vil kapsamındaki yorumlarda müfessirlerin “pek çoğu” bir noktada birleşmiş olsalar bile -Mâtürîdî örneğinde olduğu gibi- diğer müfessirlerin yorumları belirli kaynak, yöntem ve araştırmaya dayandıktan sonra saygınlığını korumaya devam etmelidir.

2. Mâtürîdî'nin Müfessirlerin Çoğunluğuna Muhalif Yorumları

A. Murâd-ı İlâhî

Allah kelâmını konu edinen tefsir, Yüce Allah'ın âyetlerdeki muradını bilmeyi sağlamak üzere konumlandırılmış bir ilimdir. Geçmişten bu yana müfessirler Kur'ân'ı bu gaye ile incelemişler, ondaki hikmet ve hükümleri ortaya çıkarmak için gayret göstermişlerdir.²⁵ İmâm Mâtürîdî'nin de müfessirlerin geneline muhalefet ettiği hususların başında Allah'ın muradına

dayandığı âyet ve dolayısıyla da Şâri' yalanlamış olacağı için “tefkir” gibi çok ciddi yaptırımlar da söz konusu olabilmektedir. (Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 295-296; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar, y.y., ts.), 2: 724; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 381; Şemseddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Mahmûd el-İsfehânî, *Kitâbü'l-kavâidi'l-küllîyye*, thk. Mansur Koçinkağ-Bilal Taşkın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 246.)

²⁴ *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın bazı nüshalarının başında tefsir-te'vil ayırımına dair açıklamalar ihtiva eden bir mukaddime bulunmaktadır. Mâtürîdî burada Kur'ân'ın nüzûlüne şahit oldukları için sadece Hz. Peygamber ve sahâbenin beyanlarını tefsir olarak nitelmiş ve onların yorumlarının kesin olduğunu ifade etmiştir. Başkalarının yaptıkları açıklamalar ise ona göre sadece te'vildir. Te'vil ise kesin değildir. Çünkü tefsirde tek bir mana, te'vilde çeşitli manalar söz konusudur. Bu nedenle tefsir ashaba, te'vil ise âlimlere aittir. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 3. Ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Tercümelere* (İstanbul: İmam Ebu Hanîfe ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vakfı, 2003), 3 [1. dipnot]) ; Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayırımı ve O'nun eserine isim verirken “te'vil”i tercih etmesiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Ömer Müftüoğlu, “Bir Müfessirin Kelamullah Karşısındaki Konumunu Tefsirinin İsmi Üzerinden Belirleme Denemesi: Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Ehli's-Sunne'si” (*Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu, 28-30 Nisan 2014, Tebliğler Kitabı Eskişehir*, 2014), 220.

²⁵ Muhyiddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *Kitâbü'l-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 13; Sadreddinzâde Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-hâkâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, nr. 321, 6a.

yönelik beyanlar gelmektedir. Mâtürîdî, müfessirlerin âyetlerin maksadına yönelik bazı yorumlarına itiraz etmiş, bu husustaki kendi tercih ve gerekçelerini ifade etmiştir. Bu hususta onun sabit bir nas olmadıkça âyetlerin manalarının tahsis edilmemesi yönünde bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Örneğin, Mâtürîdî'nin belirttiğine göre müfessirlerin geneli (âm-metü ehli't-te'vil), (إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ), (Kendilerine gelmiş kesin bir delil olmaksızın, Allah'ın âyetleri hakkında tartışanlar, muhakkak ki, onların kalplerinde sadece asla erişemeyecekleri bir kibir vardır. Sen Allah'a sığın. Kuşkusuz O, işiten ve görendir.” (el-Mü'min 40/56) âyetinin Yahudilerin Hz. Peygamber ile Deccâl hakkındaki tartışmalarından bahsettiğini söylemişlerdir. Bundan dolayı âyetteki “Allah'a sığın” ifadesinin tefsirinde kendisinden Allah'a sığınılması emredilen şeyi Deccâl'in fitnessi olarak yorumlamışlardır. Ancak Mâtürîdî, bu hususta kesin bir delil olmadığı için bu görüşe mesafeli durmaktadır. Ona göre âyette Resûlullâh'a müşriklerin önde gelenlerinin ve o toplumun firavunu mesabesinde olanların kurdukları tuzaklardan Allah'a sığınması emredilmiştir. Mâtürîdî, kendi yorumunun müfessirlerin genelinin görüşünden daha evlâ olduğunu ifade etmiştir. Mâtürîdî böyle düşünürken müşriklerin Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e karşı tavır ve faaliyetlerinden bahseden âyetlerden destek almaktadır. Nitekim Kur'an'da her peygambere düşmanlık yapan insan ve cin şeytanlarının bulunduğu,²⁶ her memleketin haddi aşan suçlularının çeşitli tuzaklar kurdukları,²⁷ hakkı ortadan kaldırıp,²⁸ Allah'ın nurunu söndürmek için mücadele ettikleri²⁹ anlatılmıştır. Mâtürîdî'ye göre müşriklerin reislerinin Allah'ın âyetleri üzerinde bu şekilde tartışma çıkarmaya çalışmalarının nedeni, insanların zihinlerini karıştırma niyetleridir. Onlar bu yolla, sahip oldukları riyâset ve zenginlik gibi imkanların ellerinde kalmasını sağlamaya çalışmışlardır.³⁰ Görüldüğü üzere Mâtürîdî, âyetin bağlamında bir karinenin olmadığı durumlarda âyeti farklı bir manaya hamletmenin ancak mütevatir bir hadisle mümkün olacağı düşüncesindedir. Âyetin zâhirinden başka bir manaya ancak böyle bir sebep veya delil ile hamledilebileceği hususunun Mâtürîdî tarafından bir kaide olarak kabul edildiği ve böyle durumlarda onun Kur'an'ın bütünlüğü içinde yorumunu ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Taberî'nin tefsirinde yer vermediği bu görüş, pek çok tefsirde nakledil-

²⁶ el-En'âm, 6/112.

²⁷ el-En'âm, 6/123.

²⁸ el-Kehf, 18/56.

²⁹ et-Tevbe, 9/32.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13: 76-78.

miştir.³¹ Ancak, Mâtürîdî müfessirlerin geneline itiraz ederken yalnız değildir. İbn Kesîr ve İbn Atıyye de bu hususta ona yakın bir yaklaşım sergilemiştir. İbn Kesîr; Kâ‘b ve Ebü’l-Âliye’den naklettiği bu görüşün garip ve gerçeğe oldukça uzak olduğunu söylemiştir.³² İbn Atıyye ise âyetin umûmî manasına hamledilmesinin daha uygun olacağı kanaatindedir.³³

Mâtürîdî, *اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ* “Allah her dişinin neye gebe kalacağını, rahimlerin neyi eksiltip neyi artıracığını bilir. Onun katında her şey ölçüyledir.” (er-Ra‘d, 13/8) âyetinde rahimlerin eksiltip artırması ile ne kastedildiği konusunda da müfessirlerin çoğunluğundan farklı bir görüş benimsemiştir. Mâtürîdî bu ifadenin tefsirinde önce müfessirlerin çoğunluğunun görüşünü zikredip onlardan birinin bu minvaldeki ifadelerini örnek vermektedir. Daha sonra ise “*ve lâkin*” diyerek kendi farklı görüşünü belirtmekte, peşinden de muhtemel diğer görüşlere değinmektedir. Onun belirttiği üzere tefsir âlimlerinin çoğu rahimlerin eksilteceği miktarın, hamilelik süresinin dokuz aydan ne kadar az olacağı, rahimlerin artıracığının da dokuz ayı ne kadar aşacağı olduğunu söylemişlerdir. Lâkin Mâtürîdî, bu görüşlere katılmamaktadır. Ona göre âyetin iki açıdan yorumlanması mümkündür. Birincisi, rahimlerin eksilmesi, rahimde hiçbir şey olmaması yani kısırlık halidir. Eksiltmek, hamilelik özelliğinin “yitirilip gitmesi” anlamındadır. Mâtürîdî bu yorumunu âyetteki “تَغِيصُ” fiilinin “وَتَغِيصُ الْمَاءُ”³⁴ (su çekildi) âyetindeki kullanımı ile delillendirir. Ona göre Hûd sûresinin bu âyetinde kelime “gitmek” (*zihâbü’ş-şey*) yani suyun çekilip gitmesi anlamında zikredilmiştir. Mâtürîdî rahimlerin artırdığı şeyden murâdın da kadının neye hamile kaldığı olduğunu söyler. Mâtürîdî kendi yorumunu bu şekilde gerekçesi ile birlikte ortaya koyduktan sonra kendisi benimsemese dahi muhtemel diğer manaları da zikretmiştir. Rahimlerin eksiltip artırdıkları şeylere dair bu manalardan biri müfessirlerin genelinin yorumu olan kadınların vaktinden önce ve sonra doğum yapmalarıdır. Yine âyette bir hamilelikte çocuk

³¹ Bu tefsirlere örnek olarak bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdurrahmân Mahmîd Şehhâte (Beirut: Müessesetü’t-târîhi’l-Arabî, 1423/2002), 3: 717; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî b. Ebî Hâtîm, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Es‘ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 10: 3268; Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn* (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, ts.), 5: 161; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes‘ûd el-Begavî, *Meâlimü’l-tenzîl* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 1142; Ebü’l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr ed-Dımeşkî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000), 12: 201; Ebû Muhammed Abdülhak b. Atyyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü’l-vecîz* (Doha: Vizâretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1428/2007), 7: 450.

³² İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 12: 201.

³³ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 7: 450.

³⁴ Hûd, 11/44.

sayısının bir veya daha fazla olması, çocuğun organlarını tam veya eksik olması da kastedilmiş olabilir.³⁵

Görebildiğimiz kadarıyla bu âyetin tefsiri hususunda çok fazla görüş bulunmaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin müfessirlerin çoğunun görüşü olarak nitelediği yorumun kısmen diğerleri arasından öne çıktığı söylenebilir.³⁶ Tefsirlerde rahimlerin eksilttiği ve artırdığı şeye dair kastın hamilelik müddetinin dokuz aydan az veya fazla olması, rahimdeki kanın artması veya eksilmesi ve buna bağlı olarak hamilelik süresindeki değişim, çocuğun bedenen gelişimi, sakat veya organlarının tam olması, düşük olma durumu, doğacak çocuk sayısının bir veya daha fazla olması gibi çok çeşitli görüşler ortaya konulmuştur.³⁷ Mâtürîdî'nin âyetten delil getirerek bu görüşler arasında orijinal bir yorum yaptığı görülmektedir. Bununla beraber, Mâtürîdî'nin belirttiği gibi diğer yorumlar da ihtimal dahilindedir. Bu sebeple âyetin umûmî manasıyla anlaşılması daha isabetli olacaktır. Nitekim Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 691/1291-1292) ve Ebussuûd Efendî (ö. 982/1574) gibi müfessirler de bu yaklaşımı benimsemişler ve Allah'ın her hamilenin karnındaki çocuğun cinsiyeti, tam mı eksik mi, ne kadar sürede doğacağı, kaç tane olacağını bileceğini söylemişlerdir.³⁸ Neticede, temel olarak âyette Allah'ın hem cüz'î hem de küllî şeyleri bildiği, dolayısıyla ana rahmindeki ceninin bütün hallerine vakıf olduğu mesajının verildiği söylenebilir.³⁹

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 393-394.

³⁶ Bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 369; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru hecr, 1422/2001), 13: 344; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 2226; Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serrî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühû* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988), 3: 140.

³⁷ Bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 369; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 344-352; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 2226-2227; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühû*, 3: 140; Ziyâeddin Ömer Muhammed Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir: Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 19: 16-17; el-Kâdî Nâsruddin Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhi Hasan el-Hallâk-Mahmûd Ahmed el-Atraş (Beyrut: Dâru'r-reşid, 1421/2000), 2: 199; Ebussuûd, b. Muhammed el-İmâdî el-Haneffî, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, thk. Abdülkâdir Ahmed Ata (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîsiyye, ts.), 3: 203.

³⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 19: 16; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2: 199; Ebussuûd *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 3: 203.

³⁹ Muhsin Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar (Tespitler-Değerlendirmeler)* (İstanbul, İFAV Yayınları, 2017), 2: 61. Mâtürîdî'nin müfessirlerin çoğunluğunun Allah'ın muradına dair yorumlarına yönelttiği diğer itirazlar için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10: 35, 12: 222, 13: 28, 78, 134, 14: 198, 280.

B. Kelâm

İmâm Mâtürîdî, kendisinden sonra görüşleri Mâtürîdiyye adı ile mezhepleşecek ölçüde kelâmî yönü güçlü bir müfessirdir. Onun müfessirlerin geneline yönelik muhalefedinin hatırı sayılır kısmının kelâmî konular üzerinde yoğunlaştığı görülür. Mâtürîdî, tefsirinde nübüvvet ve ahiretle ilgili bazı konularda müfessirlerin çoğunluğundan farklı düşündüğünü gerekçeleriyle birlikte ortaya koymuştur. Söz gelimi Mâtürîdî, “Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan da onunla huzur bulsun diye eşini yaratan O’dur. Eşini sarmalayınca eşi hafif bir yük yüklendi. Onunla gidip geldi. Yükü ağırlaşınca, o ikisi Rableri Allah’a ‘Bize kusursuz bir çocuk lutfedersen muhakkak şükredenlerden olacağız’, diye dua ettiler. Allah onlara kusursuz bir çocuk verince, kendilerine lutfettiği hakkında Allah’a ortak koşular. Allah ise onların ortak koştuğu şeyden yücedir.” (el-A‘râf, 7/189-190) meâlindeki âyetlerde bahsedilen şirk olayının “müfessirlerin geneline göre” Hz. Âdem ve Havvâ ile alakalı olduğu ve onların çocuklarına şeytanın adını vererek Allah’a şirk koşmuş olduklarını ifade etmiştir. Mâtürîdî, müfessirlerin bu yorumunun esasında bir rivayete dayandığını belirtmiş ve tefsirinde uzunca bu rivayetten bahsetmiştir. Özet olarak nakledecek olursak bu rivayete göre Hz. Havvâ hamile kalınca, şeytan onun yanına gelip karnındaki bir hayvan olduğunu söyleyerek onu korkutur. Şeytan, çocuğa isminin verilmesi şartıyla Allah’a dua edeceğini söyler. Hz. Havvâ da bu durumu, Âdem (a.s.) ile paylaşır. Çocuk doğunca şeytan gelip Havvâ’nın vaadini tutmasını ister. Şeytan’a adını sorarlar. Şeytan adının Hâris olduğunu söyler ve bunun üzerine çocuğa “Abdülhâris” ismi verilir. Müfessirlerin çoğu âyette bahsedilen şirk ile çocuğa bu ismin verilmesinin kastedildiğini söylemişlerdir.⁴⁰

İmâm Mâtürîdî ise bu yoruma şiddetle karşı çıkmış, müfessirlerin şirki Hz. Âdem ve Havvâ’ya nispet eden görüşlerinin çok vahim ve çirkin bir söz olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Mâtürîdî’ye göre bu rivayet doğru bile olsa Hz. Âdem ve Havvâ çocuklarına bu ismi verirken şeytanı Rab olarak tanımış değillerdir. Eğer sadece isim vermekle şirk olsaydı, kölelerin efendilerine nispeti de Allah’a uluhiyeti konusunda şirk koşmak olurdu. Mâtürîdî bu itirazından sonra “Bize göre bu âyetin tefsiri onların benimsemediğinin dışındadır.” diyerek kendi görüşünü açıklamıştır. Ona göre ise âyette tüm kadın ve erkeklerin Hz. Âdem ve Havvâ’dan yaratıldığı anlatılmaktadır. Çünkü doğan her bir çocuk Hz. Âdem ve Havvâ’nın çocuklarıdır.⁴¹ Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî, âyette söz konusu edilen şirki Hz. Âdem ve Havvâ’nın neslinden gelen başka insanlarla ilgili görmektedir. Şirk suçunu işleyenler o ikisi değildir. Mâtürîdî’ye göre müfessirlerin yorumu uzak ve muhal bir görüştür.⁴²

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6: 136-138.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6: 137-138.

⁴² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6: 138. Mâtürîdî, tefsirinde bu âyet hakkında iki farklı

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, âyeti nübüvvet bahsi bağlamında yorumlamış, ismet ilkesi gereği peygamberlerin günahattan korunmuş olmaları sebebiyle Allah'ın kendilerine lütfettiği çocuğu Allah'a şirk koşan kimselerin Hz. Âdem ve Havvâ olmadığını savunmuştur. Genel itibarıyla tefsir literatürü içinde, söz konusu rivayete⁴³ yer verilmiş olsa da genel eğilim, Hz. Âdem ve Havvâ'nın şirk işlemeyeceği yönündedir.⁴⁴ Bu durum, Mâtürîdî'nin itirazının diğer müfessirler tarafından haklı bulunup kabul edildiğini ortaya koyar. Bu yoruma bir de rivayetin sahihliği gündeme getirilerek itiraz yöneltilebilir. Örneğin İbn Kesîr, rivayeti sened itibarıyla problemli görmüş, İsrâîlî bilgi olarak değerlendirmiştir.⁴⁵ Bizce de burada Hz. Âdem ve Havvâ'dan türeyen insanlık kastedilmiş olmalıdır. Âyetin bağlamında Kureyş müşriklerinin putları Allah'a ortak koşmaları eleştirilmektedir⁴⁶ ki onların çocuklarına putlara nispetle "Abduluzza, Abdümenât" gibi isimler verdikleri bilinmektedir.⁴⁷

C. Nüzûl Sebepleri

Mâtürîdî'nin müfessirlerin çoğunluğuna katılmadığı hususların bir kısmı âyetlerin iniş sebepleriyle ilgilidir. O, genellikle dinin genel bütünlüğü içinde

yorumdan daha bahsetmektedir. Bazılarına göre buradaki şirk Arapların bir âdetiyle ilgilidir. Araplar, erkek çocukları olunca tazim olarak putlarını ziyaret edip "Lât'ın oğlu, Uzza'nın oğlu, Menat'ın oğlu" diyerek çocuklarını o putlara nispet ediyorlardı. İkinci yoruma göre ise âyetin başındaki "Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan da onunla huzur bulsun diye eşini yaratan O'dur." ifadesi Hz. Âdem ve Havvâ ile devamı ise müşrik Araplarla ilgilidir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 138-139.

⁴³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 79-80; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10: 623-628; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 1631-1634; Begavî, *Meâlimü'l-tenzil*, 506; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6: 480; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4: 108.

⁴⁴ Câruillâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki'l-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi'l-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1998/1418), 2: 541; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 15: 90-94; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1413/1993), 4: 436; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6: 485; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîrü'l-rahrîr ve'l-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 9: 213-215, Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul, Eser Kitabevi, ts.), 4: 2353; Ömer Çelik, *Hakkın Dâveti Kur'an-ı Kerim Meâli ve Tefsîri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1434/2013), 2: 283; Ayrıca bk. Celil Kiraz, *Şerif Murtazâ'nın Emâli'sinde Kur'an Müşkilleri ve Müteşâbihleri* (Bursa, Emin Yayınları, 2010), 421-426; Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, 1: 517-519.

⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6: 481-482, 484-485; Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, 1: 519.

⁴⁶ el-A'râf 7/191-198.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 541. Mâtürîdî'nin müfessirlerin çoğunluğunun çeşitli kelâmî meselelerdeki yorumlarına yönelttiği diğer itirazlar için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 72-73, 358, 7: 20-21, 8: 7-8, 9: 138, 14: 198, 17: 255-256.

tutarlı bulmadığı rivayetleri âyetin iniş sebebi olarak kabul etmemiş, kendisi başka bir yorum ortaya koymuştur.⁴⁸ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımının gözlenildiği örneklerden biri *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْفَى الشَّيْطَانُ فِي* “Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o, bir temennide bulunduğu, şeytan onun dileğine bir şeyler katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder. Sonra Allah, kendi âyetlerini sağlamlaştırır. Allah, her şeyi hakkıyla bilen, hüküm ve hikmet sahibi olandır.” (Hac, 22/52) âyetinin sebab-i nüzûlü olarak nakledilen Garânîk hadisesiyle ilgilidir. Mâtürîdî'nin müfessirlerin geneli tarafından kabul gördüğünü belirttiği rivayete göre Hz. Peygamber, Necm sûresini okurken “O Lât ve Uzzâ'yı Gördünüz mü? Ve üçüncüsü olan öteki Menât'ı?” (Necm, 53/19-20) âyetlerine gelince Şeytan araya girip “Onlar yüce kuğulardır. Şüphesiz onların şefaatleri umulur.” demiştir. Anlatıldığına göre şeytan Cebrâîl suretinde gelip bu sözü Resûlullâh'a söylemiştir. Daha sonra Cebrâîl gelip kendisinin böyle bir ifade indirmedikini belirterek Hz. Peygamber'i uyarmıştır. Fakat İmâm Mâtürîdî, bu rivayeti doğru bulmamaktadır. Çünkü ona göre eğer öyle olsaydı, Resûlullâh bundan sonra kendisine gelenin Cebrâîl mi şeytan mı olduğunu bilemezdi. Başka zamanlarda da bu hadiseye benzer şeyler olurdu.⁴⁹ İmâm Mâtürîdî, müfessirlere dayandırdığı bu yorumun kendisi açısından doğru olmadığını belirttikten sonra âyetle ilgili görüşünü şöyle açıklamıştır: Ona göre âyet Resûlullâh Kur'ân okuduğunda şeytanın onun kalbine değil, kafirlerin kalplerine Hz. Peygamberle uğraşıp tartışacakları şeyleri attığını anlatmaktadır. Söz gelimi şeytan kâfirlere gelip “Muhammed Allah'ın kestiğini haram, kendi kestiğini ise helal kılıyor”, “Kur'ân'da Allah'tan başka tapılan tanrılar cehennem yakıtı deniliyor, o zaman İsa, Üzeyir ve melekler de cehennem yakıtı.” gibi sözler söylemiştir. Allah, Hâc sûresinin bu âyetiyle şeytanın insanları şüpheye düşürmek için söylediği bu tür sözleri sildiğini ve âyetlerini sağlamlaştırdığını haber vermiştir.⁵⁰

Tefsir alanının tartışmalı konularından biri olan Garânîk meselesiyle ilgili rivayetlere pek çok tefsirde rastlanmaktadır. Kimi müfessirler bu rivayeti kabul ederken⁵¹ kimisi reddetmekte⁵² kimisi de rivayete farklı bir

⁴⁸ Mâtürîdî'nin bazı sebab-i nüzûl rivayetlerini kabul etmeme gerekçeleri konusunda kapsamlı bir değerlendirme için bk. Mustafa Cihad Bakkal, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018), 190-223.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 393-394.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 395-397.

⁵¹ Rivayeti kabul eden müfessirlere örnek olarak bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 603-609; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 203-206; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 6: 262.

⁵² Rivayeti kabul etmeyen müfessirlere örnek olarak bk. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Neseffî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 97, 137a; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 23: 50-55; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2: 453-454.

yorum⁵³ getirmektedir.⁵⁴ Rivayet bu haliyle kabul edildiğinde vahyin şeytanın müdahalelerine açık olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış ise dinin tebliğini sorunlu hale getirebilir. Mâtürîdî de rivayette şeytanın Resûlullâh'ın değil, müşriklerin kalbine batıl manalar ilkâ ettiğiinden bahsedildiğini söyleyerek rivayeti te'vil etmeye çalışmıştır. Garânik hadisesinin uydurma olduğunu söyleyen Necmeddîn en-Neseffî'nin (ö. 537/1142) de ifade ettiği üzere Resûlullâh'ın bilerek putları övdüğünü iddia etmek onun peygamber olarak gönderiliş amacına aykırıdır. Aynı şekilde bu sözleri şeytanın Hz. Peygamber'e söylediği iddiası tutarlı görünmemektedir. Bizzat Kur'ân-ı Kerim'de şeytanın insanlar üzerinde zorlayıcı bir hakimiyetinin olmadığı ifade edilmiştir.⁵⁵ Yine bu sözlerin hata ve gafletle Resûlullâh'ın dilinden döküldüğü iddiası da yaratılmışların en akıllısı ve bilgisi olan Resûlullâh'ın özellikle de Kur'ân'ın tebliğinde böyle bir hataya düşmesi hiç mantıklı değildir. Çünkü bunun kabulü, dinin bütün işlerinde Hz. Peygamber'e güveni ortadan kaldıracaktır. Diğer taraftan bu sözü sürenin tebliği sırasında şeytanın araya girerek eklemesi ve bunun Hz. Peygamber tarafından söylendiğinin zannedilmesi ihtimali aynı sonucu doğuracak Allah'tan gelen her şeye şeytanın müdahalesini söz konusu edecektir.⁵⁶ Sonuç olarak ifade etmek gerekirse bize göre de bu hususta en uygun yaklaşım, bu rivayetin kabul edilmemesi yönündedir. Çünkü bu hadise güvenilir rivayetlerle bize ulaşmadığı gibi⁵⁷ içerik olarak da vahyin tebliğini problemlili hale getirmekte olup hem akıl hem de diğer naslar ile tezat halindedir.⁵⁸

⁵³ Rivayeti farklı yorumlayan müfessirlere örnek olarak bk. Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003), 3: 303-307; Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-kelîmi't-tayyib, 1419/1998), 2: 447; Ebü Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006), 14: 424-430; Şihâbüddîn es-Seyyid el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 17: 181-183.

⁵⁴ İsmail Cerrahoğlu, "Garânik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 362-364.

⁵⁵ el-Hicr, 15/42, İbrâhim, 14/22.

⁵⁶ Neseffî, *et-Teyşîr fi't-tefsîr*, vr. 137.

⁵⁷ Bu rivayet ilk olarak İbn İshâk'ın *Sîret*'inde yer almıştır. *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere muteber hadis kaynaklarında böyle bir rivayet yer almamaktadır. *Sahîh-i Buhârî*'deki bir rivayet (Buhârî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 53/4), bu konuyla ilişkilendirilmektedir. Ancak bu rivayette sadece Resûlullâh'ın Necm sûresini okuduktan sonra sonundaki secde âyeti sebebiyle secde yaptığı ve oradakilerin de hepsinin secde ettiği anlatılmaktadır. Rivayette garânik konusu geçmemektedir. (Rivayet ve tahlili için bk. Cerrahoğlu, "Garânik", 13: 361-363; Yunus Emre Gördük, "Bir Tefsir Problemi Olarak Garânik", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş-Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 232-234.)

⁵⁸ Mâtürîdî'nin müfessirlerin çoğunluğunun âyetlerin nüzül sebepleriyle ilgili

D. Kıssalar

Resûlullâh'ın bir mucizesi olduğu gerekçesiyle Kur'ân kıssalarını oldukça önemseyen⁵⁹ Mâtürîdî, önceki peygamberlerden bahseden âyetlerin tefsirinde kıssa bütünlüğüne dikkat çeken yorumlar ortaya koymuştur. Hz. Mûsâ,⁶⁰ Hz. Ya'kûb,⁶¹ Hz. Yûnus⁶² ve Hz. Dâvûd⁶³ ile ilgili çeşitli âyetlerin tefsirinde müfessirlerin bazı yorumlarını indirgeme olarak görekerek daha genel manayı tercih etmiştir. Örneğin Mâtürîdî'nin naklettiğine göre müfessirlerin geneli *وَنَجَّيْنَاهُمَا وَقَوْمَهُمَا مِنَ الْكُرْبِ الْعَظِيمِ* “O ikisini (Mûsâ ve Hârûn'u) ve kavimlerini o büyük sıkıntıdan kurtardık.” (es-Saffât, 37/115) âyetinde bahsedilen büyük sıkıntıdan maksadın “boğulmak” olduğunu söylemişlerdir. Ancak Mâtürîdî'ye göre bu sıkıntının Kur'ân genelinde Hz. Mûsâ kıssasında bahsedilen sıkıntılar olması da mümkündür. Örneğin, İsrâiloğulları'nın hor görülüp ezilmeleri,⁶⁴ erkek çocuklarının öldürülmesi,⁶⁵ köle ve hizmetkâr olarak çalıştırılmaları onlar için birer büyük sıkıntı olmuştur.⁶⁶

Büyük sıkıntıdan maksadın “boğulmak” olduğuna dair görüşü Mâtürîdî'nin müfessirlerin geneline nispeti, bizim araştırmalarımızla doğrulamadığımız bir husustur. Örneğin Mâtürîdî'den önceki müfessirlerden Mukâtil, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Taberî ve İbn Ebî Hâtim bu görüşe yer vermemişlerdir. Tek bir yorum olarak boğulmak manasını sadece Zeccâc zikretmiştir.⁶⁷ Mâtürîdî, kendi döneminde ulaşabildiği müfessir görüşlerinden hareketle bu kaniya varmış olmalıdır. Bununla beraber Mâtürîdî'nin bu yoruma yönelttiği eleştiri haklı görünmektedir. Müfessirlerin genel eğilimi âyette, Firavun'un İsrâiloğulları'na reva gördüğü bütün zulüm ve eziyetlerin kastedilmiş olabileceği yönündedir. İsrâiloğulları'nın Firavun'un elinde esaret hayatı yaşamaları, baskı ve zulüm altında ezilmeleri, her türlü aşağılık işlerde çalıştırılmaları, erkek çocuklarının öldürülmesi ve Firavun'dan kaçarken suda boğulma ihtimali gibi durumların âyette bahsedilen büyük sıkıntı olabileceği pek çok tefsirde umûmî mana olarak tercih edilmiştir.⁶⁸

kabullerine yönelttiği diğer itirazlar için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 420-421, 5: 72-73, 13: 134.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 35, 228, 17: 145. Ayrıca bk. Mustafa Cihad Bakkal, “Kıssalar Bağlamında Mâtürîdî'nin Kur'ân'daki Mübhemlere Yaklaşımı”, *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 21/72 (2017): 212.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 70, 9: 195-196, 12: 179.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 350-351.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 184-185.

⁶³ *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 228-229.

⁶⁴ el-A'râf, 7/137.

⁶⁵ el-A'râf, 7/141.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 179. Mâtürîdî'nin Hz. Nûh'la ilgili benzer bir yorumu için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 303.

⁶⁷ Zeccâc, *Mecâzü'l-Kur'ân ve i'râbühû*, 4: 307

⁶⁸ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19: 609-610; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 5: 63;

3. Mâtürîdî'nin Farklı Yorumlarının Gerekçeleri

A. Âyetle İstidlal

Âyetlerin anlaşılmasında müfessirlerin en güçlü delilleri yine Kur'ân'ın kendisidir. Hemen her müfessir bir âyeti tefsir ederken o âyetle ilgili olabilecek başka âyetleri dikkate almaya çalışmıştır. Bu konuda en büyük gayreti gösteren müfessirlerden biri İmâm Mâtürîdî'dir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân* baştan aşağı âyete dayalı istidlâllerle doludur.⁶⁹ Mâtürîdî'nin müfessirlerin geneline yönelttiği itirazların gerekçelerinin başında da bu husus gelmektedir. Meseleleri Kur'ân bütünlüğü içinde ele alan Mâtürîdî, müfessirlerin bazı yorumlarını âyetlerden delil getirerek eleştirmiştir.

Söz gelimi, Mâtürîdî'nin belirttiği üzere كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ “Bir zaman gelecek kafirler, keşke müslüman olsaydık, diye arzulayacaklar.” (el-Hicr, 15/2) âyetiyle ilgili olarak müfessirlerin çoğunluğu, mü'minler günahlarından dolayı cehennemde azaplarını çektikten sonra Allah'ın rahmeti veya şefaât yolu ile oradan çıkıp cennete girince cehennemde kalan kafirlerin müslüman olmayı isteyeceklerini söylemişlerdir. Fakat Mâtürîdî'ye göre bu doğruya uzak bir yorumdur. Çünkü onların başına cehenneme girmeden önce de bazı sıkıntı ve belalar gelecektir. Mâtürîdî, müfessirlere yönelttiği bu itirazını “Nihayet onlardan birine ölüm geldiği vakit ‘Rabbim! Beni geri döndür de belki salih bir amel işlerim.’ der.” (el-Mü'minûn, 23/99-100) meâlindeki iki âyetle ile delillendirmektedir. Mâtürîdî'ye göre bu âyet-i celîle kâfirlerin öldükleri sırada dünyaya dönüp müslüman olmayı temenni edeceklerini haber vermektedir. Bundan dolayı müfessirlerin belirttiklerinden daha önceki bir zamanda kâfirler İslâm'a girmiş olmayı isteyeceklerdir. Ayrıca kafirler, cehenneme girmeden önce hesaba çekildikleri sırada veya cenneti hak eden mü'minler cennete, cehennemlikler de cehenneme gönderildikleri vakitte de müslüman olmayı arzulamış olabilirler. Yine kâfirlerin bazılarının dünyadayken hakikati idrak edince böyle bir temennide bulunmuş olması mümkündür. Ancak dünyanın lezzetlerini kaçırma endişesi onların iman etmesine mâni olmuştur. Özetle ifade etmek gerekirse Mâtürîdî açısından kâfirlerin müslüman olmayı istemeleri, müfessirlerin genelinin belirttiği günahkâr mü'minlerin cezalarını çektikten sonra cehennemden çıktıkları vakitten daha önceki zaman dilimlerinde gerçekleşmiştir.⁷⁰

Mâtürîdî'nin müfessirlerin çoğunluğunun görüşü olarak nitelediği yo-

Beyzâvî, *Envârü'l-tenzîl*, 3: 157; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 12: 53; İbn Atıyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, 7: 306; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2: 240.

⁶⁹ *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri yönünü ayrıntılı bir biçimde inceleyen bir çalışma için bk. Ali Karataş, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 67-224.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 7-8.

rum hem kendisinden önceki⁷¹ hem de sonraki⁷² müfessirlerin beyanları ile uyum içindedir. Onlar da mü'minler günahlarının cezasını çekince cehennemden çıkarak cennete girdikleri sırada kafirlerin müslüman olmayı temenni edeceklerini müfessirlerin çoğunun görüşü olarak takdim etmişlerdir. Ne var ki onların da bazıları Mâtürîdî gibi müfessirlerin çoğunun yorumuna karşı çıkmıştır. Örneğin Zeccâc, Zemahşerî ve Râzî'ye göre kafirler kıyamette kendi başlarına gelecek azapları ve müslümanların güzel hallerini görünce pişmanlık duyacak ve müslüman olmayı arzulayacaktır.⁷³ Bununla birlikte onların yorumu Mâtürîdî'den farklıdır. Mâtürîdî, Mü'minûn sûresinin 99-100. âyetlerine dayanarak kafirlerin müslüman olma arzularının ölüm anında gerçekleştiğini söylemiştir. İbn Atıyye, kafirlerin ölüm anında müslümanların halinin güzel olacağını müşahede edemeyeceğini sebep göstererek bu yoruma karşı çıkmıştır.⁷⁴ Ancak Mâtürîdî'nin nassa dayalı delili daha kuvvetli görünmektedir. Diğer taraftan inkarcıların, ahiret günü pişmanlık içinde olduklarını anlatan âyetler de mevcuttur.⁷⁵ Kafirler, kendilerine gönderilen peygamberlerin davetlerini reddedip yanlış kişileri dost edindiği için isyan yolunu seçmişler ve ahirette hakikatle yüzleşince pişmanlık duymuşlardır.⁷⁶ Sonuç olarak kafirlerin müslüman olma temennilerini âsî mü'minlerin cezalarını çektikten sonra cehennemden çıkıp cennete girdikleri vakte tahsis edecek bir delil bulunmamaktadır. Kanaatimizce kafirlerin böyle bir temennide bulunmaları, pişmanlık duydukları her bir vakit için söz konusu olabilir. Hem dünyada iken ölüm anında hem kıyamette hem ahirette hesap ve sonrasında hem de cehenneme girdikleri vakitte kafirler hakikatle yüz yüze gelerek inkarlarının boş olduğunu tekrar tekrar idrak edeceklerdir. Kâfirler tüm bu vakitlerde müslüman olmayı arzu edebilecekleri gibi bazılarının bu sürecin bir kısmında diğerlerinin de başka bir safhada müslüman olmayı temenni etmesi mümkündür.

Mâtürîdî, وَأَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ “Sen onları pişmanlık günü hakkında uyar. Çünkü onlar bir gaffetin içine dalmış ve henüz iman etmemişken iş olup bitmiştir.” (Meryem, 19/39) âyetinin tefsirinde de aynı gerekçe ile müfessirlerin çoğundan farklı düşündüğünü belirtmiştir. Müfessirlerin tefsirine göre ahirette ölüm güzel bir koç suretinde getirilip cennet ile cehennem arasında kesilecektir. Cehennemlikler

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 8-12; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 2255-2257; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbühü*, 3: 172.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 396; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5: 272; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 19: 158.

⁷³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbühü*, 3: 172; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 396; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 19: 158.

⁷⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5: 272.

⁷⁵ el-Furkân 25/23-29.

⁷⁶ Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, 2: 112.

ölmek istemedikleri için pişman olacak, ölümü temsil eden koç kesilince de ümitsizliğe düşeceklerdir. Müfessirlerin çoğuna göre âyetteki “pişmanlık” (الْحَسْرَةَ) budur. Lakin Mâtürîdî, bunun ancak Hz. Peygamber’den bir haber sabit olduğu takdirde bilinebileceğini söyler. Mâtürîdî’ye göre ise kâfirlerin pişmanlığı dünyadayken işledikleri ameller hakkında olacaktır. Onun bu konudaki delilleri “(Onlara) uyanlar ‘Keşke bir daha dünyaya geri dönseydik, şimdi onların bizden uzaklaştıkları gibi biz de onlardan uzaklaşırdık!’ derler. Böylece Allah onlara işlerini, pişmanlıklar (حَسْرَاتٍ) halinde gösterir ve artık onlar ateşten çıkamazlar.” (el-Bakara, 2/167), “Allah’a karşı yaptığım kusurlardan dolayı bana yazıklar olsun! (يَا حَسْرَتِي)” (ez-Zümer, 39/56) ve “Dünyada iyi amelleri terk ettiğimiz için yazık bize (يَا حَسْرَتُنَا)” (el-En‘âm, 6/31) meâlindeki âyetlerdir. Mâtürîdî’ye göre bu âyetlerin delalet ettiği üzere kâfirlerin dünyada yaptıkları ameller kendileri için ahirette bir pişmanlık sebebi olacaktır.⁷⁷

Mâtürîdî, âyetteki “pişmanlık günü” ile ölüm koçunun kesildiği vaktin kastedildiğine dair görüşü çoğunluğun yorumu olarak nitelerken isabetli bir tespit yapmıştır. Kendisinden önce ve sonra yazılan diğer tefsirlerde de hâkim olan yorum budur.⁷⁸ Mâtürîdî, bu yorumun dayandığı rivayetin sabit olması durumunda geçerli olacağı kanaatindedir. Aksi durumda ise Mâtürîdî, zikrettiği diğer âyetlerin delaletiyle bu pişmanlığın dünyada işlenen amellerle ilgili olacağını düşünür. Görüldüğü kadarıyla Mâtürîdî rivayetin sıhhatinden emin olamadığı için Kur’ân’ın bütünlüğü içinde âyeti yorumlamayı tercih etmiştir.⁷⁹ Öncelikle ifade etmek gerekir ki söz konusu rivayet, başta *Sahîhu l-Buhârî* olmak üzere muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla âyetin tefsirinde Resûlullâh’ın bu açıklamasının dikkate alınması uygun bir yaklaşım olur. Ancak Resûlullâh’ın bu tefsiri, diğer bazı müfessirler tarafından pişmanlık gününü ölüm koçunun kesildiği vakte tahsis edici bir beyan olarak anlaşılmamıştır. Çünkü pek çok müfessir, âyetteki pişmanlık günü ile kâfirlerin cehennemdeki yerlerini ve cennetliklerin güzel hallerini gördükleri zaman duydukları pişmanlık anının kastedildiğini söylemişlerdir.⁸¹ Nitekim İbn Atıyye, âyetteki “pişmanlık günü” ifadesinin cins isim olmasının muhtemel olduğuna dikkat

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân*, 9: 138.

⁷⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 629; Taberî, *Câmiu l-beyân*, 15: 545-547; İbn Atıyye, *el-Muharrerü l-vecîz*, 6: 35; İbn Kesîr, *Tefsîrü l-Kur’âni l-azîm*, 9: 248-249; Ebussuûd, *İrşdü l-akli’s-selîm*, 3: 583.

⁷⁹ Mâtürîdî’nin rivayetlere yaklaşımı konusunda bk. Özdeş, *İmam Mâtürîdî’nin Te’vilâtü Ehli’s-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, 138-139.

⁸⁰ Buhârî, “Tefsîr”, 19.

⁸¹ Taberî, *Câmiu l-beyân*, 15: 545; Ebû Hayyân, *el-Bahru l-muhît*, 6: 180; İbn Atıyye, *el-Muharrerü l-vecîz*, 6: 35.

çeker. Ona göre kişinin öldüğü veya kitabının sol tarafından verildiği gün vb. vakitlerin de bu âyetin kapsamına girmesi mümkündür.⁸²

B. Âyetin Zâhir Manası

Sözcüklerin asıl ve yaygın kullanımları itibariyle âyetten doğrudan anlaşılan zâhir mananın belli karine ve alakalar olmadan aşılması genellikle sorunlu görülmüştür.⁸³ Mâtürîdî'nin de müfessirlerin genelinden farklı yorumlar benimserken bu hassasiyeti gözettiği görülmektedir. Örneğin, Mâtürîdî, "O gün tartı haktır. Kimin tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse, işte onlar, âyetlerimize haksızlık ettikleri için kendilerini zarara sokanlardır." (el-A'râf, 7/8-9) âyetlerinin tefsiri hususunda müfessirlerin çoğunun görüşüne karşı çıkmıştır. Müfessirlerin çoğuna göre "مَوَازِين" (tartılar) kelimesi ile iyilikler ve kötülükler kastedilmiştir. Yaptıkları iyilikler, kötülüklerine üstün gelenler cennete; işledikleri kötülükler, iyiliklerine üstün gelenler de cehenneme girecektir. Mâtürîdî ise bu yorumun ihtimal dahilinde olamayacağı kanaatinde. Çünkü ona göre âyet hem mü'minler hem de kafirlerle ilgilidir. Oysa bir kişi mü'min ise kötülüğü imana üstün olmaz. Aynı şekilde kâfirin de yaptığı iyilikler küfrüne rağmen tartıda ağır gelemez.⁸⁴ Görüldüğü üzere Mâtürîdî müfessirlerin çoğunun görüşünü, âyetin zâhirinin hem mü'minler hem de kâfirler hakkında olmasından dolayı kabul etmemektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî'ye göre kişinin iyiliklerinin tartılıp imanından ayrı olarak kötülükleri ile karşılaştırılması mümkündür. Yine kâfir kimsenin de şirki dikkate alınmaksızın kötülükleri iyilikleri ile mukabele edilip Allah'ın ona dünyadayken verdiği nimetler, onun dünyada yaptığı iyiliklere karşılık gelebilir. Allah kâfir kimsenin iyiliklerinin karşılığını hemen dünyadayken vermiştir. Allah mü'minin ise günahlarını bağışlar, işlediği amelleri en güzeliyle kabul eder. Nitekim ona göre "Onlar, öyle kimselerdir ki, yaptıklarının en iyisini kabul ederiz ve günahlarını bağışlarız, onlar cennetlikler arasındadırlar." (el-Ahkâf, 46/16) âyetinde de bu mana vardır.⁸⁵

Mâtürîdî'nin belirttiği gibi tefsir literatüründe âyette kişinin iyi amelleri ile kötü amellerinin tartılacağı yorumu yaygın kabul görmüştür.⁸⁶ Mâtürîdî'nin kaygısı kişinin yaptığı güzel işlerle kötü işlerin tartılmasının cennet-

⁸² İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 6: 35. Mâtürîdî'nin müfessirlerin çoğunluğuna âyetlerden deliller getirerek yaptığı diğer itirazlar hakkında bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 393-394, 9: 303, 395-397, 12: 179, 224, 228-229, 372, 13: 78.

⁸³ Şemseddîn el-İsfehânî, *Kitâbü'l-kavâidi'l-külliyye*, thk. Mansur Koçinkağ ve Bilal Taşkın (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 171; Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rîfât*, 218, 283.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 293.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 293-294.

⁸⁶ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10: 69; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 1441; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 14: 27-28.

lik mi cehennemlik mi olacağını tek başına belirleyemeyeceğiyle ilgilidir. O sebeple de kafire iyi işlerinin karşılığının dünyada iken verileceğini söylemiştir. Ancak müfessirler buna aykırı bir şey kastetmiş değildir. İman da o tartıda yer alabilir. Râzî'nin belirttiği gibi tartının bir kefesini kötü amellerle dolu iken diğer tarafa iman konulduğunda iman kişinin cennetlik mi yoksa cehennemlik mi olduğunu göstermesi bakımından daha ağır gelecektir.⁸⁷

C. Âyetin Umûm Mana İfade Etmesi

İmâm Mâtürîdî, kesin bir delil sabit olmadığı sürece âyetlerin umûmî manaları ile anlaşılması taraftarıdır. Onun müfessirlere yönelttiği bazı eleştirilerden gereksiz yere âyetin kapsamının daraltılmasını uygun bulmadığı anlaşılmaktadır. Ancak bir delil varsa bu durumda, genel manada ısrarcı olmamıştır. Örneğin Mâtürîdî, bu sebeple bir âyetin tefsirinde müfessirlerin genelinin görüşü dışında başka bir görüşü öne çıkarmıştır. Çünkü ona göre âyetin umûmî manası, tahsisinden daha açıktır. Onun bildirdiğine göre müfessirlerin geneli, *وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ* “Onlar, Allah’ın kullarından bir kısmını, O’nun bir cüz’ü saydılar. Muhakkak şu insan apaçık bir nankördür.” (ez-Zuhruf, 43/15) âyetinin tefsiri hususunda kafirlerin Allah’a kullarından kızlar tahsis ettiklerini söylemişlerdir. Mâtürîdî, bu yoruma karşı çıkacaktır. Ancak Zeccâc’ın âyetteki “*cüz*” kelimesine “kız” manasını verdiğini ve bazı Arapların böyle bir kullanımının olduğunu belirtir. Bu sebeple Mâtürîdî, müfessirlerin geneline yönelik itirazını kayıtlamaktadır. Ona göre eğer, Zeccâc’ın açıklaması dilde sabit ise doğru olan bu manadır.⁸⁸ Aksi durumda ise “*cüz*” kelimesini müfessirlerin genelinin söylediği “kız” manasının dışında anlamak caizdir. Çünkü kafirler, küfürleri bakımından çeşit çeşittir. Örneğin Seneviyye iki tanrının olduğunu, Allah’ın hayırları, kötülükleri ise başkasının yarattığını iddia eder. Böylece onlar Allah’a sadece kullarından bir parça olan hayırları tahsis etmişlerdir. Diğerlerini onun yaratmadığını söylerler. Müşrik Araplar da rızıklarından bir kısmın Allah’a bir kısmını putlara tahsis ederler. Nitekim “Allah’ın yarattığı ekinlerle hayvanlardan Allah’a pay ayırdılar da kendi zanlarıncı, bu Allah’ın, bu da ortaklarımızın (putlarımızın) dediler.” (el-En’âm, 6/136) âyetinde onların rızıklarının sadece bir kısmını Allah’a mahsus kıldıkları anlatılmaktadır. Başka bir grup da “Onlar, kız çocukları Allah’a ait sayıyorlar. Allah bundan münezzehtir. Beğendikleri (erkek çocuklar) da kendilerinin oluyor.” (en-Nahl, 16/57) âyetinde belirtildiği üzere kullarından erkekleri değil de kızları Allah’a tahsis etmişlerdir. Bu sebeple Mâtürîdî’ye

⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 14: 28.

⁸⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühû*, 4: 406-407. Zemahşerî ise Zeccâc’ın verdiği bu bilgiye katılmamış, Arapların böyle bir kullanımının olmadığını söylemiştir. (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 330.)

göre kâfirlerin sadece kızları değil de herhangi bir şeyi tahsis etmiş olmaları, müfessirlerin genelinin yorumundan daha açıktır.⁸⁹

Genel itibariyle tefsirlerde âyetteki “cüz” kelimesi ile kız olarak kabul edilen meleklerin kastedildiği yorumuna yer verilir.⁹⁰ Söz konusu görüş sahipleri bu yorumlarını siyaka dayandırmış olmalıdırlar. Çünkü sonraki âyetlerde müşriklerin kız çocukları Allah’ın oğulları ise kendilerinin saydıkları ve melekleri de dışı kabul ettikleri anlatılmıştır.⁹¹ Mâtürîdî ise âyetin manasını tahsis edecek bir delil görmediğinden vakıayı dikkate alarak müfessirlere itiraz etmiştir. İbn Kesîr’in de ona yakın bir yorum benimsediği görülür.⁹² Bunun yanında âyette müşriklerin Allah’a ortaklar koştukları⁹³ ya da çocuk isnad ettikleri⁹⁴ yorumlarının yapıldığı görülmektedir. Kanaatimizce Mâtürîdî’nin yorumu daha isabetli görünmektedir. Âyette kızlar ya da melekler isnad ettiler denilmeyip de daha genel bir ifade kullanılmış olması Elmalılı’nın belirttiği gibi âyetin birden fazla manaya hamline imkân tanımaktadır. Yani âyet hem hulûlü, hem Allah’a çocuk isnadını, hem de Allah’a ortak koşulmasını iptal etmektedir.⁹⁵

D. Kıssa Bütünlüğü

Kur’ân kıssaları, genellikle verilmek istenen ibret ve mesaja yönelik olarak Kur’ân’da dağınık biçimde kısmî olarak zikredilmektedir. Bu açıdan kıssanın bütünü hakkında bilgi sahibi olmak Kur’ân genelinde kıssayı takip etmeyi gerekli kılmaktadır. Mâtürîdî’nin de müfessirlere yönelttiği bazı itirazlar bu gerekçeye dayanır. Örneğin, Mâtürîdî’nin naklettiğine göre müfessirlerin geneli *الْحِطَابِ وَالْفَصْلِ الْحِكْمَةِ وَأَتَيْنَاهُ الْمُلْكَ وَأَشَدَّنَا مُلْكُهُ* “Onun saltanatını güçlendirdik; ona hikmet ve güzel konuşma kabiliyeti verdik.” (Sâd, 38/20) âyetindeki “ve şedednâhü mülkehü” ifadesi hakkında Hz. Dâvûd’u her gece İsrâiloğulları’ndan otuz üç bin kişinin koruduğunu söylemişlerdir. Lakin Mâtürîdî’ye göre bu zayıf bir görüştür. Çünkü âyet, Hz. Dâvûd’un krallığının güçlendirilmesini Allah’ın ona lütfettiği bir nimetin sayılması bağlamında anlatmıştır. Ona göre müfessirlerin yorumu Hz. Dâvûd’u zayıflıkla nitelemek olur ve onun etrafındaki insanlara muhtaç olduğu anlamını doğurur. Mâtürîdî’ye göre onun hükümrânlığının güçlü olması başka

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 13: 230.

⁹⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 790; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20: 561; Zec-câc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’râbühü*, 4:406; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 27: 202.

⁹¹ ez-Zuhuf 43/16-19.

⁹² İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 21: 305.

⁹³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 790; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 27: 201.

⁹⁴ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 27: 201.

⁹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 6: 4268.

bir anlama gelebilir ve bu, zikredilen görüşten daha kuvvetli bir manadır. Mâtürîdî, tercih ettiği bu yeni manayı Hz. Dâvûd'la ilgili kıssada Allah'ın ona lütfettiği belirtilen nimetlerle açıklamıştır. Ona göre Hz. Dâvûd'a bu maksatla verilen nimetlerden biri zırh gibi savaş aletlerini yapması için sadece kendisine verilmiş bir nimet olarak demirin yumuşatılmasıdır. Böylece düşmanlarının hevesleri kursaklarında kalmıştır. İkinci olarak dağlar, kuşlar onun emrine verilmiş, bu varlıklar onunla birlikte Allah'ı tespih etmişlerdir. Bu şekilde varlıkların bile ona itaat etmiş olması onun yeryüzünde hiç kimsenin elde edemeyeceği eşsiz bir güce erişmesini sağlamıştır. Mâtürîdî'ye göre Dâvûd'un (a.s.) hükümrانlığının artırılması konusundaki bu yorumun, müfessirlerin genelinin yorumundan daha isabetli olması mümkündür.⁹⁶

Mâtürîdî'nin çağdaşı ve ondan daha önceki müfessirlerden Mukâtil, Ferrâ ve Taberî'nin eserlerinde ya tek ya da ilk yorum olarak Mâtürîdî'nin müfessirlerin çoğunluğunun görüşü olarak nitelediği yorum olan Hz. Dâvûd'u geceleri büyük bir ordunun koruduğundan bahsedilmiştir.⁹⁷ İbn Ebî Hâtim ise insanlara hükmederken Hz. Dâvûd'a bir heybet verildiği ve insanların ondan çekindiklerine dair bir görüş nakletmiştir.⁹⁸ Taberî de aynı yorumu ikinci görüş olarak nakletmiştir. Ancak onun Mâtürîdî'ye benzer bir yorumu benimsediği anlaşılır. Taberî'ye göre bu âyeti ne Hz. Dâvûd'un geceleyin bir ordu tarafından korunduğuna ne de insanlara karşı heybetli görünmesine tahsis edecek bir delil bulunmaktadır. Taberî, âyetin umûmî manada anlaşılmasını daha uygun bulmuştur.⁹⁹ Bize göre de Taberî ve Mâtürîdî'nin tercihleri isabetlidir. Hem sultan hem de peygamber olan Hz. Dâvûd'un hükümrانlığının güçlendirilmesini tek bir sebebe indirgemek daha makul görünmektedir. Râzî'nin de belirttiği gibi Hz. Dâvûd'un hükümrانlığının güçlendirilmesi dinî ve dünyevî pek çok sebebe dayanmaktadır.¹⁰⁰

E. Siyâk

Sözün doğru bir şekilde anlaşılmasında kelâmın bütünü ile ilişkisinin dikkate alınması önem arz eder. İfadenin öncesi veya sonrasıyla irtibatı koparıldığında sözün sahibinin kastetmediği bir mana ortaya çıkabilir. Bu durum, Kur'ân-ı Kerim'in Allah'ın muradına uygun biçimde

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 228-229.

⁹⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 639; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983), 2: 401; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20: 46.

⁹⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 10: 3237-3238.

⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20: 47-48.

¹⁰⁰ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 26: 187.

anlaşılması için de geçerlidir. Bir âyetin mana bakımından bağlı olduğu pasajlar, sûre bütünlüğü ve nihayetinde Kur’ân bütünlüğü mananın tayininde mutlaka gözetilmesi gereken hususlardır. Siyâk kavramı ile ifade edilen bu durum daha çok âyetin dilsel bakımdan içinde bulunduğu âyet grubu ile ilişkisi için kullanılır. Bu açıdan âyetin anlamının tayininde siyâkın belirleyici özelliği bulunur.¹⁰¹ Mâtürîdî’nin tefsir tercihlerinde de siyâkın etkisi gözlemlenmektedir. Onun belirttiği üzere وَتَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَابِ رَجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ “A’râf ehli simalarından tanıdıkları adamlara seslenirler ve şöyle derler: Çokluğunuz ve kibir içinde olmanızın size hiçbir faydası olmadı.” (A’râf, 7/48) âyetinin tefsirinde müfessirlerin geneli, A’râf ehlinin âyette bahsedilen adamları yüzlerinin karalığı ve gözlerinin maviliğinden tanıdıklarını söylemişlerdir. Fakat Mâtürîdî’ye göre söz konusu kişilerin, yüzlerinin karalığı dışında dünyada iken yaptıkları amellerden de tanınmış olmaları imkân dahilindedir. Çünkü âyetin siyakında “Çokluğunuz ve kibir içinde olmanızın size hiçbir faydası olmadı.” denilmiştir. Eğer onlar dünyadaki bazı alametleri ile tanınmış olmasalardı, âyetin devamında dünyadayken mal yıkmak ve kibirlenmekle kınanmazlardı.¹⁰²

Kaynaklarda Mâtürîdî’nin belirttiği gibi A’râf ehlinin cehennemlikleri simalarındaki karalıktan tanıyacağına dair çeşitli rivayetler nakledilmiştir. Bu hususta iki görüş öne çıkmıştır. Birincisine göre dünyadaki amellerine göre ahirette insanların yüzlerinde alametler belirecektir. Mü’min, salih ve iyi kimselerin yüzü bembeyaz; kafir, bozguncu ve kötülerin ise kapkara olacaktır. Bu görüş sahipleri, “Bazı yüzlerin ağardığı ve bazı yüzlerin de kapkara kesildiği gün...” (Â-i İmrân, 3/106) ve “O gün bazı yüzler de toz içinde kalır, onları karanlık bürür.” (Abese, 80/39-41) âyetlerini de bu hususta delil olarak sunmuşlardır. İkinci görüş ise A’râftakilerin insanları dünyadayken iman ve taat ya da küfür ve fiske üzere tanıdıkları için kıyamette de onları görünce bu hal üzere ayırt edebileceklerdir.¹⁰³ Mâtürîdî’nin âyetin siyakına daha uygun olmakla gerekçelendirdiği ikinci yorum Râzî tarafından da tercih edilen bir izah tarzı olmuştur.¹⁰⁴ Kanaatimizce, âyette özellikle “yüzlerinden” tanılar denilmiş olması, birinci yorumun insan-

¹⁰¹ Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Fusûl fî usûli’t-tefsîr* (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî li’n-neşri ve’t-tevzî’, 3. Baskı, 1420/1999), 101; Ahmet Öz, “Kur’ân’ın Dahili Bağlamalarını Gösteren Kavramlar”, *Tefsîr Usulü*, ed. Ali Rıza Gül-Ali Karataş (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 194-195.

¹⁰² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5: 358.

¹⁰³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 39; Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1: 379; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’râbühü*, 2: 343; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 447; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 4: 306; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3: 571-572; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir*, 14: 93, 95.

¹⁰⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir*, 14: 95.

ların yüzlerinde dünyada iken nasıl bir hal üzere olduklarını gösteren bir alamet ve damga olacağı yorumuna sevk eden başka bir sebep olmalıdır. Konunun kıyamet ve ahiret ahvaliyle ilgili olması sebebiyle bu hususta diğer yorumları dışlayacak kesin bir yoruma ancak kuvvetli bir nakil yoluyla ulaşılabilir. Biz zikredilen âyetlerin de delaletine dayanarak ilk görüşün daha isabetli olduğunu düşünüyoruz. Mâtürîdî ve Râzî'nin tercihi ise aklen mümkün olup insanlar dünyadayken yaşantılarını bildikleri insanları ahirette de o hal üzere tanıyabilirler.

F. Akli Gerekçeler

İmâm Mâtürîdî'nin müfessirlerin çoğunluğuna muhalefet ettiği bazı durumlarda akli gerekçeler öne çıkmıştır. Mâtürîdî, müfessirlerin bazı tercihlerini “hikmet”e uygun bulmamış, onların benimsediği manada âyetlerin inzal edilmiş olmasının bir “fayda” doğurmayacağına dikkat çekmiştir. Örnek verecek olursak, *لَمِنَ الْمَلَكِ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ* “Bugün hükümler kimin? Kahhâr ve tek olan Allah'ın.” (el-Mü'min, 40/16) âyetinin tefsiri olarak müfessirlerin çoğuna göre; Allah yerde ve gökteki canlıları helak edip Allah'tan başka hiçbir varlık kalmayınca “Bugün hükümler kimin?” diye soracak ama hiç kimse buna cevap veremeyecektir. Bunun üzerine Allah kendisi cevaplayarak “Kahhâr ve tek olan Allah'ın.” buyuracaktır. Mâtürîdî için bu doğruya gayet uzak bir yorumdur. Çünkü kendisinden başka hiçbir varlık yokken Allah'ın soru sorması ve ardından yine kendisinin cevaplaması ihtimal dahilinde değildir. Çünkü bir kişinin kendisine soru sorup yine kendisinin cevaplamasının bir “hikmet”i yoktur. Lâkin Mâtürîdî'ye göre doğru olan yorum şekli şöyledir: Allah, insanları yeniden diriltince “Bugün hükümler kimin?” diye sormuş, bütün yaratılmışlar da hep bir ağızdan “Kahhâr ve tek olan Allah'ın” demişlerdir. Bazı yaratılmışlar dünyada iken Allah'ın hükümlerine karşı çıkıp kendilerinin hüküm verici olduğunu iddia etmiş olsalar bile ahirette hepsi o gün hükümlerinin ve rubûbiyetin Allah'a mahsus olduğunu ikrar edeceklerdir.¹⁰⁵

Müfessirlerin çoğunluğuna nispet edilen görüş, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* dışındaki tefsirlerde de nakledilmektedir.¹⁰⁶ Mâtürîdî ise Allah'ın kendi kendisine soru sorup yine kendisinin cevaplamasını aklen hikmete uygun bulmamıştır. Onun bu yaklaşımının kendisinden sonra da taraftar bulduğu anlaşılmaktadır. Râzî, bu meselede iki farklı görüş bulunduğunu zikretmiştir. Birincisi müfessirlerin genelinin bahsedilen yorumudur. Ancak usul âlimleri bu görüşe iki sebeple itiraz ederler. Bu hadisenin, kıyametten son-

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13: 28.

¹⁰⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 709; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 12: 180; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7: 429-430; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 27: 47.

ra insanlar diri iken gerçekleştiğini ve Allah'ın kendisinin sorup yine kendisinin cevaplamasında bir fayda bulunmayacağını ileri sürerler. Râzî'nin usul âlimlerine dayandırdığı bu iki gerekçenin ikisi de Mâtürîdî tarafından dile getirilmiştir. Fakat Râzî, bu mantığın dünya şartları çerçevesinde geçerli olduğunu, kıyametle birlikte sebepler ortadan kalkacağı için Allah'ın kendi kendisine sorup cevaplamış olmasının hikmet dışı olmadığını savunmuştur. Ona göre soruyu sorup cevaplayanın Allah olması ya da soruyu soranın bir grup melek, cevap verenin diğer bir grup melek olması uzak bir ihtimal değildir. Râzî için hepsi mümkün olup birini tercih etmek için delil bulunmamaktadır. İkinci yoruma göre ise insanlar Allah'ın huzuruna varınca biri, "Bugün hükümler kimin?" diye seslenir. Kıyamet meydana dakilerin tamamı, "Kahhâr ve tek olan Allah'ın." diye cevap verirler.¹⁰⁷ Kanaatimizce Râzî'nin yaklaşımı daha isabetlidir. Gaybî konularda naklî bir delil olmadığı sürece aklî gerekçeler bir ihtimalden öteye geçmeyecektir. Bu nedenle bu âyetin tefsirinde Mâtürîdî'nin yorumu da dahil olmak üzere farklı ihtimaller söz konusu olabilir. Diğer taraftan bir soru sorup arkasından soruyu soranın kendisinin cevap vermesinin hitap üslubunda görülen bir durumdur.¹⁰⁸

G. İnanç Esasları: Peygamberlerin Günahsızlığı (İsmet)

Sübûtu ve delâleti kat'î naslar ve aklî deliller doğrultusunda belirlenen inanç esaslarının Kur'an'ın tefsirinde belirleyici bir etkisi olmuştur. Müfessirler her ne kadar mezhebî kabullerde farklılıklar olsa da temelde bir âyetin yorumunun İslâm inancının esaslarıyla çelişmemesine özen göstermişlerdir. İmâm Mâtürîdî'nin Kur'an'ı anlama usulünde bu husus merkezi bir konumdur. Onun müfessirlerin genelini yorumuna itiraz ettiği bazı yerlerdeki temel gerekçesi peygamberlerin günah işlemekten korunmuş olduklarını ifade eden ismet ilkesi olmuştur. Esasında Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da peygamberlerin ismet sıfatına sık sık atıf yapmış, pek çok âyetin tefsirini bu ilke üzerinde şekillendirmiştir.¹⁰⁹ Örneğin

¹⁰⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 27: 47-48.

¹⁰⁸ Mâtürîdî'nin müfessirlerin çoğunluğuna aklî gerekçelerle itiraz ettiği diğer yorumlar için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 420-421, 14: 179.

¹⁰⁹ Mâtürîdî'ye göre Allah, peygamberlerini emirlerine muhalefet edip günah işlemekten korumuş olup (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 346, 348, 4: 196, 5: 122, 11: 75); bu hem naslarla hem de aklen sabittir (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 347, 8: 332, 11: 383). Peygamberlerin korunmalarının sebebi ise nübüvvet ile görevlendirilmiş olmalarıdır. Aksi takdirde onların da sapmaları veya saptırılmaları mümkündür (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4: 33, 7: 103). Allah, Hz. Peygamber'in geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlamış, onu korumuş, peygamber olarak seçmiştir (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3: 346, 5: 24, 8: 277, 333, 14: 11). Bununla birlikte Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin günah işlemekten korunmuş olmaları imtihan edilmelerini, imanı kaybetme korkusunu, emir ve yasaklara muhatap olmalarını ya da uyarılmalarını ortadan kaldırmamaktadır. Aksine onlara

Mâtürîdî, “Allah’ın rızasını isteyerek sabah akşam Rablerine dua edenleri kovma! Onların hesabından sana herhangi bir sorumluk yok; senin hesabından da onlara herhangi bir sorumluluk yok. O halde eğer onları kovarsan zalimlerden olursun!” (el-En‘âm, 6/52) âyetinin tefsirinde müfessirlerin geneline bu çerçevede sert itirazlar yöneltmiştir. Onun naklettiğine göre âyetin iniş sebebi olarak bazı anlatımlar söz konusudur. Ashabdan bazıları, Resûlullâh’ın meclisine katılmak için yarışılar ve ona yakın bir yere otururlardı. Ardından gelen toplumun ileri gelenleri ve efendileri ise boş kalan kenar köşelere oturmak durumunda kalırdı. Bu kimseler bundan duydukları rahatsızlıkları Resûlullâh’a iletiler ve bu kavmin efendileri ve ileri gelenleri olarak Hz. Peygamber’e yakın bir yere oturmak istediklerini söylediler. Resûlullâh da onların bu isteğini dikkate almayı düşününce, onu azarlayan bu âyet nazil oldu. Mâtürîdî, müfessirlerin genelinin bu görüşte olduğunu belirttiikten sonra bunun gerçeğe uzak bir ihtimal olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber’e böyle bir şeyi nispet etmek bir vahşettir, fâhiş bir iddiadır. Peygamberliği düşürecek derecede çirkin-dir. Çünkü Resûlullâh’ın düşmanlarını kendisine yakın tutup da dostlarını uzaklaştırması ihtimal dahilinde değildir. Böyle bir şeyi sefih bir kimse bile

yönelik emir ve yasakların daha da artmasına sebep olur. Çünkü koruma ne kadar büyük ise korku da o kadar büyüktür. Bu sebeple peygamberler hem dinleri hem de kendileri hakkında diğer insanlardan daha fazla korku duymuşlardır. (*Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 1: 224-225, 236, 267, 2: 321, 411, 5: 73, 287, 6: 25, 7: 103, 147, 514-515, 10: 76, 308, 11: 91, 296, 14: 58, 16: 237). İsmet, Allah’ın emirlerine uymak, yasaklarından ve sakıncalı olan şeylerden uzak durmakla ortaya çıkar. Eğer, peygamberlerin ismet sıfatına sahip olmaları imtihanı onların üzerinden düşürecek olsa, ismetin hikmeti ortadan kalkmış olur. İsmetin imtihan sırasında faydası olur, imtihan olmadığına ismete ihtiyaç bulunmaz (*Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 7: 147; 180, 8: 43, 249, 11: 91, 296, 14: 58, 16: 237). Bundan dolayı Allah, elçilerine şüphe edenlerden, kafirlere uyanlardan, Allah’a şirk koşanlardan ve cahillerden olmamaları (Âl-i İmrân 3/60, el-Mâide 5/49, el-En‘âm 6/14, 35, 114, el-İsrâ 17/22) için uyarılar yapmış (*Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 2: 321, 4: 246, 5: 55, 7: 103, 147, 180, 8: 43, 249); peygamberler de günah işlemekten korkmuşlardır. Mâtürîdî, peygamberlerden zellelerin sadır olmasını buna bağlamakta, ismet sahibi olmanın zelle kabilinden küçük hatalar yapmayı engellemediğine dikkat çekmektedir (*Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 6: 25, 17: 169). Diğer taraftan Mâtürîdî, peygamberlere ismet sahibi olduklarının açıkça bildirilmediğini söyler. Bu sebeple onlar helâke sebep olacak şeylere düşme korkusu içinde olmuşlardır. Mâtürîdî, Hz. İbrahim’in “Beni ve oğullarımı putlardan uzak eyle!” (İbrâhîm 14/35) diye dua etmesini buna delil göstermektedir. Ona göre eğer İbrahim (a.s.), ismet sahibi olduğunu bilseydi, kendisi için böyle bir talepte bulunmazdı. Mâtürîdî’ye göre peygamberlerin ismet sahibi olduklarını bilmedikleri, onların yaşantısına bakarak da anlaşılabilir. Peygamberler korku ve ümit arasında bir hayat sürmüşler, Allah’a iman etmeleri de bir zorunluluktan kaynaklanmamıştır. Aksine doğru ile yanlış temyiz ederek imana ulaşmışlar, bundan dolayı da dereceleri yüksek olmuştur (*Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 16: 206). Ayrıca bk. Fatma Günaydın, *Mâtürîdî’nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 113-194.

yapmaz. Bunda kafirler bile eleştirecek şeyler bulurlar da ‘insanları tevhide, kendisine imana ve tabi olmaya çağırıyor, insanlar ona icabet edince de onları meclisinden kovuyor, uzaklaştırıyor’ derler. Mâtürîdî, âyetin bu yorumundan öyle rahatsızdır ki “Hayatıma yemin olsun ki, her akıllı kimse bunu reddeder.” ifadesini kullanmıştır. Bununla beraber Mâtürîdî, onlardan böyle bir talep gelmiş olabileceğini ifade eder. Ancak Resûlullâh’ın bunu yerine getirmeyi düşünmesi veya aklından geçirmesi ihtimal dahilinde değildir. Ona göre bu âyetlerin Allah tarafından Hz. Peygamber’e ve ashabına yönelik bir eğitim olması mümkündür. Çünkü “ismet” emir ve sakındırmaya yönelik buyrukların gelmesine engel değildir.¹¹⁰

Âyetin nüzûl sebebiyle ilgili nakledilen rivayetler genel olarak Mâtürîdî’nin anlatımı ile benzetmekle birlikte farklı olarak bu rivayetlerde Hz. Peygamber’in yakınına ashabın zayıflarının oturduğu, müşriklerin eğer onları yanından kovarsan biz de gelip senin meclisine otururuz teklifini sunduklarından bahsedilmiştir.¹¹¹ Mâtürîdî’nin ismet ilkesi konusunda çok hassas olduğu görülmektedir. Bundan dolayı da Resûlullâh’ın müşriklerin talebini yerine getirdiğini ya da getirmeyi düşündüğünü kabul etmemiş, bunu Hz. Peygamber’e yakıştırmamıştır. Ancak kanaatimizce Abese sûresinin inişine sebep olan hadisede¹¹² olduğu gibi bu olayda da Hz. Peygamber, Kureys’in ileri gelenlerinin iman edeceklerini ümit etmiş olabilir. Resûlullâh’ın zaten müslüman olan ashabına başka bir vakitte de hitap edebileceğini düşünmüş olması mümkündür.¹¹³

Hız. Peygamber’in ismeti konusunda İmâm Mâtürîdî’nin şiddetli bir tepki verdiği bir başka örnek ise İnşirâh sûresinin tefsirinde yer almaktadır. Onun belirttiğine göre müfessirlerin çoğu “وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ” (İnşirâh, 94/2) âyetindeki “vizr” kelimesinin “Böylece Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar.” (Fetih, 48/2) ve “Kendinin, mümin erkeklerin ve mümin kadınların günahları için istiğfar et.” (Muhammed, 47/19) âyetlerinde ifade edildiği gibi “günah” anlamında olduğunu söylemişlerdir. Mâtürîdî, müfessirlerin bu beyanını çok çirkin bulmuş, bunun vahşet

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5: 72-73. Ayrıca bk. Özdeş, *İmâm Mâtürîdî’nin Te’vilâtü Ehli’s-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, 167-168.

¹¹¹ Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 9: 258-263.

¹¹² Abese sûresinin iniş sebebi olarak nakledilen hadiseye göre Hz. Peygamber bir gün, Kureys’in büyüklerinden Utbe b. Rebîa, Ebû Cehil b. Hişâm ve Abbâs b. Abdilmuttalib ile konuşuyor, onların İslâm’a girmelerini arzuluyordu. O sırada âmâ olan Abdullâh b. Ümmi Mektûm geldi ve Resûlullâh’tan bir âyet okumasını talep etti. “Yâ Resûlallâh, Allah’ın sana öğrettiklerinden bana da öğret!” dedi. Hz. Peygamber, ondan yüz çevirdi, suratını astı ve diğerleriyle konuşmaya döndü. Konuşmasını bitirdiği sırada Abese sûresi nazil oldu. Sûrenin ilk âyetlerinde Resûlullâh’ın bu tutumu eleştirilmekteydi. (Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24: 103.)

¹¹³ Ayrıca bk. Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr*, bk. 12: 246-247.

olduğunu söylemiştir. Ona göre bu âyetteki “vizr” kelimesinden kasıt, yük ve ağırlık anlamındadır. Böylece Allah, Hz. Peygamber’e ‘biz sana yüklenen nübüvvet ve risâlet yükünü hafiflettik, eğer hafifletmeseydik, o yük senin sırtını bükecekti’ mesajını vermiştir. Mâtürîdî’ye göre burada ikinci bir mana da mümkündür: Yükün kaldırılması, Allah’ın Resûlullâh’ı onun ismeti olmadığında başına gelecek işlerden ve günahlardan baştan itibaren koruması anlamındadır.¹¹⁴

Mâtürîdî’nin belirttiği gibi âyetteki “vizr” kelimesini günah (*ism, zenb*) anlamında yorumlayan müfessirler olmuştur.¹¹⁵ Ancak Mâtürîdî, burada haklı görünmektedir. Âyetteki “vizr” kelimesi yük anlamında olup Ebus-suûd Efendi ve Âlûsî’nin de ayrıntılı olarak açıkladıkları üzere bu yük ile Resûlullâh’ın peygamberlik gelmeden önce şeriat bilgisine sahip olmaması, kavminin dalalette olduğunu bildiği halde kendisine tabi olmadıkları için onlara yol gösterememesi, İslâm karşıtlarının yaptıkları eziyetler, yol açtıkları tehlikeler ve ilk vahiy karşısındaki hayreti gibi çok çeşitli şeyler kastedilmiş olabilir.¹¹⁶

H. Tarihi Gerçeklik

Mâtürîdî, yorumlarında tarihi gerçekliği göz önünde tutmakta, müfessirlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olsa bile bazı yorumları tarihi bilgilerle uyumadığı için eleştirmektedir. Örneğin, onun aktardığına göre müfessirlerin geneli “İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel şekilde sav. O zaman bir de bakmışsın ki seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost oluvermiş.” (el-Fussilet, 41/34) âyetinin Hz. Peygamber ile Ebû Cehil hakkında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yani Allah, Resûlullâh’a Ebû Cehil’in yaptığı kötülüğü iyilikle savmasını emretmiştir. Fakat Mâtürîdî’ye göre bu, ihtimal dahilinde değildir. Çünkü, Ebû Cehil’in Hz. Peygamber’e karşı âyette belirtildiği gibi samimi bir dostluk durumu olmamış, aksine düşmanlığı devam etmiştir. Bedir’de Hz. Peygamber’e karşı çıkıp insanları kışkırtmış ve nihayet orada öldürülmüştür. Mâtürîdî’ye göre tüm bunlar âyeti müfessirlerin genelinin yorumuna hamletmenin mümkün olmadığını gösteren delillerdir.¹¹⁷

Görebildiğimiz kadarıyla âyetin Ebû Cehil hakkında olduğuna dair görüş ne Mâtürîdî öncesinde ne de sonrasında hâkim görüş haline gelmemiştir. Mâtürîdî, kendi kaynaklarına dayanarak böyle bir sonuca ulaşmış olma-

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 17: 255-256.

¹¹⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 742; Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, 3: 275; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24: 492-493; Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân ve i'râbühü*, 5: 341.

¹¹⁶ Ebus-suûd, *İrşdü'l-akli's-selîm*, 5: 547; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 30: 169.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 13: 134.

lıdır. Ondan önce Mukâtil'in tefsirinde bu yorum yer alırken¹¹⁸ Taberî, İbn Ebî Hâtim ve Zeccâc gibi müfessirlerin eserlerinde böyle bir yorum yer almaz. Sonraki dönemde Mâverdî ve Kurtubî¹¹⁹ bir yana bırakılırsa İbn Kesîr ve İbn Atıyye gibi müfessirler böyle bir görüş nakletmemişlerdir. Kurtubî, bu âyetin Ebû Süfyân ve Ebû Cehil hakkında nâzil olduğuna dair iki farklı görüş olduğunu belirttikten sonra Ebû Süfyân'la ilgili olmasının daha uygun olduğunu dile getirmiştir.¹²⁰ Begavî de âyetin Ebû Süfyân hakkında nâzil olduğunu söylemiştir.¹²¹ Görüldüğü gibi Mâtürîdî'nin eleştirdiği yorum tefsir literatüründe çoğunluğun görüşü pozisyonuna ulaşamamıştır. Mâtürîdî'nin de haklı olarak belirttiği gibi tarihi gerçeklik Hz. Peygamber ile Ebû Cehil arasında sıcak bir dostluğa şahit değildir. En baştan itibaren Ebû Cehil, Resûlullâh'ın nübüvvetini reddederek ona her türlü eziyeti reva görmüş, onun faaliyetlerini engellemek için sürekli faaliyet içinde olmuştur. Âyetin Ebû Süfyân'la ilgili olması ise tarihî vakıya daha uygundur. Ancak bu yorumun âyetin nüzûl sebebine dayandığı kesin değildir. Re'ye dayalı bir yorum olması kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması sürecinde farklı tefsir ve te'vilere sıklıkla rastlanmaktadır. Müfessirler âyetleri tefsir ederken birbirinden farklı yorumlarla karşı karşıya geldiklerinde genellikle ya mevcut görüşlerden birini tercih etmekte ya da yeni bir görüş ile kendileri de bu ihtilafı devam ettirmektedirler. Mâtürîdî gibi pek çok müfessir bu ihtilafı tasnif yoluna gitmiş ve çoğunluk tarafından benimsenen yorumları tespit etmeye çalışmıştır. "İcmâ" düşüncesinden destek alındığını düşündüğümüz bu ameliyede bir âyetin tefsirinde müfessirlerin çoğunun görüş birliğine varması o yorumu diğerleri arasında öne çıkarmıştır. Nitekim İslâmî ilimlerin genelinde "cumhur" olarak adlandırılan ulemânın çoğunluğunun bir meselede fikir birliği etmesi, kesin bir delile dayanıldığının bir göstergesi kabul edilmiştir. Bu yönüyle cumhurun görüşü her ne kadar icmâ kadar kuvvetli ve bağlayıcı bir delil olmasa da yol önemli oranda gösterici bulunmuştur.

İmâm Mâtürîdî'nin müfessirlerin genelinin kabulüne mazhar olan yorumları dikkatle tespit etme gayreti içinde olduğu gözlemlenmektedir. Bize göre Mâtürîdî, temelde üç sebeple böyle bir tefsir yöntemi benimsemiştir. Onun öncelikli amacı karşılaştığı ihtilafı çözümlenmek ve çoğunluğa ait yorumu tespit etmektir. İkinci olarak ise müfessirlerin çoğuna ait olan yorumu diğerleri arasında daha sahih ve kuvvetli bularak bu yorumdan

¹¹⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 743.

¹¹⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5: 182; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 18: 422.

¹²⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 18: 422.

destek almıştır. Üçüncü olarak da müfessirlerin geneline ait görüşe muhalif bir tutum benimsemiştir. Çünkü bu görüşün delilleri onu ikna etmemiştir. Mâtürîdî söz konusu muhalefesinde bazen müfessirlere çok keskin itirazlar yöneltirken bazı durumlarda muhtemel başka manaları da gündeme getirmiştir.

Mâtürîdî'nin farklı yorumları genellikle Allah'ın muradının tayini, kelâmî bazı meselelerin izahı, âyetlerin iniş sebepleri ve peygamber kıssalarıyla ilgilidir. Mâtürîdî'nin muhalefet gerekçelerini ve kendi farklı görüşünün delillerini sayma hassasiyeti hemen göze çarpmaktadır. Biz bu çalışmada Mâtürîdî'nin sekiz gerekçeye dayandığı sonucuna ulaştık: (i) Mâtürîdî'nin müfessirlerin geneline yönelttiği itirazların gerekçelerinin başında Kur'ân'da ilgili görüşün benimsenmesine engel olan bazı âyetlerin bulunmasıdır. Mâtürîdî bu hususlarda Kur'ân bütünlüğü içinde konuyu değerlendirmeye çalışmış, itirazını ve kendi görüşünü âyetlerden istidlâllerle ortaya koymuştur. (ii) İkinci olarak Mâtürîdî, âyetlerin ilk akla gelen zâhir manalarının bir delile dayanmadan terkedilmesini sorunlu bulmuş, böyle hallerde âyetin zâhir anlamına uygun yorumların tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir. (iii) Mâtürîdî, kesin bir haber sabit olmadıkça âyetlerin umûm manalarının daraltılmasına sıcak bakmamaktadır. Ancak bir delil varsa bu durumda genel manada ısrarcı olmamıştır. (iv) Kıssalar konusunda daha fazla itiraz ortaya koyan Mâtürîdî, kıssaların Kur'ân'ın tamamındaki anlatımını esas alarak dar yorumları eleştirmiştir. (v) Mâtürîdî, karşı çıktığı bazı yorumlara ise âyetin siyakıyla uyum içinde olmadıkları eleştirisini getirmiştir. (vi) İmâm Mâtürîdî'nin müfessirlerin geneline yönelttiği itirazlarda aklî gerekçeler de öne çıkmaktadır. Müfessirlerin bazı tercihlerini "hikmet"e uygun bulmamış, onların benimsediği anlamda âyetlerin indirilmesinin bir "fayda" sağlamayacağını söylemiştir. (vii) Mâtürîdî'nin çok hassas olduğu meselelerden biri peygamberlerin ve özellikle de Resûlullâh'ın ismet sahibi olmasıdır. Mâtürîdî, ismet ilkesiyle çeliştiğini düşünerek müfessirlerin geneli tarafından kabul gören bazı sebab-i nüzûl rivayetlerini ya şiddetle reddetmiş ya da başka şekilde yorumlamıştır. (viii) Son olarak Mâtürîdî, müfessirlerin çoğuna ait olduğunu söylediği bazı yorumları tarihî vakıyyla uyumlu bulmadığı için kendisi farklı bir görüş benimsemiştir.

Mâtürîdî'nin zihninde bir metodolojinin bulunduğu ve kendi içinde tutarlı biçimde âyetleri tefsir ve te'vil etmeye çalıştığı görülmektedir. Bazı gaybî meseleler ve âyetlerin iniş sebeplerinde sabit bir nas veya haber araması, bulduğunda kabul etmesi, bulamadığında ise daha umûmî manalar sunması ve Kur'ân bütünlüğünü gözden kaçırmama gayreti onun tefsir-te'vil ayrımının en açık göstergeleridir. Son tahlilde te'vil kapsamında ki bir yorumun müfessirlerin çoğunluğu tarafından benimsenmesinin onun

nezdinde kesin bağlayıcı bir delil olmaktan ziyade yol gösterici bir kaynak olduğu söylenebilir. Bu nedenle Mâtürîdî belli usul ve delillere dayanıldığı takdirde, genelin görüşünden farklı olan yorumların da bir tefsir değeri taşıdığını düşünmektedir.

Kaynakça

Abdülazîz el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.

Âlûsî, Şihâbüddîn es-Seyyid el-Bağdâdî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türasi'l-Arabî, ts.

Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Abdürrezzâk Affî. Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 1424/2003.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2002.

Aydın, Atik. İbn Cerir et-Taberi'nin *Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Bakkal, Mustafa Cihad. “Kıssalar Bağlamında Mâtürîdî'nin Kur'ân'daki Mübhemlere Yaklaşımı”. *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler* 21/72 (2017): 195-214.

Bakkal, Mustafa Cihad. *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.

Beyzâvî, el-Kâdî Nâsruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. Thk. Muhammed Subhi Hasan el-Hallâk-Mahmûd Ahmed el-Atraş. Beyrut: Dâru'r-reşîd, 1421/2000.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-Müfessirin*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Cerrahoğlu, İsmail. “Garânîk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 361-366. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV. Yayınları, 2003.

Cessâs, Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. dir. ve thk. Uceyl Câsim en-Nesemî. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.

Cevdet Bey. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar, y.y., ts.

Çalışkan, İsmail. “Sahâbenin Tefsir İhtilafları”. *Kur'ân ve Sahâbe*. Ed. Hasan Keskin-Abdullah Demir. 217-242. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

Çelik, Ömer. *Hakkın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1434/2013.

Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar (Tespitler-Değerlendirmeler)*. İstanbul, İFAV Yayınları, 2017.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 417-431. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993.

Ebussuûd, b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm*. thk. Abdülkâdir Ahmed Ata. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîsiyye, ts.

Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul, Eser Kitabevi, ts. Fahreddîn er-Râzî, Ziyâeddîn Ömer Muhammed. *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1401/1981.

Fenîsân, Suûd b. Abdullâh. *İhtilâfü'l-müfessîrîn esbâbühû ve âsârühû*. Riyad: Dâru İşbiliya, 1418/1997.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. Thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-tibâa ve'n-neşr, ts.

Gördük, Yunus Emre. "Bir Tefsir Problemi Olarak Garânik". *Günümüz Tefsir Problemleri*. Ed. Ali Karataş-Yunus Emre Gördük. 229-250. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.

Günaydın, Fatma. *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Harbî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin. *Kavâidü't-tercîh inde'l-müfessîrîn: Dirâse nazariyye tatbikiyye*. Riyad: Dâru'l-kâsım, 1417/1996.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelûsî. *el-Muharrerü'l-vecîz*. Doha: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007.

İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî. *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed İbn İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl ed-Dimeşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000.

İbn Teymiyye, Şeyhülislâm Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Riyad: Mektebetü'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzî', 1431/2010.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.

İzzeddîn b. Abdisselâm. *Kitâbü'l-işâre ile'l-îcâz fî ba'dı envâi'l-mecâz*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1313.

Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân. *Kitâbü't-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. thk. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Kahraman, Ferruh. *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları 2011.

Karataş, Ali. *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsîr*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2010.

Keleş, Ekrem. *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcma'*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Kiraz, Celil. Şerif Murtezâ'nın Emâlî'sinde Kur'ân Müşkilleri ve Müteşâbihleri. Bursa, Emin Yayınları, 2010.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006.

Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülme'cîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr. İstanbul: Dârü'l-mîzân, 2005-2007).

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdurrahmân Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1423/2002.

Müftüoğlu, Ömer. “Bir Müfessirin Kelamullah Karşısındaki Konumunu Tefsirinin İsmi Üzerinden Belirleme Denemesi: Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü Ehli's-Sunne'si”. *Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu, 28-30 Nisan 2014, Tebliğler Kitabı*. Eskişehir: 2014.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer. *et-Teysîr fî't-tefsîr*. Ayasofya, nr. 97: 1b-380a. Süleymaniye Kütüphanesi.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.

Öğüt, Salim. “Cumhur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 94. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Öz, Ahmet. “Kur'ân'ın Dahili Bağlamlarını Gösteren Kavramlar”. *Tefsîr Usulü*. Ed. Ali Rıza Gül-Ali Karataş. 181-226. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.

Özdeş, Talip. İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997.

Sadreddînzâde Şîrvânî. *el-Fevâidü'l-hâkâniyye*. Amcazade Hüseyin, nr. 321: 1b-92a. Süleymaniye Kütüphanesi.

Semerkindî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. Şerhu't-Te'vilât. Hamidiye, nr. 176: 1b-889. Süleymaniye Kütüphanesi.

Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1993.

Şâyi', Muhammed b. Abdîrahmân b. Sâlih. *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn*. Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1416/1995.

Şemseddîn el-İsfehânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-kavâidi'l-küllîyye*. Thk. Mansur Koçinkağ-Bilal Taşkın. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru hecr, 1422/2001.

Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *Fusûl fî usûli't-tefsîr*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî li'n-neşri ve't-tevzî', 3. Baskı, 1420/1999.

Topaloğlu, Bekir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeleler*. İstanbul: İmam Ebu Hanîfe ve İmam Matürîdî Araştırma Vakfı, 2003.

Üsmendî, Muhammed b. Abdilhamîd. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. Thk. Muhammed Zeki Abdilber. Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1412/1992.

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serrî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâfan hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1998/1418.

