

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 55 • SAYI: 3 • TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2019

MÂTÜRÎDÎ SAYISI



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 55 - SAYI: 3 - TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2019



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Diyanet İLMİ DERGİ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution

EDİTÖR
Editor

YAZI TAKİP
Secretary

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs

GRAFİK TASARIM
Technical Production

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms

BASIM TARİHİ
Publication Date

Dr. Fatih Kurt

Dr. Elif Arslan

Bünyamin Kahraman

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

Ahmet Dede

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 09
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06
Faks: (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

Başak Matbaacılık Ltd. Şti.
Anadolu Bulvarı Meka Plaza No: 5/15
Gimat / ANKARA
Tel: 0 312 397 16 17
www.basakmatbaa.com

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 50,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,
Avustralya; 30 Avustralya Doları, İsveç ve
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

15.09.2019

Bu dergi ulusal   ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki İBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

Danışma Kurulu /Advisory Board Prof. Dr. Ali ERBAŞ
Prof. Dr. Huriye MARTI, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. Ali ÇELİK, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. Hülya ALPER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOđLU, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. Mehmet ÜNAL, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi
Prof. Dr. Muammer CENGİL, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. Mürteza BEDİR, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. Suat CEBECİ, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi

Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Huriye MARTI,
Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ,
Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. Ahmet YAMAN,
Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakóltesi
Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI,
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi
Dr. Fatih KURT
Dr. Elif ARSLAN
Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından Yayın Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede Yayın Kurulu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. 15 Eylül 2019 itibarıyla dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında dergimize iletilmesi gerekmektedir. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.
12. Gönderilecek makalelerde yazı türleri (derleme/ araştırma / yorum) v.s yer almalıdır.
13. Makaleler, <http://dergipark.gov.tr/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.

B. YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Yazılara 150 kelime Türkçe özet, özet ile uyumlu Abstract, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayınlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayınlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
5. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
6. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
7. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
8. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
9. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, süre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir.
“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl, 8/2).
10. Dipnotlar ve kaynakça için “İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)” esas alınmalıdır.
 - Kitap

Dipnot Örnek: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 63.

Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.

Kaynakça Örnek: Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

- Makale

Dipnot Örnek: Mehmet Bulut, “Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 442.

Kaynakça Örnek: Bulut, Mehmet. “Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 435.

- Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildiriileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösterilişi düzeniyle aynı olmalıdır.

Dipnot Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 361.

Kaynakça Örnek: Uludağ, Süleyman. “Ârif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 361. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.diyaret.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)

Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	563
İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN YETİŞTİĞİ İLMÎ ORTAM VE SEMERKANT'TA İLİM MERKEZLERİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> INTELLECTUAL ENVIRONMENT AND INTELLECTUAL CENTERS IN THE CITY OF SAMARQAND DURING THE PERIOD OF IMAM AL-MÂTURÎDÎ / <i>RESEARCH ARTICLE</i> OSMAN AYDINLI	565
İMAM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE, HAYATIN AKIŞINDA AKIL VE VAHYİN ROLÜ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE ROLE OF MIND AND REVELATION IN THE COURSE OF LIFE ACCORDING TO THE IMAM AL-MÂTURÎDÎ / <i>RESEARCH ARTICLE</i> FİKRET KARAMAN	601
MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE DİNÎ TEBLİĞİN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE CHARACTERISTICS OF THE RELIGIOUS TABLIGH ACCORDING TO AL-MÂTURÎDÎ / <i>RESEARCH ARTICLE</i> RAMAZAN BİÇER	629
İMAM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE BAZI ÂHİRET AŞAMALARI / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> SOME STAGES OF THE HEREAFTER ACCORDING TO IMAM AL-MÂTURÎDÎ / <i>RESEARCH ARTICLE</i> FATİH KURT	641
EBÛ MANSÛR MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE FİİLLERİN ORTAYA ÇIKIŞINDA İNSANIN KUDRETİNİN ROLÜ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE ROLE OF HUMAN WILLPOWER IN THE EMERGENCE OF ACTIONS ACCORDING TO ABU MANSUR AL-MÂTURÎDÎ / <i>RESEARCH ARTICLE</i> ŞERİFE ÖZKETEN	663
ESMÂ-AHKÂM (VA'ÎD) MESELESİ VE EBÛ MANSÛR EL-MÂTÜRÎDÎ İLE HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE ISSUE OF ASMA WA AHKAM (WA'ID) AND THE COMPARISON OF THE VIEWS OF ABU MANSUR AL-MÂTURÎDÎ AND HAKIM AL-JUSHAMI / <i>RESEARCH ARTICLE</i> FİKRET SOYAL	685
MÂTÜRÎDÎ'NİN MÜFESSİRLERİN ÇOĞUNLUĞUNUN GÖRÜŞÜNE MUHALİF YORUMLARI VE GEREKÇELERİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> MÂTURÎDÎ'S OPPOSING COMMENTS AND JUSTIFICATIONS AGAINST THE MAJORITY OF COMMENTATORS / <i>RESEARCH ARTICLE</i> ŞÜKRÜ MADEN	715
TEFSİR FAALİYETLERİNDE MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN İLMİNİN YERİ: EBÛ MANSÛR EL-MÂTÜRÎDÎ (Ö. 333/944) ÖRNEĞİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE PLACE OF MUBHAMAT AL-QUR'AN IN TAFSIR STUDIES: THE CASE OF ABU MANSUR AL-MÂTURÎDÎ (D. 333/944) / <i>RESEARCH ARTICLE</i> HEKİM TAY	751

- İMÂM MÂTÜRİDÎ'YE GÖRE TE'VİL KAVRAMI VE İŞLEVİ / *ARAŞTIRMA MAKALESİ* 783
THE CONCEPT OF TA'WİL AND ITS FUNCTION ACCORDING TO İMAM AL-MÂTÜRİDÎ / *RESEARCH ARTICLE*
HÜSEYİN DOĞAN
- MÂTÜRİDÎ'DE TEFSİR TE'VİL AYRIMI MESELESİ / *ARAŞTIRMA MAKALESİ* 805
THE ISSUE OF TAFSİR- TA'WİL DISTINCTION IN MÂTÜRİDÎ / *RESEARCH ARTICLE*
VEYSEL GENÇİL
- MÂTÜRİDÎ'DE ÂYETLERİ TEVİLDE KİNAYE UNSURU / *ARAŞTIRMA MAKALESİ* 841
THE TROPE AS A METHOD IN COMMENTARY OF VERSES IN MÂTÜRİDÎ / *RESEARCH ARTICLE*
HALİL AKÇAY
- MÂTÜRİDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDE KIRAATLARA
YAKLAŞIMININ İNCELENMESİ / *ARAŞTIRMA MAKALESİ* 863
A REVIEW OF MÂTÜRİDÎ'S APPROACHES TO THE SYSTEMS OF QIRAAT IN HIS "TA'WİLÂT
AL-QUR'ÂN" / *RESEARCH ARTICLE*
NESRİŞAH SAYLAN
- İMÂM MÂTÜRİDÎ'NİN ANADOLU TASAVVUF KÜLTÜRÜ ÜZERİNDEKİ
ETKİLERİ / *ARAŞTIRMA MAKALESİ* 893
İMAM MÂTÜRİDÎ'S IMPACTS ON THE CULTURE OF ANATOLIAN MYSTICISM / *RESEARCH ARTICLE*
ÖMER ÖZGÜL

EDİTÖRDEN / From the Editor

Dergimizin bu sayısını İslâm düşünce birikimine önemli katkıları bulunan, Ehl-i Sünnet kelâmının kurucularından kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) ayırdık. Kurucusu olduğu itikâdî düşünce sistemiyle eserleri ve fikirlerinin günümüz dünyasında daha fazla tanınması gerekliliği yanında son zamanlarda tartışılan din-akıl ilişkisi ve dinde bilgi kaynakları gibi hususlardaki görüşlerinin yol göstericiliği de müstakil bir Mâtürîdî sayısının hazırlanmasında etkili oldu.

İslâm'ın temel disiplinlerinden tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, tasavvuf gibi alanlarda özgün görüşleri bulunması sebebiyle bu sayımızda farklı disiplinlerden makalelere yer verme imkânı bulduk. İlk makalemiz Osman Aydın tarafından kaleme alınan “İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri”. Aydın, makalesinde Mâtürîdî'nin doğup büyüdüğü Mâverâünnehir'in başşehri konumundaki Semerkant'ta var olan zengin kültürel ortamın beraberinde getirdiği düşünce yapısı ile akidesinin nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Fikret Karaman ise “İmâm Maturidiye göre Hayatın Akışında Akıl ve Vahyin Rolü” başlıklı makalesinde ilim ve kültür havzası olan Mâverâünnehir bölgesinin özellikleri yanında İmâm Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu toplumun huzur ve mutluluğuna katkı sağlayacak ve hayatı kolaylaştıracak bazı ilkeleri ele almaktadır. Allah'ın varlığı ve birliği, O'na kulluk etmek, ilim tahsil etmek, adalet ve eşitlik, çalışmak ve üretmek, söz ve sözleşmelere bağlı kalmak onun üzerinde durduğu ve günümüzde de geçerliliğini koruyan ilkelerden bazılarıdır.

Mâtürîdî'nin dinî tebliğdeki metodu da bugün bizlere ışık tutacak niteliktedir. Ramazan Biçer, “Mâtürîdî'ye Göre Dini Tebliğin Karakteristik Özellikleri” isimli makalesinde Mâtürîdî'nin dini tebliğde aklî yaklaşımlara öncelik tanınmalıdır, görüşünün çağımızın genç nesli ve dinî tebliğ görevini ifa edenler için önemini ifade etmektedir. Ona göre, Kur'ân ve Hz. Peygamber merkezli bir dinî sunum yanında aklın nasları gereği gibi anlayan bir hakem konumunda olduğu da unutulmamalıdır.

Fatih Kurt, “İmâm Mâtürîdî'ye göre Bazı Âhîret Aşamaları” başlıklı makalesinde inanç esaslarından biri olan ve naklin önceliği bulunan âhîret konusunda dahi Mâtürîdî'nin bazı âhîret aşamalarını aklî ilkeler ışığında ele aldığına ilişkin tespitlere işaret etmektedir. Kurt, âhîret ve aşamalarına dair âyetlerin Mâtürîdî tarafından tevillerine de makalesinde yer vermektedir.

Bir diğer kelâm makalesi Şerife Özketen'in kaleme aldığı “Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye Göre Fiillerin Ortaya Çıkışında İnsanın Kudretinin Rolü” başlıklı çalışmasıdır. Özketen, makalesinde “kudret” konusunu farklı kelâm

ekollerinin görüşleri ile mukayeseli olarak ele almakta Mâtürîdî'nin konuya dair geliştirdiği orijinal bakış açısını da ortaya koymaktadır.

Fikret Soyal'ın "Esmâ-Ahkâm (Va'îd) Meselesinde Mâtürîdîlik ve Mu'tezile Mukayesesi: Mâtürîdî ve Cüşemî Örneği" isimli makalesi ise mukayeseli bir çalışma niteliğinde. Soyal, makalesinde hem iki mezhep arasındaki görüş farklarını hem de "esmâ ve ahkâm" başlığı altında tartışılan problemleri ele almaktadır.

Mâtürîdî'nin müfessir olma yönünü ortaya koyan Şükrü Maden'in "Mâtürîdî'nin Müfessirlerin Çoğunluğunun Görüşüne Muhalif Yorumları ve Gereçeleri" makalesinde ise tefsir ilmine getirdiği farklı yorumlar müfessirlere yönelttiği itirazlar üzerinden açıklanmaktadır.

Hekim Tay'ın "Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Örneği" isimli makalesinde de müfessir İmam Mâtürîdî'nin ulûmu'l-Kur'ân'ın araştırma alanlarından olan mübhehâmatu'l-Kur'ân ilmine ilişkin görüşlerine değerlendirmeleriyle yer verilmektedir.

"Mâtürîdî Kelâmında Te'vîl Metodolojisi" makalesinde Hüseyin Doğan, Mâtürîdî'ye göre te'vîl kavramının mahiyeti, kapsamı, uygulama örnekleri ile te'vîl yapacak kişide bulunması gerekli bazı temel kıstaslara işaret ederken Veysel Gengil, "Mâtürîdî'de Tefsir Te'vîl Ayrımı Meselesi" başlıklı makalesinde tefsir te'vîl ayrımını ve Mâtürîdî'yi bu ayrıma sevk eden etkenleri ele almaktadır. Halil Akçay ise "Mâtürîdî'de Âyetleri Tevil Yöntemi Olarak Kinaye" makalesiyle Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı eseri ekseninde âyetlerin tevilinde kinayeyi nasıl kullandığını ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı eseri, farklı ilmî disiplinlere de katkıda bulunmaktadır. Nitekim Nesrişah Saylan'ın "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kıraatlara Yaklaşımının İncelenmesi" makalesi, eserde kıraatlerin aktarımında Mâtürîdî'nin izlediği kendine has metodu tespit etmektedir. Saylan makalesinde âyetin okunuşunun âyet yorumlarına etkisine işaret eden bu metodu örneklerle ortaya koymaktadır.

Ömer Özgül ise "İmam Mâtürîdî'nin Anadolu Tasavvuf Kültürü Üzerindeki Etkileri" başlıklı makalesinde İmam Mâtürîdî'nin yetiştirdiği Semerkant'ta hâkim olan tasavvuf kültürünün onun ilmî şahsiyeti üzerindeki etkilerini ve onun fikirlerinin Anadolu sülûlîğine etkilerini ele almaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin farklı ilmî disiplinlerdeki katkılarının ortaya konulduğu dergimizin ilim dünyası için yeni ufuklar açmasını temenni ediyoruz.

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN YETİŞTİĞİ İLMÎ ORTAM VE SEMERKANT'TA İLİM MERKEZLERİ*

INTELLECTUAL ENVIRONMENT AND INTELLECTUAL CENTERS IN THE CITY OF SAMARQAND DURING THE PERIOD OF IMAM AL-MÂTURÎDÎ

Geliş Tarihi: 11.04.2019 Kabul Tarihi: 22.07.2019

✉ OSMAN AYDINLI

DOÇ. DR.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.

Orcid.org/ 0000-0001-7370-3143

oaydinli@hotmail.com

ÖZ

Ehl-i Sünnetin yaşayan iki itikad/kelâm mezhebinden birinin imamı kabul edilen, kaleme aldığı birçok eseri ile İslâm toplumu üzerinde günümüze kadar büyük etkiler oluşturan İmam Mâtürîdî, Semerkant'ın Mâtürîd mahallesinde doğmuş ve 333/945 tarihinde yine bu kadim şehirde vefat etmiştir. İmam Mâtürîdî'nin hayatı hakkında maalesef günümüze fazla bir bilgi ulaşmamıştır. Bununla birlikte bu büyük âlimin içinde doğup büyüdüğü, yetiştiği ve ömrünün tamamını orada geçirdiği ve kadim zamanlardan beri Mâverâünnehir'in başşehri konumunda olan Semerkant'ta o günkü ilmî ortam ve ilim öğrenme merkezlerini bize ulaşan bir takım ana kaynak ve araştırma eserlerle ortaya koyabiliriz. Nitekim daha Bağdat, Dimaşk ve Kâhire gibi başşehir ve ana merkezlerde medreselerin varlığından bahsedilmezken Sâmânîler döneminde Semerkant ve çevre şehirlerde medrese yapılarının ilk örnekleri görülmekte, İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı ve dönemde Semerkant'ta Dâru'l-Cüzcâniyye, Dâru'l-Iyâziyye, Kusem b. Abbâs gibi medreselerin varlığından haberdar olmaktadır. Yine bu dönemde Sâmânî hükümdarlarının ilme ve âlimlere büyük değer verdiğine, saraylarını ve oluşturdukları zengin saray kütüphanelerini âlimler için ardına kadar açtıklarına şahit olmaktadır. Netice olarak eski tarihlerden itibaren birçok din ve düşünce yapısının himaye gördüğü, dolayısıyla canlı kültürel bir ortamın var olduğu bu şehir, İslâm döneminde de aynı özelliğini büyük oranda devam ettirmiştir. Her ne kadar şehirdeki bu zengin kültürel yapı İslâm inanç ve akidesine ters, bölgede birçok düşünce yapısının ortaya çıkmasına yol açsa da aynı zamanda bu aykırı düşünceler karşısında İslâm'ı ve onun akidevi yapısını sağlam bir şekilde savunan İmâm Mâtürîdî ve onun yolunu takip eden güçlü kelâmcıların bu şehir ve bölgede yetişmesine vesile olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mâverâünnehir, Sâmânîler, Mâtürîdî, Semerkant, Buhara, Medrese, Dâru'l-Cüzcâniyye, Dâru'l-Iyâziyye.

ABSTRACT

Imam al-Mâtürîdî, who is considered to be the imam of one of the two itiqad / kalam sects under Ahl al-Sunnah and has made a great influence on the Islamic world, was born in the Mâtürîd neighborhood of Samarqand and in 333/944 died also in Samarqand. Unfortunately, it is not much that has come to this day about his life; however, it is possible for us to have a general image of the intellectual environment of the time in Samarqand city, capital of the Mawarannahr, in which this significant scholar of Islam lived his whole life through a number of main resources and research works. As a matter of fact, there were some early forms of madrasas (schools) in Samarqand and the cities around it in the Samanids period, while there was not really even the thought of it in the capital cities and centers like Baghdad, Damascus, and Cairo. At the time of al-Mâtürîdî, there were some important madrasas in the city like Dâr al-Juzjâniyya, Dâr al-Iyâziyya, Qusam b. Abbâs. Also, intellectual studies were really important for the Samanid rulers. So, the archives and the libraries of the palace were always open to the scholars. Moreover, the city has kept its characteristic as being a melting pot of lots of different cultures, religions and thoughts in Islamic period, too. It can be argued that, despite the fact that this mixed cultural structure of the city has led to emergence of some new ways of thinking, they actually contradict with the Islamic thought/faith, it has also provided a great environment for Imam al-Mâtürîdî and many Islamic scholars of Kalâm to emerge in this region.

Key words: Mawarannahr, Samanids, al-Mâtürîdî, Samarqand, Bukhara, Madrasa, Dâr al-Juzjâniyya, Dâr al-Iyâziyya.

Giriş

Kelâm ilmînde Ehl-i Sünnetin yaşayan iki büyük mezhebinin imamından biri olan, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ile *Kitâbü't-Tevhîd* başta olmak üzere kaleme aldığı eserlerle İslâm toplumu üzerinde büyük bir etkiye sahip bulunan İmam Mâtürîdî'nin hayatı hakkında maalesef elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bunun muhtemelen bir kaç sebebi olabilir. Bunlardan biri ve belki en başta geleni, VII/ XIII. asırda birçok İslâm beldesiyle birlikte Mâverâünnehir'de dünyada eşine az rastlanır korkunç bir insan ve kültür katliamına yol açan Moğol istilasıdır. Bir diğeri, tabakât, biyografi ve olayların kronolojik olarak kaleme alındığı tarih eserleri gibi İslâm kaynaklarının daha çok hilafet merkezine yakın âlimler hakkında geniş bilgi verirken, Mâverâünnehir ve hilafet merkezine uzak diğer bölgelerin âlimleri hakkında daha az veya hiç bilgi vermemeleri ile de izah edilebilir. Yine, Ebû Mansûr Mâtürîdî kelâmcı-hanefî çizgide olduğu için fıkıhçı-hanefî çizgide olanların eserlerinde ona pek yer vermemesi de diğer bir sebep olmalıdır. Ayrıca, bu bölgede eser veren âlimlerin ilmî geleneğinde ve özellikle Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde terâcim ve tabakat gibi biyografik eser verme geleneğinin zayıf olmasının da bunda etkili olduğu söylenebilir. Her ne kadar Necmeddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) gibi bazı âlimlerin bölge âlimleri hakkında kaleme aldığı¹ bir takım eserler olsa da

* Bu çalışma, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* Uluslararası Mâtürîdî Sempozyumu (İstanbul:2-3 Kasım 2018), programında sunulan “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Dönemi Semerkant'ta İlmî Ortam ve İlim Merkezleri” isimli tebliğimin üzerinde çalışılmış ve geliştirilmiş halidir.

¹ Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *el-Kand fi Zikr-i Ulemâ-i Semerkand*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1991). Semerkant âlimleri ile ilgili bu kıymetli eser baştan ve sondan bölümleri eksik bir şekilde bize ulaşmış bulunmaktadır. Eserin müellifi Nesefî, âlimlerin adını alfabetik olarak ele aldığı için sondan “mim” harfiyle başlayan âlimler kısmı da maalesef bize ulaşmamıştır. Dolayısıyla bu eserde Ebu Mansûr Muhammed

bunlarda ele alınan âlimin hayatından daha çok ondan gelen hadis veya görüşlerin ön plana çıkartılması, çoğu zaman o âlimin sadece vefat tarihi ve nereye defnedildiğinden bahsedilmesi bu bilgi azlığının sebeplerinden bir diğeridir. Bununla birlikte İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem ve bölgede ilmî ortam, ilmî faaliyetler ve ilim merkezleri hakkında İslâm kaynaklarında yer alan değerli bilgilerden Mâtürîdî'nin ne tür bir ilmî çevrede bulunduğu, nasıl yetiştiği ve hangi mekanlarda ders alıp verdiği hakkında daha fazla bilgi sahibi olabiliriz.

Ehl-i Sünnetin iki büyük imamından biri olan Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî es-Semerkandî muhtemelen 238-240/852-854 yıllarında Sâmânîler döneminde Mâverâünnehir'in kadim şehri Semerkant'ın mahallelerinden Mâtürîd'de² doğmuş ve doğduğu mahalleye nisbetle Mâtürîdî ismiyle meşhur olmuştur. Bu mahalle şehrin Rabad (varoşlar) kısmında, Semerkant dış sûruna yakın bir mevkide yer alıyordu.³ Muhtemelen orada oturan âlimlerin evlerinde ve bir takım

el-Mâtürîdî'den bahseden kısım da elimizde bulunmamaktadır.

² Sem'ânî bu mahalleye, yaygın ismi olan "Mâtürîd" ile birlikte "Mâtürît" de denildiğini bildirmektedir (Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'anî, *Kitâbü'l-ensâb*, thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dâru'l-Cinan, 1988), 5:155. "Mâtürîd" şeklinde ayrıca bkz. Neseî, *el-Kand fi zikr-i ulemâ-i Semerkand*, 420. Yâkûtu'l-Hamevî ise bu mahallenin ismini "Mâtîrib" şeklinde verir (Şihâbuddîn Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrût: Dâru's-Sâdır, ts.), 5: 32). Bu mahallenin isimlendirilmesi hususunda Ebû Tâhir Semerkandî şöyle bir rivayet aktarmaktadır: "Söylendiğine göre, Kuteybe b. Müslim'in şehri fethettikten sonra Semerkant'a yönetici olarak atadığı Emir Muhâcir, Kûhek dağının eteklerini kazarak bir su kaynağı bulmak istemiştir. Kazıya başladığı sırada ona gelen Hızır (a.s.): "Mâ türîd? (= Ne istiyorsun? Bu kazıdan maksadın nedir?)" diye sormuştur. O da oradan su çıkarmak isteğini söylemiştir. Neticede buradan çıkan suya Âb-ı Rahmet ve oraya da Hızır'ın sorusu dolayısıyla Mâtürîd denilmiştir." Ancak bu olayın, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hızır (a.s.) arasında geçtiğini söyleyenler de olmuştur." (*Semeriyye*, nşr. İrec Afşâr (Tahran: 1343/1965), 33-34. Barthold, bu mahallenin kendi zamanında (1920'lerde) zenginlerin sayfiye yeri olan, şehrin kuzey batısında bir köy olduğunu söyler (Vassiliy Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), 95.

Mâtürîdî döneminde Semerkant'ın büyük bir mahallesi olan bu yerin daha sonraları bir köy haline gelmiş olmasının nedeni, Moğol istilası ve yıkımı sonrasında Timur tarafından tekrar kurulan Semerkant'ın daha güneye kurulması, ayrıca XIX. yüzyılda Ruslar'ın kurduğu modern Semerkant'ın biraz daha güneye kayması ile Mâtürîd mahallesinin şehirden koparak kuzey tarafta bir köye dönüşmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Bugün ise bu yer, büyüyen Semerkant şehrinin tekrar içinde yer almakta olup, şehrin kuzey-batısında "Motrid Mahallesi" olarak anılmaktadır (Aşirbek Muminov, "Mâtürîdîlik Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Çâkerdize Mezarlığı'ndaki Mezar Taşı Kitabeleri", *Büyük Türk Bilgini İmamı Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul: 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 456.

³ İslâm tarih ve coğrafyacılarının verdiği bilgiye göre Semerkant şehri o zamanlar 3

mekanlarda ilmî faaliyetlerin gerçekleştiği anlaşılan Lebâdîn (Lebbâdîn= keçeciler) Sokağı⁴ da bu mahallede bulunurdu. Semerkant'ta doğup büyüyen ve hayatının tamamını orada geçirip kelâm düşünce öğretisini burada oluşturan⁵ Mâtürîdî, 333/944 tarihinde yine bu kadîm şehirde vefat etmiştir.⁶

bölümden oluşuyordu: En içten dış doğru 1- Kuhendiz = İç Kale (İçinde vali sarayı, beyülmâl ve haphışane bulunurdu), 2- Şehristan = Asil Şehir (Şehrin asil yerleşim yeri olup Cuma camii, birçok çarşı ve mahallelerin yer aldığı bölümdü) 3- Rabad = Şehir Varoşları. Mâtürîdî mahallesinin de içinde yer aldığı Rabad kısmında, Bâbü-destân, Gedâved, Üştâbdîze gibi dış mahalleler ile birlikte büyük çarşılar, hanlar, ambarlar, ticarethâneler, köşkler, ziraate ayrılmış geniş çiftlikler, zengin su kaynakları ve bahçeler yer alırdı. Bu bölüm, İpek Yolu üzerinde çok stratejik bir mevkide bulunan Semerkant şehrindeki ticarî faaliyetlerin merkezi konumunda olup neredeyse Mâverâünnehir'in limanı mesabesindeydi. Semerkant şehrinin en dışında ve onu her taraftan kuşatan bu kısım şehrin en geniş bölümü olup (şehrin 2/3'lük kesimini oluşturuyor) etrafı 12 fersah uzunluğunda bir dış sur ile çevrili idi. Mâtürîdî mahallesinin de içinde bulunduğu bu mevki hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-büldân*, thk. Yusuf el-Hâvî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1406/1996), 621-622; İstahrî, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, nşr. M. J. De Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1967), 317-318; İbn Havkal, *Süretü'l-arz*, thk. Kramers-Johannes Heind (Leiden: E. J. Brill, 1938), 493-494; Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, thk. Muhammed Mahzûm (Beyrût: Dâru İhyâu't-Türâsîl Arabî, 1987), 222; Yâkûtü'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3: 247-248; Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd* (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), 536. Ayrıca bkz. Barthold, *Türkistan*, 92, 94; Osman Aydın, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 100-105.

⁴ Nesefî, *el-Kand*, 340; Yâkût, *Mu'cem*, 5: 10. Belki de Mâtürîdî'nin evi bu sokakta idi. Çünkü Nesefî 511/1117 tarihinde vefat eden Semerkantlı âlimlerden Kâdi İmâm Ebu'l-Hasan el-Mâtürîdî'nin, İmâm Mâtürîdî'nin kızından 3. kuşak torunu olduğunu (bu zatın babaannesi Mâtürîdî'nin kızının kızıdır) ve onun evinin Mâtürîdî mahallesinde Lebâdîn sokakta olduğunu bildirmektedir (*el-Kand*, 420). Bu evin İmâm Mâtürîdî'den onlara kalmış olabileceği akla gelmektedir.

⁵ Ashirbek Muminov, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir: 28-30 Nisan 2014)*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 33.

⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye, fi tabakâti'l-Hanefîyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1978), 3: 361; İbn Kutluboga, *Tâcu't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefîyye*, thk. İbrâhim Sâlih (Beyrût: Dârü'l-Me'mûn li't-Turas, 1992), 201; Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî – Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968), 2: 96, 152; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerâfettin Yaltkaya (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 1: 335, 518; 2: 1408, vd.

Mâtürîdî, Semerkant'ta meşhur Çâkerdîze Mezarlığı'na defnedilmiştir. Bu mezarlık, çoğunlukla ulemânın ve şehrin ileri gelenlerinin medfûn bulunduğu ve içinde bulunduğu mahalle ile aynı adı taşıyan meşhûr ve büyük bir mezarlıktı (Nesefî, *el-Kand*, 249, 287, 289, 418. Ayrıca bkz. Sem'ânî, III, 331). Çâkerdîze, IX. asrın sonu X. asrın başlangıcından beri şehrin, hatta bölge ulemasının defnedildiği bir mezarlık haline

Mâtürîdî gibi büyük bir mütekellimin doğup büyüdüğü ve ömrünün tamamını içinde geçirdiği ve yine adları ve eserleriyle dimağlarda yer etmiş Dârimî, Ebu'l-Leys es-Semerkindî ve Ebû Mukâtil es-Semerkindî gibi daha nice büyük âlim yetiştiren ve asırlarca İslâm dünyasının her tarafından ilim ehlini kendine çeken bir cazibe merkezi olan Semerkant'ın öncelikle stratejik yapısına değinerek onun İslâm öncesi dönemlerden itibaren Mâverâünnehir bölgesinde ilmî ve kültürel (aynı zamanda siyasî, ekonomik ve sosyal) bakımdan neden önemli bir yere sahip olduğunu özetle ortaya koymak istiyoruz.

Semerkant, İslâm tarih ve coğrafyacılarının “Mâverâünnehir” (Ceyhun Nehri'nin ötesindeki İslâm toprakları) dedikleri bölgenin en stratejik mevkiinde yer alıyordu. Bu şehir, İslâm coğrafyacılarının beş kısma ayırdıkları⁷ Mâverâünnehir bölgesinin en önemli bölümünü teşkil eden

gelmişti. Bu yüzden bu mezarlığın diğer ismi “İlim Hazinesi” idi (Aşirbek Muminov, “Mâtürîdîlik Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Câkerdize Mezarlığı'ndaki Mezar Taşı Kitabeleri”, 452, 456). Rasûlullâh (s.a.s.)'ın amcazâdesi Kusem b. Abbâs'ın (r.a.) mezarının da içinde yer aldığı (Nesefî, *el-Kand*, 243, 249, 287, 289, 418) bu mezarlıkta, her ilim dalından âlimlere ve diğer meslek gruplarına tahsis edilmiş bölümler bulunurdu. Nitekim Nesefî, muhaddislere (*el-Kand*, 423), imamlara (*el-Kand*, 413, 424, 546) ait bölümlerden bahsetmektedir. Öte yandan Kureşî, bu mezarlıkta Muhammediyyûn denilen bir kısım bulunduğunu, oraya sadece Muhammed ismini taşıyan âlimlerin defnedildiğini ve burada 400'ü aşkın Muhammed isminde Semerkantlı kâdı ve âlimin yattığını haber vermektedir (*Cevâhiru'l-mudiyye*, 1: 6-7). İsmi Muhammed olan İmâm Mâtürîdî'nin kabri de kuvvetle muhtemel mezarlığın bu bölümünde yer alıyordu. İmâm Mâtürîdî vefat edince o zaman Semerkant kadısı olan Hâkim es-Semerkindî tarafından mezar taşına şu övgü dolu cümle yazdırılmıştır: “Burası her şeyini ilme adayan ve ömrünü ilmin yayılıp gelişmesine harcayan, bu sebeple eserleri övülen, ömrünün meyvelerini toplayan zatın kabridir” (Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Claude Selame (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1992), 1: 358; Metin Yurdağür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmçıları* (İstanbul : İFAV Yayınları, 2017), 54; Ahmet Ak, “İmâm Maturidî'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslar arası Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014)*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 22. 20. yüzyılın başlarında bu mezarlık hala mevcut iken (Barthold, *Türkistan*, 94 dn.) SSCB'nin bölgeyi iskâna açtığı büyük tahribât sonucu bu mezarlığın neredeyse tamamı yok olmuş, 1991 yılında Semerkant'ı ziyaret eden bir grup Türk ilim adamı sözü edilen yerde Mâtürîdî'nin türbesinin bulunmadığını, kabrinin üzerine beton atılıp avlu olarak kullanıldığını tespit etmiştir. Yapılan çalışmalar sonucunda bir kısım tarihi mezar taşının da gün yüzüne çıkartıldığı bu bölgede Mâtürîdî'nin kabir yeri belirlenmiş, şimdi Semerkant'ın Siyab merkez ilçesinin İkinci Şark mahallesi Gucdûvân sokağında yer alan mezarının bulunduğu alana 2000 yılında tamamlanan yeni bir türbe ve etrafına da bir külliye inşa edilmiştir (Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28:147.

⁷ Guy Le Strange, *The Lands of The Eastern Caliphate* (Cambridge: University Press, 1905), 433; Eşref Buhârî, “İstahri ve İbn Havkal'ın Haritalarına Göre Mâverâünnehir”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 99 (1995): 33; Aydın, *Semerkant Tarihi*,

Soğd bölgesinin merkez şehri olup⁸ asırlarca Mâverâünnehir'in başşehri konumunda olmuştur.

Soğd bölgesi, Seyhun ve Ceyhun nehirleri arasında en verimli topraklara sahip bir bölgeydi. İçinden geçen Soğd, diğer adıyla Zerefşân (altın saçan) nehri sayesinde çok mümbit bir arazide yer almaktaydı. Aslında Semerkant, kuzey yarım kürede Orta Asya dediğimiz çok geniş çöllük alanların yer aldığı bir mevkide bulunmaktadır. Ancak bu alan içinde birkaç ova, Himalaya sıra dağlarının bir parçası olan Pamir dağlarındaki kar ve buzullarla beslenen nehirler boyunca yerleşmiştir. Semerkant ise bu nehirlerden biri olan Soğd nehri üzerindeki ovada kurulmuş bölgenin en eski yerleşim birimidir.⁹ İslâm coğrafyacılarının, Semerkant'ın daha doğusundan başlayıp onun tüm topraklarını suladıktan sonra Buhara'ya ulaşmış onun da topraklarını suladığını ve Buhara'dan sonra çöllük bir bölgede kaybolduğunu ifade ettikleri bu nehir sayesinde bu bölge, çok geniş ekili dikili alanlar, meralar, yemyeşil bahçe ve çayırın adeta birbirine kenetlendiği insan gözüne huzur veren mükemmel bir coğrafyada yer alıyordu.¹⁰

İlk dönem İslâm coğrafyacıları Soğd bölgesi ve onun merkez şehri Semerkant'ın tabii güzelliklerini ve topraklarının verimliliğini öve öve bitiremezler.¹¹ Onlara göre bu bölge Allah'ın yeryüzünde yarattığı bütün toprakların en nezih, ağaçlarının yoğunluğu ve görüntüsü bakımından en güzeli, meyvelerinin tadı ve çokluğu bakımından en hoş olanıydı.¹² Bölgeyi Semerkant Kuhendizi'nden (İç Kale) temâşâ eden birisi, ağaçların yeşilliği, sarayların parıltısı, pek çok nehir ve kanalların akışı ve yapıların düzgünlüğünden dolayı hayrette kalır ve seyirden büyük bir zevk alır.¹³ Bölgede yer alan bütün evlerin içinde ve bahçelerinde akan bir su veya küçük bir havuz vardı.¹⁴

43-44.

⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3: 409-410.

⁹ Bkz. David A. Law : *From Samaria to Samarkand: The Ten Lost Tribes of Israel* (Lanham: University Press of America, 1992), 1 (Preface).

¹⁰ İstahrî, *el-Mesâlik*, 294; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 473; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3: 410; Ebû'l-Fidâ', *Kitâbü takvîmu'l-büldân*, 484; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ' fi sinâati'l-irşâd*, thk. Vüzâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî (Kahire: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâdi'l-kavmî, 1963), 4: 433.

¹¹ Aydın, *Semerkant Tarihi*, 52.

¹² İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 473-474. Ayrıca bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3: 410; Hamdullâh el-Müstevfî, *Nuzhetü'l-kulûb*, thk. ve Farsça'dan İngilizce'ye trc. G. Le Strange (London: Luzac, 1919), 238.

¹³ Bkz. İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 492; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ'*, 4: 436.

¹⁴ İstahrî, *el-Mesâlik*, 294-295; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 473-474; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3: 410; Kazvînî, *Âsâru'l-bilâd*, 544. İstahrî diğer bir yerde dünyanın en nezih üç yeri bulunduğunu, bunların Dımaşk Ğûta'sı, Übüle Nehri boyunca uzanan

İşte Semerkant cennet misali böyle bir bölgenin merkezinde yer alıyordu. Eski zamanlardan beri o, Soğd bölgesinde en fazla köy, kasaba ve yerleşim yerine sahip, ağacı ve akarsuları bol, tabii görünümü çok güzel,¹⁵ bölgenin en büyük, en mâmur ve hoş bir şehriydi.¹⁶ İslâm'ın ilk dönemlerinde, hatta Sâmâniler tarafından yönetim merkezi Buhârâ'ya taşındığı zamanlarda bile topraklarının genişliği ve nüfus bakımından da bölgenin en büyük yerleşim yeri idi.¹⁷

Semerkant, doğuda Çin'den (İpek Yolu), güneyde Belh ve Tirmiz yoluyla Hindistan ve Afganistan'dan (Baharat Yolu), kuzey ve kuzeydoğuda Türk ülkelerinden (Kürk Yolu), batıda ise Merv ve Buhâra üzerinden Bağdat'tan (Altın Yol) gelen çok önemli ticaret yollarının kesişim noktasında, stratejik ve mükemmel bir mevkiye yer alıyordu.¹⁸ O, sadece Çin, İran ve Türk toprakları için değil, aynı zamanda Ortaçağ Avrupa'sının doğu-batı ticaretinde de çok önemli bir fonksiyon üstlenmişti.¹⁹ İbn Havkal'ın, "Mâverâünnehir'in limanı" dediği bu şehir,²⁰ dünyanın her tarafından gelen tüccarlarla dolup taşardı.²¹

Şehrin ticaret yolları üzerindeki bu stratejik mevkisi yanında Semerkant'ın yerli halkı olan Soğdlular da ticarete çok mâhir olup Çin'den İran topraklarına kadar İpek yolu üzerinde en etkin tüccarlar olarak ön plana çıkmışlardı. Nitekim onlar bu konu ile ilgili bilimsel araştırmalarda milâdî ilk bin yıl boyunca Batı, Orta, Doğu Asya ve bozkırlarda bütün ticarî faaliyetleri ellerinde tutan bir millet olarak görülmüşlerdir.²² Çin ipeği Ön Asya'ya açılan İpek Yolu vasıtasıyla M.Ö. II. yüzyılda ihraç edilmeye başlanınca²³ bu yolun birinci sıradaki ticarî metâi olan ipeği anavatanı Çin'den alıp bütün dünyaya pazarlamaya başlayanlar daha ziyade Soğdlu

bölge ve Semerkant Soğdu olduğunu söyler ve Semerkant Soğd'unun diğer ikisinden daha üstün olduğunu belirtir (el-*Mesâlik*, 293).

¹⁵ Mukaddesî, *Ahsenü'l-tekâsîm*, 222.

¹⁶ *Hudûdü'l-â'lem*, 113.

¹⁷ H. H. Schaeder - C. E. Bosworth, "Samarkand", *EP*, (Londra 1995), 8: 1031; Edgar Knobloch, *Beyond the Oxus*, (Archaeology, Art, Architecture of Central Asia) (London: 1972), 107. Ayrıca bkz. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 54.

¹⁸ Bkz. Barthold, *Türkistan*, 88; Schaeder - Bosworth, "Samarkand", 8: 1031; Masao Mori, "Soğdlular'ın Orta Asya'daki Faaliyetleri", *Belleten*, 47/185 (1983): 340; Knobloch, *Beyond the Oxus*, 107.

¹⁹ Ralph Hattox, "Samarkand", *Dictionary of the Middle Ages* (New York: Scribner, 1989), 10:640.

²⁰ *Süretü'l-arz*, 494.

²¹ *Hudûdü'l-â'lem*, 113.

²² Étienne De La Vaissière, *Sogdian Traders*, İng. trc. James Ward (Leiden-Boston: Brill, 2005), 2.

²³ V. V. Bartold, *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2010), 23.

tüccarlar olmuş; hatta ipek ticareti denilince akla ilk onlar gelmiş²⁴ ve bu yol üzerinde birçok Soğd ticaret kolonileri kurmuşlardır. Bölgedeki ticaret yollarının kontrolünü ellerinde bulunduran Soğdlu tüccarlar bunlardan elde edilen zengin ticarî gelirden en büyük payı alıyorlardı.²⁵ Kısacası, öteden beri Çin, Hindistan, İran, Türk ülkeleri ve Doğu Roma memleketleri arasında ticareti ellerinde tutan ve Orta Asya'nın en zengin tüccarları olan Soğdlular, bu yolla büyük servet elde etmişler; bu sayede memleket mâmur ve halk müreffeh bir hayat sürmüştür.²⁶ Bu durum onların medenî tavırlarına, kültür ve sanatına da yansımış; çevrelerindeki birçok halka nazaran daha üstün ve etkin bir kültüre sahip olmuşlardır.²⁷

Ayrıca Soğdlular'ın kullandığı eski İran dili Pehlevîce'nin (Orta Farsça) bir doğu lehçesi olan Soğdça²⁸ eski zamanlardan itibaren yalnız Semerkant ve Soğd nehri havzası boyunca değil, bütün Mâverâünnehir'de,²⁹ hatta Orta Asya'nın büyük bir bölümü ile İpek Yolu havzası içinde de kullanılan ortak ve yaygın bir dil olmuştur.³⁰ Soğdlular'ın İpek yolu ticaretini ellerinde bulundurmaları, bu dilin Soğd sınırlarının çok ötesinde yayılmasına imkân sağlamış, Mâverâünnehir ve Soğd bölgesinde yaygın dinî inanç ve düşünce akımları da Soğdça'dan etkilenmiş ve bu din ve düşünce akımlarının kutsal metinleri yoğun bir şekilde bu dilde yazılmıştır.³¹

²⁴ Bk. Lajos Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, trc. Sadrettin Karatay (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1986), 60.

²⁵ Law, *From Samaria to Samarkand*, 103-104.

²⁶ Şemsettin Günaltay, *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti* (Ankara: Başvekâlet Müdevenat Matbaası, t.y.), 16.

²⁷ Osman Aydın, "İslâm Hakimiyetine (II/VIII. Asır) Kadarki Dönemde Soğd Havzasının İktisadi ve Sosyo-kültürel Dinamikleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 32 (2014): 101.

²⁸ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, s. 205; Frye, *The Heritage of Persia*, s. 47. Soğd yazısı ile ilgili bize ulaşan ilk yazılı kayıtlar, M.Ö. I. yüzyıla aittir. Bu yazılar, Soğd'daki Tali-Barzu bölgesinde yapılan arkeolojik çalışmalarda, kırık toprak kaplar üzerinde, oyulmuş veya kazınmış semboller olarak bulunmuştur. Bundan sonra bize ulaşan en erken Soğd yazısı ise M.S. II. yüzyıla aittir. (bk. S. Tolstov, *Istoriya Naroda Uzbekistana*, I, Taşkent: Akademiya Nauk Uzbekskoi SSR, 1950, s. 121; Law, s. 11). Soğd yazısı ve alfabesinin nasıl olduğuna dair İslâmî kaynaklardan ilk bilgiyi ise bize İbnü'n-Nedîm vermektedir (*Fihrist*, 31).

²⁹ Frye, *Buhârâ*, 61.

³⁰ Bkz. İbrahim Çeşmeli, *Antik Çağdan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimarisi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007), 8-9; Ahmet Taşağıl, "Soğd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 349.

³¹ Geniş bilgi için bk. V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1927), 19-20, 64; aynı mlf., *Orta Asya*, 25-26, 166. Ayrıca Soğd dili, bazı dillerin yazı sistemlerinin oluşumunda da önemli rol oynamıştır. Meselâ, Uygur yazısının oluşumunda Soğdça'nın önemli yeri vardır. Nitekim Soğdlular'la ti-

Netice olarak Soğdlular'ın kullandıkları dilin, çevrelerindeki birçok milleti etkilemesi ve bir dönem uluslararası bir dil olması, bölgedeki kültürel gelişime büyük katkı sağlamıştır. Müslümanlar bölgeyi ele geçirdiğinde önce Arapça, daha sonra yeni Farsça resmî dil olsa da³² Soğdça'nın bu bölgede epeyce bir süre daha konuşma dili olarak kaldığı muhakkaktır.³³

Yine Semerkant/Soğd bölgesi eski zamanlardan beri değişik dinî düşüncelere, inanç ve fikrî akımlara açık, bu dinî ve fikrî akımların rahat yaşama ve yayılma imkânı bulduğu bir bölge idi. Zira bu bölge, İran, Hindistan, Çin ve Türk bölgeleri arasındaki ticarî yollar üzerinde bulunmakla iktisâdî olduğu kadar kültürel temasları bakımından da gayet elverişli bir sahada yer alıyordu. Bu durum bölgenin daima değişik dinî akım ve düşüncelere açık olmasını, hatta onları himaye etmesini sağlamıştır. Nitekim birçok dinî himaye gördüğü bu bölgeyi, İran, Roma ve Bizans'ta çeşitli baskılara maruz kalan din ve mezhep taraftarları emin bir sığınak olarak görüyorlardı.³⁴ Budistler, Zerdüştler, Maniheiztler, Yahudiler ve Nestûrî Hıristiyanlar gibi farklı din ve inanca mensup olanlara hoşgörülü davranıldığından, onlar bu bölgede güven içinde yaşıyorlardı. Nitekim Soğd'da ateşgede tapınakları ile Budist manastırları yan yana bulunuyordu.³⁵ Dolayısıyla bu bölge İslâm öncesi ve sonrasında pek çok din, kültür ve medeniyetin boy gösterdiği

carî ve kültürel ilişkileri vesilesi ile Uygurlar, üstün bir medeniyet olan Soğd kültüründen etkilenmişler ve alfabelerini Soğdça'dan almışlardır. Uygurlar Soğdlar'dan aldıkları alfabeyi aynen korumuşlar ve bu yazı, ilim dünyasında "Uygur yazısı" adını almıştır (Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 65-66; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999), 45, 67; Faruk Sümer, *Eski Türklerde Şehircilik* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), 23, 35.

³² Müslümanlar Semerkant ve Soğd bölgesini fethettikleri zaman tabii olarak burada konuşma ve yazı dili Soğdça idi. Bölgeyi yöneten Arap vali ve yöneticiler tarafından Sâmânîler dönemine kadar (93-204/711-819) resmi dilin Soğdça'dan Arapça'ya dönüştürülmesinin, tam bir tarih verilemeye de makul bir süre içinde ve en kısa zamanda gerçekleştiği tahmin edilmektedir. Ancak Sâmânîler'de Arapça ilmi çalışmalarda (özellikle dinî ilimlerde) ağırlıklı dil iken devlet yönetiminde resmi dilin önceleri yeni Farsça olduğu, daha sonra Arapça'ya dönüştürülmeye çalışıldığı izlenimi vardır. Nitekim kaynaklardan anlaşıldığına göre (mesela bkz. Hamdullah el-Müstevfi, *Târih-i Güzide*, nşr. E. G. Browne (Leiden: E. J. Brill, 1910), 381.) Ahmed b. İsmâil kendinden önceki emirlerin aksine emir ve fermanları Farsça yerine Arapça yazdırmıştır. Onun ölümü ile bu uygulamanın kaldırıldığı tahmin edilse de resmi dilin Farsça'dan Arapça'ya ne zaman dönüştüğü ve ne kadar devam ettiği halen netlik kazanmayan bir konudur. Bununla birlikte Sâmânî idari yapısında her iki dilin de kullanıldığı bir gerçektir (Bkz. Frye, "The Samanids", *The Cambridge History of İran* 4/4, (1975):141, 145-146; Bosworth, "Samanids", *EP*, 8: 1028).

³³ Aydınlı, "İslâm Hakimiyetine (II/VIII. Asır) Kadarki Dönemde Soğd Havzası", 116.

³⁴ Barthold, *Türkistan*, 195.

³⁵ S. A. Hasan, "A Survey of the Expansion of İslâm into Central Asia during the Umayyad Caliphate II", *İslamic Culture*, 45/2 (1971): 105; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 497.

bir muhit olmuş, böylece bölgede canlı ve zengin bir kültürel birikim oluşmuştur.

Kısacası, milattan önceki asırlardan itibaren bu özelliklere sahip olan Semerkant ve içinde bulunduğu Soğd bölgesi daha İslâm bölgeye gelmeden önce bile gerek şehir hayatı açısından gerekse ilmî ve kültürel açıdan terakki etmiş, içinde bir çok inanç ve kültürü barındırdığı için çok hareketli ve canlı bir kültür havzası olarak kültür ve medeniyette oldukça ileri bir seviyeye ulaşmış, ayrıca sahip olduğu bu üstün kültür ve medenî unsurlar etrafındaki birçok halkı ve bölgeyi de etkilemiş bulunuyordu.

A. İmâm Mâtürîdî Döneminde Semerkant'ta İlmî Ortam

Semerkant, İslâm fethinden itibaren bir asır boyunca (93-194/712-810) bölge valilerinin yanlış politikalarının da etkisi ile Müslümanlar ile Soğdlular ve Türkler arasında kıyasıya mücadelenin yaşandığı bir yer olmuştur.³⁶ Bunun için bu süreçte ilmî ve kültürel hareketlilik pek göze çarpmaz. Ancak huzur ve asâyiş ortamına kavuştuğu, Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemi de içine alan III/IX. asrın başından itibaren, -eski tarihlerde olduğu gibi- Mâverâünnehir'in, hatta Orta Asya'nın en büyük ilim merkezlerinden biri olarak öne çıkmaya başlamıştır.

Semerkant, III/IX. asırda Abbâsiler'in Orta Asya'daki İslâm kültür ve medeniyet merkezi konumuna geldi. Şehrin ilim ve kültür hayatındaki bu önemi, Mâtürîdî'nin de ömür sürdüğü hicri III. asrın son yarısı ile IV. asrın ilk yarısında Sâ mânî hükümdarlarının yönetimi altında zirveye ulaştı.³⁷ Hatta Buhârâ ile birlikte, ilim ve sanat merkezi olarak Bağdat'ı bile gölgede bıraktı.³⁸ Sâ mânîler yönetiminde İslâmî eğitimin merkezi haline gelen bu şehir, Mâverâünnehir ve Orta Asya'nın kültürel zenginliğin doruğuna ulaşmasında da büyük rol oynadı.³⁹

Daha önce olduğu gibi, İslâm döneminde de Mâverâünnehir'in siyasî ve idârî merkezi olmasının yanında İslâm dünyasının her tarafından gerek tüccar, gerek ilim adamı, gerekse diğer insanları kendisine çeken bir câzibe merkezi haline gelen Semerkant, Sâ mânîler döneminde ilim ve kültürde zirveye ulaşmış, bu dönemde İslâmî ilimlerin değişik dallarında adından sözettiren büyük âlim ve mütefekkirler yetiştirmiştir.

Sâ mânîler'in Buhârâ'yı kendilerine başşehir yapması (279/892), asırlardır bölgenin yönetim, ilim, kültür, sanat ve ticaret merkezi

³⁶ Bu mücadeleler hakkında geniş bilgi için bkz. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 243-321.

³⁷ Lawton, *Samarkand and Bukhara* (London: Tauris Parke Books, 1991), 31; Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 460.

³⁸ Philip Hitti, *History of the Arabs*, (London: Macmillan, 1953), 462.

³⁹ İsmâil Râci el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılap Yayınları), 306; Ralph Hattox, "Samarkand", 10: 640.

konumunda bulunan Semerkant'ı sınırlı ölçüde etkilemiştir. Semerkant yine Mâverâünnehir'in en önemli şehri olma özelliğini sürdürmüş, ticarî faaliyetlerde olduğu gibi ilmî ve kültürel faaliyetlerde yine çok canlı, Türkistan coğrafyasının en büyük şehri olarak önemini devam ettirmiştir.⁴⁰

Mâtürîdî döneminde Semerkant, İslâmî ilimlerin birçok alanında⁴¹ İslâm kültür merkezlerinin önemlilerinden biriydi. Çevre köylerden çocuklar büyük fedakârlıklarla buraya gönderilip okutulurdu.⁴² Bu şehirde, İslâmî ilimlerin birçok dalı için pek çok ders halkası bulunurdu.⁴³ Burası sadece Semerkant'tan değil, etraftaki bölgelerden hatta oldukça uzak memleketlerden, zikredilen ilimlerle birlikte müspet ilimleri de okumaya gelen birçok ilim talibi ile dolup taşardı.⁴⁴

Sâmânîler döneminde İslâm düşüncesi Mâverâünnehir ve özellikle Semerkant'ta önemli bir yer edindi.⁴⁵ İslâm düşüncesi adına üretilen eserlerin çok büyük bir kısmı Mâverâünnehir ve daha özeld Semerkant'ta yazıldı.⁴⁶ Sâmânîler'in himayesi altında yetişen bu âlimlerin adı İslâm dünyasının birçok bölgesinde duyuldu. Bunlar genelde “Mâverâünnehir Ulemâsı” veya “Mâverâünnehir Ekolü”, özeld ise “Semerkant Ekolü” adıyla meşhur oldular. Bu dönemde Semerkant âlimleri, Hanefî ekolün Sünnî düşünce yapısını temsil eden Orta Asya'daki en önemli âlimler olarak öne çıktılar. Sonuçta onların görüşü İslâm dünyasının diğer bölgelerinde konuşulmaya ve ortaya çıkan meselelerde örnek alınmaya başlandı.⁴⁷

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde (III-IV/IX-X) Semerkant'ta Cuma camii ve mescidler başta dinî ilimler olmak üzere dinî ve beşeri-sosyal⁴⁸

⁴⁰ Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, Rusça'dan İngilizce'ye ter. V. and T. Minorsky (Leiden: E.J. Brill, 1962), 1:14; Schaeder, “Samarkand”, 1033.

⁴¹ Bu dönemde Semerkant'ta İslâmî ilimlerin daha çok tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm alanlarında eğitim-öğretim faaliyetleri yapılmaktaydı. Bu ilimler alanında Necmeddin Ömer en-Nesefî, *el-Kand fî Zikr-i Ulemâ-i Semerkand* isimli eserinde yüzlerce önemli âlimi zikrederken, tabakat eserlerinin bir çoğu da birçok alimi kaydetmektedir. Bu dönem bu ilimler arasında en revaçta olanın öncelikle hadis, ardından sırasıyla fıkıh, kelâm ve tefsir ilimleri olduğunu görürüz. Bu dört ilim dalındaki âlimler, ilmî çalışmaları ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 408-466.

⁴² Gerdîzî, *Zeynü'l-ahbâr* (Tahran: Bünyad-ı Ferheng-i İran, 1327), 159; Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 54.

⁴³ Mukaddesî, *Ahsenü 'l-tekâsîm*, 222.

⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Sem'ânî, *Kitâbü'l-ensâb*, thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988), 1: 127.

⁴⁵ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 396.

⁴⁶ Şaban Ali Düzgün, “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara : Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 11.

⁴⁷ Bkz., Ludmila Polonskaya– Alexei Malashenko, *İslâm in Central Asia* (Lübnan: It-haca Press, 1994), 10-11; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 396.

⁴⁸ Dini ilimlerin yanında bu dönemde şiir, lügat, edebiyat, tarih ve coğrafya alanlarında

ilimler sahasında faaliyetlerin çok canlı olduğu yerlerdi. Kaynaklarda bu mekanlarda oluşan yoğun ilim halkalarından, diğer şehirlerden buraya gelen âlimlerle bu mescitlerde yapılan ateşli münazaralardan, hatta onlardan bazılarının burada imtihana çekildiklerinden bahsedilir. Bu durum, şehirdeki ulemânın bolluğunu, cami ve mescitlerdeki ilmî faaliyetlerin ne kadar canlı olduğunu ortaya koymaktadır. Mesela İmâm Buhârî, -muhtemelen Mâtürîdî'nin ilk talebelik yıllarında- Semerkant'a ilmî gayelerle yaptığı seferlerden birisinde böyle bir imtihana tâbi tutulmuş, şehirde hadis ilmîyle uğraşan 400 civarında âlim tarafından senedleri ve metinleri birbirine karıştırılmış dört bin hadisin doğrusunu ortaya konması ondan istenmiş, o da bu hadisleri senedleri ile birlikte asıl şekillerine getirerek Semerkant ulemâsının takdirini kazanmıştır.⁴⁹

Semerkant cami ve mescitlerinde görevli imam veya müezzinlerin büyük bir çoğunluğu dinî ilimle uğraşan kişilerdi.⁵⁰ Evleri, hemen görev yaptığı caminin veya mescidin yanında bulunan âlimlerin mescitlerindeki ilmî faaliyetler daha bir canlı olurdu. Çünkü ders vakitleri dışında herhangi bir ilmî tartışma veya meselede bu âlimler hemen haberdâr edilir, evinden mescide geçen âlim, sorulan sorulara cevap verir veya mesciddeki ilmî münâzaralara katılır, bazen konu gece geç vakitlere kadar devam ederdi. Böylece bu mescitlerde gece gündüz devam eden bir ilmî faaliyet söz konusu olurdu. Güncel ilmî konuların da ele alındığı bu mescitlerde bazen ilim erbâbı ve konuyu dinlemeye gelen cemaat mescide sığmaz, mescidin önündeki yol dahî dolup taşardı.⁵¹

Semerkant başta olmak üzere, Mâverâünnehir şehirlerinin bu dönemde kültür ve medeniyet açısından ilerlemesi, Sâ mânî hükümdarlarının ilme ve âlimlere verdiği büyük değer sayesinde gerçekleşmiştir. Onlar âlimlerle özel ilgilenmiş, onlar için özel yapılar inşa ettirmiş ve onların gönlünde taht kurmuşlardır.⁵² Mukaddesî'ye göre onlar, yaşantı bakımından meliklerin en

da çok sayıda pek çok âlim yetişmiştir. Mesela şiir alanında Ebû Abdillâh Ca'fer b. Muhammed b. Hakîm er-Rûdekî es-Semerkandî (ö. 329/940) (bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1: 401; 3: 103); lügat alanında Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Mansûr en-Nahvî es-Semerkandî (ö. 320/932) (bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1994), 109; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, 17:141-142) ve Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdillâh es-Semerkandî (ö: 343/954) (bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcümü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414), 10: 218); tarih alanında Ebû Sâlih Şuayb b. Leys el-Kâğidî es-Semerkandî (ö. 272/885) (bkz. Neseî, *el-Kand*, 123); coğrafya alanında ise Said b. Hasan es-Semerkandî (ö. 300/912 yılları civarı) (bkz. İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-büldân*, 34-35, 643, 648) gibi alimleri sayabiliriz.

⁴⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût - Hüseyin Esed ve Arkadaşları (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990), 12: 411.

⁵⁰ Bkz. Neseî, *el-Kand*, 318, 379, 445, 495.

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Neseî, *el-Kand*, 495-496; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 405.

⁵² İbn Asâkir, *Târihu medineti Dimesşk*, thk. Muhibbuddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme

güzeli oldukları gibi, ilim ve ehline çok saygılı kişilerdi. Onların huzuruna giren âlimler yer öpme âdetinden muâf tutulmuşlardı. Her yıl Ramazan ayının cuma gecelerinde âlimler Sâ mânî sarayında toplanırlar, sultan ortaya bir mesele atar ve tüm âlimler o konu üzerinde görüşlerini bildirerek canlı ve hareketli bir münâzara ortamı oluşurdu.⁵³ Bunun için onlar zamanında ilim ve medeniyette Semerkant ve Buhârâ altın çağını yaşamış; bu şehirler âlimleri cezbeden en önemli ilim merkezleri haline gelmişlerdi.⁵⁴

Mâtürîdî döneminde Sâ mânî sultanları saraylarını bir ilim ve kültür merkezi haline getirerek pek çok âlim ve şâiri saraylarında himaye ettiler. Eserlerini sadece Arapça değil Farsça kaleme alanlar da Sâ mânî sarayında itibar gördü. Yeni Farsça, onların himayesi altında gelişip yükselirken ve önemli bir ilim dili haline gelirken, birçok Arapça eser de Farsça'ya çevrildi. Bunun yanında onlar, bölgede sünnilîğin en büyük muhafızları olarak, halkı râfizîlik,⁵⁵ pek çok sapkın düşünce ve bid'atlara karşı korumak maksadıyla Arapça akâid kitabı/risale (*Sevâdü'l-a'zâm*) yazdırarak, sonra bunu Farsça'ya tercüme ettirdiler.⁵⁶

Sâ mânî hükümdarları Arapça ve Farsça şiir yazar şâirleri ve edebî eserler veren edebiyatçıları da desteklediler. Dolayısıyla Sâ mânî sarayında her zaman çok sayıda âlim ve şâir bulunmuş, bunlar en üst seviyede gereken ilgiyi ve saygıyı görmüşlerdir. Onların ilme, âlim ve şâirlere verdiği bu değer sayesinde bu bölge uzun süre bir ilim ve kültür merkezi olma özelliğini devam ettirmiştir.⁵⁷

Sâ mânîler ayrıca devlet yönetiminde, divânlar gibi önemli birçok memuriyette âlimleri görevlendirerek mütehasıs oldukları alanlarda onlardan ve görüşlerinden faydalanmaya özen gösterdiler.⁵⁸ Âlimlere verdikleri bu yüksek değer sayesinde Mâverâünnehir'i âlimler için cazip bir merkez haline getirerek Semerkant ve Buhârâ şehirlerinin İslâm

el-Ömerî (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995-1998), 52: 251.

⁵³ *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rîfeti'l-ekâlîm*, 264.

⁵⁴ Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran (994-1040)* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1973), 34.

⁵⁵ Terim anlamıyla Rafizîlik, Zeyd b. Ali'nin Emevîler'e karşı başlattığı isyan esnasında Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i meşrû halife kabul ettiği gerekçesiyle kendisini terkeden ilk İmâmîler'i, ardından ilk üç halifenin hilâfetini reddettikleri için bütün Şii grupları, daha sonra da Şii unsurları taşıyan bazı bâtinî grupları ifade eder (Mustafa Öz, "Râfizîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34:396). Ancak buradaki râfizîlerden kastedilenin şii mezhebin hangi koluna mensup taraftarlar olduğunu tam tespit edemedik. Bununla birlikte bunların, bu dönemde bölgede en etkin olan ve dâileri vasıtasıyla faaliyetleri tehlikeli boyutlara ulaşan bâtinî-İsmâilî mezhebin taraftarları olması kuvvetle muhtemeldir.

⁵⁶ Bkz. V.V. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, haz. Fuat Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1977), 47.

⁵⁷ Frye, "The Samanids", 43.

⁵⁸ Polonskaya, *Islam in Central Asia*, 11.

âleminin en büyük ilim ve kültür merkezlerinden biri haline gelmesine önemli katkıda bulundular.⁵⁹

İmâm Mâtürîdî döneminde Semerkant'ta ilmî ve kültürel hayatın gelişmesi ve canlı olmasındaki en büyük âmillerinden biri de –yukarıda da işaret ettiğimiz gibi- Semerkant'ın önemli ticâret yolları üzerinde bulunmasıydı. Semerkant, önemli ticaret yolları üzerinde bulunması hasebiyle çok farklı ırk, din, mezhep, düşünce ve kültür yapısına sahip insanların biraraya geldiği, doğu ve batı medeniyetlerinin buluştuğu ve birbirini etkilediği dünyanın önemli kültür merkezlerinden biri durumundaydı. Bu şehir hem ticareten, hem de verimli toprakları sayesinde tarımdan büyük bir zenginlik elde etmiş, halkın refah seviyesi ve yaşam standardı oldukça yüksek bir seviyeye ulaşmıştı. Bu özellikleri ile Semerkant, Mâtürîdî döneminde, hatta çok erken bir dönemden itibaren ihtiyaç sahibi âlimleri de kendine çeken önemli merkezlerden biri olmuştur. Şöyle ki, bu yol üzerinde ticaret yapıp hayatını kazanan ve aynı zamanda ilimle de uğraşan yüzlerce tüccâr-âlim Semerkant'a uğruyor, ticaret ve ilimden oluşan her iki gayeyi de burada gerçekleştirebiliyordu.⁶⁰ Semerkant'a sırf ilmî gayeler için gelen birçok talebe-âlim, buradaki ilmî faaliyetlerini sürdürürken geçimlerini de sağlamak zorundaydı. Şehirdeki canlı ticarî hayat, onların bu ihtiyacını karşılamaya imkân sağlıyordu. Nitekim onlardan bir kısmı, ticaretle uğraşıp ihtiyaçlarını gideriyor ve bu sayede Semerkant'ta daha fazla kalarak ilmî faaliyetlerini istedikleri kadar sürdürebiliyorlardı. Mesela Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Bâhilî en-Nîsâbü'rî et-Tâcir (ö. III/IX. asrın ilk yarısı) bunlardan birisi idi.⁶¹ Yine Merv'li hadis âlimleri Ebû Süleymân Dâvud b. Ebî Dâvud (ö. 281/894) ve Abdullâh b. Muhammed b. Nasr el-Verrâk (ö. IV/X. asrın ilk yarısı), Semerkant'a gelince hayatlarını kağıtçılar çarşısında kağıt alım-satımı ile kazanmış ve bu şekilde Semerkant'ta kalarak ilmî faaliyetlerine devam etmişlerdir.⁶²

İlmî hareketin Semerkant'ta neşvünemâ bulmasındaki önemli sâiklerden biri de İslâm dünyasında ilk kağıt üretiminin 133/751 tarihinde Talas savaşında esir alınan Çinli esirler vasıtasıyla Semerkant'ta üretilmeye başlanması ve Mâtürîdî zamanında bu sanayinin şehirde oldukça gelişmiş olmasıdır. Daha önce üzerine yazı yazmak için kullanılan deri ve Mısır Papirüsü gibi yazı malzemeleri hem az, hem de çok pahalı idi. Böyle olunca ilimle uğraşmak ve kitap yazmak toplumun üst kademesindeki çok az kişiye nasip oluyordu. Nihâyet Semerkant'ta üretilmeye başlanan kağıt, daha sonra oradan diğer İslâm beldelerine yayıldı ve buralarda da

⁵⁹ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 398.

⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1: 127-128.

⁶¹ Neseî, *el-Kand*, 376.

⁶² Neseî, *el-Kand*, 38, 196.

bolca üretilmeye başladı. Ancak diğer bölgelerde üretilen kâğıdın kalitesi, uzunca bir süre Semerkant'ta üretilen kâğıdın kalitesine ulaşamadı.⁶³

Semerkant'ta kağıt üretimi ve bu sanayinin gelişmesi, iktisâdî, coğrâfî vs. etkenlerle birlikte burada ve tüm Mâverâünnehir bölgesinde ilmî çalışmaların süratli bir şekilde artmasına yardımcı oldu. Artık toplumun her kesimi yazı malzemesi kağıda kolayca ulaşabiliyor, bu sayede daha fazla insan kitaplardan yararlanma imkânına sahip olabiliyordu. Hatta biraz önce değindiğimiz âlimler gibi- şehirde ilimle uğraşan ulemadan bazıları bizzat kendisi kağıt üretimi yapıyor, elde ettiği kâğıdın bir kısmından faydalanırken, bir kısmını satarak geçimini sağlıyordu. Böylece Semerkant ve çevresinde okur-yazarlık oranı artmış ve oldukça yüksek seviyeye ulaşmış bulunuyordu. Bu durum da, İslâmî ve beşeri-sosyal ilimlerle daha fazla insanın uğraşmasına imkân sağlıyordu.⁶⁴

İslâm'ın cihada verdiği önem ve şehâdet mertebesinin faziletine yaptığı vurgu da, bazı âlimlerin bu gerekçe ile Semerkant'a gelmesi ve buradaki canlı ilmî ortama katkı yapmalarını sağlamıştır. Şöyle ki, Semerkant ve çevresi, fethinden itibaren uzun yıllar düşman saldırıları ile karşı karşıya kalan ve İslâm topraklarının ön cephesi sayılan önemli serhat bölgelerinden biri idi. Bu sebeple ilim ehlerinden bazıları, İslâm topraklarının değişik bölgelerinden buraya cihad için geliyor, savaş dışındaki zamanlarda Semerkant'taki ilmî faaliyetlere katılıyorlardı. Nitekim İbrâhim b. Şemmâs (ö. II/VIII. asrın sonları), Ebû'l-Hasan Ali b. Hasan b. Muhtâr el-Bekrî, Sâlih b. Ca'fer (ö. III/IX. asrın başları), Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Hâlid b. Abdillâh el-Ezdi el-Mervezî (ö. III/IX. asrın ortaları) ve Abdullâh b. Buzey' (ö. 245/859) bu âlimlerden olup onlardan bir kısmı savaşlarda şehid düşmüş,⁶⁵ Semerkant'ta buldukları süre içinde de ilmî ortama katkıda bulunmuşlardır. Bunlar yanında İmâm Mâtürîdî'nin hocası ve Dârü'l-Cüzcâniyye medresesinin baş müderrisi Ebû Bekir el-Cüzcânî (ö.250/864) faaliyetlerini esnaf ve tüccarla birlikte gaziler arasında gerçekleştirirdi.⁶⁶ Yine Mâtürîdî'nin diğer hocası ve Ebû Bekir el-Cüzcânî'den sonra Dârü'l-Cüzcâniyye medresesinin başına geçen Ebu Nasr Ahmed el-İyâzî (ö. 275/888 civarı) bizzat aktif gazi olup cihad için serhadlere gider, diğer zamanlarında Semerkant'ta ilmî faaliyetlere devam ederdi. O, cihad için

⁶³ Seâlibî, *Letâifü'l-Maârif* (Mısır 1960), 218; Hamdullâh el-Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, 536; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l- edeb*, thk. Muhammed Rıf'at Fethullâh - Ali Muhammed el-Becâvî ve arkadaşları, (Kâhire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1923-1985), 1: 367. Ayrıca bkz. İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-büldân*, 512; Mukaddesî, *Ahsenü'l-tekâsîm*, 256.

⁶⁴ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 402.

⁶⁵ Neseffî, *el-Kand*, 137, 175, 176; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, (*Târîhu Medîneti's-Selâm*), (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1349/1931), 6: 99-102.

⁶⁶ Muminov, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları", 34.

çıktığı bu seferlerden birinde şehit düşünce İmâm Mâtürîdî ondan boşalan medresenin başına geçmişti.⁶⁷

Semerkant'ın Mâtürîdî dönemi ve öncesinde ilim ve kültürde zirveye ulaşması ve burada canlı bir ilmî ortamın bulunmasının belki de en önemli sebeplerinden biri, -yukarıda kısaca değindiğimiz gibi- bu bölgenin eski zamanlardan beri değişik dîni düşünce ve fikrî akımlara açık olmasıdır. Bu durum, Semerkant'ın dâima değişik ırk, din, mezhep ve düşüncelere açık olmasını sağlamıştır.⁶⁸ Nitekim Müslümanlar bu bölgeye geldiklerinde birçok farklı inanç ve kültür ile karşı karşıya geldiler.⁶⁹ Her taraftan akın akın bölgeye gelen ticaret kervanları vasıtasıyla değişik mezhep, inanç ve düşünce taraftarları bu şehre geliyor, burada canlı bir düşünce ortamının oluşmasına katkıda bulunuyorlardı. Dolayısıyla Mâtürîdî döneminde genelde Mâverâünnehir, özelde ise Semerkant şehri ve bölgelerinde İslâm dinine dayanan değişik mezhep ve düşünce yapılarının yanında başta Maniheizm ve Mecusilik olmak üzere Menâniyye, Sâbiilik, Deysâniyye, Merkûniyye, Dehriyye, Sümeniyye, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi İslâm dışı din, mezhep ve düşünce yapıları varlığını devam ettirmiş olup bölge çeşitli dinî, felsefî ve etnik grupların bir arada yaşadığı kozmopolit bir yapı arz ediyordu.⁷⁰ Zaten Sâmânîler'in çoğu zaman her türlü din, mezhep ve düşünce ekolüne karşı özgür, himayeci ve güven verici bir siyaset izlemeleri de bölgede canlı ve zengin bir kültürel birikimin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ancak bu yapı, bölgede İslâm'a zıt birçok düşünce ve fikir yapısının da gelişmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Semerkant ve Mâverâünnehir'de Mâtürîdî gibi alimler, bilinen dinlerin yanında gnostik düşünceyi reddeden yahut en azından onlarla tartışıp mücadele edecek bir diyalektik geliştirmek zorunda kalmıştır.⁷¹ Bu değişik din ve düşünce ekollerinin İslâm akidesine zıt, zararlı fikir ve yayılcılığına karşı hassaten Hanefî âlimlerin büyük gayreti ile önemli bir mücadele verilmiş ve bu coğrafya Ehl-i Sünnetin iki kelâm öğretisinden biri olan Hanefî-Mâtürîdî kelâm mektebinin doğumu ve daha sonra (özellikle Karahanlılar döneminde) yükselişini sağlamıştır.

⁶⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1: 177-179.

⁶⁸ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 403.

⁶⁹ Hilmi Demir, "Mâverâünnehir'in Dini-Politiği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014)*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 433-434.

⁷⁰ Recep Önal, "İmam Mâtürîdî Döneminde Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014)*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 639-641.

⁷¹ Metin Yurdagür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları* (İstanbul : İFAV Yayınları, 2017), 28.

Mâtürîdî'nin 100 yıla yakın ömrünü bölgedeki siyasi, ilmî ve fikrî yapı açısından iki kısımda inceleyebiliriz. Onun ömrünün ilk altmış yılını (III/IX. asrın ikinci yarısı) teşkil eden ilk kısım, Semerkant'ta hem siyasi hem de ilmî-kültürel yönden en verimli ve huzurlu geçen yıllar olmuştur. Nitekim bu dönem Sâmânî hükümdarlarının güven ve istikrar telkin eden idareleri ve ilim ehline verdikleri önem, saygı ve himayeleri, Semerkant'ta birçok alanda olduğu gibi ilmî-kültürel alanda da önemli gelişmelerin kaydedilmesini sağlamıştır. Bu gelişmeler aynı zamanda Semerkant'ta birçok mezhep, inanç ve düşünce ekolünün de serbestçe yayılması ve taraftar bulması ve birbiriyle rekabet etmelerine yol açmıştır. Semerkant ve çevre bölgede yer alan Hanefî ve Şafî mezhebi âlim ve taraftarların rekabeti, Kerrâmîyye ve Şîa (bâtinî-İsmâîlî)⁷² arasındaki itikadî tartışmalar⁷³ bu şehrin ilmî havasına rekabetle birlikte bir canlılık getiriyordu. Mâtürîdî ve Hâkim es-Semerkandî gibi Hanefî âlimleri çeşitli eğitim kurumlarında ders okuturken Mu'tezile ve Kerrâmîler'in bu dönemde şehirde medreselerinin (ders halkası) bulunduğundan, şehirde farklı anlayışa sahip âlimlerin zaman zaman bir araya gelip aralarında hararetli ilmî tartışmalar yaptıklarından bahsedilmektedir.⁷⁴

Bu dönemde bölgede Sünniliğin savunucu ve destekçisi olan Sâmânî hükümdarlarının oluşturdukları hoşgörü ortamı, İslâm düşüncesinin sonraki gelişim tarihine yön veren tarihsel bir belirleyiciliğe sahip olmuştur. Bir taraftan bu bölgenin düşünce üretimi için en verimli ortamı sunması, diğer taraftan İslâm dünyasının başka bölgelerinde siyasi kavgaların dinî sonuçlara bağlanarak, âlimlere büyük baskıların yapılmış olması, başka bölgelerden buraya bir beyin göçü yaşanmasını, bölgenin kültürel ve dinî olarak daha bir canlılığa kavuşmasını ve İslâm düşüncesinin ana damarlarından birine dönüşmesini sağlamıştır.⁷⁵

Bu dönemin Sâmânî hükümdarı Nasr b. Ahmed (250-279/864-892), kardeşi İsmail b. Ahmed (279-295/892-907) ve onun oğlu Ahmed b. İsmâil

⁷² Kaynaklarda Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde varlığından bahsedilen o çünkü Şîa'nın, bâtinî-İsmâîlî Şii'lik olduğu kuvvetle muhtemeldir. Çünkü 297/909'da Kuzey Afrika'da kurulan Fatimî Devleti Şîa'nın İsmâîlî kolunu temsil etmekte olup Mâtürîdî döneminde Horasan ve Mâverâünnehir'de dâileri vasıtasıyla yoğun bir propaganda girişiminde bulunuyorlardı. Ali Avcu, Horasan ve Mâverâünnehir'deki bu İsmâîlî şii'liğin 286/899'daki Fatimî-Karmatî bölünmeden sonra daha çok Karmatî bir duruş sergilediği görüşündedir (*Horasan ve Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik* (İstanbul: Mar-mara Akademi Yayınları, 2018), 117-118).

⁷³ Mukaddesî, *Ahsenü 'l-tekâsîm*, 263.

⁷⁴ Bkz. Nesefî, *Kitâbü 'l-Kand fî târihi Semerkand*, thk. V.V. Barthold (Metinler içinde), 50-51. Barthold tarafından yayınlanan bu metinlerde Mu'tezile ve Kerrâmîler'in bu sırada Semerkant'taki medreselerinin sayısı hakkında mübalağalı olduğu anlaşılan on yedi sayısı geçmektedir (bkz. A.g.e., 50).

⁷⁵ Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", 12.

(295-301/907-913) dönemlerinde Semerkant ve çevresi, bu hükümdarların ilim ehline gösterdiği büyük sevgi, saygı ve iltifat sebebiyle ilim ehli için bir çekim merkezi haline gelmiştir. Nitekim Nasr b. Ahmed'in Semerkant'a gelen hadis âlimi Hâlid b. Ahmed b. ez-Zühli'yi (ö. 300/912?) Semerkant'ın Gedâved kapısında nasıl şaşalı bir merasimle karşılayıp ona büyük saygı ve ikramda bulunduğu,⁷⁶ yine kardeşi İsmail b. Ahmed'in Semerkant'ta mezâlim işlerine baktığı mahkemede içeri giren büyük Şafii âlim ve fakihi Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezi'ye (ö. 294/906) ilmî ve takvasına hürmeten nasıl ayağa kalkıp ona yer gösterdiği,⁷⁷ vd. birçok örnek kaynaklarda yer almaktadır. Babası İsmâil b. Ahmed'in yolundan gidip âlimlere karşı derin bir sevgi ve muhabbet besleyen ve onlara büyük ikramlarda bulunan Ahmed b. İsmâil'in meclisinde bulunanların çoğunu âlimler oluşturmuştur. Hatta ilim erbabına o kadar önem vermiştir ki, ölümünün, kendilerinin ikinci plana itildiğini düşünüp ona kızan Türk asıllı köle askerlerin elinden olduğu zikredilmektedir.⁷⁸

Aynı zamanda bir âlim olan İsmâil b. Ahmed, ilim ehlini sevip saymasının yanında özellikle bölge dışından gelen âlimlere yüklü miktarda yardım yapar ve ikramlarda bulunurdu.⁷⁹ Böylelikle onların Semerkant ve diğer Mâverâünnehir şehirlerine rağbet etmelerini ve uzun süre bu şehirlerde kalmalarını sağlardı. Nitekim o, biraz önce bahsi geçen büyük fıkıh âlimi Muhammed b. Nasr el-Mervezi'ye her yıl 4000 dirhem para gönderir ve bu âlimin Semerkant'ta rahat bir ortamda ilim yapmasını sağlardı. Ayrıca Semerkant halkı da bu büyük âlimi kendi şehirlerinde tutabilmek için her yıl aralarında topladıkları 4000 dirhemi ona hediye ederlerdi.⁸⁰ Bu âlim gösterilen itibara karşılık, daha önce ilmî gayelerle birçok şehre gidip, buralarda kısa bir süre kaldığı halde Semerkant'ta kendisine ve ilmîne gösterilen büyük saygı ve değerden dolayı vefatına kadar bu şehirden ayrılmamıştır.⁸¹ Sâmnî hükümdarları ve bölge halkının âlimlere verdiği bu yüksek değer, Semerkant başta olmak üzere tüm Mâverâünnehir'de canlı ilmî ve kültürel bir ortamın oluşmasını, İslâm dünyasının en ücra köşelerinden yüzlerce âlimin Semerkant'a akın etmesini sağlamıştır. Bunların bir kısmı memleketlerine dönerken, önemli bir kısmı vefat edinceye kadar Semerkant'ta kalmış ve buraya defnedilmişlerdir.⁸²

⁷⁶ Nesefî, *el-Kand*, 22.

⁷⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 7: 282; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25: 333.

⁷⁸ Bkz. Hamdullâh el-Müstevfî, *Târîhu guzîde*, 381.

⁷⁹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 25: 333; Zehebi, *Siyer*, 14: 154; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4: 446.

⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (Beyrût: Dâru Sadır t.y.), 6: 65.

⁸¹ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 56: 113.

⁸² Mesela, Yahya b. Bedr b. Yahya el-Kureşî es-Sâmî (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağ-*

İmam Mâtürîdî'nin ömrünün ikinci ve son dönemini oluşturan 30-35 yıllık dönem ise (IV/X. asrın ilk yarısı) birinci kısmın aksine Semerkant'ta kargaşa ve huzursuzluğun hakim olduğu bir dönem olmuştur.⁸³ Bu dönemde suikasta kurban giden Ahmed b. İsmail'in ani ölümü ile daha çocuk denilecek yaşta yerine geçen oğlu II. Nasr b. Ahmed (301-331/913-942) hem iç, hem dış bir çok isyan ve problemlerle uğraşmak zorunda kalmış, onun ardından tahta geçen oğlu Nuh b. Nasr (332-343/943-954) da bu sıkıntılar ile mücadele etmiştir.

II. Nasr b. Ahmed dönemi, her ne kadar Sâ mânîler'in gözde vezirleri Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî ve Ebu'l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Bel'amî'nin yönetimdeki dirayet ve başarıları ve II. Nasr'a verdikleri büyük destekle Sâ mânîler'in en parlak dönemlerinden biri olsa da siyâsî, sosyal ve dinî bir çok isyan ve problemlerle uğraşılan bir dönem olmuştur. Bu dönemde Emevîler zamanında Irak'ta rahat bir hayat süren Manî dinî (Maniheizm) taraftarları Abbasi halifesi Muktedir zamanında (295-320/908-932) bu bölgeden sürülünce, çoğu, kendilerini güvende hissettikleri Horasan ve Mâverâünnehir'e göç etmiş ve bunlardan beşyüz civarındaki en kalabalık grup kendileri için en güvenli buldukları Semerkant'a sığınmışlar ve burayı merkez edinmişlerdir. Böylece en büyük rûhânî reisin merkezi olmak imtiyazı Bâbil'den Semerkant'a geçmiş ve bu şehir daha çok önceden de bölgede varlıkları bilinen Maniheistler'in yıllık resmi toplantılarının yapıldığı bir merkez haline gelmiştir. Onların gücü artıp İslâm akidesine zıt fikirleri yaygınlaşınca Sâ mânî hükümdarı II. Nasr b. Ahmed (301-331/913-942)⁸⁴ bunları buradan sürmek veya öldürmek istemiş, bunu haber alan ve Manî dinine girmiş bulunan Tokuzoğuz (Uygur) meliki, eğer bu işi yaparsa, hatta bir Maniheist'i bile öldürürse kendisinin de memleketindeki müslümanlardan büyük bir topluluğu öldürüp onların mescitlerini tahrip edeceğini, hatta bununla kalmayıp diğer memleketlerdeki müslümanların ardına casuslar takıp onları da katlettireceğine dair tehdit dolu bir mektup göndermiş, bunun üzerine Sâ mânî hükümdarı II. Nasr onlardan elini çekmiş ve sadece cizye vergisi almakla yetinmiştir.⁸⁵

dât, 14: 223), Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsmâ ed-Debûsî (Sem'ânî, el-Ensâb, 2: 454), Ebû'l-Ferec Hayr b. Ali b. İdrîs et-Tarsûsî, Fadl b. Ahmed b. Süleymân es-Serahsî, Fâik b. Abdillâh el-Hâssa el-Endelûsî, Kesîr b. Ziyâd el-Bursânî el-Basrî, Ammâr b. Hamd b. Muhalled Ebû Zer el-Bağdâdî (Nesefî, *el-Kand*, 36, 474-475, 516, 527, 547) bunlardan sadece bir kaçıdır.

⁸³ Ak, "İmam Maturidi'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", 22.

⁸⁴ Ulaşabildiğimiz kaynaklar bu hükümdarın ismini zikretmeyip, sadece Sâ mânî hükümdarı demektedirler. Ancak Maniheistler'in Irak'tan Abbasi halifesi Muktedir-Billâh zamanında sürülmesi ve diğer bir takım deliller bu olayın Sâ mânî hükümdarı II. Nasr b. Ahmed zamanında olduğuna işaret eder.

⁸⁵ İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, 410-411; *Hudûdu'l-Â'lam*, 352. Ayrıca bkz. Barhtold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 90; Aynı mlf., *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 70; Os-

Yine bu dönemde Sâmânî hanedanı üyeleri arasındaki taht kavgaları ile birlikte Abbasi hilafet merkezinden uzaklaştırılan Mu'tezile'nin Sâmânîler'in oluşturduğu serbest ve güvenli ortamda kendilerini daha rahat ifade edip yaşayabilecekleri Mâverâunnehir'e gelmeleri, Bağdat'ta öldürülen Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922) taraftarlarının kendileri için güvenli bir liman olarak gördükleri bu bölgeye sığınmaları, ayrıca zamanla Abbasi halifeleri üzerinde baskılarını artıran Şii batinî-İsmâîlî düşünce taraftarı Büveyhiler'in hilafet merkezi Bağdat'ı kontrolleri altına almaları (333/945) üzerine Şii bir kimlik kazanmaya başlayan merkezden birçok mezhep ve düşünce ekolü temsilci ve taraftarlarının genelde Mâverâunnehir, özelde ise Buhara ve Semerkant'a gelip bölgede yoğun batinî-İsmâîlî propagandaya başlamaları⁸⁶ bölgede çok renkli ve canlı bir kültürel ortamın oluşmasına yol açtı. Ancak bu durum, gnostik düşünce yapılarının da içinde yer aldığı hem birbirine hem de İslâm akidesine zıt birçok düşünce ekolünün yol açtığı bir kargaşa ve huzursuzluk ortamının oluşmasını da sağladı. Bununla birlikte bu olumsuz ortam, farklı birçok mezhebin değişik fikirleri ile birlikte düalist ve gnostik düşünceyi reddedip onlarla mücadele eden, İslâm'ın ehli sünnet akidesini savunan, onu sağlam temeller üzerine oturtup sistemleştiren İmâm Mâtürîdî gibi büyük bir kelâm âlimi ve onun döneminden bir müddet (en az bir asır) sonra onun yolunu takip eden Hanefî-Mâtürîdî ekolünün savunucusu nice büyük âlimin bu şehirde yetişmesi ve bu alanda kalıcı eserler bırakmalarını sağladı.

Mâtürîdî'nin Eş'arî kelâm kitaplarında yer almayan birçok fırka ve düşünce ekolünü, *Te'vilâtü'l-Kuran* ve *Kitâbü't-Tevhid* eserlerinde anarak eleştirmesi, yaşadığı bu bölgede farklı ve çok çeşitli bir düşünce ortamının var olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî bu dönem bölgede bulunan veya bölgeye etki ettikleri görünen Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük, Sümeniyye ve Berâhime gibi İslâm dışı dinlerden, Maniheizm, Mecusîlik, Deysâniyye ve Markûniyyûn gibi düalist ve gnostik düşünceye sahip inanç yapılarından, Dehriyye, Tabiatçılar ve Sofistâiyye gibi felsefi inanç ve düşünce gruplarından eserlerinde bahsetmiş, onlara ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Yine o, Şia (bâtinî-İsmâîlî), Mu'tezile, Hariciyye, Mürcie, Cebriye, Cehmiyye, Müşebbihe, Mücessime ve Kaderiyye gibi İslâmî mezheplerden bahsetmiş, özellikle ilk ikisine mensup âlimlere

man Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, 67-68; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 506-507; Demir, "Mâverâunnehir'in Dini-Politik ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", 435.

⁸⁶ Bu dönemde Mâverâunnehir'de bâtinî-İsmâîlî dâilerin propaganda çalışmaları ve Sâmânî Devleti'nde yönetimin üst kademelerine kadar birçok yöneticiyi, hatta II. Nasr'ı bile yanlarına nasıl çektikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Avcu, *Horasan-Mâverâunnehir'de İsmâîlîlik*, 149-159; Muzaffer Tan, *Haşhâşîliğin Tarih-sel Arka Planı İsmâîlî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 112-121.

reddiyeler yazıp onlarla girdiği tartışmaları da kazanarak elde ettiği güvenle ve olağanüstü gayretiyle Ebû Hanife'nin görüşlerini Semerkant'ta sistemleştirmiş ve yaymaya çalışmıştır.⁸⁷ Mâtürîdî birçok batıl düşünce ve bölgesindeki yeni meydan okumalara karşı göğüs gererek ufkunu geniş tutmuş ve kendi ekolünün sınırlarını oldukça aşmıştır. Hanefî mezhebinin görüşleri doğrultusunda içinde yetiştiği geleneğe saygı göstermekle birlikte bu geleneğe kelâm alanında yaptığı katkılarla hanefî geleneğin sadece devamlılığına tesir etmemiş, aynı zamanda ona yeni bir nitelik de kazandırmıştır.⁸⁸

İkbal endişesine kapılarak zamanın sultan ve idarecilerine yakınlık göstermeyi düşünmeyen⁸⁹ zühd sahibi âlimlerden (zühdü'l-ulemâ) olan Mâtürîdî, Mâverâünnehir'de özellikle Buhara ve Semerkant'ta faaliyetlerini artıran bâtinî-İsmâilî mezhebe Sâ mânî yönetiminden birtakım üst rütbeli kişiler hatta Sâ mânî hükümdarı da⁹⁰ tabi olunca muhtemelen siyasi yönetimle arasına iyice mesafe koymuş, böylece yönetimle arası tamamen açılmış olmalıdır. Nitekim onun, zalim olduğu sabit olan zamanının sultanına âdil diyen kimsenin küfre girdiği görüşünde olması⁹¹ ve mutezile âlimlerinden Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bi'yi zalim devlet adamlarıyla ilişki içinde

⁸⁷ Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", 12, 21-22; Ak, "İmam Maturidi'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", 22; Önal, "İmam Mâtürîdî Döneminde Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası", 640.

⁸⁸ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, trc. Özcan Taşcı (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 540-542. Rudolph'un görüşleriyle uyumlu bir şekilde Karadaş'ın da ifade ettiği gibi, Mâtürîdî gibi Hanefî mezhebi mensuplarını bu bölgede Irak bölgesine göre farklı bir pozisyona girmeye yani onları farklı bir duruş almaya ve bölge koşullarına uyum sağlamaya iten şey, -yukarıda da ifade ettiğimiz- bölgenin sosyo-kültürel zeminidir. (Cağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik-Oluşumu, Zemini ve Gelişim Süreci" *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 6 (Aralık 2006): 67).

⁸⁹ Nitekim bir defasında Mâtürîdî, yönetime yakın duran hocasının oğlu Ebu Ahmed el-İyâzî ile birlikte bir sultanın (muhtemelen Semerkant valisi veya Sâ mânî sülalesinden biri) evinin önünden geçerken Ebu Ahmed'in, yakın dostu olan sultanı ziyaret etmeye onu mecbur bırakması üzerine Mâtürîdî kendisine yapılan büyük saygı ve iltifatı önemsememekle birlikte önce sakalına sürülmek istenen güzel kokuyu reddetmiş, bu sefer atının yelelerine sürülen bu kokuyu yıkatmadan atını yerinden oynatmamıştır (Bkz. Muminov, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları", 34; Şovosil Ziyodov, "Mâtürîdî ve Onun Zahidlik Sembolü", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Ulusal Arası Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014)*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 295).

⁹⁰ İslâm tarih kaynaklarında yer almamakla birlikte bazı kaynaklarda II. Nasr'ın da bu bâtinî-İsmâilî mezhebe girdiği, onlara destek verdiği, bu sebeple ona askerler tarafından yapılacak bir suikast girişiminden haberdar olan oğlu Nûh'un babasını bu suikasttan kurtarmakla birlikte tahtı devraldığı ve babasını hapsedirdiği şeklinde bilgiler yer almaktadır (bkz. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 234; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, trc. Nureddin Bayburtluğil (İstanbul: Dergah yayınları, 1981), 291-299).

⁹¹ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhtâî'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, nşr. Ahmed İzzû İhâye ed-Dimaşkı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1424/2003), 5: 577.

olduğu için kınaması devrin siyaset ve devlet adamlarıyla münasebetlerinin iyi olmadığını göstermektedir.⁹² Bunun yanında II. Nasr'dan sonra tahta geçen oğlu Nuh b. Nasr (331-343/943-954), babası döneminde ülkede dîni, ictimâî ve siyasî yönden sıkıntı ve kargaşaya yol açan faaliyetlere tehlikeli bir hal alan Şii bâtinî-İsmâilî hareket de eklenince, siyasi otoritenin zaafa uğramaması ve benimsedikleri sünni mezhebi desteklemek amacıyla bâtinî-İsmâilî mezhep taraftarlarını bertaraf ederken⁹³ değişik düşünce ve akımlara da karşı çıkararak fikir özgürlüğünü kısıtlamıştır. Sonuçta bundan böyle Sâmânîler fakih hanefileri destekleyerek onların dışındaki görüş ve anlayışları engellemeye çalışmışlardır. Mâtürîdî gibi kelâmcı hanefiler de bu engelleme ve kısıtlamadan paylarını almışlardır.

Bununla birlikte bâtinî-İsmâilîler ile diğer mezhep ve akımlara karşı Sünnîleri savunan ve bu konuda önemli başarı kazanan Mâtürîdî'nin fikirleri büyük oranda devam etmiştir. Ancak Mâtürîdî gerek bir takım kelâmî görüşleri, gerekse zamanın sultanı Nûh b. Nasr'ın fikir özgürlüğüne müdahalesinden dolayı ihmal edilmiştir. Bunun sonucu olarak Sâmânîler Mâtürîdî'nin ölümünden kısa bir müddet önce akıl yürütmeyi ve düşünmeyi esas alan kelâmcı hanefilerden uzaklaşıp fıkıhçı hanefilere önem vermişlerdir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin ismi bu ve ardından gelen uzun bir dönem (en az V/XI. asrın ortalarına, yani Batı Karahanlılar dönemine kadar) pek öne çıkmamıştır.⁹⁴ Bunda Mâtürîdî'nin kendi döneminde genel olarak yönetim ve yöneticilere pek yakın durmak istememesi (zühdü'l-ulemâ) de etkili olmuş olmalıdır. Nitekim bu iki hükümdar döneminden önce de (İsmail b. Ahmed döneminde (279-295/892-907) bozuk ve İslâm'a zıt fikri akımlara karşı halka yönelik sağlam bir itikad metni/risalesi hazırlama gereği duyulduğunda Sâmânîler bunu –muhtemelen yöneticilere pek yakın olmak istememesi sebebiyle- Mâtürîdî'den değil, yönetime daha

⁹² Özen, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 147.

⁹³ Nûh b. Nasr babasından tahtı devralır almaz Mâverâünnehir'de bâtinî-İsmâilî Şia'nın önderi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî/Nahşebî'yi öldürttüğü gibi ona tabi olan önde gelen saray erkanının boyunlarını vurdurmuş, ardından önce Buhârâ, sonra Mâverâünnehir, sonra da tüm Sâmânî topraklarında tespit ettirdiği bâtinî-İsmâilîler'i öldürtüp bu bâtinî mezhebe büyük bir darbe vurmuştur (Geniş bilgi için bkz. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 234; Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 298-299; Barthold, *Türkiستان*, 262; Frye, *Bukhara*, 88; Avcu, *Horasan ve Mâverâünnehir'de İsmâilîlik*, 156-158; Tan, *Haşhâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, 117-119).

⁹⁴ Rudolph bunun sebeplerinden biri olarak, bu dönemde Mâtürîdî'nin geliştirmiş olduğu kelâm anlayışının genel bir kabul görmediğini, zira Mâtürîdî'nin kurduğu kelâm sistemi olmadan da V/XI. yüzyıl başlarına kadar mevcut sistemle idare edilebildiğini, ancak bahsedilen asrın başında kuzey doğu İran'da Eş'arî varlığının hissedilmesi ve Eş'arîler'in emin adımlarla kapıya (Mâverâünnehir'e) kadar dayanmaları Mâtürîdîliğin gelişimini özellikle V/XI. asrın ortalarından itibaren elzem bir duruma getirdiğini ifade etmektedir (*Mâtürîdî*, 552-553)

yakın olan Hakîm es-Semerkandî'den istemiş ve o da *Sevâdü'l-a'zâm* risalesini yazmıştır (294/906).⁹⁵

B. Semerkant'ta İlmîn Yapıldığı Merkezler

Kaynakların bölgedeki âlimler ve olaylardan bahsederken verdiği bilgilerden, gerek İmâm Mâtürîdî öncesi ve sonrası, gerekse o ve çağdaşları döneminde Semerkant'ta ilmîn en yaygın ve yoğun olduğu merkezlerin başında Cuma camisi ve mescitlerin geldiği anlaşılmaktadır. İslâm'ın ilk yüzyıllarından itibaren câmi ve mescitler, sadece namaz kılma yeri olarak değil, aynı zamanda toplumu yakından ilgilendiren birçok önemli meselenin konuşulup halledildiği, ilmî çalışma ve faaliyetlerin canlı bir şekilde sürdürüldüğü yerler olmuşlardır.⁹⁶ Nitekim yukarıda Semerkant'taki ilmî ortamdan bahsederken de gördüğümüz gibi Semerkant'ta bulunan cami ve mescitler de İmam Mâtürîdî döneminde İslâmî ilimlerin okutulduğu, ilmîn her dalından halkaların yer aldığı ve ilmî tartışmaların tertip edildiği birer ilim merkezi konumundaydı. Burada hadis ilmî veya diğer ilimleri okuduğu veya okuttuğunu söyleyen âlimlerin, “Semerkant (Cuma) camisinde yazdım”, “...iştittim”, “... isimli camide hadis rivayet ederken”, “Semerkant'ın şu mahallesinin, şu sokağındaki mescitte yazdım”, “.... isimli mescitte hadis dinledim”, “....isimli mescitte ilmî tartışma yapılırdı”⁹⁷, gibi pek çok ifadelerinden cami ve mescitlerin canlı birer ilim merkezi olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Bu cami ve mescitler bölgenin İslâm hakimiyeti altına girmesinden itibaren ve özellikle II./VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yoğun bir şekilde inşa edilmeye, ardından ilmî faaliyetler için çardak veya medreseye benzer özel yapılar da ortaya çıkmaya başlamıştır. Başlangıçta bu yapılar Arap valiler tarafından yaptırılırken, bölgenin İslâmlaşması ile daha çok yerli halk ve özellikle Sâ mânîler tarafından yoğun bir şekilde inşa edilmişlerdir.⁹⁸

İmâm Mâtürîdî döneminde Semerkant'ta ilmîn yapıldığı önemli merkezlerin başında, sırf ilmî gayeler için inşa edilmiş medreseler geliyordu. Daha İslâm âleminin diğer bölgelerinde ilmî gayeler için medrese türü herhangi bir yapıdan pek bahsedilmezken Sâ mânîler'in yönettiği topraklarda bu yapıların varlığından ve özellikle Semerkant ve Buhara şehirlerinde birçok medresenin bulunduğundan haberdar oluruz.⁹⁹

⁹⁵ Bkz. Düzgün, “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”, 25; Ak, “İmam Maturidi'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, 22.

⁹⁶ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 404.

⁹⁷ Bu tür lafız veya anlatımların geçtiği bazı yerleri görmek için mesela bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1: 240; 4: 312; Neseî, *el-Kand*, 127, 214, 238, 260, 288, 340, 404, 408, 409.

⁹⁸ Polonskaya, *İslâm in Central Asia*, 11.

⁹⁹ Barthold, İslâm aleminde medreselerin ilk defa Budizm'in yayıldığı ve daha çok eski Budist viharaların olduğu yerlerde ortaya çıktığını; Türkistan'daki “medrese” ve “hâ-

Nitekim İbn Asâkir Sâ mânî hükümdarlarından bazılarının Semerkant'ta ilim ehli için ilk olarak ilmî meselelerin görüşüldüğü özel yapılar inşa ettiklerini, böylelikle âlimlerin gönlünde taht kurduklarını bildirmektedir.¹⁰⁰ Dolayısıyla birçoğunun ismi zikredilmese de III/IX. asırdan itibaren Semerkant'ta sırf ilmî gayeler için medreseler inşa edilmeye başlandığı görülmektedir.

Genellikle IV-VI/X-XII. yüzyıllarda kaleme alınan bazı eserlerde Semerkant'ta bulunan bu medreselerden önemli bir kaçının isimlerinden bahsedilmektedir. Ne zaman inşa edildikleri hususunda kaynaklarda kesin bir tarih verilmese de bu medreselerde ilim öğreten ve ilim tahsil eden âlimlerden, vuku buldukları zaman dilimi belli olan bir takım olaylardan bu medreselerin önemli bir kısmının Sâ mânîler döneminde inşa edildiğini tahmin ediyor, özellikle bir kısmının İmâm Mâtürîdî döneminde var olduğunu biliyoruz. Bunların en başta geleni İmâm Mâtürîdî'nin içinde bizzat ilim tahsilinde ve tedrisinde bulunduğu Dâru'l-Cüzcâniyye¹⁰¹ ve daha sonra bu medreseden ayrılan hoca ve öğrenciler tarafından kurulan Dâru'l-İyâziyye'dir. Yine Sâ mânî emirlerinden Muzaffer b. Ahmed b. Nasr b. Ahmed'in Semerkant'ta ilim ehli, özellikle hadis ehli için çardak görünümünde yaptırdığı medrese¹⁰² ve büyük ihtimalle Sâ mânîler tarafından yaptırılan Re'sü Sikketü Hâiti Hayyân Medresesi¹⁰³ bunlardan bir kaçıdır. Şehirde yerini tespit edemediğimiz diğer bir medrese ise Re'sü Sikketü Amûr Medresesi'dir. Bu medresede hadis ilmî başta olmak üzere birçok alanda ilmî halkalar mevcuttu.¹⁰⁴ Kusem b. Abbas (r.a.)'ın adını taşıyan Kusem Medresesi de meşhur olup, Semerkant'ta ilmî faaliyetlerin yoğun olarak yürütüldüğü önemli merkezlerden biriydi.¹⁰⁵

Zikrettiğimiz bu medreseler hakkında ulaşabildiğimiz bu az ve öz bilgilerden sonra hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğumuz İmâm Mâtürîdî ve onun talebelerinin yetişmesinde önemli bir yere sahip olan Dâru'l-Cüzcâniyye Medresesi ile daha sonra Ebu Ahmed el-İyâzî tarafından kurulan Dâru'l-İyâziyye Medreseleri hakkında bilgi verelim.

negah"ların Budist dini ve ilmi müesseselerden aktarma olduğu görüşündedir (bkz. Barthold, *İstoriya Kulturnoy Jizni Turkestana* (Leningrad, 1927), 41, vd.) Zeki Velidi Togan - Nazmiye Togan da medrese türü ilk ilmi yapıların, İslâm'dan önce Budist manastırları ve rahiplerinin çokluğu ile bilinen Semerkant, Buhara, Belh, Hoten, Kaşgar başta olmak üzere Türkistan şehirlerinde ortaya çıkmasının, İslâmiyet'ten evvel bu bölgelerde yaşamış ve yayılmış olan bir dini kültürün yani Budizm'in etkisiyle olduğunu ifade etmektedir ("Peygamber Zamanında Türkistan'ı Ziyaret Eden Çinli Budist Rahibi Hüen-Çang'ın Kayıtları", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 4/1 (1964): 56-57).

¹⁰⁰ *Târihu Medineti Dimeşk*, 52: 251.

¹⁰¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1: 185.

¹⁰² İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, 52: 251.

¹⁰³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3: 199.

¹⁰⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2: 348.

¹⁰⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5: 73; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3: 318.

Kaynaklar Dâru'l-Cüzcâniyye'den bahsederken sadece yalın olarak bu ismi kullanıp bunun bir medrese olup olmadığına ilişkin net bir bilgi vermezler. Ancak Dâru'l-Cüzcâniyye'nin sözü edildiği yerlerde “falan orada ders okudu, ...hadis aldı”, “falan orada ders verirdi”, “falan hocanın ders yardımcısıydı” ve “falan muftluk yapardı” gibi ifadelerin geçmesi,¹⁰⁶ bu kurumun önemli bir medrese olduğuna işaret etmektedir. Dâru'l-Cüzcâniyye, İslâmî ilimlerin değişik dallarında ilimlerin okutulduğu Semerkant'ta bilinen önemli bir medreseydi.¹⁰⁷ Anlaşıldığına göre bu medrese o kadar meşhurdu ki, bulunduğu semt¹⁰⁸ ve bu semtteki mezarlık¹⁰⁹ onun adıyla anılır olmuştur. Bu medrese Semerkant'ta Ebû Hanife'nin fikirleri doğrultusunda faaliyet gösteren, içinde İmâm Mâtürîdî'nin yetiştiği ve birçok talebesine ders verip yetiştirdiği önemli bir ilim merkezi olup -Mâtürîdî döneminin tamamını da içine alan- IV. asrın ortalarına kadar kelâmcı hanefiler çizgisinde, ondan sonra ise fıkıhçı hanefiler çizgisinde faaliyet gösteren bir medresedir.¹¹⁰ Mâtürîdî'nin düşüncelerini sistemli bir tarzda oluşturmasında kelâmcı hanefileri temsil eden ve “Cüzcânî Ekolü” olarak bilinen bu medresenin rolü büyüktür. Biraz sonra zikredeceğimiz hanefi mezhebin fıkıh ekolü olarak şöhret bulan “İyâzî Ekolü” bu ekole karşı kendinî konumlandırmıştır.¹¹¹

Dâru'l-Cüzcâniyye Medresesi muhtemelen III/IX. asırda Ebû Hanife'nin öğrencisi¹¹² Ebû Mukâtil es-Semerkandî (ö. 208/823) tarafından kurulmuştur.¹¹³ Ardından sırasıyla İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi olup bu medresenin ilk hocası Ebû Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcânî (ö.200/816), Ebû Abdullah b. Ebu Bekir el-Cüzcânî ve Mâtürîdî'nin hocası Ebû Bekir Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî (ö.250/864) tarafından geliştirilmiştir. Söz konusu eğitim merkezinin ilk üç hocasının el-Cüzcânî nisbeli olması bu merkezin “Dâru'l-Cüzcâniyye” adıyla anılmasına sebep olmuş olabilir; ya da bu âlimlerin önemine binaen talebeleri tarafından bu şekilde isimlendirildiği söylenebilir. Mâtürîdî'nin hocası Ebû Bekir el-Cüzcânî'nin vefatından sonra Mâtürîdî'nin diğer hocası ve arkadaşı Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî (ö.275/888 civarı) ve onun ardından da İmâm Mâtürîdî bu medresenin başına geçmiş ve

¹⁰⁶ Neseî, *el-Kand*, 272, 273, 314, 363, vd.; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyâd: Dâru'r-Rifâî, 1983-1989), 1: 372.

¹⁰⁷ Bkz. Neseî, *el-Kand*, 272, 273, vd.; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye* 1: 185.

¹⁰⁸ *el-Kand*, 47, 314, 345, 363, vd.; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye* 1: 185.

¹⁰⁹ *el-Kand*, 272, 422.

¹¹⁰ Bkz. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 124-125.

¹¹¹ Bkz. Düzgün, “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”, 16.

¹¹² Mekkî, *Menâkıbü Ebi Hanife*, 1: 225; Bezzazî, *Menâkıbü Ebi Hanife* (Beyrût 1981), 2: 514.

¹¹³ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 125.

birçok öğrenci yetiştirmiştir. Gerçi orada bir müddet hocası Ebû Nasr'ın oğlu Ebû Ahmed el-İyâzî de baş hocalık yapmış, ancak onun başkanlığı döneminde bile oranın asıl hocası hep Mâtürîdî olmuştur.¹¹⁴ İmâm Mâtürîdî bu medresede Hanefî mezhebinin dördüncü, hatta (onun asıl hocası olan Ebû Nasr'ın hocası Ebû Bekir Ahmed el-Cüzcânî'den Mâtürîdî de ders okuduğu için) üçüncü kuşak âlimlerindendir.¹¹⁵

Bu kurumda Mâtürîdî'den sonra birçok öğrenci ile birlikte önemli devlet büyüklerinin de eğitim gördüğü ve Hanefî âlimlerin ders verdiği kaydedilir. Nitekim siyâsî kararları, görüşleri ve ilmî alandaki faaliyetleri ile farklı bir yere sahip olan Batı Karahanlı Devleti Hakanı Şemsülmülk Nasr b. İbrahim (ö. 492/1099) burada fıkıh dersleri almıştır. Yine o, bu medrese ve Semerkant'taki diğer eğitim mekanlarında hadis dersleri de almış, Semerkant ve Buhara camilerinin minberlerinde hutbeler irad edip hadis nakletmiştir.¹¹⁶ Hanefî-Mâtürîdî âlimi ve Semerkant kâdilkudâtı Sadrû'l-İslâm Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) de bu kurumda (fıkıh, kelâm) dersleri vermiş ve hadis okutmuştur.¹¹⁷

Mâtürîdî'nin hocalık yaptığı Dâru'l-Cüzcâniyye Medresesi onun vefatından bir müddet sonra kelâm öğretiminden uzaklaşarak fıkıh, hadis ve çeşitli ilimlerin öğretildiği bir merkeze dönüşmüştür. Diğer bir ifade ile Dâru'l-Cüzcâniyye, IV. asrın ortalarına kadar “kelâmcı hanefiler” çizgisinde, ondan sonra ise “fıkıhçı hanefiler” çizgisinde faaliyet gösteren bir medrese olmuştur. Zira Mâtürîdî'nin vefatından hemen önce siyasi yapının kelâmcılara mesafeli duruşunun da etkisiyle onun vefatından sonra bu medresede kelâm ilmînin ihmal edildiği, ilim ehlinin daha çok fıkıha meylettikleri belirtilmektedir.¹¹⁸ Bu durum sadece Dâru'l-Cüzcâniyye kurumu için geçerli olmayıp bölgenin geneli için de geçerli idi.

Hanefî kelâmı ve fıkıhında Mâverâünnehir'de en etkin medreselerin başında gelen bu medresenin hangi tarihe kadar faaliyet gösterdiği konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte gerek daha sonraları İmâm Mâtürîdî gibi güçlü temsilciler çıkarmaması gerekse

¹¹⁴ Daha geniş bilgi için bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn, li Ebî Seleme es-Semerkandî*, s. 161b; Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 125-129. Ayrıca bkz. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ankara : Kitabiyat, 2003), 17-22.

¹¹⁵ Özen, “Mâtürîdî”, 146. Ayrıca bkz. Muminov, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları”, 34.

¹¹⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, neş. Hellmut Ritter – Franz Steiner Verlag ve arkadaşları (Wiesbaden 1962-1997), 27: 49.

¹¹⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-'alâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûri (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 10: 746. Nesefî de eserinde Mâtürîdî'den sonra bu medresede ders veren birçok âlimin ismini zikretmektedir (Bkz. *el-Kand*, 272-273, 345 vd.).

¹¹⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 1-3. Ayrıca bkz. Özen, “Mâtürîdî”, 147-149.

birçok öğrencisinin mensup bulunduğu Türkler'in batıya göçüyle öğrencilerinin azalması ve diğer bazı sebeplerle medrese gücünü kaybetse de Moğollar'ın Semerkant'ı ve tüm Mâverâünnehir şehirlerini tahrip edip halkını katlettikleri VII/XIII. asrın ilk çeyreğine kadar (616-617/1220) varlığını devam ettirdiği söylenebilir.

Dâru'l-İyâziyye'ye gelince, babası Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî ile cihada çıkıp babası şehid, kendisi de esir düşen Ebû Ahmed b. Ebû Nasr el-İyâzî esareten kurtulup Semerkant'a dönünce, Dâru'l-Cüzcâniyye'nin başına babasının en değerli öğrencisi İmam Mâtürîdî'nin geçtiğini gördü. Babasının şehit düşmeden önce medresenin başına onun geçmesini tavsiye ettiğini söyleyince, İmam Mâtürîdî ve diğer âlimler ona saygı gösterip onu babasının makamına, baş hocalığa geçirdiler.¹¹⁹ Ancak bir müddet sonra bazı sebeplerden dolayı -muhtemelen dünyevî ve gelecek kaygısı ile siyasi yapıya yakın durması sebebiyle- Dâru'l-Cüzcâniyye'deki hocalar tarafından dışlandığı tahmin edilen, - muhtemelen Dâru'l-Cüzcâniyye'de sürekli Maturidi'nin gölgesi altında olmaktan da rahatsız olan - Ebû Ahmed b. Ebû Nasr el-İyâzî'nin IV/X. yüzyılın başlarında Dâru'l-Cüzcâniyye'yi bırakıp ona alternatif olarak Semerkant'ta Dâru'l-İyâziyye'yi açtığı anlaşılmaktadır.

Bu kurum Hanefiler'in fıkha meylettiği kolun eğitim merkezi olmuş ve bu ekol mensupları müteşâbihâtın te'viline ve aklın delil olarak kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Olayların gelişmesinden anlaşıldığına göre bundan sonra Semerkant'ta Dâru'l-İyâziyye mensupları yönetimdekilerle işbirliği içinde olarak Sâmânîler'in yıkılışına kadar öne çıkmışlar, dolayısıyla Sâmânî yöneticileri tarafından desteklenmişlerdir.¹²⁰ Bu ilim merkezinde medresenin kurucusu Ebû Ahmed b. Ebû Nasr el-İyâzî ve kardeşi Ebû Bekir b. Ebû Nasr el-İyâzî hocalık yapmıştır. Ebû Bekir b. Ebû Nasr el-İyâzî, Sâmânîler döneminde öne çıkan Semerkant'ın ileri gelen âlimlerinden biri olup onun ilim meclisine bölgede etkili olan hadis hâfızı Ebû Sa'd el-İdrîsî de katılmıştır.¹²¹ Semerkant halkı tarafından sevilip sayılan Ebû Bekir el-İyâzî, kelâm ilmî ile de yakından ilgilenmiş, halkın Mâverâünnehir'de ortaya çıkan bid'at ehlinden özellikle Mu'tezile'nin fikirlerinden uzak durmaları gayesiyle, itikadî görüşlerini içeren *Mesâilü'l-aşri'l-İyâziyye* adlı eserini/beyannâmesini yazarak bunu Semerkant sokaklarında ilan ettirmiştir.¹²²

¹¹⁹ İbn Yahya, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, 161b, 162a. Ayrıca bkz. Muminov, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları", 35; Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 129-130.

¹²⁰ Muminov, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları", 35.

¹²¹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9: 103-104; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb* (Beyrût: Dâru Sadır, ts), 2: 368.

¹²² Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücade-

Bu iki medresenin taraftarları, tıpkı III/IX. yüzyılda Buhara'da Ebû Hafs el-Kebîr ve Belh'te Nusayr b. Yahyâ taraftarları "Ehl-i Sünnet" diye anıldığı gibi onlar da Semerkant'ta "Ehl-i Sünnet Cüzcânîyye ve İyâziyye" adıyla bilinirlerdi.¹²³ Bu sebeple Semerkant, Buhara ve Belh'te teşekkül eden bu Hanefî anlayış, bütün olarak dikkate alındığında "Mâverâünnehir Ekolü", bu dört ekolden ikisi olan Dâru'l-Cüzcânîyye ve Dâru'l-İyâziyye'nin Semerkant'ta bulunmasından dolayı ise "Semerkant Ekolü" şeklinde isimlendirilmiştir.¹²⁴ Dolayısıyla Semerkant'ta Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e mensup âlimler, çoğu zaman Dâru'l-Cüzcânîyye ve Dâru'l-İyâziyye adlı eğitim kurumlarında faaliyette bulunmuşlardır.¹²⁵

Semerkant'ta medreselerin yanında ilmî halkaların ve münâzaraların canlı olduğu yerlerden biri de Sâ mânî sultanı ve valilerin sarayıydı. Sâ mânî yöneticileri, ilim erbabına önem verdikleri ve eşine az rastlanır büyük bir saygı gösterdikleri için saraylarının kapılarını ardına kadar onlara açmışlardı. Nitekim belirli günlerde âlimler Sâ mânî sarayında toplanır, sultan ortaya bir mesele atar ve tüm âlimler o konu üzerinde görüşlerini bildirerek canlı ve hareketli bir münâzara ortamı oluşurdu.¹²⁶

Bu mekanlardan başka, şehir içindeki bir çok yerde dinî ve sosyal-beşerî ilimlerin konuşulup tartışıldığı ilmî halkalar ve meclisler bulunmakta,¹²⁷ hatta âlimlerin evleri ve oturdukları sokaklar da ilim halkaları ve münazaraların yapıldığı yerler arasında yer almaktaydı. Nitekim Necmeddin Ömer en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâ-i Semerkand* isimli eserinde Semerkant âlimlerinin evleri ve ders okuttukları mekanları zikrederken, pek çok sokağın ismini vermektedir. Bu yerlerden: Abbâd, Aclân, Amric, Amûr, Bekr, Beznukerân, Dayyika, Ebû Abdurrahmân, Emir Nünd, Hafs, Hakem, Hayye, Hayyûn, Hâit Kûskân, Kûşândîze, Lebâdîn, Mecûs, Muc, Rastûc, Rizk, Sâlih, Sebzemin, Selm, Selm el-Cedîd, Sevratû'l-Hulkânî, Sibîdâr (Subeydâr) ve Süleymân en-Nahvî sokaklarını sayabiliriz.¹²⁸

Bunun yanında bazı rıbatlar/kervansaraylar da ilmî faaliyetlerin yapıldığı yerlerdendi.¹²⁹ Mesela Semerkant'ın kenar bölgesinde kurulan ve

lesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003): 54-55.

¹²³ Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", 53; Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 124.

¹²⁴ Ashirbek Müminov-Anke Von Kuelgen, *Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları (4/10. Asır)*, (Ankara 2003), 266; Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", 17.

¹²⁵ Ahmet Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 124.

¹²⁶ Mukaddesî, *Ahsenü'l-tekâsîm*, 264.

¹²⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5: 590.

¹²⁸ Nesefî, *el-Kand*, 260, 429, 406, 181, 492, 281, 542, 402, 275, 284, 324, 255, 364, 402, 289, 340, 421, 404, 408, 409, 286, 467, 408, 44, 449, 291, 550 (sayfalar yukarıdaki sokak isimlerinin sırasına göre verilmiştir). Ayrıca bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5: 38.

¹²⁹ Bkz. Nesefî, *el-Kand*, 270, 425.

Dâru'l-Cüzcânîyye Medresesi hocalarının kendisinde halka ders verdiği Gaziler Rıbatı (Rabât-ı Gâziyân),¹³⁰ yine Dâru'l-Cüzcânîyye Medresesi baş hocası Ebû Bekir el-Cüzcânî'nin ayrıca ilmî faaliyetlerini devam ettirdiği el-Murabb'a Rıbatı¹³¹ bunlardan bir kaçıydı.

Sonuç

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin içinde doğup büyüdüğü ve ilmî faaliyetlerini gerçekleştirdiği Semerkant, coğrafi olarak stratejik bir mevkiide bulunmanın yanında İslâm daha bölgeye gelmeden önce gerek fizikî gerek ekonomik ve gerekse kültürel alt yapı olarak oldukça iyi bir seviyede idi. Bu şehrin o dönem önemli birçok ticaret yolu, özellikle tarihi İpek Yolu'nun önemli mevkiinde yer alması ve Semerkant halkı olan Soğdlular'ın mahir tüccarlar olarak İpek Yolu ticaretinden aslan payı alması şehrin ve çevresinin refah, kültür ve medeniyetine olumlu ve büyük etkiler yapmıştır. Ticaret vasıtasıyla bu şehre gelen bir çok ırk, dil, din, mezhep ve farklı düşünce yapısına mensup insanlar burada çok farklı, zengin ve canlı bir kültürel ortamın oluşmasına katkı sağlamışlardır. Kısacası İslâm Semerkant ve çevresine geldiğinde bu bölgede etkisi tüm Mâverâünnehir ve hatta onun sınırlarını da aşan yüksek bir Soğd medeniyetinin varlığından söz edilebilir. Semerkant'ın bu üstün özellikleri İslâm döneminde de artarak devam etmiş ve böyle zengin kültürel bir ortam Ebû Mansûr el- Mâtürîdî gibi nice büyük âlimin bu şehirden yetişmesini sağlamıştır

İmâm Mâtürîdî'nin ilmî hayatının ilk döneminde Semerkant ve çevresinde daha serbest, hür, renkli ve canlı bir düşünce yapısı varken, ömrünün ikinci döneminde İslâm dışı dinler ve Ehl-i Sünnet akaidine muhalif mezheplerin yoğun çalışma ve propagandalarından da kaynaklanan kargaşa ve sıkıntının hakim olduğu bir yapı vardır. Mâtürîdî bir taraftan bunlara karşı Ehl-i Sünnet akâidini koruma ve savunma gayreti içinde iken yönetimdeki önemli bir takım kişilerin ve hatta devletin başının bu batıl akide ve düşünce yapılarına meyletmesinden dolayı muhtemelen Sâ mânî yönetimine eleştirel bir karşı duruş sergilemiştir. Dolayısıyla bu dönemde Mâtürîdî mevcut yönetim tarafından geri plana itilmiştir.

Ayrıca Maniheistler gibi İslâm dışı din ve düşünce yapılarının yanında bâtinî-İsmâilî Şiiler gibi batıl, Ehl-i Sünnete aykırı ve İslâm akidesine zarar veren mezheplerin yoğun propaganda çalışmaları karşısında, Mâtürîdî'nin ölümünden 1-2 yıl önce tahta geçen Nuh b. Nasr'ın bunlara karşı çıkarak fikir özgürlüğünü kısıtlaması söz konusudur. Tabiki bu durumdan, akıl

¹³⁰ Ahmet Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, 124-125. Muminov, "Maturidilik Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Cakerdize Mezarlığı'ndaki Mezar Taşı Kitabeleri", 456.

¹³¹ Nesefî, *el-Kand*, 270, 475; Muminov, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları", 34.

yürütmeyi ve düşünmeyi esas alan Mâtürîdî gibi kelâmcı hanefiler olumsuz etkilenmiş, yönetimin fıkıhçı hanefilere yakın durmasıyla onlar gözardı edilmiştir. Dolayısıyla muarızlarına karşı Ehl-i Sünnet akidesini savunan ve onu sağlam temeller üzerine oturtan İmâm Mâtürîdî ve onun tarafından sistemleştirilen Hanefî-Mâtürîdî ekolü bu ve benzeri sebeplerle bir asrı aşkın bir süre ihmal edilmiştir.

Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'nin yetiştiği dönemde Semerkant'ta ilim tahsili, ilmî müzakere ve münazaların yapıldığı birçok mekan bulunmaktaydı. Cuma camii ve mescitler, sırf ilim için inşa edilmiş medrese türü yapılar, yöneticilerin saray ve köşkleri, âlimlerin evleri ve rıbatlar bunların başında geliyordu. İlmî halkaların bol olduğu bu şehir birçok talebe ve âlimi kendisine çeken bir ilim, bir cazibe merkezi konumundaydı. Bu ilmî halkalarda daha çok hadis, fıkıh, kelâm ve tefsir gibi İslâmî ilimlerin birçok dalında ilim tedris edilirken, dil, edebiyat, tarih ve coğrafya gibi sosyal-beşeri ilimlerin de okutulduğu ve bu alanda da âlimlerin yetiştiği görülmektedir.

İslâm topraklarında daha medrese türü yapıların varlığından bahsedilmezken İmam Mâtürîdî döneminde Mâverâünnehir'de özellikle Buhara ve Semerkant'ta bir takım medreselerin varlığından haberdar oluruz. Mâtürîdî, Semerkant'ta var olan bu medreselerden hanefi-kelâmcı çizgide eğitim veren Dâru'l-Cüzcâniyye'de tahsil gördüğü gibi bu medresede hocalık ve başhocalık yaparak birçok talebe yetiştirmiştir. Ebû Hanife'nin öğrencileri tarafından kurulan ve onlar tarafından yetiştirilen birçok âlim tarafından devam ettirilen Dâru'l-Cüzcâniyye Medresesi, İmâm Mâtürîdî ve onun hocası Ebû Nasr dönemlerinde iyice ünlenmiştir. Bu medrese siyasi yönetimin de müdahalesi ile Mâtürîdî'nin vefatından sonra hanefi-kelâmcı ekolden uzaklaşıp hanefi-fıkıhçı çizgide daha uzun süre (muhtemelen Moğol istilasına kadar) eğitim vermeye devam etmiştir.

Kaynakça

Ak, Ahmet. *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Ak, Ahmet. "İmam Maturidi'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri". *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslar arası Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014)*. Ed. Ahmet Kartal. 21-30. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.

Avcu, Ali. *Horasan ve Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

Aydınlı, Osman. *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Aydınlı, Osman. “İslâm Hakimiyetine (II/VIII. Asır) Kadarki Dönemde Soğd Havzasının İktisadi ve Sosyo-kültürel Dinamikleri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 32 (2014): 99-126.

Barthold, Vassiliy Viladimiroviç (ö. 1930). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. haz. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.

Barthold, Vassiliy Viladimiroviç. *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, İstanbul: Evkaf Matbaası, 1927.

Barthold, Vassiliy Viladimiroviç. *Four Studies on the History of Central Asia*, Rusça'dan İngilizce'ye ter. V. and T. Minorsky. 3 cilt. Leiden: E.J. Brill, 1962.

Barthold, Vassiliy Viladimiroviç. *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2010.

Bezzâzî, Hâfîzüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Hârîzmî el-Kerkerî (ö. 827/1423). *Menâkibü Ebî Hanîfe*. 2 Cilt. Beyrût 1981.

Bosworth, Clifford Edmund. *The Ghaznavids Their Empire in Afghanistan and Eastern İran (994-1040)*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1973.

Burhâneddin el-Buhârî, Mahmud b. Ahmed b. Abdilazîz (ö.616/1219). *el-Muhtâ'ül-Burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*. Nşr. Ahmed İzzü İnâye ed-Dimaşkî. 11 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi,1424/2003.

De La Vaissière, Étienne. *Sogdian Traders*. İng. trc. James Ward. Leiden-Boston: Brill, 2005.

Demir, Hilmî. “Mâverâünnehir'in Dinî-Politîği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler”, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslar arası Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014)*. Ed. Ahmet Kartal. 433-450. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.

Düzgün, Şaban Ali. “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”. *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ed. Şaban Ali Düzgün. 11-29. Ankara : Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.

Ebû'l-Fidâ', İmâdüddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd b. Ömer el-Hamevî (ö. 732/1331). *Kitâbü takvîmu'l-büldân*, Thk. J. T. Reinaud – W. Mac Guckın De Slane. Paris: A L'imprimerie Royale, 1840.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1114). *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Thk. Claude Selame. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1992.

Frye, Richard N. *The Heritage of Persia*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

Frye, Richard N. *Bukhara*, California-Costa Mesa: Mazda Publishers, 1997.

Frye, Richard N. “The Samanids”. *The Cambridge History of İran 4/4*, (1975):136-161.

Gerdîzî, Ebû Sa'îd Abdülhay b. Dahhâk b. Mahmûd (eserini 442/1050'de kaleme aldı). *Zeynü'l-ahbâr*. Tahran: Bünyad-ı Ferheng-i İran, 1327.

Günaltay, Şemsettin. *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti*. Ankara: Başvekâlet Müdevenat Matbaası, t.y.

Hamdullâh el-Müstevfî, Hamdullâh b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr el-Kazvîni (ö. 750/1349). *Nuzhetü'l-kulûb*, thk. ve Farsça'dan İngilizce'ye trc. G. Le Strange. London: Luzac, 1919.

Hamdullâh el-Müstevfî, Hamdullâh b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr el-Kazvîni (ö. 750/1349). *Târih-i Güzîde*. nşr. E.G. Browne. Leiden: E. J. Brill, 1910.

Hattox, Ralph: "Samarkand", *Dictionary of the Middle Ages*. 10: 640-641. New York: Scribner, 1989.

Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. London: Macmillan, 1953.

Hudûdü'l-â'lem (372/982 tarihi civarında yazılmış, müellifi bilinmiyor). Tumansky yazması. İngilizce'ye trc. ve geniş açıklamalarla nşr. V. Minorsky. London: The University Press Oxford, 1937.

İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Havkal (ö. 367/977 den sonra). *Sûretü'l-arz*. thk. Kramers-Johannes Heind. Leiden: E. J. Brill, 1938.

İbn Kutluboğa, Zeynüddin Ebû'l-Âdil Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474). *Tâcu't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*. Thk. İbrâhim Sâlih. Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-Turas, 1992.

İbn Yahya Zekerriyya b. İshâk (ö. IV/X. asrın sonları). *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn li Ebî Seleme es-Semerkandî*. Şehid Ali Paşa, 1648: II. Süleymaniye Kütüphanesi.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1200). *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru Sadır t.y

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî (ö. 630/1232). *el-Kâmil fi't-târih*. Nşr. Carolus Johannes Tornberg. 13 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir - Dâru Beyrut, 1965.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî (ö. 630/1232). *el-Lübâb fi't-tehzîbi'l-Ensâb*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru Sadır, t.y.

İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî (ö. 300/913'den sonra). *Kitâbü'l-büldân*. Thk. Yusuf el-Hâvî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1406/1996.

İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk (ö. 387/997). *el-Fihrist*. Thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1994.

İstahrî, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî (ö. 346/957). *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*. Nşr. M. J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1967.

Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali (ö. 821/1418). *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. Thk. Vüzâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 15 Cilt. Kahire: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâdi'l-kavmî, 1963.

Karadaş, Cağfer. “Semerkand Hanefî Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik Oluşumu, Zemini ve Gelişim Süreci”. *Usul İslâm Araştırmaları* 6, (Aralık 2006): 57-100.

Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh el-Hanefî (ö. 1067/1656). *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Thk. Muhammed Şerâfettin Yaltkaya. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.

Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 682/1283). *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-'ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî el-Hanefî (ö. 775/1373). *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1978.

Kutlu, Sönmez. *İmam Maturidi ve Maturidilik*. Ankara: Kitabiyat, 2003.

Kutlu, Sönmez. “Timur Dönemi ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2010): 7-41.

Law, David A. *From Samaria to Samarkand: The Ten Lost Tribes of Israel*. Lanham: University Press of America, 1992.

Lawton, John. *Samarkand and Bukhara*. London: Tauris Parke Books, 1991.

Ligeti, Lajos. *Bilinmeyen İç Asya*. Macarca'dan trc. Sadrettin Karatay. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1986.

Mekkî, Muvaffak b. Ahmed (ö. 586/1172). *Menâkibü Ebi Hanîfe*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1981.

Mukaddesî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmet b. el-Benâi el-Beşârî (ö. 380/990). *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Thk. Muhammed Mahzûm, Beyrût: Dâru İhyâu't-Türâsil Arabi, 1987.

Muminov, Ashirbek-Anke Von Kuelgen. *Maturidî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları (4/10. Asır)*, Ankara 2003.

Muminov, Ashirbek, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları”, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslar arası Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014)*. Ed. Ahmet Kartal. 33-38. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.

Muminov, Ashirbek, “Maturidilik Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Cakerdize Mezarlığı'ndaki Mezar Taşı Kitabeleri”, *Büyük Türk Bilgini İmamı Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (İstanbul 22-24 Mayıs 2009)*. Ed. İlyas Çelebi. 452-456. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Neşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer (ö. 348/959). *Târîhu Buhârâ*. Farsça'dan Arapça'ya trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî – Nasrullâh Mübeşşir et-Tırâzî, Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1965.

Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (ö. 537/1142). *el-Kand fi zikr-i ulemâ-i Semerkand*. Thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1991.

Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (ö. 537/1142). *Kitâbü'l-Kand fi târihi Semerkand*. Thk. V.V. Barthold. Turkestan ve poxu Mongolskago Naşestviya (I. Kısım Metinlerin İçinde). Petersburg 1898.

Önal, Recep. “İmam Mâtürîdî Döneminde Mâverâünnehir’in İnanç Coğrafyası”. *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014)*. Ed. Ahmet Kartal. 639-678. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.

Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 146-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Özen, Şükrü. “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet-Mu‘tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003): 49-85.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1100). *Usûlü'd-dîn*. Nşr. Hans Peter Linss, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.

Polonskaya, Ludmila – Alexei Malashenko. *İslâm in Central Asia*. Lübnan: Ithaca Press, 1994.

Rudolp, Ulrich. *Mâtürîdî*. Trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.

Schaeder, H. H. - C. E. Bosworth, “Samarkand”, *EP*. 8: 1031-1034. Londra 1995.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed (ö. 429/1038). *Letâifü'l-mârif*. Mısır 1960.

Sem‘ânî, Ebû Sa‘d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (ö. 562/1166). *Kitâbü'l-ensâb*. 5 Cilt. Thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988.

Sümer, Faruk. *Eski Türklerde Şehircilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.

Strange, Guy Le. *The Lands of the Eastern Caliphate*. Cambridge: University Press, 1905.

Tan, Muzaffer. *Haşhâşîliğin Tarihsel Arka Planı İsmâilî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.

Taşâğıl, Ahmet. “Soğd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 37: 348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Tolstov, S. *Istoriya Naroda Uzbekistana*. 1 Cilt. Taşkent: Akademiya Nauk Uzbekskoi SSR, 1950.

Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999.

Usta, Aydın. *Türklerin İslâmlaşma Serüveni*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007.

Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sükutu*. Trc. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.

Yâkûtu'l-Hamevî, Şihâbuddin Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî (ö. 629/1229). *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâdır, ts.

Yurdagür, Metin. *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*. İstanbul : İFAV Yayınları, 2017.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Thk. Şuayb Arnaût - Hüseyin Esed ve Arkadaşları. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990.

Ziyodov, Şovosil. "Mâtürîdî ve Onun Zahidlik Sembolü". *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslar arası Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014)*. Ed. Ahmet Kartal. 293-296. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.

İMAM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE, HAYATIN AKIŞINDA AKIL VE VAHYİN ROLÜ

THE ROLE OF MIND AND REVELATION IN THE COURSE OF LIFE ACCORDING TO THE İMAM AL-MÂTURİDÎ

Geliş Tarihi: 08.07.2019 Kabul Tarihi: 05.09.2019

@ FİKRET KARAMAN

PROF. DR.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANI

Orcid.org/0000-0002-5640-2901

fkaraman23@yahoo.com

ÖZ

Mâverâünnehir, Orta Asya'da Özbekistan sınırları içinde bulunan, geçmişten günümüze kadar bilim, medeniyet ve kültürel yönden birikimi olan bir coğrafyadır. Halkın Müslüman olmasından sonra Ebu Hanife'nin öğrencileri tarafından bölgede tevhid inancına dayalı bir ilmi zemin oluşturulmuştur: İmam Mâtürîdî, bu havzada "Ehl-i Sünnet" kelamının iki büyük ekolünden biri olan "Mâtürîdiyye" mezhebinin öncüsü olarak aynı çizgiyi sürdürmüştür.

Bu araştırmada; "İmam Mâtürîdî'ye Göre Hayatın Akışında Akıl ve Vahyin Rolü" ana başlığı altında iki üst başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlığın altında, Mâverâünnehir bölgesinin ilim ve kültür havzası, İmam Mâtürîdî'nin ilmi şahsiyeti, akıl, nakil ve duyu gibi bilgi kaynaklarına yer verilmiştir. İkinci başlığın altında ise karşılaşılan zorlukları aşmak, toplumun huzur ve mutluluğuna katkıda bulunmak amacıyla hayatın akışını kolaylaştıracak bazı ilkeler tartışılmıştır. Bu ilkeler şu alt başlıklardan oluşmuştur: Allah'ın Varlığı ve Birliği, İlim Tahsil Etmek, Allah'a Kulluk Etmek, Adalet ve Eşitlik, Kendisinin Dışındaki İnsan Gruplarına iyilik Yapmak, Çalışmak ve Üretmek, Söz ve Sözleşmelere Bağlı Kalmak, İşleri Ehline vermek, Dürüst Davranmak ve İnsanın Daima Allah'a Muhtaç olması gibi konulardır.

Anahtar Kelimeler: İman, Akıl, Vahiy, Duyu, Kelâm.

ABSTRACT

Mawarannahr is a geography in Central Asia within the borders of Uzbekistan, which has accumulated scientific, civilization and cultural aspects from past to present. After the public was introduced with the religion of Islam, the students of Abu Hanifa created a scientific basis based on the belief of monotheism in the region. Imam Maturidi also continued the same line of vision as the pioneer of the Maturidiyyah, which is one of the two great schools of the "Ahl al-Sunnah" on the basis of Hanafi discipline.

The content of this research consists of two headings under the title of "The Role Of Mind And Revelation in the Course Of Life according to Imam Maturidi". In the first section are provided the sources of knowledge such as the scholarly and cultural basin of the Mawarannahr region, the scholarly personality of Imam Maturidi, the mind, the narration, and the senses. In the second section, some principles that will facilitate the course of life are discussed in order to be successful in social life and to overcome the difficulties faced and to contribute to the peace and happiness of the society. These principles consist of the following sub-headings: Existence and Unity of Allah, Having Scholarly Enlightenment, Serving Allah, Justice and Equality, Doing a Favor to Other People, Working and Producing, Adhering to Promises and Contracts, Handing Over the Jobs to the Competent, Acting Honestly, and Humans' Constant Need for Allah.

Keywords: Faith, Mind, Revelation, Sense, Kalam.

Giriş

İslâm'ın erken döneminden itibaren “*Hanefi-Mâtürîdî Kelâm Sistemiyle*” aydınlanmış, bilim, kültür, hikmet, dini hoşgörü, akıl ve vahyin uzlaştırıldığı merkez haline gelmiştir.¹ Burada oluşan Hanefi-Mâtürîdî kültürü ile akıl ve nakil konusundaki kuşatıcılık sayesinde, müsamahaya dayalı bir anlayış inşa edilmiştir. Bu iklimin oluşmasında İslâm dininin, erken bir dönemde Orta Asya hatta Hint alt kıtasına kadar yayılmasının önemli katkısı olmuştur.²

Bugün dünyada hızlı bir değişim ve dönüşüm süreci yaşanmaktadır. Sosyal hayatın akışını etkileyen problemler her geçen gün artmaktadır. Küreselleşme süreci ve hızlı iletişim araçları sebebiyle ülkeler ve kıtalar arasındaki sınırlar adeta kalkmıştır. Buna bağlı olarak eğitim, kültür, tüketim ve hayat tarzı da, söz konusu gelişmelerden etkilenmiştir. Bu hareketlilikle orantılı olarak insanın sosyal hayattaki merkezi konumunu ve değerlerini koruması önem arz etmektedir. Bunun için birey ve toplumun ortak görevleri, yükümlülükleri ve karşılıklı ilişkileri önem arz etmektedir. Her gün trafik kurallarından tutun da, çevre, ulaşım, sağlık, iş güvenliği, temizlik, özel ve resmi hayatı etkileyen bir dizi olay ile iç içe yaşanmaktadır. Bu olayların kontrolü ve disipline edilmesinde akıl, irade, muhakeme, hoşgörü, ahlak ve erdemliğin özel bir yeri vardır. Bu nedenle İmam Mâtürîdî hayatın akışındaki problemleri çözmek ve kolaylaştırmak amacıyla asırlar öncesinden akıl ve vahyi uzlaştırarak, iman, amel, irade, hikmet ve düşünceyi hayatın bir parçası haline getirmiştir. Bu çalışmada İslâm'ın Mâverâünnehir coğrafyasına ulaşması, İmam Mâtürîdî'nin ilmî şahsiyeti, akıl ile vahyin uzlaştırılması ve hayatın akışında karşılaşılan bazı ilkeler, kelâm ve sosyal kelâm bağlamında alt başlıklar halinde tartışılacaktır.

¹ Metin Yurdagür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, (İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 15.

² Yurdagür, *Ünlü Türk Kelâmcıları*, 35.

A. EBÛ MANSÛR el- MÂTÜRÎDÎ VE BIRAKTIĞI İLMÎ MİRAS

1. Mâverâünnehir ve İslâmiyet:

Konuya girerken İslâm'ın kısa bir sürede Arap yarım adasının dışına, yayıldığını birkaç cümle ile hatırlatmakta yarar vardır. Hz. Muhammed (s.a.s.)'in, yirmi üç yıllık nübüvvet ve tebliğ hayatının, ilk on üç yılı Mekke'de, son on yılı ise Medine'de geçmiştir.³ Mekke'de iman edenlerin sayıları artmaya başlayınca müşrikler endişeye kapılmış, Müslümanlara yönelik siyasî ve ekonomik baskılarını arttırmışlardır. Kendilerini nüfuz sahibi gören müşrik liderleri; "itibarlarının sarsıldığını, inançlarının zedelendiğini ve otoritelerinin sarsıldığını" ileri sürerek, Resulullah'ın İslâm'ı tebliğ etmekten vaz geçmesini istemişlerdir. Allah'ın elçisi onların iddialarına şu cevabı vermiştir: "Benim amacım sizin itibar, şeref, mal ve yetkilerinizi kısıtlamak değildir. Ben onlardan daha hayırlı olanları size teklif ediyorum. Şüphesiz ki Allah aramızda bir hüküm verecektir."⁴ Ne var ki Mekke'de tebliğin ilk yıllarında, iman edenler büyük sıkıntılar yaşamışlardı. Adeta yer gök üzerlerine dar geliyordu. Yapılan zulüm ve eziyete karşı durmak mümkün değildi. Resulullah Müslümanların daha fazla mağdur olmamaları için Habeşistan'a, oradan da Medine'ye hicret etmelerine izin vermiştir. Bu arada kendisi de, güvenlik tedbirlerini aldıktan sonra Hz. Ebu Bekir ile birlikte Medine'ye hicret etmişlerdir.⁵

Hz. Muhammed (s.a.s.) Medine'ye hicretinin hemen sonrasında, eğitim, sosyal, hukuk ve adalet esaslarına dayalı bir İslâm devletini kurmuştur. Kısa bir sürede, Medine'de diplomatik ilişkiler ivme kazanmış, yapılan yazışmalar, antlaşmalar ve devlet başkanlarına gönderilen mektuplarla bir taraftan genç İslâm devleti güçlendirilmiş diğer taraftan da İslâm dini yeni kabilelere, topluluklara ve devletlere duyurulmuştur.⁶ Muhataplar arasında dönemin büyük gücü kabul edilen Rum ve Fars devletleri de vardı. Her iki devlet başkanı ve halkının İslâm'a davet edilmesi, bir özgüven ve kararlılığın ifadesidir.

Mâverâünnehir bölgesi Modern dönemde, Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan yaklaşık 660.000 km²'lik coğrafi alanı kapsamaktadır.⁷ Bu havzanın siyasî, stratejik, ekonomik ve kültürel bağları nedeniyle eski ve Ortaçağ'da ticaret yolları sayesinde Çin, İran ve Hindistan ile güçlü

³ Safiyyü'r-Rahman el-Mubarekfürî, *er-Rahîku'l Mahtum*, (Cidde, Mektebetü'l Cidde, 1950), 86.

⁴ Abdü's-Selam Harun; *Sîretü İbnü Hişâm*, (Beyrut: Darü İhyâü't-Türasi'l Arabî, 1972), 2/66.

⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. M. Said Mutlu, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972), 1/35.

⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/15.

⁷ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/ 177.

bağlantıları olmuştur.⁸ Diğer taraftan söz konusu coğrafya, güzel havası, suyu, toprağı, yeşilliğı, bereketi ve halkının cömertliğı ile tanınmıştır. Bölgedeki Buhara ve Semerkant şehirleri ise, “İslâm’ın kubbesi ve dünya cennetlerinin en önde gelenleri” gibi sözlerle övülmüşlerdir.⁹

Daha önce bu coğrafyada Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Şamanizm, Mecûsilik gibi din veya mezhepler vardı. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) ve dört halife döneminde hız kesmeden devam eden tebliğ faaliyeti sayesinde, bölge (94/712), Kuteybe b. Müslim’in (ö. 96/715) komutasındaki askerlerin fetihleriyle Müslümanların eline geçmiştir. Böylece çok erken dönemden itibaren bölgede, Hanefî düşüncenin etkili olduğu bir kelâm ilmî ve kültürü temellendirilmiştir.¹⁰

Kuteybe b. Müslim, Mâverâünnahir’de takip ettiği başarılı siyaseti sayesinde ordusuna aldığı askerlerin Müslüman olmasını sağlamıştır. Sonra şehirlere yerleştirdiğı Müslüman gruplar da yerli halkla iyi ilişkiler kurmuşlardır. Özellikle Dahhâk b. Müzâhim (ö.105/ 723) gibi bazı âlimler İslâm’ı, halka anlatmaları için görevlendirilmişlerdir. Bunun neticesinde, bölge halkı, İslâm dinini kabul etmeye başlamıştı. Ömer b. Abdülazîz (ö.101/720) de, aynı politikayı izleyerek Müslümanlığı tercih edenlere yardımcı olmuş ve onların cizyeden muaf tutulmalarına destek vermiştir. Böylece Mâverâünnahir’in İslâmlaşma süreci daha da hızlanmış ve bir süre sonra burada yetişen pek çok âlim ve sanatçı, İslâm dünyasında bilim, kültür, felsefe ve sanatın gelişmesine ciddi katkıda bulunmuştur.¹¹

2. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve İlmî Şahsiyeti:

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944), ehl-i sünnet kelâm ilminin ilk kurucuları arasında yer alan büyük bir İslâm âlimidir. Onun ilmî seviyesini, akıl ve nakle bağlılığını, delil, muhakeme ve tartışmalardaki gücünü uygulamalarında ve eserlerinde görmek mümkündür.¹² Bu özelliğı sayesinde geçmişten günümüze kadar hoşgörü ve yol gösterici bir mütekellim olarak zihinlerde yer edinmiştir. Sosyal hayatı geniş bir perspektiften okuyan Mâtürîdî; akıl, kıyas, delil, hür irade, sorumluluk, sorgulama gibi değerlerle birey ve topluma öncülük yapmıştır. Onun

⁸ İlyas Çelebi, “İmam Mâtürîdî’nin Kitab-ı Tevhidinde Varlık Bilgi ve Hikmet”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneğı*, İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 13.

⁹ Özgüdenli, “Mâverâünnahir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:177-180.

¹⁰ Ulrich Rodolph, *Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 9.

¹¹ Orhan Şener Koloğlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye mezhebi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 16 vd.

¹² M. Ragıp İmamoğlu, *İmam Ebu- Mansur el-Matürîdî ve Te’vilâtü’l Kur’ân’daki Tefsir Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 15.

bıraktığı ilmî birikim, öz güven, kelâm ilmî açısından sonraki nesillere bir aydınlanma olarak yansımıştır. Bu başarılı metodu sayesinde İslâm akidesinin mümtaz bir öğreticisi olarak günümüze kadar bilim insanları tarafından anılmaya değer görülmüştür.¹³

İmam Mâtürîdî kelâm ilminin yanında fıkıh, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi ilimlerde de temayüz etmiştir. Şüphesiz ki onun bu başarısında yetiştiği muhitin kabul gördüğü Hanefî düşüncesinin de etkisi olmuştur.¹⁴ Ebu Hanife; ilahi sıfatlar, kader ve büyük günah gibi önemli akaid konularında yaptığı tartışmalarla bir nevi kelâm ilminin meselelerini gündeme getirmiştir. Nitekim İmam Mâtürîdî de Ebu Hanife'nin talebelerinden ders alan üçüncü ve dördüncü kuşak âlimlerden biridir.¹⁵ Onu ayrıcalıklı kılan özelliği, halkın beklentilerini, problemlerini akıl-vahiy, duyu ve hikmetle değerlendirmiş olmasıdır. Bu yönüyle İmam Mâtürîdî'yi sadece iman konularıyla değil, onun sosyal hayata, olaylara, değişim ve davranışlara nasıl baktığını ve çözümler ürettiğini de incelemek gerekir.

İmam Mâtürîdî kelâm ilminde ulaştığı derece sebebiyle halk tarafından kendisine; “hidâyet önderi” (imamü'l Hüda), “kelâmcıların hocası” (imamu'l mütekellimîn”, ehl-i sünnetin reisi” (reisu ehl-i sünne) ve Müslümanların inançlarıyla ilgili yanlışları düzelten kişi manasına (musahhihu akâidi'l- Müslimin) gibi lakaplarla anılmıştır. Onun işini kolaylaştıran diğer bir husus da o dönemde Mâverâünnehir bölgesini idare eden Samaniler'in, dünyevi ilimlere değer vermiş olmalarıdır. Bu nedenle bölgede bir taraftan tefsir, hadis, fıkıh kelâm ve tasavvuf gibi dini ilimler, diğer taraftan da kimya, astronomi, tıp, fen ve sağlık gibi pozitif ilimler gelişmiştir.¹⁶ Dolayısıyla kısa sürede bu bilim-kültür havzasında birçok âlim yetişmiştir. Bu âlimler hem bid'atların yayılmasını önlemiş hem de bu coğrafyada Ebu Hanife'nin ve İmam Mâtürîdî'nin öncülük ettiği anlayışı yaşatmaya çalışmışlardır.¹⁷ Bu anlayışı tercih edenler, bir taraftan İslâm inanç esaslarına karşı çıkan birçok düalist ve inkârcı akımları eleştirmiş, bir taraftan da Mu'tezile mezhebi mensuplarının düşüncelerine karşı çeşitli reddiyeler yazarak ehl-i sünnet akidesinin benimsemesine katkı sağlamıştır.¹⁸

¹³ Şaban Ali Düzgün, “*Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî*”, *Mâtürîdî'nin düşünce Dünyası*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 14.

¹⁴ Düzgün, “*Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî*”, *Mâtürîdî'nin düşünce Dünyası*, 20.

¹⁵ Ebû Mansûr el Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu-Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: ensar, 2016), 1/16.

¹⁶ Düzgün, “*Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî*”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, 20.

¹⁷ Ebû Mansûr el Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, Bekir Topaloğlu-Yusuf Şevki Yavuz, 1/16-19.

¹⁸ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 11.

Kelâm ve tefsir ilminde büyük bir âlim olan Fahreddin Razi (580/1184) tarihinde Mâverâünnehir bölgesini ziyaret etmiş ve buradaki âlimlerle istişarelerde bulunmuştur. Razi, Mâtürîdî'nin vefatından 250 yıl sonra yaptığı bu ziyareti değerlendirirken “onun kelâm ilminde, büyük bir çığır açtığını ve hala ona bağlı birçok âlimin ilmî gayretlerinden yararlandıklarını” ifade etmiştir.¹⁹ Keza Mâverâünnehir bölgesinde Mâtürîdî kelâm geleneğinin devamını sağlayan ünlü kelâm bilgini, Ebu'l Muîn en-Nesefî (ö.508/1115) de, Mâtürîdî'nin kelâm ilmindeki derinliğine dikkat çekerek onun adeta ilim deryasından inci ve cevher çıkardığını, yaşadığı ilim çevresinde kendisinden başka ilim adamı olmasaydı bile onun tek başına yeterli olduğunu belirtmiştir.²⁰ Nesefî kelâm ilmine kazandırdığı eserleriyle Mâtürîdî düşüncesini daha da geliştirmiştir: O, marifet, tevhit, iman, İslâm ve din nedir, sorularına karşı şu açıklamaları yapmıştır: “Marifet O'nu vahdaniyetle bilmektir. Tevhit ise, O'nun hakkında bir ortak, O'na benzeyen, O'nun zıttı olan başka bir varlığın mevcudiyetini nefyetmek, yani imkânsız görmektir. İman ise, Allah'ın eşsizliğini dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. İslâm'da sadece Allah'a kulluk etmek anlamındadır. Dinin bu dört hasletini ölünceye kadar korumaktır.”²¹ Görüldüğü üzere Mâtürîdî, dini ihya etmeye çalışırken derunî hikmet ve hakikatleri açığa çıkaran ve bu hususta zihnini ilimle meşgul eden bir âlim olduğu anlaşılmaktadır.²² Yukarıda ifade edildiği üzere o, kelâm ilminin yanında tefsir, fıkıh usulü ve tasavvuf gibi ilimleri de tahsil etmiştir. Her ne kadar kelâm ilmîyle gündemde kalmış olsa da onun diğer ilmî disiplinlerdeki başarısı da görmezlikten gelinemez. Yeri gelmişken onun diğer ilimlerle olan ilgisine de, kısaca göz atalım:

İmam Mâtürîdî'nin kelâm gibi tefsir ilmîyle de ilgilendiğinin en büyük kanıtı erken dönemde telif ettiği “*Te'vilâtü'l Kur'ân*” isimli dirâyet tefsiridir. Bu tefsirde, yöntem olarak âyetlerin yorumlanmasında akıl - vahiy birlikte değerlendirilmiş itikadın, ibadetin önemi ve uygulanması tartışılmıştır. Müellif bu metodu ile bir bakıma naklî, aklî ve dil bilimine dair bilgileri, birlikte değerlendirerek Kur'ân'ı açıklamaya çalışmıştır. Özellikle dil, dini sorumluluğun temelini oluşturmaktadır. Dini yükümlülükler, Hz. Peygamberin haberi ile insanlara tebliğ edilmiştir.²³

¹⁹ Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l- Gayb*, çev. Sadık Kılıç, vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 1/14.

²⁰ İmamoglu, *İmam Ebu-Mansur el- Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, 24.

²¹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l Kelâm Mâtürîdî Akaidi*, çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 18.

²² Ebu'l Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l Edille Fî Usulî'd-Din*, Yayına Hazırlayan. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,1993), 359; Ebû Mansûr el Mâtürîdî, *Te'vilâtül Kur'ân Tercümesi*, Yavuz Topaloğlu, 1/ 20.

²³ Mehmet Evkuran, “*Kelâm Geleneğinde Yorum Sorunu.*” *İslâm ve Yorum II*. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 1/54.

O, âyetleri yorumlarken lafzi ve zâhiri anlamları kadar hikmet ve mecâzi anlamları da öne çıkarmıştır. Örneğin İsrâ suresinin “Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah’ı tespih ederler. Her şey O’nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız. O, halîm’dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır” (İsrâ,17/44) mealindeki âyeti açıklarken; canlı cansız bütün varlıkların Allah’ı tespih ettiğini bu tespih ile her varlığın, Allah’ın birliğine işaret eden bir yapı taşıdığı anlamına geldiğini söylemektedir. Yine; “İşte o vakit, kimin tartıları ağır gelmişse, artık o, hoşnut olacağı bir hayat içinde olacaktır. Ama kimin de tartıları hafif gelirse, işte onun anası (varacağı yer) Hâviye’dir.” (Kâria, 101/6-9) Bu âyeti de, âhiret ile ilgili amellerin tartılacağı şeklinde yorumlamıştır. Bu tartılarda ağır gelenlerin kurtulacağını, hafif gelenlerin ise, hüsrana uğrayacaklarını belirtmiştir. Burada ağırlığı, yapılan amelin âhirette değer taşıması, hafifliği ise, amelin değersiz olması şeklinde açıklamakla örnek bir tefsir şeklini ortaya koymuştur. Ayrıca Mâtürîdî tefsirinde, itikadî ve amelî mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir.²⁴

İmam Mâtürîdî kelâm ve tefsir gibi fıkıh ilminde de tanınmış bir âlimdir. Onun fıkıh ile ilgili eserleri günümüze kadar intikal etmemiş olsa bile “*Te’vilât ü’l Kur’ân’da*” ahkâm âyetlerini tefsir ederken bunlardan ürettiği fıkıh kuralları, onun bu alandaki gücünü ortaya koymaktadır. O fıkıhı “bir şeyi, başka bir şey bilmek için delil olarak kullanmak” şeklinde tarif etmiştir. Buna göre Mâtürîdî, hüküm çıkarma yolunun kıyasla sınırlandırılmayacağını, bunun yanında içtihadın da çok önemli bir hüküm koyma yöntemi olduğu görüşündedir. İnsanların dini bakımdan sorumluluğunu sağlayan Kur’ân’ın kıyamete kadar, geçerlilik arz etmesi ancak kıyas ve içtihadın caiz ve meşru olmasıyla mümkündür. Kur’ân’ın, bunların uygulanmasını Müslümanlara emreden âyetler içermesi, konuya dair açık bir delildir. Aksi takdirde Allah insanları, çözümsüzlükle karşı karşıya bırakmış olurdu.²⁵ Mâtürîdî ortaya koyduğu görüşleriyle ufuk açan, yol gösteren, günümüzün de tartışma konusu olan dini meselelere ışık tutabilen bir İslâm âlimidir.²⁶ O, fıkıh usulünün anlaşılmasında sünnetin de önemli bir yerinin olduğu görüşündedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.)’e itaat, Allah’a itaat etmek anlamına gelmektedir.²⁷

Mâtürîdî’inin eserlerinde tasavvuf ilmine dair açık bilgiler yoktur. Fakat onun takva ve hikmet anlayışı ile tasavvufa yakın durduğunu söylemek mümkündür. O takvayı, yapılacak taatları yerine getirmek ve yasaklanmış şeylerden sakınmak şeklinde tanımlamıştır. Diğer bir

²⁴ Ebû Mansûr el Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, Yavuz Topaloğlu, 1/16-19.

²⁵ Ebû Mansûr el Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, Yavuz Topaloğlu, 1/23.

²⁶ Ebû Mansûr el Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, Yavuz Topaloğlu, 1/24.

²⁷ Ebû Mansûr el Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, Yavuz Topaloğlu, 1/24.

anlatımla takva, Allah'ın emir ve yasaklarına karşı duyarlı olmaktır.²⁸ Mâtürîdî insanın, melek gibi günahsız olduğunu düşünmüyor. Aksine Kur'ân'da açıklandığı üzere, iyilik ve kötülüğün birlikte onun yaratılışına yerleştirildiği görüşündedir: “*Nefse ve ona bir takım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene.*” (eş-Şems,91/8) Bu durumda insan, hikmet ve fitratının gereği olarak iyiliğe de, kötülüğe de meydebilecek bir kıvamdadır. Bu nedenle Mâtürîdî büyük günah işleyenlerden iman vasfının kaldırılmayacağını söyleyenlerin tarafında yer almıştır.²⁹ İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde ve bölgede, sezgiye dayalı melekeler, sır ve gizem içinde bulunanların da var olduğu söylenebilir. Fakat Mâtürîdî bu hareketin içinde olmamıştır. O Allah'ı ta'zim, muhabbet, tevekkül ve Resulullah'a bağlılığı ölçüsüyle ancak tasavvuf ile ilişkilendirilebilir.

3. Dinin Anlaşılmasında Aklın ve Naklin Konumu:

Allah'ın insanlara verdiği en büyük nimetlerden biri de akıldır. Çünkü insan ancak onun sayesinde, idrak ve bilgi sahibi olmaktadır. Râğîb el-İsfâhanî, (d. 343 /954) akıl kelimesinin sözlük anlamını, tutmak ve sınımsız kavramak şeklinde açıklamıştır. Dini yönden ise akıl, ilmî kabul etmeye hazır olan güç olarak tanımlanmış ve aynı zamanda sorumlu olmanın şartı sayılmıştır.³⁰ Akıl; aynı veya zıt nitelikte olanları bir araya toplama ve ayırma özelliğini taşıyan bir meleke olup kişiye kıyas, tecrübe, zihni analiz, sentez yapma ve varlıklar arasında tasnif yapma kabiliyetini geliştirir.³¹ Kur'ân-ı Kerim de gerçek inancın, düşüncenin, bilginin ve delilin akli kanıtla dayandığını bildirmiştir.³²

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî akli insanın hayatını aydınlatan bir nur, bilginin doğru ve yerinde kullanılmasını sağlayan bir kabiliyet olarak değerlendirmiştir. Böylece Mâtürîdî, dinin öğrenilmesinde başvurulacak iki vasıttan söz etmiş bunlardan birinin nakil, diğersinin akıl olduğunu belirtmiştir. Nakil veya haber her topluluğun güvenle uygulayabileceği bir yöntemdir. Nitekim dünyada gelip geçmiş hükümdarlar, yönetimler de, tarihin arşivlediği olaylar ve rivâyetler nakli kaynaklar olarak değerlendirilmektedir.³³

²⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân, ilmi kontrol*, Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınları, 2009), 14/76.

²⁹ Hülya Terzioğlu, “*Günah ve Günahkâra Yaklaşımında Mâtürîdî'nin Verdiği İlham, Hikmet ve Rahmet Dili*” *İslâm ve Yorum II*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 1/416.

³⁰ Râğîb el-İsfâhanî, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), 673.

³¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'Tevhîd Tercümesi*, Topaloğlu, 5; Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/ 246-247

³² Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, (İstanbul: KUBA, ty) 2/116.

³³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara:

Mâtürîdî dinin öğrenilmesinde naklin yanında, akla da önemli bir rol yüklemiştir. Ona göre, bilgi kaynakları duyular, doğru haber ve akıldan ibarettir.³⁴ Aklın muhatabı olan insan, “*küçük bir âlem*” olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla insanı, evrenin yaratılışındaki hikmet ve sırlardan uzak tutmak mümkün değildir.³⁵ Akıl kelimesi farklı türevlerde de olsa, Kur’ân-ı Kerim’in kırk dokuz ayrı yerinde geçmektedir. Bazı İslâm bilginleri Hz. Âdem ve Hz. İbrahim’i de örnek göstererek peygamberleri, nübüvvet öncesinde koruyan rehber gücün, akıl olduğunu söylemişlerdir. Zira aklı olmayanın, din ve kanun önünde sorumluluğu da olmaz.

Kur’ân’ı Kerimde akıl ile yakın bir anlam ifade eden kalb ve fuâd gibi kavramlar da geçmektedir. Bu ifadeler; sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücüne ulaşma anlamına gelmekte olup daha çok insanın derunî, vicdanî âlemine ve gönül dünyasına hitap etmektedir.³⁶ Bu ayırıcı özelliğinden dolayı akıl insanın tabiatına göre; faydalı ve zararlı, temiz ve çirkin, yumuşak ve sert, kolay ve zor, acı ve tatlı olan her şeyin bilgisine ulaşma aracı olarak açıklanmıştır. Şu âyetlerin bir kısmında akıl melekesi yerine, kulak, göz ve fuad; bir kısmında da düşünme tefekkür ve Allah’a şükretme kavramları kullanılmıştır:

“Hâlbuki O, sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri yaratandır. Ne kadar az şükrediyorsunuz!” (Müminûn, 23/78) “Allah hiçbir şey bilmezken sizi analarınızın karnından çıkardı. Size, şükredesiniz diye kulaklar, gözler ve kalpler verdi.” (en-Nahl, 16/78) Mâtürîdî bu âyette geçen fuad kavramını yorumlarken, kişinin lehine ve aleyhine, olan hususları anlaması ve akletmesi olarak açıklamıştır. Zira akıl aynı zamanda kişinin iştite ve görme ile birlikte bilgi elde etme yolu ve yöntemidir. Mâtürîdî açısından önemli olan, insanın akıl sahibi olmasından ziyade, o aklın sahibini faydalı olana götüreceği şekilde kullanılmasıdır. Bu nedenle ancak tefekkür, tedebbür, teemmül ve te’akkul eden bir aklın daha anlamlı olacağı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Kur’ân’da geçtiği her âyette akıl, güçlü bir anlam ve hüküm ifade etmekle birlikte çoğunlukla Allah’ın varlığını ve birliğini vurgulamak, O’na şükretmek, evrenin yaratılışı hakkında tefekkür etmek, ibret almak ve araştırmak gibi ortak bir payda üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu vesile ile yeri gelmişken konunun somut hale gelmesi için akıl kelimesinin geçtiği âyetlerdeki anlam ve işaretlerinden ilgili birkaç tanesini buraya almakta yarar vardır:

“İnsanlara iyiliği emredip, kendinizi unutup musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?” (el-Bakara, 2/44), “Allah ölüleri diriltir ve

İSAM Yayınları, 2003), 4.

³⁴ Temel Yeşilyurt, “*Mâtürîdîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler*”, *Kelâm*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 147.

³⁵ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü’Tevhîd Tercümesi*, Topaloğlu, 5.

³⁶ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 174.

düşünesiniz diye size âyetlerini gösterir.” (el-Bakara, 2/73), “Allah size işte böylece âyetlerini açıklar ki düşünüp hakikati anlayasınız.” (el-Bakara, 2/242) “Hâlbuki Tevrat ve İncil kesinlikle ondan sonra indirildi. Siz hiç düşünmüyor musunuz?” (Âl-i İmran, 3/65), “Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Muttaki olanlar için âhiret yurdu muhakkak ki daha hayırlıdır. Hala akıl erdiremiyor musunuz?” (En’âm, 6/32), “Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın ve Allah’ın yasakladığı cana haksız yere kıymayın! İşte bunlar Allah’ın size emrettikleridir. Umulur ki düşünüp anlarsınız.” (En’âm, 6/151), “Âhiret hayatı, sakınanlar için daha hayırlıdır. Hala aklınız ermiyor mu?” (Â’râf, 7/169), “De ki: Eğer Allah dileseydi onu size okumazdım, Allah da onu size bildirmezdi. Ben bundan önce bir ömür boyu içinizde durmuştum. Hala akıl etmiyor musunuz?” (Yûnus, 10/16), “Ey kavmim! Ben, peygamberliğime karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Benim ücretim beni yaratanımdan başkasına ait değildir. Hala aklınızı kullanmıyor musunuz?” (Hûd, 11/51),

Bu âyetlere, ilk bakışta benzer anlamların tekrarlandığı düşünülebilir. Fakat dikkatle incelendiğinde her olayın hedefi, biçimi, yeri, zamanı ve muhatabının farklı olduğu anlaşılacaktır. Vurgulanan husus, aklın gücü, olayların sentezi, düşünme, sorgulama, ibret alma, kar ve zarar gibi konularda bir karşılaştırma yapılması istenmesidir.³⁷ Nitekim İmam Mâtürîdî de, konu ile ilgili görüşünü açıklarken; duyular âleminin sınırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nassları anlamak için yine akla başvurulması gerektiğini belirtmiştir.³⁸ Bununla birlikte akıl, naklin önüne geçemez ve dinî gerçeklerin arka planını idrak etmekte yeterli değildir. Hatta beş duyu nasıl sınırlı ise aklın da idrak gücü ve sahası sınırlıdır. Bütün bunlar aklın vahye muhtaç olduğunu ve naklin gerisinde tutulması gerektiğini gösterse de, onun az önemli olduğu anlamına gelmez.³⁹

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Allah’ın varlığına iman etmekten sorumlu olmak için aklı yeterli görmekle bazı alanlarda Mu‘tezile’nin görüşüne katılmış, onu bütün dinî gerçekleri kavramaktan âciz görmesiyle de, naklin gerisine atarak, Eş‘arî’nin görüşünü paylaşmış ve iki mezhep arasında orta bir yol takip etmiştir. Mâtürîdî’nin görüşü, kendisine mensup âlimler tarafından de benimsenmiştir. Yeni ilm-i kelâm devri âlimleri arasında da yaygın kanaat, aklın gayb âlemiyle ilgili hükümlerde yanılabilceği ve bu âleme ait bilgileri idrak etmekten âciz kalabileceği için vahye muhtaç olduğu yönündedir.⁴⁰

³⁷ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/246-247.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/246-247.

³⁹ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü’Tevhîd Tercümesi*, Topaloğlu, 180-183.

⁴⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, ty.), 47.

Yeni ilm-i kelâm devri âlimlerinden Ferid Vecdi akli ruhun bir tezahürü ve insandaki idrak gücünün en önemli fonksiyonu olarak kabul etmiştir. Buna göre akıl, realiteden malzeme alarak bilgi üretme gücüne de sahiptir.⁴¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır da; ruhî bir güç olan akli, duyular ötesini idrak eden veya duyularla elde edilemeyen bilgiyi bizzat keşfeden bir idrak aleti şeklinde nitelendirmiştir.”⁴² İfade edilen bu akıl, sadece kendi bilgi üretiminde değil, diğer bilgi kaynakları tarafından da elde edilen verilerin bilgiye dönüştürmede hâkim bir konumdadır. Ayrıca müşahede âlemi, duyuların alanı içinde yer alsın bile, burada gerek duyu gerek haber yoluyla elde edilen bilgilerin doğrulanmasında gerekse bilgi niteliğinin kazanmasında söz sahibi olan yine akıldır.⁴³ Nesne ve olayların incelenmesi, değerlendirilmesi ve karara bağlanması ancak akıl ile mümkündür. Olağanüstü olayların ortaya çıkması, şüphelerin dalgalar halinde yayılması durumunda başvurulacak yöntem yine akıl yürütmekten ibarettir.⁴⁴ Bu da akıl yürütmenin gerçeklere kılavuzluk ettiğini ve onun sayesinde hakikatlere ulaşıldığını göstermektedir. Tıpkı renklerin karışımında göze, seslerin karışması durumunda kulağa başvurulduğu gibi, duyu verilerinin karıştığı durumda da akla başvurulur.⁴⁵ Akıl, aynı zamanda özgürleşme süreci ile rasyonaliteye ulaşmanın arasında doğru orantılı bir ilişkiyi sağlamaktadır. Çünkü rasyonel olmak aynı zamanda sosyal hayatın akışına da uyum sağlayıp tutarlı olmaktır.⁴⁶

B.TOPLUMSAL HAYATIN PRENSİPLERİ

İslâm dininin asıl amacı, insanı dünya ve âhiret mutluluğuna ulaştırmaktır. Şüphesiz ki bu nimete ve hedefe kavuşmak için dünya hayatındaki davranışlarla işe başlamak gerekiyor. Bu vesile ile her insanın içinde yaşadığı sosyal hayata, birlikte yaşadığı insanlara ve tabiatındaki bütün varlıklara karşı bazı sorumlulukları vardır. Bu hususta Kur’ân-ı Kerim’in prensipleri, Hz. Muhammed (s.a.s.)’in uygulamaya dair örnek yaşantısı bir yol haritası oluşturmaktadır. Şüphesiz ki insan için dünyayı ve âhireti anlamlı kılan temel ilke, Allah’a iman etmektir. Bu iman, var olmanın ve varlığını temellendirmenin ilk adımıdır. Çünkü Allah’a inanmak insanın kendi hayatının zevkine ve neşesine varması demektir. Kur’ân-ı Kerim’de

⁴¹ Süleyman Hayri Bolay “Akıl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/246-247.

⁴² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili Tefsiri*, Sad. Lütfullah Cebeci vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), 1/ 550.

⁴³ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 77.

⁴⁴ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü’-Tevhîd Tercümesi*, Topaloğlu, 12.

⁴⁵ İlyas Çelebi, “*İmam Mâtürîdî’nin Kitab-ı Tevhidinde Varlık Bilgi ve Hikmet makale, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*, (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 32.

⁴⁶ İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 89.

de işaret edildiği üzere insan artık, Allah ve Resulü'nün belirlediği yolun ikaz ve işaretlerine tabi olmaktan haz duymaktadır: “Aralarında hüküm vermesi için Allah’a ve Resulü’ne davet edildiklerinde, müminlerin sözü ancak “işittik ve itaat ettik” demeleridir. İşte asıl bunlar kurtuluşa erenlerdir. Her kim Allah’a ve Resulü’ne itaat eder, Allah’a saygı duyar ve O’ndan sakınırsa, İşte asıl bunlar kurtuluşa erenlerdir.” (en-Nûr, 24/51-52)

İmam Mâtürîdî bu âyetlerde bildirilen hususların, Yüce Allah’ın kullarına hem bir uyarı hem bir müjde niteliğinde olduğunu hatırlatmaktadır. Zira insanlar için öncelik arz eden konu, Allah’a, O’nun elçisi Hz. Muhammed (s.a.s.)’e (Âl-i İmrân, 3/32) iman ve itaat etmektir. İmanın bu bölümünü gönüllerine nakşedenlerin, yaptıkları iyiliklerin ve elde ettikleri mutlulukların sevinci şu âyet mealleriyle müjdelenmiştir: “(Ve şöyle derler), Biz sizi Allah rızası için duyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz.” (İnsan, 76/ 9) “ Her kim Allah’a ve Resulü’ne itaat eder, Allah’a saygı duyar ve O’ndan sakınırsa, işte asıl bunlar mutluluğa erenlerdir.”(en-Nûr, 24/51-52) Mâtürîdî bu âyetlerde ifade edilen Allah rızası için paylaşımı, geçmişte, gelecekte aşırılığa düşmeden doğru çizgi üzerinde kalarak Allah’ın emir ve yasaklarına riâyet etmeyi mutluluğa vesile olabilecek güzel bir amel olarak değerlendirmiştir.⁴⁷ Bugün pratik hayatta da müşahede edildiği üzere, davasına inanamayan bir kimsenin başarılı olması mümkün değildir. Bu nedenle günümüzde; sosyal hayatta görev üstlenenlerin başarıya ulaşması için sağlam bir inanç, irade, sorumluluk, muhakeme ve dayanışmaya muhtaç oldukları unutulmamalıdır.⁴⁸ Bu bağlamda karşılaşılan zorlukları aşmak, toplumsal huzura katkıda bulunmak amacıyla aşağıda alt başlıklar halinde, kısaca açıklanan konular, sosyal kelâm kapsamında değerlendirilebilecek konulardır:

1. Allah’ın Varlığı Ve Birliği:

İnsanın içinde yaşadığı toplumda, kendisini güvende hissetmesi önem arz etmektedir. Zira insanoğlunun hem fiziksel hem manevi yönden tahammül gücü sınırlıdır. İnsanlar ikamet edecekleri yeri, yapacakları yatırımları, işleri ve harcamaları sosyal çevreye göre değerlendirmektedirler. Bununla birlikte tabiat, iklim, çevre, huzur ve asayiş de önemlidir. Yüce Allah nerede olurlarsa olsunlar öncelikle insanları, kendi varlığına ve birliğine iman etmelerini, evrenin yaratılışındaki hikmeti, ahengi, nizamı, uyumu görüp ibret almalarını ve akıllarıyla düşünmelerini istemiştir. “*Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde,*

⁴⁷ Ebû Mansûr el Mâtürîdî, *Te’vilatü’l Kur’ân*, tah.; Bekir Topaloğlu-H. İbrahim Kaçar, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 10/191.

⁴⁸ Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, 9/456.

insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.” (el- Bakara, 2/ 164)

Bu âyetin açıklanmasıyla ilgili İmam Mâtürîdî yorum yaparken yer, gök ve diğer cisimler arasındaki ilişkilere dikkat çekmiştir: “Allah gökleri yaratmış ve oraya birtakım faydalar yerleştirmiştir. Yeri yaratmış onun da kuruluş ve işleyişini birçok mekanizmalarla donatmıştır. Bununla birlikte aralarındaki uzak mesafeye rağmen göğün sağlayacağı imkânları, yere yerleştirdiği temel kurullarla bağlantılı hale getirmiştir. Çünkü bu ikisinden birinin yaratılmışlara sunacağı faydalar diğerinin imkânı olmadan gerçekleşemez. Örneğin Allah yeryüzünde gidilecek yolların bulunmasını yıldızlar sayesinde mümkün kılmıştır.” Yine günlük hayatımızda bile çevremize baktığımızda her şeyin güneş, rüzgâr, yağmur gibi çevre iklimine göre şekillendiği görülmektedir. Üzümler ve diğer meyvelerin olgunlaşış kemale ermesi, güneş ve ay ile ilişkilendirilmiştir. Kuru toprağın canlanıp orada, yemeye, içmeye, giyinmeye vesile olacak bitkilerin ortaya çıkması; yağmur yağış sebeplerine emanet edilmiştir. Böylece yer ile gökten birinin faydaları, diğerine bağlı ve onunla ilişkili oluşu her ikisinin de yaratıcısının bir olduğunu göstermektedir. Şâyet bunlar iki tanrı tarafından yaratılmış olsaydı biri irtibat kestiği zaman diğeri onu sağlar, biri ilişkiyi sağladığı zaman diğeri keserdi. Hiçbir zaman aralarındaki çelişki kalkmazdı.⁴⁹ Bu husus, şu âyette daha somut bir şekilde açıklanmıştır: “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.” (el-Enbiya, 21/22)

Mâtürîdî açıklamasının devamında; gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişini, insanlara fayda sağlayan yüklerle denizde seyreden gemileri, rüzgârların bulutları yönlendirmeleri gibi ilahi bağ ve hikmetlere işaret etmiştir. Bütün bunları kavrayıp istifade etmek için de aklın kullanılması gerekir. Çünkü söz konusu olayları anlayamayan aralarındaki ilişkileri bilemeyen, bunların niçin hangi amaç ve hikmete yönelik yaratıldığının bilincini taşımayan kimseye göre eşyanın yaratılması ile yaratılmaması arasında fark yoktur. Daha sonra Mâtürîdî bu konu ile ilgili sözlerini şöyle tamamlamaktadır: “Allah'ın gökleri, yeri, gece ve gündüzü, rüzgâr ve bulutları yaratmasının sebebi O'nun birliğine tanıklık etmeleri içindir. Allah ayrıca bunları insanların emrine ve hizmetine vermiştir.”⁵⁰ Hz. Peygamber (s.a.s.) de şu hadislerde sosyal hayatın akışını sağlayan

⁴⁹ Ebû Mansûr el Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, Yavuz Topaloğlu, 1/328.

⁵⁰ Ebû Mânsûr el Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, Yavuz Topaloğlu, 1/209.

konularda müminlerin görev, sorumluluk ve davranışlarını veciz bir şekilde açıklamıştır. Bu durumda İman kişinin gönlünde hapsedilememeli aksine sosyal hayattaki davranışlara yansımalıdır: “İman yetmiş kusur bölümdür. En alt derecesi yollardan zarar verici engelleri ve maddeleri kaldırmaktır. En üst derecesi ise; Kelime-i tevhittir. Hayâ da bundan bir bölümdür.”⁵¹ “Müslüman dilinden, elinden Müslümanların selamette kaldığı kimsedir.”⁵² “Hiçbiriniz, kendiniz için arzu ettiğinizi kardeşiniz için de arzu etmedikçe, tam anlamıyla iman etmiş olmaz.”⁵³

2. İlim Tahsil Etmek:

Kur’ân-ı Kerim, asırlar öncesinden cahiliyye çağı olarak bilinen dönemi, “Oku” emriyle aydınlığa çevirmiştir. Yüce Allah’ın bu emri, insanlık tarihinde bir dönüm noktası olmuş, ilim ve hikmetle “tevhit inancına” yeniden kapı aralanmıştır. Çünkü O’nun ilmî, yaş ve koru hiçbir şey dışarda kalmamak üzere, her şeyi kuşatmıştır. İlim öğrenmek, onu kavramak ve içselleştirmekle mümkündür. Evreni, ondaki intizamı ve sanatı müşahede ederek anlamak, Allah’a inanmayı ve O’na kulluk etmeyi gündeme getirir. Zira Kur’ân ilim ve hikmeti; çevresini aydınlatan bir ışık, cehaleti de koyu bir karanlığa benzetmiştir. Bu nedenle bilenlerle bilmeyenlerin asla bir olamayacaklarını açıklamıştır: (ez-Zümer, 39/9) Başka bir âyette de, ilim ve hikmet sahibi olanların Allah’a karşı duyarlı ve saygılı olacaklarından söz edilmiştir. (Fâtır, 35/28)

Nitekim Kur’ân âyetleri, konu ve temasına göre incelendiğinde; yedi yüz elli kadar âyetin doğrudan ilmî teşvik ettiği görülmektedir. Toplam iki bin kadar âyet ise, dünyada olup biten olayları tahlil etmeyi, araştırmayı ve akli kullanmayı tavsiye etmiştir. Örneğin “Düşünmeniz için Allah bunları size tavsiye etti.” (En’âm, 6/151) mealindeki âyet de bunu desteklemektedir. İmam Mâtürîdî de bu âyeti açıklarken, akıl sahibi insanların Allah’a şirk koşmamaları, anne-babaya yüz çevirmemeleri, haksız yere cana kıymamaları gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁴ Nitekim şu âyetten de anlaşıldığı üzere Yüce Allah bir insanın ömrünü uzun bir süre takdir edince onun konumunu tersine çevirir, çocukluk dönemi gibi gücünü maddi ve manevi olarak azaltır. “ Kime uzun ömür verirsek biz onun gelişmesini tersine çeviririz. (gücünü maddi ve manevi olarak azaltırız) Hiç düşünmüyorlar mı?” (Yâsîn, 36/68) “Aklınızı kullanmıyor musunuz?” (el-Bakara, 2/44)

İmam Mâtürîdî’ye göre İslâm, sadece zayıf, kimsesiz ve fakirlere tebliğ etmekle sınırlı olmamalıdır. Aksine iman, zenginler ve menfaat sahibi

⁵¹ Tirmizi, “İman” 6.

⁵² Buhari, “İman” 3.

⁵³ Buhari, “İman” 3.

⁵⁴ Ebû Mânsûr el Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*. Yavuz Topaloğlu, 5/275.

olanlar başta olmak üzere herkese telkin edilmelidir. Bu hitabın, geçmiş kavimleri ve Müslümanları kapsamı ihtimal dâhilindedir. Doğru olan insanın, söylenecek emri önce kendi nefsinde uygulaması, sonra başkasına telkinde bulunmasıdır.⁵⁵ İlme önem veren yüce kitabımız, körü körüne taklit etmeyi ve atalardan gelen geleneklerle yetinmeyi yasaklamıştır. Çünkü hayat daima değişime açıktır. Akıl ise, ilerleme, gelişme ve yenilik ister. Yerinde ve işinde sabit durmak hayatı dondurmak anlamına gelir ki bunu kabul emek doğru değildir. Her şey Allah'ın iradesine uygun bir şekilde hareket halindedir. Hiçbir zerre yerinde durmuyor. Yer, gök yürüyor ve çalışıyor. Dağ, taş dâhil hiçbir şey atıl değil, hepsi hareket halindedir. Şu sabit ve ıssız gibi gördüğümüz toprak yaratılışından itibaren bir an için boş kalmamıştır. Her gün, her saat, her dakika, her saniye bitmez, tükenmez hareketlilikler sergilenmektedir. Nitekim şu âyetin de işaret ettiği gibi her şey her an değişmektedir: "O her an ilahi bir tasarruftadır." (er-Rahmân, 55/29)

3-Allah'a Kulluk Etmek:

Kur'ân-ı Kerim Mekke'de nazil olan Fâtiha suresiyle birlikte, ibadet konusuna şöyle dikkat çekmiştir: "(Allah'ım) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz." (el-Fâtiha, 1/5) Burada geçen "*ibadet ederiz*", "*yardım dileriz*" kavramları, herkesin Allah'a ibadet etme sorumluluğuna dikkat çekmiştir. Aslında bu hüküm ve kural geçmiş bütün peygamberler tarafından ümmetlerine tebliğ edilmiştir. Nitekim Hz. Nuh kavmine gönderildiğinde onlara şöyle seslenmiştir: "Ey kavimim! Allah'a kulluk edin. Sizin için O'ndan başka hiçbir ilah yoktur." (Â'râf, 7/59) Keza insanların ve cinlerin yaratılışındaki asıl hikmet de Allah'a ibadet etmektir. "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım." (ez-Zâriyât, 51/56) Şüphesiz ki Kur'ân ve Sünnetin haber verdiği öncelikli ve zorunlu ibadetler; namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerdir. Hemen hatırlatalım ki evrensel bir din olan İslâm; fert ve toplum için iyi niyetle yapılan, sosyal içerikli her türlü iyilik, gayret, yardım ve çalışmayı ibadet mertebesinde kabul etmiştir.

Bunlar; birinin gözyaşını silmek, yarasını sarmak, üzüntüsünü hafifletmek, felakete uğrayanın yardımına koşmak, mazlumun ahını gidermek, ağır borç altında olanın borcunu ödemek, düşkünün elinden tutmak, yolunu kaybedene yardımcı olmak, bir garibi misafir etmek ve yoldan geçenlere eziyet veren şeyleri kaldırmak gibi bütün olumlu ve güzel davranışlardır. Bunların her biri imanın sosyal hayata yansımalarının bir eseridir. Allah katında bu tür iyiliklerin karşılığı zayıp edilmeyip mutlaka verileceği anlaşılmaktadır.⁵⁶ Unutmayalım ki; rızık bedeninin gıdası olduğu

⁵⁵ Ebû Mânsûr el Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, Yavuz Topaloğlu, 1/144.

⁵⁶ Yusuf El-Karadavî; *İslâm'da İbadet*, (İstanbul: Çığır Yayınları, 1974), 83.

gibi, ibadet de ruhun gıdasıdır. Bedenin ömrü geçicidir, ruhun ömrü ise süreklidir. Bedenini beslemeyen sadece ömrüne zarar vermiş olur, fakat ruhunun gıdasını ihmal eden, ebedi mutluluğunu kaybetmiş sayılır. Bundan dolayı ruhun gıdası olan ibadet, bedenın gıdası olan rızıktañ önde tutulmuştur.⁵⁷

4. Adalet ve Eşitlik:

Yaratılıştta eşit olan insanlar, hukuk ve adalet önünde de eşittir. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerim; insanlar arasında adaletle hükmedilmesini tavsiye etmiştir. Örnek olarak toplumun birliğini ve istikrarını teminat altına alan şu âyet, bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu âyet bir taraftan toplum düzenini, adaleti, iyiliği ve yakınlarını gözetmeyi emrederken diğertaraftan da çirkin davranışları, her türlü fenalık ve azgınlığı yasaklamaktadır. Sözü edilen âyet veciz anlamından dolayı Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde ülkemizde her hafta Cuma günü hutbeden sonra okunarak topluma önemli hatırlatmalar yapılmaktadır: “Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya, yardım etmeyi emreder. Çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O; düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.” (en-Nahl, 16/90)

İslâm dini; halkın kendi kendisini yönetmesini ve istişarelere katılmasını ön görmüştür. Bu sistem, aynı zamanda modern yönetimlerde yer alan demokratik sistemlerde seçimle tespit edilen şura ve meclis düzenidir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) de, vahiy dışındaki konuları, ashabıyla istişare ederek yürütmüştür. Hatta vefatı anında bile ashabından birini, yerine halife olarak tayin etmesi beklenirken o, bu yolu tercih etmemiş kendisinden sonra ashabının kararına ve seçimine bırakmıştır. Bu hususta Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “İşleri aralarında görüşüp danışma iledir.” (eş-Şura; 42/38) “İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (O'na dayanıp güven) şüphesiz Allah tevekkül edenleri sever.” (Âl-i İmran, 3/ 159)

Yukarıda da görüldüğü üzere, Kur'ân'ın insan toplumuna kazandırmak istediğı önemli hedeflerden biri de adalet ve sosyal birliği sağlamaktır. Çünkü milletler; sosyal birliği diğert bir ifade ile ümmeti oluşturan birer ailedir. Herhangi bir milletin veya topluluğun diğertine üstünlüğü yoktur. Renk, dil, ırk ve bölge farklılıkları üstünlük vesilesi olamaz. Fazilet ve üstünlük; ancak maneve ve evrensel değerlerle ifade edilebilir. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de şöyle açıklanmıştır: “Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır.” (el-Hucurât, 50/13)

⁵⁷ Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, 9/55.

Mâtürîdî bu âyeti yorumlarken şu hususlara dikkat çekmiştir. “Allah insanların hepsini asıl ve ilk merci olan Hz. Âdem ile Havva’dan yaratmıştır. Bu itibarla insanlar, birbirlerinin ya erkek veya kız kardeşleridir. Bu kardeşler arasında bir üstünlük yoktur. Onların kabile ve kavimlere ayrılmalarının asıl hikmeti ise, birbirleriyle tanışmaları içindir. İnsanların fazilet ve üstünlüğü sadece takvaya dayanmaktadır. Takva ise, yapılacak taati yerine getirmek ve yasaklanmış şeylerden sakınmaktır. Bunlar Allah’ın emir ve yasaklarına karşı duyarlı olmakla mümkündür.”⁵⁸

5. Kendimiz Dışındaki İnsanlara İyilik Yapmak:

Bir aile çatısı altında dünyaya gelen birey, zamanla olgunlaşır ve anne - baba başta olmak üzere diğer yakın çevresiyle birlikte yaşamak durumunda kalır. Zira insanın tek başına yaşaması doğal olarak hoş karşılanmamıştır. Kur’ân-ı Kerimde ifade edildiği üzere bireyin sorumluluğu bu noktadan itibaren önce Allah’a, sonra anne ve babasından başlayarak dışa doğru sosyal hayata açılarak genişlemektedir:

“Allah’a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşına, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz, Allah kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.” (en-Nisâ, 4/36)

Görüldüğü üzere bireyin, Allah’a eş ve ortak koşmaktan sakınarak sadece kendisine kulluk etmesi istenmektedir. İbadetin özü, kişinin kendi arzusu ile Allah’a kulluk etmesidir. Mâtürîdî’ye göre, bu kulluğun iki şekli vardır. Biri inançta diğeri de uygulamadadır. Bu tasnif amelin imandan bir cüz olmadığını göstermektedir. Âyette zikredilen sıralamaya göre, Allah’a kulluktan sonra sıra ile ana- babaya güzel davranmak; yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yakın ve uzak komşuya, yakın akrabaya, yolculara ve ellerinin altında bulunan hizmetlilere iyi muamele etmektir. Allah’a kulluktan sonra, ilk sırada ana-babaya yapılacak iyilikten söz edilmiştir. Çünkü her insan anne ve babasının kucağında dünyaya gözlerini açmakta, en aciz olduğu dönemde onların şefkat, merhamet, eğitim ve yardımlarıyla hayata tutunmaktadır.

Bu nedenle Cenab-ı Hak “Sadece bana ve ana-babama şükret” buyurmuştur. (Lokman, 31/14) Bir bakıma kişi kendi çocukluk halini hatırlamalı ve Kur’ân’ın işaret ettiği gibi anne – babayı söz ve beden diliyle de olsa incitmemelidir: “...öf bile deme. De ki beni küçük iken eğitip yetiştirdikleri gibi, sen de onlara merhamet et .” (el-İsrâ, 17/-23-24) Asıl sorumluluk, kişinin ana-babasına ayrı ayrı ve eşit derecede her birine itaat etmesidir. Ancak onlar, günah işlemeyi emreder veya bir farzı terk yahut tehir etmeyi emrederlerse durum değişir. Doğru olanı, kişiye

⁵⁸ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, İlmi kontrol, Topaloğlu, 14/76.

isyanı emretme dışında, ana-babaya örfe uygun şekilde sahip çıkmak ve itaat etmektir.⁵⁹

İmam Mâtürîdî bu âyetin önem sırasına göre işaret ettiği insan gruplarına da, iyilik edilmesi, nezaket ve hassasiyet gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Özetle ifade etmek gerekirse akrabaya iyilikte bulunmanın çerçevesi “*sıla-i rahim*” dir. Ziyaretler ve iyilikler karşılıklı olmalıdır. Sıla iki yönlü olursa sevgi ve bağlılık artar. Yetimlere de iyilikte bulunulması gerekir. Anne-babadan biri veya her ikisi vefat ettiğinde, geride kalan çocukların boynu bükük, kalpleri ise kırıktır. Bunlar bir taraftan merhamet, şefkat, sevgi ve okşanıp sevilmesi diğer taraftan da örf adetlere göre eğitim, sağlık ve diğer sosyal ihtiyaçları karşılanmalıdır. Yoksullar ise, toplumun zayıf kesimidir. Tek taraflı olarak himaye ve yardıma muhtaçtırlar.

Yakın ve uzak komşu kavramları İslâm’ın birlikte yaşamaya verdiği önemi göstermektedir. Allah uzak komşuya özel olarak dikkat çekmiştir. Bu durum komşuluk sebebiyle gerekli olan hakların diğer komşular için de geçerli olduğunu göstermektedir. Bunların inanç, ırk ve köken itibarıyla farklı olsalar bile dışlanmamaları gerekir. Âyette geçen “*yakın arkadaş*” ifadesi ile Hz. Ali ve Abdullah bin Mes’ud’a göre eş kast edilmiştir. İbn Abbas ve Mücahid ise seferdeki arkadaş olduğunu söylemiştir.

6. Çalışmak ve Üretmek:

Kişinin sorumluluğu bireyseldir. Çalıştığında karşılığını alacak, oturup boş zaman geçirmesi durumunda da mutsuz olacaktır. Diğer bir yaklaşımla iyi işlere karşılık sevap, kötülöklere karşılık da ceza ve mahrumiyet verilmesi ilahi yasanın bir gereğidir. Bu husus Kur’ân’da şöyle açıklanmıştır.⁶⁰ “İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir. Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verilecektir. (en-Necm, 53/39-41) Diğer bir âyette de toplumsal çalışma ve kalkınma düşmana karşı cihad etmekle eş değer gösterilmiştir: “Müminlerden özür sahibi olmaksızın (cihaddan geri kalıp) oturanlarla, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler eşit olamazlar. Allah, mallarıyla, canlarıyla cihad edenleri, derece itibarıyla, cihaddan geri kalanlardan üstün kılmıştır. Gerçi Allah (müminlerin) hepsine de en güzel olanı (cenneti) vadetmiştir. Ama *mücahitleri büyük bir mükâfat* ile kendi katından dereceler, bağışlanma ve rahmet ile cihaddan geri kalanlara üstün kılmıştır. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. (en- Nisâ,4/95-96)

Mâtürîdî bu âyetlerde geçen Allah yolunda ve Allah uğrunda ifadelerini insanlık uğruna gösterilen gayret olarak yorumlamıştır. Allah yolunda

⁵⁹ Ebû Mansûr el Mâtürîdî, *Te’vilatü’l Kur’ân*, Yavuz Topaloğlu, 3/196.

⁶⁰ Vehbe Zuhayli, *Tefsirü’l Münir*, çev. Hamdi Arslan vd. (İstanbul: Risale Yayınevi, 2001), 714/114.

yapılacak ilk çalışma O'nun varlığına ve birliğine inanmaktır. Metinde geçen cihad kelimesi de öldürmek için savaşmak anlamında değil, daha yoğun çalışmak ve güç sarf etmektir. Nitekim içtihat emek ve müçtehit olmak da bu kökten gelmektedir. Çalışmak özellikle Allah'ın yolunda çalışmak, bir amaca yönelik yapılan çalışmadır. Âyet ayrıca toplumda doğuştan veya sonradan engelli olan insanların korunmasını hatırlatmaktadır. Özellikle onlara yapılacak her türlü yardımın toplumsal bir ihtiyaç ve iyilik olacağı vurgulanmaktadır.

Mâtürîdî bu âyetin nüzulü ile ilgili şöyle bir olay nakletmektedir. Söz konusu âyet nazil olunca Abdullah b. Mektum Hz. Peygamber (s.a.s.)'e gelerek, Allah cihad edenleri oturanlardan erdemli kılmıştır. Bizim halimizi görüyorsun diye dert yandı. Onun üzerine “engelli olan insanlar hariç” âyeti nazil oldu. Böylece cihad edenlere verilecek sevabın engelli olanlara da verilmesi uygun görülmüştür.⁶¹

7. Söz ve Sözleşmelere Bağlı Kalmak:

Aynı toplumda ve birlikte yaşayan bireyler, kamu alanlarında çalışırken verdikleri sözler ile yaptıkları sözleşmeler geçerli ve bağlayıcıdır. Bu kural her dönemde geçerli olan evrensel hukukun da gereğidir. Kur'ân-ı Kerim bu konuda, tarafların dinî ve etnik aidiyetlerine bakılmaksızın söz ve sözleşmelere riâyet edilmesini her fırsatta vurgulamıştır. Bu nedenle İslâm dini, gerek fertler arasında gerekse fert ile toplum hatta devletler arasında yapılmış olan sözleşmelerin hükümlerine bağlı kalınmasını gerekli görmüştür. Aksi halde toplumlarda itibar ve güven anlayışı ortadan kalkacaktır.⁶² Bu nedenle Kur'ân-ı Kerim'in birçok yerinde ısrarla akit ve taahhütlere bağlı kalınması emredilmiştir: “Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin” (el-Mâide, 5/1) “Rüşûne erişinceye kadar, yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın, verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü söz (veren sözünden) sorumludur.” (el-İsrâ, 17/34)

Bu âyetlerde geçen antlaşmalara ve verilen sözlere bağlı kalınması hususunda, müfessirler görüş birliğine varmışlardır. Bu bağlamda İmam Mâtürîdî anlaşmaları ikiye ayırmıştır. Birincisi insanların birbirleriyle yaptıkları anlaşmalardır. İkincisi de Allah ile insanlar arasında yapılan anlaşmalardır. Birincisi, insanlar arasında yapılan, dünya işleriyle ilgili her türlü sözleşmelerdir. Bu tür akitler, şahitler, mahkeme, noter vs. yazılı metinlerle güvence altına alınması gereken akitlerdir. Söz konusu sözleşmelerin hükümleri de, tarafların istişare, rıza ve ortak kararlarıyla

⁶¹ Hüseyin Atay, *Toplumsal Yaşam İlkeleri, Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, (İstanbul: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 343.

⁶² Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/162.

belirlenmesi gerekir. Bu metinlerin hazırlanmasında akıl, tecrübe, irade ve muhakeme önemlidir. Çünkü hayatın akışındaki kurallar sıkça değişmektedir. Bu durumda nakli delillerin ön gördüğü genel çerçeveye bağlı kalmak şartıyla tarafların rızaya dayalı önerileri dikkate alınmalıdır.⁶³

Mâtürîdî Allah ile insanlar arasındaki sözleşmelere de ayrıntılı olarak yer vermiştir. Buna göre insanlar; Allah'ın farz kıldığı emirleri yerine getirmek, yasaklanan şeylerden de sakınmak durumundadırlar. Takdir edileceği üzere insanın Allah ile olan ilişkisi iman ve ibadetle sınırlı değildir. Aksine adaletli olmak, doğru konuşmak, verdiği sözde durmak, emaneti yerine getirmek, dürüst olmak ve kul hakkına riâyet etmek gibi toplumsal ilişkileri etkileyen bütün davranışlar gibi geniş bir yelpazeyi ilgilendirmektedir. Çünkü insan bu tür davranışlarda önce Allah'a, sonra hem cinsine karşı sorumludur. Ayrıca kişi yapacaklarını teyid etmek veya muhatabına güvence vermek üzere yemin ederek taahhütte bulunmaktadır. Bu durumda da yeminine ve hükümlerine bağlı kalınması gerekir.⁶⁴

8. İşleri Ehline vermek:

Toplumun huzur ve refahı açısından, kimin neye layık ve hangi alanda başarılı olacağını araştırıp ona uygun olan işi teslim etmek gerekir. Özellikle haklı olanı, haksız olandan ayırarak dengeli, bilgi ve yerleşmiş temel ölçülere göre değerlendirilmelidir. Uygulamada iki temel ölçü göz ardı edilmemelidir. Bunlardan biri, imana dayalı evrensel ahlak anlayışı, diğeri de toplumun emanet ve sorumluluk duygusu içinde yapılacak denetimdir. Bu durumda ahlak ve kamu denetiminin bulunduğu yerde adaletin gerçekleşmemesi ve emanetin korunmaması için bir neden yoktur.⁶⁵ Çünkü Yüce Allah emanetin mutlaka ehline verilmesini emretmiştir. Sosyal hayatın temel işlevlerinden biri de kamu ve özel hizmetlerin ehil insanlara emanet edilmesidir. Bu anlamda tarihin her döneminde milletlerin kalkınması, başarısı ve huzuru işlerin ehil ve uzman olan kişilere emanet edilmesiyle orantılı olmuştur. Kur'ân-ı Kerim bu konuyu şöyle açıklamıştır: “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.” (en- Nisâ, 4/58)

Bu âyet başta devlet başkanı olmak üzere, ister resmi devlet işlerinde ister sivil işlerde isterse işçi- işveren ilişkilerinde olsun, iş verilecek kimsenin ehliyet ve liyakat sahibi olmasına dikkat çekmektedir. Bütün toplumların ilerlemesi ve huzuru için ilk koşul budur. Mâtürîdî'ye göre bu ilahi hüküm, insana emanet edilebilecek her türlü işlerle ilgilidir.

⁶³ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'ân*, 4/140.

⁶⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'ân*, 4/141.

⁶⁵ Karaman vd, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/64.

9. Dürüst Davranmak:

İnsanoğlu için doğru ve dürüst davranmak bir erdemliktir. Onun yaratılış felsefesi de, bunu gerektirmektedir. Yalan, hile ve aldatmanın olduğu bir toplumda huzur ve güven olmaz. İslâm dininin özünde konumuzla ilgili iki önemli ilke bulunmaktadır: Bunlardan birincisi kişinin, herhangi bir yöne sapmadan yaratılışı gereğince, emrolunduğu gibi dosdoğru yaşamasıdır. İkincisi de gurura kapılarak haddi aşmaması ve Allah'ın belirlediği sınırların dışına çıkmamasıdır.⁶⁶ Bu nedenle Yüce Allah insanların yaratılışlarına bağlı kalarak hak yolda dosdoğru hareket etmelerini emretmiştir: “Senin yanında hak yola dönenlerle birlikte, sana buyrulduğu gibi dosdoğru ol! Siz de azıp sapmayın. Çünkü Allah yaptıklarınızı çok iyi görmektedir.” (Hûd, 11/112)

Âyette geçen istikamet kavramı, bütün halinde, devamlı ve tutarlı dindarlık yahut dini hayat manasına gelmektedir. Mâtürîdî ise, istikamet kavramını, iman ve amel ile ilişkilendirerek iki şekilde yorumlamıştır. Birincisini, “tevhid” ikincisini de Allah'ın emir ve yasaklarına riâyet etmek şeklinde açıklamıştır.⁶⁷ Hayatta doğru ve dürüst olmak, şahitliği ve adaleti de yakından ilgilendirmektedir. Canab-ı Hak bu hususu da şöyle açıklamıştır: “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz sizi adaletsizliğe itmesin. Adil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (el-Mâide, 5/8)

Görüldüğü üzere bu âyet sevmediğimiz bir kimse olsa bile ona karşı adalet ve hakkaniyetle davranmayı emrederek, insanlığın en üst ahlak ilkesine vurgu yapılmıştır. Hemen hatırlatmak gerekir ki düşmana karşı adil olmak, onun suçunu korumak anlamında değildir. Şâyet suçlu olsa bile ona, suçu kadar ceza vermek de adaletin bir gereğidir. Böylece Kur'ân husumeti, kırgınlık, düşmanlık, rüşvet, menfaat, korku veya acıma ile değil, adaletle çözmesini istemektedir. Çünkü haksızlığı, ancak adalet ortadan kaldırır, vicdanları de yine adalet rahatlatır. İmam Mâtürîdî bu âyeti yorumlarken, özellikle tanıklık konusuna yoğunlaşmıştır. Çünkü tanıklık, sadece Allah için yapılırsa, adalet gerçekleşir. Bir kimsenin hatırı, kırgınlığı, intikamı için yapılan adalet, adalet değildir. Doğru şahitliğe davet eden Allah'tır. Hal böyle olunca insan, dostu için yapacağı tanıklığı düşmanı için de yapabilmeli, aynı şekilde, gerektiğinde düşmana uygulayacağı hükmü dostuna da uygulayabilmelidir.⁶⁸ Onun için, Kur'ân-ı Kerim, “Allah'a iman ettim” dedikten hemen sonra ilk iş olarak dosdoğru hareket etmeyi emretmiştir:

⁶⁶ Karaman, vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/204.

⁶⁷ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, Bekir Topaloğlu, 7/247.

⁶⁸ Atay, “*Toplumsal Yaşam İlkeleri*,” *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, 365.

10. Daima Allah’a Muhtaç Olduğunu Unutmamak

İnsan her konuda uzman ve mükemmel bir varlık değildir. Çoğu kez birey ve toplum olarak geçici, zaafı, duygulara, heyecanlara ve değişimlere maruz kalabilir. Özellikle sıkıntılar, acılar ve felaketlerle karşılaşınca Allah’ı hatırlar, daha çok O’na yalvarır. Bir müddet sonra durumu düzelir ve rahatlığa kavuşunca geçmişi unuttur ve başarılarıyla övünmeye başlar. Bu durumda o sıkıntılı anda, sanki kendisinin yerine bir başkası Allah’a yalvarmıştı. Kur’ân insanın bu psikolojik halini somut örneklerle anlatmıştır: “İnsanlara bir rahmet tattırdığımızda ona sevinirler. Şâyet yaptıklarından ötürü başlarına bir fenalık gelse hemen ümitsizliğe düşüverirler” (er-Rum, 30/36) Görüldüğü üzere sözü edilen sıkıntı ve problemlerin temelinde ya bireyin veya toplumun hatalı kararları vardır. Bu problem ve engellerin aşılmasının doğal yolu, akıl ve bilimden istifade etmektir. Sebep ve gerekçeleri yerine getirildikten sonra Allah’a sığınmaktır. Bu durumda insan öz güvene kavuşur ve Allah’ın varlığını kendisiyle birlikte hissetmeye başlar. Böylece insanın Allah’a inanması ve gönlünü O’na bağlaması bir yük değil aksine bir rahmet ve lütuftur. Bu durumda insan, belli bir süre yahut sıkıntıya düştüğü zaman değil, son nefesine kadar, sağlıkta ve hastalıkta, darlıkta ve genişlikte daima Allah’a kulluk etmenin mutluluğunu yaşamalıdır: “O halde Rabbini hamd ile tesbih et (yücelt) ve secde edenlerden ol. Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et” (Hicr 16/98-99) âyeti de, kişinin ölüm anına kadar, sorumluluğunun devam ettiğini haber vermektedir. Zemahşerî de (ö. 538/1144) bu âyetle ilgili şu yorumu yapmıştır: “Allah’ı daima anmayı, O’na çokça secde etmeyi ve sürekli ibadet etmeyi teamül haline getirenlerin sıkıntı ve yorgunlukları hafifletilmektedir.”⁶⁹ “İnsanın başına bir sıkıntı gelince, Bize yalvarır, katımızdan ona bir iyilik yaptığımız zaman “Bu bana bilgimden dolayı verilmiştir” der.” (ez-Zümer, 39/49)

İmam Mâtürîdî bu âyetin hikmetini açıklarken şunları söylemiştir. “Bu durum bütün insanlar için değil bazıları için geçerlidir. İnsan nimete kavuşunca ve büyük makamlara erişince, bilgisinden dolayı kendisine büyük bir iyilik yapıldığını söyler. Allah’ın ona olan lütfunu kendi bilgisine bağlar. Sanki Allah’a ihtiyacının olmadığını ima eder. Oysaki âyetin bir sonraki cümlesinde verilen nimetin bir sınav olduğunu, insanın onu nasıl kullanacağını denemek için verildiğini anlatır.”⁷⁰

İslâm Dünyasının Sorumluluğu:

Tarih boyunca İslâm dini, temel kaynakları ve uygulamalarıyla insanlık âlemine, rahmet ve kurtuluş vesilesi olmuştur. İnsanların sevk ve idaresine,

⁶⁹ Zemahşerî, el-İmam Mahmud b.Ömer, *el, Keşşaf*, (Kahire: Matbaatü’l İstikame), 1952) 1/23.

⁷⁰ Atay, “Toplumsal Yaşam İlkeleri,” *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, 344.

sosyal hayatın huzur ve sükûnetle devamına daima akıl, haber ve sağlam duyularla yaklaşılarak çözümler üretildiği görülmektedir. Bunun göstergesi tarihteki İslâm medeniyet ve kültürün derin izleridir. Geline nokta bilim insanları başta olmak üzere, idari, siyasî, askeri, sivil ve serbest unsurlar dâhil heresin bir sorumluluğu olduğu unutulmamalıdır.

Bugün İslâm âleminin merkezi olan Ortadoğu'da yaşanan problemler, her geçen gün artarak devam etmektedir. Dünyayı etkileyen bu olayları, rahmet ve barış dini olan İslâmiyet'le bağdaştırmak mümkün değildir. İslâm âleminin ihtilaflarından yararlanan güçler, bölgede yeni stratejiler ve haritalar üzerinde çalışmanın meşruiyetini tartışmaktadır. Hal böyle iken 21. asrın ilk çeyreğinde Müslüman ülkelerin; sahip oldukları dini değerler, stratejik fırsatlar, mali ve ekonomik kaynaklarla orantılı olarak bir otorite ve irade ortaya koydukları söylenemez. Bu ihmal sebebiyle dünya kamuoyu hala İslâm dünyasındaki radikal akımlar üzerinden yeni hesaplar yapmaya devam etmektedir.

İslâm dünyası sahip olduğu değerlere ve zengin mirasa rağmen bugün, siyasî otorite birlik ve beraberlik bakımından bulunması gereken yerde olamadığını görmek vicdanları incitmektedir. Bu nedenle bazı Müslüman aydınların da dediği gibi bugün, “*İslâm dini Müslümanların yüzünden mahcup durumdadır.*” Çünkü kontrolsüz, sorumsuz gelişmelerin ve kargaşaların belirsizliği sebebiyle asıl mağdur olan İslâm'dır.⁷¹ Kimi reformist ve materyalistler; bu olumsuz gidişatın nedenini İslâm'ın akla ve pozitif ilimlere önem vermediği şeklinde açıklamaya çalışmıştır. Oysaki İslâm dini müminlere, bir taraftan yaratılış amacını Allah'a ve O'nun insanlığın rehberliği için gönderdiği peygamberlere, kitaplara, meleklere, âhirete, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine iman etmeyi, diğer taraftan da sosyal hayatın kurallarına uygun olarak akıl, vahiy, duyu ve tecrübelerin nimetlerinden, yararlanmayı emretmiştir.

Bu vadede dile getirilebilecek birçok problemin olduğunu belirtmek mümkündür. Fakat makalenin hacmi sınırlı olduğundan, konuyu Müslümanların Uhud s.a.s.asında maruz kaldıkları geçici başarısızlıktan dolayı yeniden üstün gelmenin işaretini veren şu âyet meali ile tamamlayalım: “Gevşemeyin, hüzünlenmeyin. Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz.” (Âl-i İmrân, 3/139) Şüphesiz ki yenmek ve yenilmek, başarılı veya başarısız olmak Allah'ın değişmez kanununun bir sonucudur. Uhud s.a.s.ası dâhil nefse hoş görünen veya görünmeyen sürprizlerle karşılaşmak mümkündür. Buna rağmen ümitsizliğe, karamsarlığa kapılmadan, güçlü bir imana sahip olmanın verdiği azim ve kararlılık içerisinde nice zaferlere ulaşmanın mümkün

⁷¹ Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: Kuramer Yayınları,2017), 17.

olduğu bu âyetle müjdelenmiştir. Unutmayalım ki Allah'ın peygamberlerine ve onlara samimiyetle inananlara verdiği bu vaat her zaman geçerlidir.

Sonuç

İslâm dini, Mekke'de doğmuş bir müddet sonra, Medine'den çevreye, uzak coğrafyalara tebliğ ve fetihlerle yayılmıştır. Bu bağlamda hicri ilk asrın sonuna doğru İslâmiyet'in ulaştığı bölgelerden biri Mâverâünnehir'dir. Bu vesile ile bölge halkı erken bir dönemde İslâmiyet'i kabul etmiştir. Ebu Hanife'nin ilmî geleneğinden gelen değişik kuşaklardaki âlimlerin gayretiyle bölgede, bir fıkıh – kelâm, kültür havzası oluşmaya başlamıştır. Keza Bağdat ve çevresinde akıl, irade muhakeme ve kıyası ön planda tutan “Ehl-i Rey” ekolünün katkısı da unutulmamalıdır.

Mâverâünnehir coğrafyasının en büyük ilim ve kültür merkezleri Semerkant ve Buhara'dır. İmam Mâtürîdî de Semerkant'ta doğmuş ve aynı şehirde bulunan Dârü'l Cüzcaniyye medresesinde ilmî tahsilini yapmıştır. Bu durumda Mâtürîdî'nin kelâm ilmîyle şöhret bulmasının arka planında burada kabul gören Sünni Hanefi anlayışının katkısı olmuştur. Bir asra yakın yaşayan Mâtürîdî' bunca ilim ve hizmetten sonra doğduğu yer Semerkant'ta vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.

İmam Mâtürîdî Allah'ın varlığı, evrenin yaratılışı ve tabiat olaylarının işleyişiyle ilgili, hususları akıl, haber ve duyularla tahlil etmeye çalışmıştır. Özellikle “*Kitabü't-Tevhid*” ve “*Te'vilâtü'l Kur'ân*” isimli eserlerinde bu hususları açıklayarak insanların merak ve endişelerine çözümler üretmiştir. Ülkemizde son çeyrek yüzyıldan bu yana merhum Bekir Topaloğlu'nun, adı geçen eserleri Türkçe diline kazandırması ve yeni yetişen nesle öncülük yaparak Mâtürîdî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve metodu hakkında kapsamlı çalışmaları başlatmış olması büyük bir başarıdır. Bu çalışmalar ülkemizdeki İlahiyat ve İslâmî İlimleri fakültelerinin Kelâm Ana Bilim Dallarında görev yapan öğretim üyelerinin katkılarıyla artarak devam etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının İmam Mâtürîdî ile ilgili bir yayın hazırlaması da söz konusu çalışma zincirinin yeni bir halkası olarak değerlendirilmelidir.

İmam Mâtürîdî asırlar öncesinden problemlerin çözümünde bütüncül bir yaklaşım sergilemiştir. O, dinî ilimlerin anlaşılmasında, akıl ile vahiy arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Bununla birlikte insanlarda akletme yeteneğinin sonsuz değil, sınırlı olduğunu söylemiştir. Zira insanın aklıyla her şeyi ve her meseleyi sonuna kadar kavramayacağını dolayısıyla aklın yetersiz kaldığı durumlarda peygamberlerin Allah'tan getirdikleri bilgilere ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu konular ağırlıklı olarak duyularımızın ve aklımızın yetersiz olduğu gaybi bilgilerdir. Örneğin kişi aklıyla evrenin bir yaratıcısının olduğunu bilir fakat O'nun verdiği nimete nasıl teşekkür edeceğini bilemez. O halde Allah'a nasıl ve hangi vakitlerde

kulluk edileceği bilgisi ancak peygamberlerin getirdiği vahiyle öğrenmek mümkündür.

Bugün İslâm dünyası, kelâm ilmini ve onu geliştirenlerin metotlarını özümsemelidir. Zira iman, tefekkür, ilmî özgürlük, öz güven, eleştiri, metot ve birlikte hareket etme konusu hayati önem arz etmektedir. Bu yönüyle İslâm dünyası ağır bir sorumluluk altındadır. Sahip olunan maddi ve manevi imkânların, yerinde ve zamanında kullanılmadığı bir gerçektir. Oysaki bugün hayatın akışı gereğince, yeryüzünün çeşitli coğrafyalarında yaşayan Müslümanların öncelikle sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel olarak saflarını sıklaştırmaları, bilinçlenmeleri ve dayanışmaları gerekmektedir. Yukarıda da açıklandığı üzere; örnek uygulamalar ve insanlığın problemlerini çözümüne odaklı çalışmalar yapılmalıdır. Bu alanda kaybolan öz güven, ihmal, rehavet her türlü beşerî zaafırlar sür 'atla giderilmelidir. Çünkü çağın problemlerini çözebilecek bilgi, deneyim ve birikim İslâm dininin özünde fazlasıyla mevcuttur.

Kaynakça

Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Alper, Hülya. “*Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı*”. *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.

Atay, Hüseyin. “*Toplumsal Yaşam İlkeleri*”. *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.

Ateş, Süleyman. *Kur 'ân Ansiklopedisi*. İstanbul: KUBA, ty.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur 'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.

Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Akıl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camüs 's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Çelebi, İlyas. “*İmam Mâtürîdî'nin Kitab-ı Tevhidinde Varlık Bilgi ve Hikmet, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*”. İstanbul: Marmara ilahiyat Vakfı Yayınları, 2018.

Çelebi, İlyas. “*İmam Mâtürîdî'nin Kitab-ı Tevhidinde Varlık Bilgi ve Hikmet, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*”. İstanbul: Marmara ilahiyat Vakfı Yayınları, 2018.

Düzgün, Şaban Ali. “*Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî*”. *Mâtürîdî'nin düşünce Dünyası*. Ankara: T.C Kültür Ve Turizm Bakanlığı, 2018.

Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Bahrü'l Kelâm Matürîdî Akaidi*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.

Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*. Sad. Lütfullah Cebeci vd. Ankara: Akçağ Yayınlar, 2010.

Evkuran, Mehmet. “*Kelâm Geleneğinde Yorum Sorunu*”. *İslâm ve Yorum II*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

İmamoğlu, M. Ragıp. *İmam Ebu- Mansur el- Matürîdî ve Te'vilâtü'l Kur'an'daki Tefsir Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelâm*. İstanbul: Matbaa-i Amire, ty.

Harun, Abdü's-Selam. *Sîretü İbnü Hişâm*. Beyrut: Darü İhyâü't-Türasî'l Arabî. 1972.

Kalın, İbrahim. *Akıl ve Erdem*. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Karaman, Hayrettin. vd. *Kur'an Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Koloğlu, Orhan Şener. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye mezhebi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Matürîdî Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l Kur'an. İlmî kontrol*. Bekir Topaloğlu – H. İbrahim Kaçar. İstanbul: Mizan Yayınları, 2009.

Matürîdî Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*. Bekir Topaloğlu – Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

Matürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

Hamidullah, Muhammed. Çev. M. Said Mutlu. *İslâm Peygamberi*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972.

Nesefî, Ebu'l Muîn. *Tabsîratü'l Edille Fî Usulî'd-Din*. Haz. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Râğîb el-İsfâhanî. *Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 4. Baskı, 2015.

Razi, Fahreddin. *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l- Gayb*. Çev. Sadık Kılıç vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.

Safiyü'r-Rahman el-Mubarekfûrî. *er-Rahîku'l Mahtum*. Cidde: Mektebetü'l Cidde, 1950.

Terzioğlu, Hülya. “*Günah ve Günahkâra Yaklaşımında Matürîdî'nin Verdiği İlham, Hikmet ve Rahmet Dili*”. *İslâm ve Yorum II*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Özgüdenli, Osman Gazi. “*Mâverâünnehir*”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Ulrich, Rodolph. *Matüridi*. Çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Yeşilyurt, Temel. “*Matüridilik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler*”. *Kelâm*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

El-Karadavi, Yusuf. *İslâm'da İbadet*. İstanbul: Çığır Yayınları, 1974.

Yurdagür, Metin. *Ünlü Türk Kelâmcıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.

Vehbe, Zuhayli. *Tefsirü'l Münir*. Çev. Hamdi Arslan vd. İstanbul: Risale Yayınevi, 2001.

Zemahşerî, el-İmam Mahmud b.Ömer. *el, Keşşaf*. Kahire: Matbaatü'l İstikame, 1952.

MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE DİNÎ TEBLİĞİN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

THE CHARACTERISTICS OF THE RELIGIOUS TABLIGH ACCORDING TO AL-MÂTURÎDÎ

Geliş Tarihi: 08.07.2019 Kabul Tarihi: 05.09.2019

✉ **RAMAZAN BİÇER**
PROF. DR.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.
Orcid.org/0000-0003-1501-2103
rbicer@sakarya.edu.tr

ÖZ

Mâtürîdî, Ehl-i sünnet önderlerinden birisidir. Kelâm alanındaki otoritesi yanında, tefsiri ile de, Kur'an'ın anlaşılma biçiminde özgün bir metot ortaya koymuştur. Mâtürîdî'nin bu metodu, metodolojik bir anlayış ve bunu söyleme biçiminde gerçekleşmiştir. Bu doğrultuda o, İslâmîyeti, Kur'an ve sahih hadislerin verileri doğrultusunda anlamak ve anlatmak gerektiğine vurgu yaparak, bir tebliğ metodu ortaya koymuştur. Ona göre, Kur'an ve Hz. Peygamber merkezli bir dinî sunum yapılması gerekmekte ve burada da akli yaklaşımlara öncelik tanınmalıdır. Zira akıl, nasları gereği gibi anlayan bir hakem konumundadır. Dinî tebliğde, öncelikle insanların akıllarına yönelik yaklaşım sergilenmelidir. Bu hem mü'min, hem de Müslüman olmayanlar için uyarlanabilecek yegâne bir metottur. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, günümüzde dinî sunum ile meşgul olan din görevlileri için ayrı bir önem arz etmektedir. Özellikle çağımızın genç neslinin tüm dinî değerleri akıl ve mantık çerçevesinde değerlendirmesi ve aynı zamanda dinî buyrukların, "hatabî" değil de "akli" olarak ele alınması açısından, Mâtürîdî'nin dinî tebliğ metodu, ayrı bir değer kazanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Ehl-i sünnet, Mâtürîdî, Dinî Tebliğ.

ABSTRACT

Al-Maturidi is one of the prominent scholars of the Ahl al-Sunnah. In addition to his prominence in the field of Kalam, he created a unique method in the way the Qur'an is understood. He formulated his method through a methodological understanding and expression. He offered a method of tabligh by emphasizing that Islam should be understood and taught to people by means of the Qur'an and authentic hadiths. According to him, a mind/reason-focused religious presentation based on the Qur'an and the Prophet is required. It is so because reason (aql) is functions as an "arbitrator" in properly understanding the religious sources. Therefore, the religious tabligh should primarily aim for people's reason. This is the only method that can be adapted for both Muslims and non-Muslims. Al-Maturidi's approach is especially important for today's religious officials tasked with the religious presentation. His religious tabligh method becomes even more valuable today in that it enables young people to evaluate all religious values through the filter of reasoning and logic, and it allows for dealing with the religious orders through reasoning other than simply communicating.

Keywords: Islam, Ahl al-Sunnah, Al-Mâturîdî Religious Tabligh.

Giriş

Yaşamak ve kasıtlı olmaksızın yansıtmak şeklinde bir dinî sunum, var olan tebliğler içerisinde en kalıcı ve etkili olanıdır.

Eylem, bilgisiz olmaz ama her bilgi de eylemi sonuç vermemektedir. Buna göre tebliğin en önemli unsuru bilgi olmakla birlikte, en etkili boyutu ise, “İsyan-ı hal” olarak adlandırılan sunma biçimidir. Genellikle halk içerisinde yaşayan ve saray hayatından uzak kalan Mâtürîdî, yaşadığı toplumun sosyolojik ve psikolojik boyutu çerçevesinde, kalıcı, etkileyici ve de iradî benimseyici bir dinî tebliğ sunumu önerisinde bulunmuştur. Bu doğrultuda makalenin amacı, Mâtürîdî’nin dinî tebliğ sunumu üzerinde durmaktır. Bu alanda onun *Kitâbü’l-Tevhîd* ve *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* adlı eserlerinden öncelikle yararlanılmıştır.

“Beleğa” filinden türeyen “Tebliğ”, ulaştırmak anlamına gelmektedir. Terim olarak, ilâhî vahyi yani “Allah’ın emirlerini kullarına duyurmak olup,¹ dini bilmeyen veya dinî kültürü yetersiz olan kimselere, doğru bilgi sahibi olmasını sağlamak amacıyla dinî sunum yapmaktır. Benzer anlam taşıyan “irşad” ise, “doğru yolu bulup kararlılıkla benimsemek” anlamındaki “rüşd” kökünden mastar olan irşâd, “doğru yolu göstermek” demektir. Bu ise daha çok aklî-mânevî alanla bağlantılıdır.² Genel anlamıyla irşad, hakikat konusunda bilgi sahibi olmakla birlikte, yeterliği görülmeyen konu ve alanlarda, insanları aydınlatmaktır.³ Bu doğrultuda tebliğin hedef kitlesi, hak dine inanmayanlar; irşadın muhatapları ise söz konusu hak dine inananlardır.

¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân* (Beyrut, ts.), 61; Ebu’l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut, 1990), 8:419.

² Bekir Topaloğlu, “İrşad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 454-455.

³ Süleyman Uludağ, *İslâm’da İrşad* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 19.

Konuyla bağlantılı bir başka terim olan, “Emir bi'l-ma'ruf nehiy-i ani'l-münker” terkindeki “ma'ruf”, akıl ve şariat bakımından iyi olarak nitelendirilen; “münker” de, akıl ve şariat açısından benimsenmeyen ve yadırganan düşünceler, söz ve davranışlardır. Bunun yanında “ma'ruf”, alışılıp benimsenmiş ve genel olarak toplumların kabul ettiği gelenek şeklinde de tanımlanmıştır.⁴

Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîruzabâdî'ye (ö. 817/1415) göre, “Sizden, iyiliği emreden, kötülükten de alkoyan bir ümmet olsun” (Âl-i İmran, 3/104) âyeti, mü'minler arasında bu görevi üstlenecek bir kesim bulunsun anlamındadır. Âyette yer alan ‘ma'ruf’un, tevhid ve Hz. Peygambere ittiba olduğunu düşünen müellif, ‘münker’in de küfür, şirk ve Hz. Peygambere ittiba etmekten yüz çevirmek manasında olduğunu kabul eder.⁵

Seyyid Alaeddin Ali Bin Yahya es-Semerkindî'ye (ö. 860/1456) göre bu âyetteki “sizden” ifadesinden, ümmetin bir kısmı anlaşılabilir gibi, “ümmetin tümü” de anlaşılabilir. Ona göre âyetteki hayra davet, İslâm'a çağrıdır. Ma'ruf, ise Hz. Muhammed'e ittiba, münker ise, tağut, kitap ve sünnete aykırı olmak manalarını içermekle birlikte, akla aykırı olan şeydir. Bunu, ‘ümmetin bir kısmı gerçekleştirmelidir’ diyen Semerkandî, bunun ise, amirler el ile; âlimler dil ile; halk ise kalp ile gerçekleştirmelidir⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre âyetteki “minkum” ifadesi sıla olması nedeniyle marufu emir, münkerden nehiy, ümmetin tüm fertlerine vaciptir.⁷

Tebliğ, peygamberler için risalet görevinin bir parçasıdır. Burada herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Ancak söz konusu vazifenin tüm mü'minleri kapsayıp, kapsamadığı tartışma alanıdır.⁸ Zira Kur'ân'da peygamberlerle ilgili olarak, “Peygamberin görevi ancak tebliğdir” (el-Mâide, 5/92) buyruğu bulunmaktadır.

Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî (ö. 538/1144) ise âyetteki ibareye dayanarak, marufu emir, münkerden nehy, ümmetin üzerinde bir farz-ı kifayedir ve bunun belirli bir kesime ait olması gerekir. Zira eğer bu ümmetin tümüne ait bir görev olsa idi, yetkin olmayan

⁴ Mustafa Çağrırcı, “Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 139.

⁵ Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzâbâdî, *Tenviru'l-mikbas min tefsiri İbn Abbas* (Beyrut: Daru'l-kütüb ilmiyye, 1992), 70.

⁶ Seyyid Alaeddin Ali Bin Yahya es-Semerkindî, *Bahru'l-ulum*, nşr. A. M. Muavvaz (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1993), 1: 289.

⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1: 381.

⁸ Mehmet Şanver, “Dinî tebliğ ve öğretimde metodun önemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000): 1-4.

kimseler bu işe girişecekti ve bu ise cahil kimselerin münkeri emir, marufu nehy anlayışına dönüşebileceklerdir.⁹

Ma'ruf, eğer vacip statüsünde ise, onu emretmek vacip; eğer mendup konumunda ise onun emretmenin de mendup olduğunu söyleyen Zemahşerî, bir hususun vacip oluşunun akıl ve nas ile gerçekleşeceğini kaydeder.¹⁰

Her ikisini de kapsayan bir başka terim ise, da'vettir. Çağırma ve sezlendirmek ve propaganda yapmak anlamına gelen davet, genel anlamıyla Müslüman olmayanları İslâm dinini benimsemeye ve Müslümanları da inançlarının buyruklarını yerine getirmeye çağrı anlamındaki da'vet, aynı zamanda muhatabın temayülünü yönlendirmeye yönelik bir eylemdir.¹¹ Buna göre tüm ilgili kavramlar, karşı taraftaki şahsın iradesini zorlayıcı bir anlam taşımamaktadır. Bu bağlamda, Hayber Kalesi'nin kuşatılması esnasında Hz. Ali'nin, kaledeki Yahudilerin Müslümanlığı seçmeleri için zorlanması gerektiği tezine, Hz. Peygamberin, acele etmemesi, sakin bir şekilde kaleye girmesi ve ardından Yahudilerin, İslâm'a davet edilmesi gerektiği şeklindeki öğütü konumuz açısından dikkat çekicidir. Hz. Peygamber hadisin devamında şöyle buyurulmuştur: "Tek bir kişinin senin irşadınla Müslüman olması, çok değerli kızıl develerin sana ganimet olarak verilmesinden çok daha hayırlıdır."¹²

Öz itibarıyla bir şeyi ve haberi ulaştırmak anlamına gelen tebliğ, daha çok manevi alanda ve dinî sahada gerçekleşmektedir. Dinî buyrukların bir şekilde insanlara iletilmesi ve bu konuda tebliğ yapan kimsenin herhangi bir etkin faktör konumunda olmadan, sadece verileri aktarması hedeflenmektedir.¹³ Bu nedenle Kur'ân'da, "Peygamber sadece tebliğ eder" (el-Mâide, 5/99) buyurulmuştur. Aynı zamanda tebliğ, karşı taraftaki kimsenin hakkı bilmesi ve ona, iradesi doğrultusunda ulaşması amacıyla, iyiliğini istemektir. Bu da bir öğüt şeklinde yorumlanır. Bu nedenle Kur'ân'da, Hz. Peygamberin tebliği, öğüt olarak ifade edilmiştir. "Habibim, öğüt vermeye devam et; çünkü öğüt müminlere fayda verir" (ez-Zariyât, 51/55), "Onlar, kalplerindekini Allah'ın bildiği kimselerdir. Sen o münafıklara aldırış etme; kendilerine öğüt ver, içlerine işleyecek, dokunaklı sözler söyle" (en-Nisâ, 4/63) şeklindeki âyetlere bu bağlamda yaklaşmaktadır.

Mâtürîdî öğütü, aklın uygun gördüğü ve hikmetin de gerektirdiği durum şeklinde yorumlamıştır. Buradaki hikmet aynı zamanda bilgi ve amel bir-

⁹ Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. A. A. Abdülmevcud (Beyrut: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 1/603.

¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 605.

¹¹ Mustafa Çağrı, "Davet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 16.

¹² Buhârî, "Cihad", 102; Müslim, "Feda'îlü's-sahabe", 34.

¹³ Mustafa Selim Yılmaz, "İnterdisipliner İlmî Anlayışın Bir Örneği: Muhammed b. Yusuf es-Senûsî", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (2018): 143.

likteliğiyle ortaya çıkan bir sonuçtur. Hikmet, aynı zamanda bir şeyi yerli yerince gerçekleştirmek anlamı taşımaktadır.¹⁴

Tebliğ, da'vet ve irşad, Kur'ân'da doğrudan peygamberlere yönelik bir buyruk olmakla birlikte, aynı zamanda mü'minler için de bir görev olarak kabul edilmiştir. Bu sorumluluk, “emir bi'l-ma'ruf nehiy-i ani'l-münker” görevi doğrultusunda değerlendirilmektedir. Bu ise, daha çok Müslümanların kendi aralarındaki durumlarıyla bağlantılıdır. Bu durumda irşad, tebliğ ve da'vetten daha özel anlam taşımaktadır.

Kur'ân'da hidâyet tamamen Allah'ın bir fiili olarak değerlendirilirken, irşad ve tebliğin sonucuna yönelik olarak, dinî sunum yapan kimsenin yaklaşım ve tutumlarına önem atfedilmektedir.¹⁵

Mâtürîdî dinî, iradî bir eylem sonucu seçim olarak algılar. Bu seçme eyleminde, içsel ve dışsal olarak çeşitli faktörler rol oynar. Her iki kategorideki bu etkenler, bireyin tercih yapmasında belirli oranlarda etkileme gücüne sahiptir. Bu faktörler bir insanın inanç tercihiyle oluşan imanının belirginleşmesinde, etkin bir güce sahip olmuş olsa bile, harici ve psikolojik faktörlerin seçiminde ve onaylanmasında asıl olan irade olmaktadır.

İnsan iradesini, temyiz kabiliyeti şeklinde de tanımlayan Mâtürîdî, bir insanın, sahip olduğu bu yetisinden dolayı, iyi-kötü arasında tercih sahibi olması nedeniyle, Allah tarafından müspet filleri benimseme, özümseme ve uygulamaya davet edilmektedir.¹⁶ Bu davet, bireyin tercihinde kendi öz-benliğinden kaynaklanan bir tercihe sahip olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî'ye göre, akıllı sahibi olan bir insan, aynı zamanda irade sahibidir. Bu doğrultuda sağlıklı bir birey, eylemlerindeki iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik, yarar ve zarar gibi niteliklerin farkında olan ve bu doğrultuda tercihte bulunup hareket eden bir varlıktır. Bu nedenle Mâtürîdî, aklî idraki, bireyin temyiz ehli olmasıyla izah eder.¹⁷

Mâtürîdî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'deki, “Eğer Allah dileseydi, elbette onları hidâyet üzerine toplardı” (el-En'âm, 6/35) şeklindeki âyet, ilahi iradenin insanın tercihinde zorlayıcı bir faktör olmadığına vurguda bulanmaktadır.¹⁸ Nitekim söz konusu âyetin devamındaki, “Öyle iken sen, mü'min olsunlar diye mi insanları zorlayacaksın?” şeklindeki ifade, konuya açıklık getirmektedir. Bu doğrultuda insan iradesinin mevcudiyetine işaret eden, “Bu, Allah'ın bir kavme verdiği nimeti, onlar kendilerini değiştirmedikçe, değiştirmemesinden dolayıdır” (el-Enfâl, 8/53) âyeti, inanç tercihinde insan iradesinin önemine vurgu yapmaktadır. Yine, “Her nefis, kazandığı ile

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 217.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 22: 455.

¹⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 282.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 282.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 288-289, 380-383.

karşılık görecektir. Bugün zulüm yoktur” (el-Gâfir, 40-17) âyeti, insan eylemlerinin sonucundan kendisinin sorumlu olduğuna işaret etmektedir. Bu doğrultuda, “İstediginizi yapın, kuşkusuz Allah yaptığımız şeyleri hakkıyla görür” (Fussilet, 41/40) âyeti, söz konusu tercih ve yönelişteki temayüle açıklık kazandırmaktadır.

Söz konusu dinî inançtaki tercihin bireyin sorumluluğu altında olduğunun bariz bir göstergesi olan, “De ki: “Hak, Rabbinizdir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin” (el-Kehf, 18/29) âyeti, bir anlamda tebliğ metodunun temel karakteristik yapısını sunmaktadır. Buna göre tebliğ, muhatabın iradesinin yönelişini şekillendirecek boyut ve nitelikte olmalıdır. Bu ise, zorlamayı kabul etmemektedir. Nitekim Mâtürîdî, insanda bil-kuvve irade bulunduğu ve bunun sayesinde özgür istemi etkin rol oynayacağı ve bu nedenle de sorumlu tutulacağını belirtmiştir.¹⁹ Zira teklif ve tebliğ, iradesi olanlara yapılır.²⁰

Mü’minlerin yükümlü olduğu bu görev, “Emir bi’l-Ma’ruf ve nehyani’l-münker” olarak tanımlanmıştır. Nitekim Zemahşerî, “İçinizden hayıra çağırın, ma’rufu emreden ve münkeri nehyeden bir topluluk bulunsun” (Âl-i İmrân, 3/104) âyetini te’vil ederken, bunun ancak ma’ruf ve münker hakkında bilgisi olan ve de emir ve nehyin usulunu bilen kimseler tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre bu donanımaya sahip olmayanların yapacağı tebliğ ve irşatta, iyiliğin kötülük veya kötülüğün iyilik zannedilmesi gibi hatalara düşülebilir.²¹

Zemahşerî’nin belirttiği gibi tebliğ yapabilecek kimsenin yetkinlik niteliğine sahip olması gerekir. Bu, dinî sunabilecek kadar bilgisel donanımaya sahip olması gerektiği gibi, metodik olarak da malumat sahibi olması icap eder. Bu doğrultuda dinî sunum yapacak bir mükellefin, anlama, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme düzeylerini kavrayabilecek bir muhakeme ve idrak gücüne sahip olması gerekir.²²

MÂTÜRÎDÎ’YE GÖRE DİNÎ TEBLİĞ METODU

Mâtürîdî’ye göre, dinî tebliğde temel ilke, “Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et (en-Nahl, 16/125) âyeti doğrultusunda olmalıdır. Ona göre âyette yer alan “hikmet” terimi, birer akli delil anlamında olan hüccet ve burhandır. Öte yandan hikmet, Kur’ân’ın kendisidir. Zira Kur’ân, hüccet ve delil kitabıdır.²³ Nitekim Burhanın tanımı doğrultusunda önde gelen müfessirler, Hz. Peygamber’in

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 328-329; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5: 55.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 288.

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 452.

²² Suat Cebeci, “Din öğretimi yöntemleri”, *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: Türkiye’de İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu Yayınları, 2010), 305-334.

²³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 323.

ve Kur'ân'ın bir adının da "Burhan" olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar bu görüşlerinde, "Ey insanlar! Size Rabbinizden bir burhan geldi ve size apaçık bir nur indirdik" (en-Nisa 4/174) âyetine dayanmışlardır.²⁴ "Hâl dili" ve "kâl dili" şeklinden bölümlenen tebliğ metodunun, kâl dili kullanımında "hüccet" ve "burhan" ekseninde oluşan "hikmet" boyutuna vurguda bulunan Mâtürîdî'ye göre bu şekildeki bir dinî sunum, insanları ikna edebilecek en başarılı bir yöntemdir.²⁵

Nitekim Kur'ân'da da sıklıkla vurgulanan "burhan" metodu, aynı zamanda İslâm'a yönelik eleştirilerde bulunan dinî ve felsefî düşünceler karşısında da, önerilen en geçerli bir yöntemdir. Ancak Mâtürîdî, asıl olması gereken tebliğin hem hal hem de kal diliyle yapılması gerektiği kanaatinindedir. Söz ve eylem birlikteliğinden oluşan bu dinî sunum şekli, muhatabın hem aklını hem de gönlünü tatmin edecektir. Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'daki, "Onlarla en güzel şekilde mücadele et" âyetindeki buyruk da bu şekilde anlaşılmalıdır.²⁶

"Güzel şekilde mücadele" ifadesi, "Elinizden geldikçe kolaylaştırın, güçleştirmeyin; müjdeleyici olun, nefret ettirici sözler söylemeyin ve bu tür davranışlardan kaçının"²⁷ şeklindeki peygamber sözünde açıklık kazanmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre dinî alanda tebliğde bulunmak bir peygamber metodu olduğu gibi aynı zamanda dinî konularda tartışma da yine Kur'ân verileri doğrultusunda bir peygamber yöntemidir. Bu doğrultuda "Siz bilginiz olan şeylerde tartışdınız, ama hiç bilmediğiniz şey hakkında neden tartışyorsunuz?" (Âl-i İmrân, 3/66) âyetini örnek olarak verir. Yine Hz. İbrahim'in Fir'avn ile tartışmasını ele alan âyetler (el-Bakara, 2/258; el-En'âm, 6/80, 83; eş-Şuara, 26/23-24, 27; 31-32, Taha, 20/50-51) âyetlerini ele almıştır.²⁸

Tebliğ yapılırken süreç aşamasına önem veren Mâtürîdî, bu doğrultuda sonuca ulaşmada acele edilmemesinin lüzumiyetini kaydederken, hidâyet için de, dua edilmesi gerektiğini belirtir.

Tebliğ ve irşadın gereğinin, müspet hareket olduğunu belirten Mâtürîdî, tebliğ sürecinde, lanetleme ve bedduadan kaçınılmasının lüzumuna vurgu yapar. Zira Kur'ân'daki, "onların söylediklerine sabret ve yanlarından güzellikle ayrıl" (el-Müzemmil, 73/10) âyetini, bu konuda mü'minleri uyarmaktadır. Mâtürîdî Hz. Peygamberin tebliğ yaparken, insani niteliklerinden dolayı karşıt ve olumsuz tepkilere aldırış etmemesinin mümkün olmadığını belirtir. Zira âyette, "Onların söylediklerinin seni mahzun et-

²⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak dinî Kur'ân dili* (İstanbul: Zehraevyn Yayınları, t.y.), 1: 136.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 217-218.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 216.

²⁷ Buhârî, "İlim", 11, "Edeb", 80; Müslim. "Cihad", 8.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 327; 8: 218-219.

tiğini biliyorduk. Aslında onların yalanladığı sen değilsin. Bu zalimlerin inkâr ettiği Allah'ın mesajlarıdır” (el-En'âm, 5/33) şeklinde buyrulmuştur. Mâtürîdî burada, yalanlama ile cehalet arasında bir ilişki olduğunu kabul eder. Bu yüzden sabır gerekmektedir. O, “Sen onların işlediği kötülüğü en iyi yol hangisi ise onunla sav” (el-Mü'minûn, 23/96) âyetinin beyanı doğrultusunda tebliğ esnasında sabrın ne denli gerekli olduğunu belirtir.²⁹

Mâtürîdî, tebliğin etkisi önünde bazı engeller olduğunu açıklarken, bunların daha çok kişinin psikolojik yapısıyla bağlantılı olduğunu vurgular.³⁰

Öte yandan bir başka âyette, “Başkalarının senin aleyhine söyleyebileceği her şeye sabırla katlan ve onlardan uygun bir şekilde ayrıl” (el-Müzemmil, 73/10) şeklindeki ifade doğrultusunda, dinî tebliğ yapan kimsenin, sözlü ve fiili olumsuz tutum ve davranışlar karşısında tavır koymaması ve aynı zamanda onlara aldırış etmemesi gerekmektedir. Zira “Rahmanın kulları, yeryüzünde tevazu ve vakar içinde yürürler ve ne zaman kötü niyetli, dar kafalı kimseler kendilerine laf atacak olsa, sadece ‘selam’ derler” (el-Furkân, 25/63) âyeti, tebliğcinin benimsemesi gereken özelliği ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'ye göre, Hz. Peygamber, kendisine hakaret eden ve şiddet kullanan kavmi hakkında, “Allah'ım kavmime hidâyet ver, onlar hakikati bilmiyorlar”³¹ şeklinde dua etmiş ve asla beddua etmemiştir.

Kur'an'daki, “Onların işlediği kötülüğü en iyi yol hangisi ise onunla sav” (el-Mü'minûn, 23/96) âyeti, bu konuya açıklık getirmektedir.³² Mâtürîdî bu âyet doğrultusunda dinî tebliğde, müspet hareketin önemini dikkatlere sunmaktadır.

Mâtürîdî, “Allah dileyeydi elbette onları hidâyet üzerinde toplardı. O halde cahillerden olma” (el-En'âm, 5/35) âyetinde yer alan “cahillerden olma” ibaresini, ‘onları hidâyete ulaştıracak iyilik ve erdemlilikten uzaklaşma’ şeklinde te'vil etmiştir.³³

Mâtürîdî'ye göre, tebliğ esnasında muhatabın sözlü ve fiili tepkisi vuku bulduğunda, ona aynı şekilde karşılık verilmemelidir. Zira bu konuda onların hidâyete ermelerini temenni etmek ana görevdir. Karşı tarafın olumsuz söz ve tavırlarına mukabil, tepki göstermeyip, akıbetlerinin Allah'a bırakılması en uygun yoldur.³⁴

Eğer, muhatabın tavrının aynısı veya benzeri gösterilecek olursa, o zaman bu tavır, bir tür onları imana zorlama olurdu. O zaman da istemli olarak ortaya çıkan tercih ortadan kalkar, zorlama meydana gelmiş olur.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 295, 297.

³⁰ Ramazan Biçer, “Mâtürîdî'ye göre hidâyete engel olan beşerî zaafırlar ve tezahürleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 59.

³¹ Müslim, “Cihâd”, 32.

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16: 207.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 55.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16: 210.

Oysaki bu, İslâmî metoda aykırıdır. Zira iman bir tercihtir. Aynı zamanda bu yaklaşım, Peygamberlerin gönderiliş amacına muhalif olur. Öte yandan Allah'ın Kur'an'da öncelediği ve muhatabı ikna etmeye yönelik delil öne sürme ve gerekçe gösterme de anlamsız olurdu.³⁵

Mâtürîdî'nin bu alandaki temel yaklaşımı, doğru ile yanlışın, hak ile batılın ayrışmasıyla, hakikat ortaya çıktıktan sonra, hiçbir kimseye zorlama yapılamaz şeklindedir.³⁶

Onun bu yaklaşımındaki temel gerekçesi, insanın irade özgürlüğüdür. Zira Mâtürîdî'ye göre dinî ve imani alanlarda, tercih söz konusudur ve bu da ancak iradenin özgür hareket etmesiyle gerçekleşir. Nitekim o, “Ey insanlar! İşte Rabbinizden size hak geldi. Artık hidâyeti kabul eden kendi nefsi için kabul etmiş; sapkınlık eden de kendi aleyhine sapsmış olur. Ben sizin başınızda bir bekçi değilim” (Yûnus, 10/107) şeklindeki âyet ekseninde hareket eder. Bu âyetin neshedildiği ile ilgili öne sürülen görüşlere katılmayan yazara göre, bu âyette Hz. Peygamberin tebliğ vazifesi açıklanmaktadır. Bu durumda onun, kendisine inanmayarak inkâr edenleri, zorla ikna etme çabasına girmek gibi bir görevi mevcut değildir. Zira o, sadece tebliğ ile mükelleftir.³⁷

Tebliğ edilmesine rağmen, kabul etmediği gibi karşı çıkarak tebliği sahibine zarar vermeye çalışan kesimler hakkında, “O halde onlardan yüz çevir, bu durumda senin bir suçun olmaz” (ez-Zâriyat, 51/54) âyeti bulunmaktadır. Tebliğ vazifesini, burhan kanalıyla gerçekleştirdikten sonra, sonuçta onların benimsemesi ya da inkâr etmesi durumunda Hz. Peygamberin sorumlu olmayacağı ortadadır. Onları kendi hallerine bırakmak gerekmektedir. Nitekim Mâtürîdî, bu tür kişi ve kesimlerden uzaklaşıp, iman etme ihtimali olanlara yönelip, onlarla meşgul olmak gerektiği kanaatine sahiptir.³⁸

Bu veriler doğrultusunda, mü'minin devamlı tebliğ ve irşat ile yükümlü olduğu, ancak bağınaz ve kibirli kimselerle uğraşmak yerine, başkalarına tebliğ yapılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Nitekim insanların kalplerine müdahale edilemeyeceği, bir hakikattir. Zira Kur'an'da, “Eğer Rabbin dilemiş olsaydı, bütün insanları tek bir ümmet yapardı” (el-Mâide, 6/48) âyeti, belirgin bir şekilde bu hususu açıklık kazandırmaktadır. İman, tercihe bırakılmış bir olgu olduğu gözardı edilmemelidir.³⁹

Mâtürîdî, “Ey Muhammed! Şimdi sen ne ile emrolunuyorsan onları kafalarını çatlatırcasına açıkça bildir. Müşriklere aldırış etme” (el-Hicr, 15/94) şeklindeki âyetin, bazılarını ileri sürdüğü gibi, savaş âyetleriyle nesh olundu-

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 55; 16:205-206.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 160.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7: 123.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14: 154.

³⁹ Recep Önal, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye göre İslâm dışı dinler* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 134.

ğu iddialarına iltifat etmez. Ona göre savaşla ilgili âyetleri, Hz. Peygamberin âlemlere rahmet olarak gönderildiği nassıyla birlikte değerlendirmek gerekir. Öte yandan Hz. Peygambere, Allah'ın buyruklarını tebliğ etmesinde herhangi bir korkuya kapılmaması gerektiği buyurulmuştur. Kulakları patlatırcasına risaletin tebliğ edilmesi buyrulurken, asla adaletten ayrılmaması ve haktan yüz çevirmemesi de öğütlenmiştir.⁴⁰

Sonuç

İslâm dininin evrensel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen Mâtürîdî'ye göre, tüm zamanların insanlarına yönelik bir mahiyette olan İslâmiyet'in, fiiliyat ve söz ile tebliğ/davet/irşatta bulunulması gerekmektedir. Bu konuda mü'minin tutum ve davranışları; ümmetin de temsil boyutuyla dinî, tebliğ etmesi gerektiği kanaatinde olan Mâtürîdî, burada hem dâhile hem de harice bakan yönüyle hareket edilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu doğrultuda, dâhilde mü'mini aydınlatmak ve hariçte ise İslâm'a yönelik fiili ve sözlü saldırılara karşı savunma pozisyonunda olan Kelâm ilmi, itikadî alanda en geçerli bir tebliğ sistemine sahiptir. Zira öncelikle insanın psikolojik yapısı doğrultusunda bir şeyin kabulü için, öncelikle onun zihin ve akılda benimsenmesi gerekir. Ancak bundan sonra uygulamaya geçilebilir. Aksi takdirde, münafıklık ortaya çıkar. Zira münafık, benimsemediği bir düşünce biçimini, uygulamaya koyma zorunluluğu hisseder. Oysaki İslâmî inanç sisteminde münafıklık, bir inanç yolu değildir. Zira itikadî alanda mü'min ve kâfir vardır. Münafıklık, bir eylem durumudur. Buna göre öncelikle insanların kabul ettiğini söylediği inanç ilkelerini, özümsemesi ve benimsemesi gerekmektedir. Bu ise, ancak insanların akıl ve gönüllerine hitap eden bir tebliğ yoluyla gerçekleşir. Söz konusu tebliğin şeklinin Hz. Peygamberin metoduyla uygulanması gerektiğini ifade eden Mâtürîdî, konuyla ilgili Kur'an âyetleri doğrultusunda bir hareket tarzı ortaya koymuştur. Dinî sunumun muhataplarına göre şekillenmesi gerektiği düşüncesinde olan Mâtürîdî, tebliğin sonucunun Allah'a ait olduğunu vurgular. Sonucun şekillenmesinde etkili olan faktörler arasında yer alan hususların, Kur'an'da Hz. Peygamberlere uyarı ve teşvik mahiyetinde, buyruklarda yer aldığı ve söz konusu âyetlerin, tebliği üstlenen mü'minler için birer rehber olduğu düşüncesindedir.

Mâtürîdî, İslâm dinini tebliğinin en önemli faktörünün, muhatabın durumu doğrultusunda şekillenen hoşgörü olduğu kanaatindedir. Zira Kur'an bunu emretmiş ve Hz. Peygamber de bu tarzda hareket etmiştir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre ahirette insanlar, yaptıkları doğrultusunda değil, yapma gerekçelerine göre sorguya çekilecektir. Buna göre cennet ve cehennem gidecek insanların, bu yönelişlerinin gerekçesi, yaptıkları değil, niçin yap-

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 65; 16/208.

tıkları olacaktır. (Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, 14/275-276). Bu yaklaşım Mâtürîdî'ye göre özgündür ve aynı zamanda dünya hayatındaki yaklaşım ve tebliğ metoduna da uyarlanmalıdır. İnsanların eylemlerinin ivmesi olan niyet, eğer yanlışlıklar ve bilgi eksiklikleri üzerine kurulmuşsa, daha sonra bu durum iyi ve olumluya yönlendirilebilir. Dinî sunumun yapılmasında sabrın büyük bir önemi olduğunu vurgulayan Mâtürîdî, tebliğ esnasında maruz kalınan olumsuzluklar karşısında, negatif bir tavırdan uzak durulması ve beddua gibi tutum ve tavırlardan uzak durulmasını önermektedir.

Kaynakça

Biçer, Ramazan. “Mâtürîdî'ye göre dinî tebliğ metodu”. *Bir insan-ı selim*. Ed. R. Arıkan-H. Demiryürek. Ankara: Lotus Yayınları, 2016.

Biçer, Ramazan. “Mâtürîdî'ye göre hidâyete engel olan beşerî zaafılar ve tezahürleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004): 41-59.

Biçer, Ramazan-Osman Sezgin, “Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü”. *Bilgi* 80 (2017): 239-263.

Boynukalın, Mehmet. “Tebliğ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 218-219. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Cebeci, Suat. “Din öğretimi yöntemleri”, *Etkili Din Öğretimi*. İstanbul: Türkiye'de İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Fedarasyonu Yayınları (2010): 305-334.

Çağrı, Mustafa. “Davet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9: 16-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Çağrı, Mustafa. “Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11: 138-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Erdinç, Ziya. “Ahmet Hamdi Akseki'nin itikadî konuları sunum metodu”. *Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi I. Genç Akademisyenler Sempozyumu Bildiriler* (Ankara, 2014), 699-718.

Fîruzabâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *Tenvîru'l-mikbas min tefsîri İbn Abbas*. Beyrut: Daru'l-kütüb ilmiyye, 1992.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisâ-nü'l-Arab*. Beyrut, 1990.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Nşr. Bekir Topaloğlu, 1-18, İstanbul: Mîzan Yayınları.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac. *Sahîhu Müslim*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Önal, Recep. *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut, ts.

Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. Nşr. A. M. Muavvaz. Beyrut: el-Mektebetü'lilmiyye, 1993.

Şanver, Mehmet. “Dinî tebliğ ve eğitim açısından Kur'ân'da insan psikolojisi ve özellikleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001): 137-164.

Şanver, Mehmet. “Dinî tebliğ ve öğretimde metodun önemi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000): 1-4.

Topaloğlu, Bekir. “İrşad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12: 454-455, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dinî Kur'ân Dili*. 1-10. İstanbul: Zehraveyn yayınları, t.y.

Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud. *el-Keşşâf*. Nşr. A. A. Abdülmevcud, Beyrut: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.

Yılmaz, Mustafa Selim. “İnterdisipliner İlmî Anlayışın Bir Örneği: Muhammed b. Yusuf es-Senûsî”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (2018): 130-145.

İMAM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE BAZI ÂHİRET AŞAMALARI SOME STAGES OF THE HEREAFTER ACCORDING TO İMAM AL-MÂTURÎDÎ

Geliş Tarihi: 08.07.2019 Kabul Tarihi: 05.09.2019

✉ FATİH KURT

DR.

DİB DİNİ YAYINLAR GENEL MÜDÜRÜ

Orcid.org/0000-0003-1283-1787

fatihkurt25@hotmail.com

ÖZ

Kelâm ilminin ana konularından olan 'sem'iyat' alanıyla ilgili olan âhiret hâlleri hakkında, naklin önceliği bulunmaktadır. İmam Mâtürîdî de âhiret ahvalini, nasslarda geçtiği şekilde aktarmış olmakla birlikte âhiret hayatının olacağıyla ilgili akli değerlendirmelerde bulunmuştur. O, konuyla ilgili inanç ilkelerini, daha çok Kur'ân verileri doğrultusunda incelemiştir. Bunu yaparken de, âhireti kabul etmeyen filozoflara yanıt vermiş, ayrıca başta Mûtezile olmak üzere bid'at olarak nitelendirdiği dinî ekollere karşı, sahih akaidin tespiti ve açıklamasını yapmıştır. Bir âhiret aşaması olarak değerlendirilen hesap, sırat ve Araf halkı ve sonraki aşamalar ile ilgili akıl destekli özgün görüşler de ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'nin, âhiretin bazı aşamalarıyla ilgili görüşleri, onun akli verilerin âhiret boyutuyla bağlantılı değerlendirmeleri açısından ayrı bir önem kazanmaktadır. Zira sem'iyat konuları, beş duyu ve akla hitap edebilecek bir boyutta değildir. Ancak söz konusu aşamaların doğrudan değerlendirilmesi de bazı sorunları doğurmaktadır. Bu doğrultuda Mâtürîdî, âhiret hayatıyla ilgili nasları, tevîl etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Âhiret, Haşir, Hesap, Sırat, Araf, Mâtürîdî.

ABSTRACT

Khabar/naql has priority in terms of providing information about the states in the Akhira, which is called "sam'iyat" that is one of the main subjects of the scientific field of Kalam. In this respect, Imam al-Maturidi provided an account of the circumstances in the Akhira according to the Qur'an and authentic hadiths, and he also made reasonable and rational considerations about the reality of the life in the Hereafter. He examined the principles of belief on the subject for the most part in the light of the Qur'anic data. In doing so, he responded to certain philosophers who rejected the life in the Hereafter, and also opposed the religious schools, which he called innovation/bid'ah, such as the Mu'tazila particularly, by identifying and explaining the authentic aqid. He also offered unique, rational opinions about hasab, sırat, and the people of Araf, which are considered as some stages in the Akhira, as well as some other stages. His opinions about some stages of the Akhira are especially important in terms of their rationality. It is so because the issues dealt within the field of sam'iyat cannot be sensed by the five sensory stimuli and the mind. However, problems arise when the stages in question are not evaluated in a well-thought manner. In this regard, Maturidi interpreted the information available in the Qur'an and hadiths about the life in the Hereafter.

Keywords: Akhira, Hashir, Hisab, Sırat, Araf, al-Maturidi

Giriş

Kelâm ilminin ana konuları, tevhid, isim ve sıfatlar, kaza ve kader, rü'yetullah ve kulların eylemlerinden oluşan ulûhiyet; peygamberlerin sıfatları, Hz. Muhammed'in peygamberliği, mucize ve kitaplardan oluşan nübüvvet; kıyamet alametleri, kabir azabı ve suali, haşır ve âhiret hâllerinden oluşan sem'iyat alanlarıdır.¹

Bir sem'iyat konusu olan âhiret ahvali, İslâm'ın inanç ilkelerinden birisidir. Kelâm ilminin ana teması olan ulûhiyet, nübüvât ve sem'iyat, inanç ilkelerinin temel yapısını oluşturur.² Kur'ân ve sahih hadislerde yer alan dinî konuları, aklî verilerle açıklayan ve tevil eden Kelâm âlimleri, sem'iyat bahislerini daha çok haberlere dayandırmış ve bu alanda, âhiretin varlığının kanıtlanması dışında, aklî yaklaşımları buradan istimal etmekten kaçınmışlardır.³ Bu doğrultuda çalışmamızda, Ehl-i sünnet akaidinin iki sacayağından birisi olan Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) görüşleri doğrultusunda bazı âhiret ahvalinden bahsedilecektir.

1. Haşir-Mahşer

İslâm inancına göre kabir âlemi ve kıyamet günü dışında âhiret hayatının diğer evrelerini insanların kabirlerinden tekrar diriltilerek Allah'ın huzurunda toplanıp hesaba çekilmeleri oluşturmaktadır. İslâm âlimleri, âhirette Allah'ın huzurunda hesabın başlaması meselesini genel olarak ba's, haşr, amel defterlerinin dağıtılması, hesap, mîzân ve sırat

¹ Ziya Erdinç, "İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fıkhu'l-ekber ile el-Akaidetu't-Tahaviyye Örneği". *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012): 310; Ünlüsoy, Abdülhan, "Analitik felsefi teolojinin imkânı", *Route Educational and Social Science Journal*, 5/8 (2018):1386-1388.

² Ramazan Biçer, *İlim ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî*. İstanbul: Erdem Yayınları (2018), 34.

³ Bekir Topaloğlu, "Âhiret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 548; M. Selim Yılmaz, "Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018): 201.

köprüsü gibi konular çerçevesinde ele almışlardır. Konunun önemine binaen “Kabirdekilerin yeniden diriltilmeleri, haşır, hesap, mizan, sırat, A‘râf”a dair naslarda haber verilen her şey gerçektir ve hiçbir şüphe götürmeyecek derecede doğrudur” ifadeleriyle dile getirmişlerdir.⁴

Ölümden sonra başlayan âhîret hayatıyla ilgili olarak ele almak istediğimiz ilk aşama, haşır/maşherdir. Sözlük anlamı olarak haşır, “bir topluluğu bulunduğu yerden zor kullanarak çıkarıp bir meydana toplamak” demektir. Dinî terim olarak, kıyamet gününde yeniden diriltilen (ba‘s) bütün varlıkların hesaba çekilmek üzere bir meydana sevk edilip toplanmasını ifade eder. Toplanılacak yere maşher, mevkıf veya arasât denir. Buna göre haşır, kıyamet hâlleri arasında ba‘stan sonra ikinci merhaleyi oluşturur.⁵

Mâtürîdî, konuyla ilgili âyetleri te‘vil ederken, farklı görüşleri belirttikten sonra, Kur‘ân-ı Kerim’deki âyetleri de delil göstererek, kıyametin kopmasıyla yeryüzü ve gökyüzünün mevcut hâllerinin değişecek olmasının daha muhtemel olduğunu ifade eder.⁶

Maşher ile ilgili olarak Mâtürîdî, Allah’ın haşirde insanların sadece belirli bir kısmını diriltip bir yerde toplamayacağını; aksine bütün yaratılmışları bir araya getireceğini, ancak daha sonra onları birbirinden ayıracağını, herkesin hak ettiği yere yönlendirileceğini belirtir.⁷

İmam Mâtürîdî, dünyada bir kısım insanların kibirli olmasına rağmen, bütün yaratılmışların yeniden diriltildikten sonra maşherde toplanınca, O’na zelil bir şekilde boyun eğeceklerini ifade eder.⁸ Müellifin bu yorumunun, hakikatin tüm gerçekliğiyle ortaya çıkacağı, “yevmü’-d-din” cümlesinin manasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanların maşherde toplanmasındaki hâllerini tasvir eden Mâtürîdî’ye göre onlar kendilerini örtecek hiçbir şey olmadan haşredileceklerdir. Yani o gün bütün örtüler kalkacaktır.⁹

Bu veriler doğrultusunda Mâtürîdî, maşher gününün tasvirini yaparken, konuyla bağlantılı müfessirlerin görüşlerini kaydetmiş ve kendisi açısından önemli gördüğü hususlar üzerinde ağırlıklı olarak durmuştur.

İmam Mâtürîdî, kıyamet koştuktan sonra insanların bir araya getirileceği yer olan maşherle ilgili, Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) ve bazı âlimlerin

⁴ Recep Önal, “İmam Birgivi’nin Bilgi ve İnanç Paradigması”, Bursa: Emin Yayınları, 2019, 313.

⁵ Rağib el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut ts.), 85, 125; İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü’l-Arab*, nşr. Abdullâh Ali el-Kebîr vdğ., (Kahire: ts.), 97.

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî, Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 7:524-526.

⁷ Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân*, 16: 350.

⁸ Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân*, 9: 239.

⁹ Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân*, 13: 27-28.

görüşünü aktarır. Hasan-ı Basrî'ye göre, bu yeryüzü yok edilir, sonra aynı anda yeniden var edilir. İkinci var edilişinde kendisinde hiçbir ağaç, dağ ve tepe bulunmaz. Diğer görüşe göre bu yeryüzü bembeyaz, pak, üzerinde kan dökülmeyen, masiyetler işlenmeyen yeryüzüyle değiştirilir. Gökyüzü de böyle olur. Başka bir görüşe göre yeryüzünün kendisi değil de nitelikleri ve süsü değişecektir. Bu, tıpkı bir kişinin bir başkasına “sen değişmişsin” demesindeki gibidir.

Söz konusu kişinin aslı ve kendisi değil de ahlakı ve dini değişmiştir. Burada yeryüzü ve gökyüzünün değişikliği de böyledir. Mâtürîdî bu görüşleri zikrettikten sonra Kur'ân-ı Kerim'deki âyetleri de delil göstererek yeryüzü ve gökyüzünün durumlarının değişecek olmasının daha muhtemel olduğunu ifade eder. Yeryüzü ve gökyüzünün değişmesinin de bazı anlamlara gelebileceğini belirtir. Bu anlamlardan birine göre yeryüzü ve gökyüzünden kasıt, onda olanlardır. İkinci manaya göre yeryüzünün kendisi değişecektir. Mâtürîdî, bu her iki anlamın da kendi içinde iki anlamı ihtiva ettiğini ifade eder.

Yeryüzünün üstündekilerinin değişmesiyle ilgili birinci manaya göre oradakiler, dünyada böyle değilken, burada teslim olmuş ve boyun eğmiş bir hâle gelmeleridir. İkinci manaya göre, Allah'ın dostlarının kesintisiz nimetler ve kalıcı lezzetler içinde olmaları; düşmanlarının ise azap, acı ve zorluk içerisinde bulunmalarıdır. Oysa dünyada dostlar ve düşmanlar acı ve lezzet konusunda eşit idiler. Yerin kendisinin değişmesiyle ilgili birinci mana, süsünün ve niteliğinin değişmesidir. İkincisi ise kendisinin ve özünün değişmesidir. Buna dair cennetin toprağının misk ve zâferandan olacağına dair rivâyet de bu bağlamdadır.¹⁰

Mâtürîdî, Allah'ın bugünde insanların sadece bir kısmını tekrar diriltip bir yerde toplamayacağını, aksine bütün yaratılmışları bir araya getireceğini, ancak daha sonra onları birbirinden ayıracağını, herkesi hak ettiği yere konumlandıracağını bildirdiğini ifade eder.¹¹

İmam Mâtürîdî, dünyada bir kısmı kibirli olmasına rağmen bütün yaratılmışların yeniden diriltildikten sonra Rablerinin huzuruna çıkarılınca O'na zelil bir şekilde boyun eğeceklerini söyler.¹² Mâtürîdî, ayrıca mahşer meydanına çağrıldıklarında insanların zelil oluşları anlatılırken, gözlerinin ve kalplerinin aşağılandığının ifade edilmesinin, o gün kimsenin bu çağrının zorlaması ve gördükleri karşısında gözlerini ve kalbini kullanmaya gücünün yetmeyeceğinin anlatılması için, olabileceğini dile getirir. Ona göre bugün kalbe fikirler ve düşünceler gelecek, fakat onları uzaklaştırmaya kalbin sahiplerinin gücü olmayacak, gözler için de aynı şey söz konusu olacaktır.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7: 524-526.

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 16: 350.

¹² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9: 239.

Allah, o gün başlarına gelen korku ve dehşetin kalpleri ve gözleri, yapmaları gerekeni yapmaktan alıkoyacağını bildirmektedir. Gözler davet edene bakamayacak, kalplerde de bu korku dışında bir fikir meydana gelmeyecektir. Bunların, kalplerin sahipleri korkudan başlarına gelenin ne olduğunu ifade edemeyecektir. Oysa dünyada insan bir durumdan dolayı üzülünce, ondan kurtulmanın çarelerini bulmak için uğraşır. Gözlerini de, başına gelen bu durumdan kurtulmak ve bundan salim olmak için etrafındaki şeylerde dolaştırır. Fakat bu gün çareleri tükenecektir.

Kalpleri de bir yerde kalmayacak, başlarına gelenin şiddetinden dolayı bir çare de bulunmayacaktır. Gözler korku içinde ve kendilerini çağırının çağırısı karşısında zelif olacaktır.¹³

Mâtürîdî, insanları Allah'ın huzuruna çağırın çağırıcının çağırısına dünyadaki aksine, hangi halde olursa olsunlar muhalefet etmeksizin uyacaklarını ifade eder. Gözlerin korkmasının da bilinen salt korkma anlamında olmadığı, sahiplerinin korktuğu durumlarda yere yönelip yumuşadığından, bu fiilin kullanıldığını belirtir. Ona göre bunun bir başka anlamı da, seslerin korkması kastedilerek gözlerin korktuğu ifade edilmiş olabilir. Başka bir ifadeyle, bugünün dehşetinden korkar ve zillete düşerler. Bugünde sadece bir sesin duyulacağına değinen Mâtürîdî, bu sesin ayakların yere basması ve hareket etmesi sonucu çıkan ses de olabileceğini ifade eder.¹⁴

Müellif, insanları bir araya toplama dışındaki her şeyin Allah'a kolay olmasına rağmen haşrin özel olarak kolay kelimesiyle nitelenmesinin bir anlam taşıdığına vurgu yapar. Zira Allah için bir işin, başka bir işten daha kolay olması söz konusu olamaz. Bunun böyle olmasının sebebi inkârcıların haşr gününü uzak bir ihtimal ve çok büyük görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı bütün eşyaların var edilmesi, ezeli yoktan var ediş (Tekvin) ile var edilirken, insanların Rablerinin huzurunda toplanmalarını kolaylık sıfatıyla özelleştirmiştir.¹⁵

Mâtürîdî, insanların mahşerde yaratıldıkları andaki gibi Rablerinin huzurunda toplanmaları ile ilgili birden fazla ihtimalden bahseder. Buna göre dünyada yaratılma emrine toptan uymalarındaki gibi, Allah'ın huzurunda toplanma ve tanrılığını ikrar davetine uyacaklardır. Dünyada insanlara söylendiği gibi tekrar diriltilecek, Rablerinin huzurunda toplanacaklardır. Bir başka ihtimale göre, ilk başta oldukları üzere onlara destek çıkacak bir destekçi ve yardım edecek bir yardımcıları olmadan tekrar Allah'ın huzurunda toplanacaklardır. Mâtürîdî, konuyla ilgili bir başka yaklaşıma daha yer verir. Buna göre, çocukların annelerinin karnından çıktıkları gibi onları koruyacak bir koruyucu ve onlara yardım edecek bir yardımcı olmaksızın,

¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 30.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 237.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14: 123-124.

yalın ayak ve çıplak olarak Rablerinin huzurunda toplanacaklardır.¹⁶

Müellif, mahşerde insanların toplanması anında herhangi bir yardımcıların olmamasının, üç ihtimale işaret ettiğini ifade eder:

Bunlardan ilki, kendisinden bunu gizleyecek ve azabı kendisinden uzaklaştıracak bir kuvvetin olmamasıdır. İkinci olasılığa göre, kendisiyle bundan sakınacağı bir güç ve azaba maruz kalmasını önleyecek bir yardımcı olmayacaktır. Üçüncüsü ise, inkârcılar dünyada güçleri ve yardımcılarının çokluğuyla övünüp durmaktaydılar. Bu durum âhirette onlara bir fayda sağlayamayacak ve Allah'tan kendilerine yönelen ümitsizliği uzaklaştırmayacaktır. Oysa onlar, putlara, Allah'a onları yaklaştırmak ve azaba karşı onlara yardımcı olması için tapıyorlardı. Burada, Allah'tan kendilerine yönelen azap karşısında bir işe yaramadıkları ortaya çıkacaktır.¹⁷

İmam Mâtürîdî, insanların mahşerdeki hâllerleriyle ilgili olarak, “insanlar kendilerini örtecek hiçbir şey olmadan hasredileceklerdir” şeklindeki görüşü ele alır. Yani o gün bütün örtüler kalkacaktır. Bu ifade de bazılarının ‘bazı eşyalar örtülerle Allah'tan gizlenir’ şeklindeki iddialarına cevap olarak gelmiştir. Mâtürîdî, insanların toplandığı haşr gününün, meydana çıkma günü olarak adlandırılması ile ilgili ihtimallerden söz eder.

Buna göre bu günün, meydana çıkma günü olarak adlandırılmasının sebebi; dünyada üzerinde ihtilafa düştikleri “tevhid” kelimesi üzerinde ittifak ederek, onu ikrar etmeleridir. Diğer bir ihtimale göre, bu günün meydana çıkma, varış ve dönüş olarak adlandırılmasının sebebi; dünya ve içinde olan yaratılmışların yaratılmasından maksadın bugün ve bu yurt olmasıdır. Ancak bununla, dünyanın ve içinde olanların yaratılmışlarında bir hikmet olur. Çünkü eşyaları sadece yokluk için var etmek hikmet değildir. Bundan dolayı bugün, bu şekilde adlandırılmıştır. Varlıklar her halükarda Allah için hiçbir şeyi gizleyemeyecek kadar belirgindirler.¹⁸

Mâtürîdî, insanların Rablerinin huzurunda toplanacakları gün, mülkün Allah'a ait olduğuna dair hitapla ilgili bir ihtimalden bahsederek, bunun uzak bir olasılık olduğunu söyler. Buna göre Allah, kıyamet günü yer ve gök ehlini helak ettikten sonra, kendisinden başka kimse kalmaz. Bu esnada “Mülk bugün kime aittir?” diye sorar. Kendisine cevap veren olmayınca, bizzat kendisi sorduğu soruyu yanıtlar. Müellif, bunun mümkün olmayacağını ifade eder.

Ona göre kendisinin sorup bizzat kendisinin cevap vermesinde hikmet yoktur. Aksine bunu, onları yeniden dirilttikten sonra söylemiş olması daha anlamlıdır. Onun bu sorusuna bütün yaratılmışlar; “Kahhar olan tek Allah'ındır” diye cevap vereceklerdir.¹⁹

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9: 67-68.

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17: 162.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 13: 27-28.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 13: 28.

İmam Mâtürîdî, inkârcıların Allah'ın huzuruna çıktıkları zaman konuşamayacaklarına dair Kur'ân'da yer alan ifadelerin, dünyada Allah'a yaklaştıracak şeyler konuşmadıkları için konuşamamaları manasına gelebileceğini ifade eder.

Ona göre; dünyada Allah ile olan alakalarıyla doğru orantılı olarak kendilerine davranılacaktır. Mâtürîdî, bu ifadeyle ilgili bir ihtimalden daha bahseder. Buna göre onlar, bir delilden bahsedecek şekilde konuşamayacaklardır.

Ayrıca onların özürlerinin kabul edilmemesinin manası, kabul edilecek bir özürlerinin olmamasıdır. Kaydettiği bir görüşe göre, bazı durumlarda konuşacak, bazı durumlarda ise konuşamayacaklardır.²⁰

Mâtürîdî, inkârcıların kör olarak haşredilmeleriyle ilgili bazı görüşleri aktarır. Bir görüşe göre, kör olarak diriltilmesinin, dinden habersiz olduğundan dolayı delilleri görmemesi amaçlanmıştır. Ancak Mâtürîdî, buna şu sebepten dolayı katılmamaktadır: Dünyadayken bu delillere karşı körken âhirette nasıl kör olmasın?

Diğer görüşe göre gerçek manada kör olarak diriltileceklerdir. Mâtürîdî, bunun manaya daha yakın olduğunu ifade ederken, inkârcının buna dair sorusuyla ilgili Mücahid'in görüşünü aktarır. Ona göre inkârcı, neden delilleri göremediğini sorar. Fakat Mâtürîdî, bunun yerine gerçek manada görememesinin sebebini soracağını ifade eder. Bunun zamanıyla ilgili de iki farklı görüşten bahseder. İlk görüşe göre, hesaba çekilip ateşe sürüklendikleri zaman bunu sorarlar. Bu esnada inkârcı göremez olur. Diğer bir görüşe göre ise kabirlerinden kör olarak kalkar ve kör olarak mahşer meydanına gelirler.²¹

İmam Mâtürîdî, inkârcıların kör, sağır ve dilsiz olarak diriltilmesinin farklı manalara gelebileceğini ifade eder. Bir manaya göre kör, sağır ve dilsiz olarak değil de, bu dünyada bu duyu organlarına sahip olmalarına rağmen, emredildiklerinin aksine, kendilerine yasaklanan şeylerde kullanmalarından dolayı bu şekilde betimlenmişlerdir.

Bir diğer manaya göre, bu duylardan hâsıl olacak lezzetle aralarında bir gölge meydana gelmesinden ötürü bunları kullanmamalarından dolayı kör, sağır ve dilsiz olarak tanımlanmışlardır. Diğer bir anlama göre, dünyada yaratılma amaçları dışında kullanmalarından dolayı bu duyu organlarının bizzat kendisinden mahrum olarak diriltileceklerdir.²²

Mâtürîdî, taptıkları ile beraber diriltilen inkârcılara, “yerinizde bekleyiniz” emrinin tehdit de, iyilik de içereceğini belirtir. Ancak burada tehdit ön plana çıkmaktadır. Ayrıca aralarının ayrılmasıyla ilgili bazı ihtimallerden bahseder.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16: 349.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 245-246.

²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 363.

Bunlardan birine göre, yaptıkları ve beraber olduklarına nazaran, araları ayrılır. İkinci ihtimale göre, onlara yaptıkları ibadetten umdukları şefaatten ötürü araları ayrılır. Üçüncü olasılığa göre ise, iftira ettikleri şeyi, ellerinden kaybettiklerinden dolayı araları ayrılır. Tapındıkları toprak olurken kendileri ateş olmuştur.

Mâtürîdî, Allah'ın, O'na ortak koştuklarına ortaklar demesinin, putlara ilah denmesindeki gibi, ortak oldukları anlamına gelmediğini, bunun onların fiilini anlatmak için ifade edildiğini söyler. Ona göre dünyada konuşma yetenekleri olmadığı halde Allah, kıyamet günü bu putları konuşturacağını bildirmiş ve ortak koşanların ibadetinden habersiz olduğunu ifade edenlerin, melekler olduğunu dile getirmiştir.

Nitekim müşriklerden bazıları meleklerle ibadet ediyordu. Bununla beraber bu ibadeti kabul etmeyenlerin, putlar olabileceğini belirtir. Bu ibadetleriyle şeytanın dediğini yaptıkları için şeytana da ibadet etmiş olabileceklerini savunan Mâtürîdî, bunlar arasında tercih yapmaz.²³

İmam Mâtürîdî, mahşerde insanların diz çökmelerinin iki anlama gelebileceğini söyler. Birincisine göre dünyada, emir ve hâkimlerin önünde diz çöktükleri gibi, mahşerde diz çökeceklerdir. İkincisine göre, bugünün dehşetinden ve ondaki korkudan dolayı ayakları dikilemeyecek ve onları taşıyamayacak ve diz çökeceklerdir.

İnsanların kitaplarına çağrılmasına dair olasılıkları sıralayan Mâtürîdî, bu kitabın amel defterleri olabileceği gibi, dünyada tabi olmaları gereken Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an olabileceğini ifade eder. Bu durumda "Ey İncil sahipleri!", "Ey Kur'an sahipleri!" diye hitap edilir. Ona göre ümmetlerin davet edildikleri kitaptan kastedilen dünyada yaptıklarının hesabının olma ihtimali de söz konusudur.²⁴

Müellif, insanların Allah'ın huzurunda amellerine arz olunacakları ve onlardan hiçbir şeyin gizli kalmayacağını, bugünde onların önüne çıkarılacağını ifade eder. Ona göre bugün ameller ortaya çıkacak, gizledikleri görünecek, böylece onu bilecekler ve o amellerinden hiçbir şey gizli kalmayacaktır. Dünyadayken Allah'tan bir şey gizleyebileceğini zanneden, bunun mümkün olmadığını anlayacaktır. Zaten dünyadayken de O'ndan bir şeyi gizleyemiyorlardı. Her şey O'nun gözetimindedir. Gizlenebilme iddiasını inkâr eden çağrılır ve her şeyinin açık ve seçik olduğunu itiraf eder.

Mâtürîdî, burada arz edilenlerle ilgili rivâyetlerden söz ederek, arzın manasıyla ilgili bazı anlam ihtimallerinden söz eder. Bunlardan birincisine göre, düşmanından saklanamayacak kadar yaratılmışlar birbirinden saklanır.

²³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 7: 48.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 13: 339-340.

Diğer ihtimale göre, amelleri kendilerine arz edilir de herkes yaptıklarını ve düşman olanlar da düşmanlıklarını hatırlar. Bundan önce korkunun ve şiddetin büyüklüğünden bunları unutmuş gibiydiler. Oysa Allah, onlara bunu hatırlatmak için gösterir.²⁵

İmam Mâtürîdî, gizliliklerden kapalı olanların insanların, kıyamet günü toplanacağı anda mahşerde açığa çıkacağıın ifade edilmesiyle ilgili, bu gizliliklerin meleklerle kapalı olan ve yazamadıkları gizlilikler olabileceğini belirtir. Allah, onlara bunu dilediği gibi hatırlatır. Bunları yaptığına dair onları itiraf ettirir veya organları ona yaptıklarını ya da kendisine okunması sonucu dünyada onlardan gizlemiş olsa bile yaratılmışlara gizledikleri görünmüş olur.²⁶

Mâtürîdî, mahşerde yerin parıldamasının Allah'a ait bir nur ya da parlayan bir şeyle değil de O'nun mahşerde var ettiği bir nurla mümkün olabileceğini ifade eder. Ona göre bu ifade "Rabbinin nimeti", "Rabbinin ihsanı" ve "Rabbinin âyetleri" ifadeleriyle aynıdır. Bunlardan var edilen nimet, ihsan ve âyetlerden başkasının anlaşılmasındaki gibi, nurdan da Allah'ın nurunun anlaşılması gerektiğini ifade ederek konuyla ilgili bir görüşe daha yer verir. Buna göre toprak Allah'ın adaletiyle parlayacaktır. Ayrıca, yerin bu nurla parlamasına dair farklı olasılıklara değinir.

İlkinde göre, Allah'ın âhiretin toprağını aydınlık parlak olarak var edecektir. İkinci olasılığa göre, yerin aydınlık olup parlaması, gizliliklerinin ortadan kalkması, hakkın ortaya çıkması veya şüphe ve karışıklıkların kaybolması anlamındadır. Onların dünyadaki işleri ise, şüpheli ve karışık. Bugün yaratılmışlar hep birlikte Allah'ın vahdaniyetini, ulûhiyetini ve rububiyetini ikrar edecektir. Dünyadaki toprak karanlık iken, âhiretteki toprak aydınlık olacaktır. Üçüncü olasılığa göre, âhiretin toprağında Allah'a isyan edilemeyeceği için, parlak ve aydınlık olacaktır. Dünyada, yeryüzündekilerin Allah'a isyanlarından dolayı yeryüzü karanlıktır.

Mâtürîdî, mahşerde gelecek olan şahitlerle ilgili farklı görüşleri de aktarır. Bir görüşe göre, kavimlerine şahitlik edecek nebi ve resullerdir. Diğer görüşe göre ise bunlar melekler ve amelleriyle onlara şahitlik edecek olan Hafaza melekleridir. Bir diğer yaklaşıma göre ise bunlar, dünyada şehit düşenlerdir.

Bu görüşler dile getirildikten sonra, bunların insanlara bugünde şahitlik edecek organlar olabileceğinden söz ederek, bugünde insanlar arasında adaletle hükmedileceği ve kişiye yapmadığının yüklenmeyeceği, aksine yaptıklarının yükleneyeceğinin bildirildiği ifade edilir.²⁷

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16: 63-64.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 162.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtul Kur'ân*, 12: 373-375.

İmam Mâtürîdî, kâfirlerin kendilerini saptıran şeytanlarla beraber iki şekilde cehennemin etrafında toplanabileceğini söyler. Birincisi; toplu bir şekilde etrafında bir araya getirilebilirler. İkincisi ise, o günün korkunçluğundan dolayı dizleri tutmaz bir halde yere kapaklanmış olarak cehennemin etrafında toplanmış olabilirler.²⁸ Mâtürîdî, zulmedenlerin beraber cehenneme atılmak üzere eşleriyle diriltilmeleri münasebetiyle eş kelimesinin tahlili üzerinde de durur. Ona göre eş kelimesi benzer, zıt ve her iki mana için kullanılabilir ve eşleriyle beraber diriltilmelerinden kasıt cin, insan ve şeytanlardan onlara yakın olup benzeyenlerle bir araya getirilmesi anlamına gelebilir. Meleklerle dünyada zevk ve sefada beraber oldukları ve bir arada olmaktan haz duyduklarıyla âhiretteki azabı tatmak üzere bir araya getirmeleri emredilir. Bu şekilde bunlarla kendilerine yakın olanlar cehenneme atılmak üzere dirilitir ve kendilerine cehenneme gidecek yol tarif edilir.²⁹

Mâtürîdî, mahşerde mü'minlerin yüzünün Allah ta'rafından beyazlıkla nitelenmesinin sebebinin, beyazın kendisiyle duruluğun anlatıldığı son sınır olduğunu ifade eder. Ona göre bütün renkler beyazda ortaya çıkar. Kâfirlerin yüzünün karalığının sebebinin de, karanlığın nitelendiği son sınır olarak görür. Nitekim renkler siyahta ortaya çıkmaz. Bundan dolayı karanlığa benzer. Beyaz ise mutluluk ve sevincin büyüklüğünü anlatmak için kullanılır. Renklerden kastedilenin asıl manaları değil beyazla sevinç ve mutluluğun, siyahla da üzüntü ve kederin büyüklüğünün kastedilmiş olabileceğini söyler.³⁰ Yüzü kara olanların "mücbire" de olduğuna dair Mûtezile'nin görüşünü aktarır.³¹ İmam Mâtürîdî'ye göre toplanma gününde yüzleri beyaz olanların içinde bulunduğu nimetlerden dolayı bu nimetlerin yüzlerine vurması sonucu yüzleri bembeyaz, parıl parıl olmuştur.³²

İmam Mâtürîdî, cehennemliklerin cehenneme susuz bir şekilde sürüleceklerini ifade eder. Ona göre zorla sürüklenme, kâfirlerin bir araya getirilip cehenneme sürüklenmeleri için, haşr ve bir araya toplama, mü'minlerin durumunu ifade etmek için kullanılmıştır. Mü'minler, kendilerine değer verilmiş ve tazim edilmiş şekilde Allah'ın katında dereceleri ve değerleri olacak şekilde sevk edilir.³³ Mâtürîdî, cehennemliklerin yüzükoyun diriltilmelerine dair bir rivâyeti de aktarır.

Bu rivâyete göre, bir adam Peygamber Efendimize (s.a.s.); "Ey Allah'ın peygamberi! Kâfir, kıyamet günü nasıl yüzüstü haşrolunacak?" diye sorar.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9: 155.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12: 136-137.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 386.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12: 360-361.

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17: 62.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9: 167.

Hız. Peygamber de; “Onu iki ayağı üzerinde yürütenin yüzüstü yürütmeye gücü yeter.” şeklinde yanıtlar.³⁴

Ayrıca, kâfirlerin günahlarını sırtlarında taşıması ile ilgili betimlemenin bir temsil olduğunu ve iki anlama geldiğini ifade eder. Birinci anlama göre, günahlarından asla ayrılmamalarından dolayı bunları sırta yüklenen yük ile nitelemiştir. İkincisi ise, sırt denmesinden kasıt, yükün sırta taşınmasıdır. Mâtürîdî, bunun dışında bir manadan daha söz eder. Bu ise, bir kıssada ifade edilendir. Kıssaya göre, insanın kötü ameli o gün çirkin bir görüntü ile kişinin karşısına çıkar; “Dünyada seni lezzet ve şehvetlerle taşıdım, şimdi de sen beni taşı!” diyerek sırtına biner.³⁵

2. Mizan

Bir şeyi tartmak anlamında olan mizan, âhîret hâllerinin belli bir merhasesinde mükelleflerin, sorguya çekilmelerinin tamamlayıcı bir işlemi olarak ceza veya mükâfatı gerektiren amellerinin kemiyet açısından değerlendirilmesi şeklinde belirginleşmiştir.³⁶

Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu bir başka âhîret aşaması olan mizanda ameller, Allah'ın irade buyurduğu şekilde tartılır. Mütezile bunu inkâr ederek, amellerin tartılmasının imkânsız olduğunu savunur. Müellif, amellerin tartılacağı mizanın, dünya hayatında anlaşıldığı amellerin tartıldığı iki kefesi bulunan teraziden ibaret olduğuna dair yorumlara itiraz eder.³⁷ Kendisine göre eğer kefeleden biri ağır olursa, diğeri hafif olur. Yine kefeleden biri hafif olursa, karşısındaki ağır olur. Bu durumda ister ‘said’ ister ‘şaki’ olsun amelleri tartılan her insanın tartısı, hem ağır hem hafif olur. Oysa Kur’ân-ı Kerim tartıları ağır basanın kurtuluşa erdiğini, hafif gelenlerin ise kaybedeceklerini bildirir.

İmam Mâtürîdî'ye göre mizan kelimesi sınırlar ve ölçüler anlamında da olabilir. Durum böyle olursa mizan ifade edilerek insanların dünyada işledikleri günahlara bir fazlalık yapılmayacağı gibi iyiliklerinden de eksiltme olmayacağı kastedilmiş olabilir. Çünkü ziyade ve noksanlık görünür âlemde bazı nedenlerden dolayı meydana gelir. Bunlar ya cehalet ya ihtiyaç veya zulümden ibarettir. Tüm bunlar artma ve eksikliği iter. Bütün noksanlıklardan uzak ve münezze Allah bunları sayacaktır. Kendi Zâtıyla kaim, Âlim ve Âdildir. Bu doğrultuda, bunların amellerini arttırması veya eksiltmesinin anlamı burada geçerli değildir.³⁸

³⁴ Buhârî, “Rikak”, 45; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10: 250.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5:49.

³⁶ Süleyman Toprak, “Mizan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 211.

³⁷ Kâdî Abdülcebâr, Ahmed b. Halil el-Hamedânî, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, nşr. Hüseyin b. Ebû Haşim, (Beyrut: Daru İhyai't-Türasil-Arabiyye, 2001), 496-499.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 294, 9: 288.

3. Hesap

Âhîret evrelerinden bir diğeri de insanların mahşerde Allah'ın huzurunda toplanıp hesaba çekilmeleridir. Sözlükte “saymak, hesap etmek”, ayrıca mufâale babından olmak üzere “hesaba çekmek” manasında masdar olan hesap (hisâb) kelimesi “sayma, sayım” anlamında isim şeklinde de kullanılır. Terim olarak insanların hesaba çekilecekleri âhîret safhalarından birini ifade eder.³⁹

Âhîret aşamalarından biri olan hesap vermede, Mâtürîdî'ye göre organlar şahitlik edecektir. Organların şahitlik yapmasını cehennemliklerin asla düşünmediklerini belirten Mâtürîdî'ye göre ağızlar mühürlendiği için konuşamayacaklar ve kâfirler dünyada iken, inandıkları küfür ve şirklerini ve de yaptıklarını inkâr edeceği için Allah diğer organlarına konuşma izni verecektir.

Bu ihtimale göre, kâfirlerin yaptıklarını inkâr edip yemin etmelerinden sonra dilleri ve diğer organları onları yalanlayacaktır.⁴⁰

Mâtürîdî, bu konuda farklı bir yaklaşımda bulunarak inkârcıların, kalbî ve fiilî olarak yaptıklarından değil de, eylemlerini günah saymamalarından dolayı sorumlu tutulacaklarını vurgular.⁴¹

Ayrıca, hesap gününde insanların karşılaşacağı sorguyla ilgili farklı görüşlerden söz eder. Birinci görüşe göre kıyamet günü bütün varlıklar hesaba çekilecek; peygamberler, elçilik görevini yapıp yapmadıkları, kendilerine peygamber gönderilenler de bu davete icabet edip etmedikleri hususunda sorguya tutulacaklardır. Diğer görüşe göre ise peygamberleri ve onlara indirilen kitapları yalanlayıp, onları büyücülükle niteleyenlere bu fiillerine kendilerini ulaştıran sebepleri sorulur. Elllerinde olan ve okudukları kitapta yazılı bulunduğu için onlara neler yaptıkları sorulmaz.⁴² Cehennemliklerin cehenneme atılmadan önce durdurulmalarının hesaba çekilmeleri anlamına gelebileceğini ifade ederek, konuyla ilgili İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) gelen rivâyeti nakleder. Buna göre hesaba çekilmeleri, ne yaptıkları ile ilgili değil de yaptıklarını yapma sebepleriyle ilgili olabilir. Ona göre durdurulmalarının diğer muhtemel anlamı, aralarındaki birbirlerini suçlama, kınama ve tartışmalarıdır.⁴³

İmam Mâtürîdî, insanların kıyamet günü hesaba çekilmek için kabirlerinden çıkmalarına dair iki ihtimale yer verir. İlkine göre; amellerinin nasıl yazıldığını ya da dünyada işlediklerinden hangisinin yazıldığını görmek için insanlar kabirlerinden çıkarlar. İkincisine göre ise; kendilerine ödül ve

³⁹ Emrullah Yüksel, “Hesap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 17: 240.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10: 126.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 11: 82.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8: 63-64.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12: 137.

ceza olarak hazırlananı görmek için çıkarlar. Bu durumda mana şöyle olur; dünyada yaptıklarının karşılığını görmek için çıkarlar.⁴⁴

Mâtürîdî, mücrimlerin günahlarından dolayı sorgulanmamasıyla ilgili farklı görüşlere yer verir. İlk görüşe göre, yüzlerinden belli olacağı için günahları sorulmaz. Diğerine göre, bu ümmetin günahkârlarından, geçmiş ümmetlerin günahkârlarının yaptıklarından sorumlu tutulmaz. Bu görüşlerden sonra bu durumla ilgili kendi görüşünü belirtir. Buna göre, yaptıklarını günah saymadıkları için yaptıklarından değil de günah saymamalarına dair delilden sorumlu tutulurlar.⁴⁵

İmam Mâtürîdî, kâfirlerin yaptıklarının sonucunu âhirette hesaba katmalarıyla ilgili değişik değerlendirmelere yer verir. Bunlardan birine göre kâfirler, yaptıklarının sonuçlarından korkmayacaklardır. Diğer görüşe göre yaptıklarının sonucunda sevap ummayacaklardır. Mâtürîdî, bu iki görüşü zikrettikten sonra, kâfirlerin ba'sa, cezaya ve azaba inanmayan bir topluluk olduklarından dolayı cezadan korkmayıp yaptıklarının sonucunda bir sevap ummadıklarını ifade eder. Ona göre eğer bunu korkuya yorarsak, iman etmeyecekleri şeyden korkmayacakları sonucuna ulaşırız. Ummanın gerçek anlamına yorarsak, yalanladıkları şeyle ilgili içlerinde bir umut olmayacağı sonucuna ulaşılır.⁴⁶

Mâtürîdî, insanın ve cinin günahının sorgulanmasıyla ilgili, ne insan ne de cin bir başkasının günahından dolayı sorumlu tutulmaz. Kişi kendi sapkınlığından dolayı sorumlu tutulur. Başkasını saptırdığı zaman saptırdığı kişinin saptasından sorumlu tutulmaması da bunun gibidir. Burada sapıtan kişi, sapkınlığından dolayı sorumludur.⁴⁷

Bir diğer yaklaşıma göre, bir kısmı diğerinin günahından dolayı sorumlu tutulmaz. Yani hiçbir cin bir insanın günahından, hiçbir insan da bir cinin günahından sorumlu tutulmaz. Bir başka görüşe göre, her mezhep ve din sahibi, bir delile göre amel ettiği için bunlara yaptıkları değil de neden yaptıkları hususunda hesaba çekilirler. Bir başka yaklaşıma göre, bunların yüzündeki alametlerinden dolayı yaptıkları kendilerine sorulmaz. Bir diğer görüşe göre ise, yüzlerinden tanınacaklarından dolayı meleklere günahkârlar sorulmaz.⁴⁸

İmam Mâtürîdî, hesap anında insanların dünyada kendilerini Allah'a yaklaştıracak sözlere benzer sözleri sarfedememeleri ihtimalinden de söz eder. Ona göre, böylece Allah dünyada yaptıklarının misliyle karşılık verir. Bu olasılıkla beraber bazı yerlerde konuşup bazı yerlerde konuşabileceklerine

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 298.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11: 82.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 16.

⁴⁷ Ramazan Biçer, "Mâtürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1(2004): 58.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14: 275-276.

dair bir görüşü aktararak bir delile istinaden konuşamamaları ihtimaline de vurgu yapar.⁴⁹

İmam Mâtürîdî, mü'min ve kâfir bütün insanların yaptıklarını göreceklere, bunun üzerine iyiliklerinin kabul, kötülüklerinin de affedildiğini gören ve Allah'ın azabından emin olan mü'min dışındaki kâfirin toprak olmayı temenni edeceğini ifade eder. Ona göre kâfir, kötülüklerden dolayı sorumlu tutulduğunu, iyiliklerinin kabul edilmediğini görecektir ve bundan kurtulmak için toprak olmayı temenni edecektir. Müellifin kaydettiği bir başka yaklaşıma göre, bütün vahşi hayvanlar ve kuşlar diriltildikten sonra Allah, "Toprak olun!" buyunca, bu esnada kâfir toprak olmayı temenni edecektir.⁵⁰

Mâtürîdî, hesap görülürken dane kadar, zerre kadar şeklinde bildirilen miktarların temsilden ibaret olduğunu ifade eder. Ona göre kastedilen bunların aslı değil onlardan anlatılmak istenen hesap görücü olan Allah'tan hiçbir şeyin gizli kalmayacağı ve hiçbir şeyin Onu geçmeyeceğidir. Her şey korunmuş ve hesaplanmıştır. Hesap gününde hesabın çokluğu ve izdihamin onu adalet ile hesap görmekten alıkoyamaz. Ona göre dünyada bu şekilde hesap gören kişiyi hesabın çokluğu ve izdiham hesabı tutmaktan alıkoyar.⁵¹

İmam Mâtürîdî, kâfirin dünyada yaptığı kötülüklerin karşılığını göreceğini, buna karşın iyiliklerinin karşılığını, âhirete iman etmemesinden dolayı göremeyeceğini ifade eder. Ona göre mü'minde ise durum farklıdır.

Mü'min, âhirete imanından ötürü dünyada yapıp etmelerinin hayır ve şer olarak karşılığını görecektir. İmam Mâtürîdî, burada iki ihtimalden daha söz eder. Birincisine göre, hayır ve şer olarak her şeyin görülmesi, Allah'tan zerre kadar dahi olsa hiçbir şeyin gizli kalmayacağı şekilde sayılıp muhafaza edilmesi anlamına gelmektedir.

İkinci olasılık ise, mü'min dünyada hayır olarak gördüğünün karşılığını görecektir, şer olarak işlediğinin karşılığını Allah'ın mü'minlerin iyiliklerini kabul edip kötülüklerini affedeceğine dair vaadinden dolayı görmecektir.⁵²

Hesabın hızlı olmasıyla ilgili bazı görüşlere göre hesabı, hemen geliverir. İkinci yaklaşıma göre, Allah'ın hesabı hızlı görmesinin ifade edilmesi, dünyada hesaba çekenin bazı nedenlerden dolayı hesabı görme işini uzun tutması veya başka bir şeyle uğraştığından, uğraştığı şeyin hesap işinden kendisini alıkoyması ve yahut hesap hakkında bilgisiz oluşudur. Oysa Allah'tan hiçbir şey gizli kalmadığı gibi, bir şeyi yapması başka bir şeyi

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16: 349.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17: 24.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9: 288.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17: 298-299.

yapmasına engel olmaz. Mâtürîdî, bu olasılıkları belirttikten sonra kendi görüşü sayılabilecek bir yaklaşımdan daha söz eder. Buna göre dünyada hesap işi, düşünme ve akıl yürütme gerektirdiğinden, uzun sürer. Oysa Allah düşünme ve akıl yürütmekten yücedir.⁵³

4. A'râf

“A'râf” kelimesi, “urf” kelimesinin çoğulu olup, yüksekçe bir yer anlamındadır. Kendisinden türediği “Urf” ise, tanıma, bilme, doğruyu yanlıştan ayırt etme, idrak, sezgi, yerden yüksekte olan her şey, bir şeyin veya bir nesnenin en üstte olan kısmı, göze çarpan, tepenin en yüksek olan kısmı, horoz ibiği, atın yelesi ve dağ gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁴

Kur'ân-ı Kerim'de özel bir sure ismi olan A'râf, cennet ile cehennem arasında bir perde olup, bu da sur şeklinde değerlendirilmiştir. Konuyla ilgili yaklaşımlarda bulunan müfessirlerin en öncül başvuru kaynağı, Kur'ân-ı Kerim'deki, “İkisi (cennet ve cehennem) arasında bir sur, A'râf üzerinde de birtakım adamlar vardır. Cennet ve cehennemliklerin hepsini simalarından tanımaktadırlar. Cennetliklere, ‘Selam olsun size!’ diye seslenirler. Onlar henüz cennete girmemişlerdir, ama bunu ummaktadırlar. A'râf'takiler simalarından tanıdıkları birtakım adamlara da seslenir ve şöyle derler: ‘Ne çokluğunuz, ne de taslamakta olduğunuz kibir size bir yarar sağladı!’” (A'râf, 7/46, 48)

Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî'ye (ö. 373/983) göre cennet ile cehennem arasında bir sur anlamında olan A'râf, horozun ibiği şeklinde bir surdur. Yükseklik anlamına gelmesi itibarıyla Arap dilinde her yükseklik, A'râf olarak adlandırılmaktadır. A'râf'ın bir başka anlamı da, orada bulunan kimselerin, tüm insanları tanınması şeklindedir. Konuyla bağlantılı olarak bir hadis-i şerife yer veren Semerkandî, söz konusu hadiste, onlar, atalarının günahları nedeniyle Allah yolunda öldürülmüş kimselerdir. Allah yolunda öldürülmeleri nedeniyle, cehennem ateşinde uzak tutulmuşlardır. Ancak yine onlar, atalarının günahlarından ötürü de cennet nimetlerinden mahrum bırakılmıştır.

A'râf ehli ile ilgili Hz. Peygamber'in sırdaşı Huzeife b. el-Yeman'ın (ö. 36/656), iyilik ve kötülükleri eşit olan bir topluluk olup, yeterli hasenatı ve gerekçeli seyyiatı olmadığı için ne cennete ne de cehenneme giremeyecekler, şeklindeki görüşünü aktaran Semerkandî, İbn Abbas'ın konuyla ilgili görüşlerine de yer verir. Semerkandî'nin aktarmış olduğu rivâyetler, birbirleriyle çelişmektedir. Nitekim o, İbn Miclez'den yapmış olduğu nakle göre, A'râf ehli, meleklerdir. Mücahid'in bu rivâyeti duydu-

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 528-529.

⁵⁴ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: t.y.), 9: 241.

ğunda, onun yalan söylediğini, zira onlar hakkında Kur’ân’ın “rical” kelimesinin yer aldığını belirtir. İbn Miclez de bu itiraza karşı, meleklerin dişil varlıklar olmaması nedeniyle “Rical” kelimesinin kullanıldığını belirtir.⁵⁵

A’râf Ehli, cennetliklerin yüzlerini beyaz; cehennem halkının simalarını da siyah olarak görürler. Semerkandî, bir sonraki âyeti açıklarken, orada yer alan A’râf ashabının erkekler olduğunu belirten ibareyi, müşrik erkekler olarak açıklar.⁵⁶

İlgili âyeti işlerken, söz konusu A’râf’ın bir sur; ehlinin de sevap ve günahları denk olan kesim olduğunu belirten Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) bu halkın, âlimler, fakihler ve verilen rızıklara şükredenler olduğunu kaydeder.⁵⁷

Zemahşerî (ö. 538/1144) de ilgili âyetin tefsirini yaparken, cennet halkı ile cehennem ehli arasında bulunan A’râf’ın, “Münafik erkeklerle münafik kadınların, iman edenlere, ‘Bize bakın ki sizin ışığınızdan biz de aydınlanalım’ diyecekleri gün kendilerine, ‘Arkanıza (dünyaya) dönün de bir ışık arayın’ denilecektir. Derken, aralarına kapısı olan bir sur çekilir. Bunun iç tA’râfında rahmet, onlar (münafıklar) tA’râfındaki dış cihetinde ise azap vardır.” (Hadîd, 57/13) âyetine dayanarak, bir tür sur olduğunu kaydeder. A’râf ehlinin, cennete giren Müslümanlardan farklı bir kesim olduğunu belirten Zemahşerî, onların amelleri kusurlu olan Müslümanlar olduğunu, ancak onların Allah’ın emirlerine gereği gibi boyun eğmedikleri için, Allah’ın dilediği kadar bir süre sonra cennete girmek üzere, cennet ile cehennem arasında hapsediklerini kaydeder. Söz konusu kimselerin, iyi ve kötü insanları, yapmış oldukları amelleri dolayısıyla yüzlerinden tanıyacaklarını, bunun ise bir tür ilham ile gerçekleşeceğini söyler.⁵⁸

Elmalılı Hamdi Yazır’da (ö. 1942) cennet ile cehennem arasında olan A’râf’ın, Hadîd suresi 13. âyette yer alan ifade doğrultusunda bir sur olduğunu kaydeder. Müellif bu surun, içinde rahmet, dışında ise azap olduğunu kaydeder.

Elmalılı Hamdi Yazır’a göre, “A’râf” kelimesi, ‘Arf’ kökünden türemiştir. A’râf, cennet ile cehennem arasındaki perdenin, Sur’un yüksek tepeleri demektir. Aynı zamanda A’râf, sırat köprüsünün şerefeleridir. A’râf ehli hakkında iki ayrı yaklaşım bulunmaktadır. İlki, İlahî buyruklarda noksanlık yapmak ve kusur göstermek suretiyle iyilikleri, kötülüklerine eşit gelmiş kesimdir. Bunlar cennet ile cehennem arasında bir müddet kalırlar, sonra

⁵⁵ Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, nşr. A. M. Muavvaz, A. A. Abdülmevcud (Beyrut: Daru’l-kütübî’l-İlmiyye, 1993), 1: 543.

⁵⁶ Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1: 544.

⁵⁷ Fîrûzâbâdî, *Tenviru’l-mikbâs*, 168.

⁵⁸ Carullah Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer, Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmi-zi’l-Tenzili ve Uyûni’l-Ekâvili fi Vücûhi’t-Te’vil*, ed. A. A. Abdülmevcud (Beyrut: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998), 2: 446.

da Allah, onlar hakkında bir hüküm verir. İkinci yaklaşım ise, bunların peygamberler, şehitler, salih kullar, âlimler veya insan suretindeki meleklerdir.

İlk görüş mensuplarının dayanakları, “Henüz cennete girmemiş ama girmeyi arzu edenlerdir.” şeklindeki âyet ifadesidir. Ancak onlar, cennete girmek beklentisi içerisindedirler.⁵⁹

Fahredin er-Râzî (ö. 606/1210), atın yelesi ve horozun ibiğine A‘râf denildiğini beyan ettikten sonra, bu konuda Müslüman bilginler arasında iki yaklaşımın söz konusu olduğunu belirtir. Âlimlerin çoğuna göre A‘râf, cennet ile cehennem arasında çekilmiş bir surdur. İkinci yaklaşım ise, cennetlikler ile cehennemlikleri simalarından tanıyacak kimseler topluluğudur. İlk görüşü benimseyenlerin kendi aralarında ayrılık içerisinde olduklarını bildiren Râzî, konuyla ilgili âlimlerin görüşlerini aktarır.

Râzî'ye göre A‘râf ehli, kıyametteki şerefliilerdir. Zira Allah, kıyamet günü, insanları meydanda topladıktan sonra, onları A‘râf'ta tutar. Burası şerefli ve yüksek bir yerdir. Cennet ve cehennem halkı, yerlerine ulaştırıldıktan sonra Allah, A‘râf ehlini, devamlı kalmak üzere cennete sevk eder.⁶⁰

Müfessirlerin konuyla ilgili farklı yaklaşımlarının genel bir değerlendirilmesi yapılacak olunursa, tefsir literatürü açısından Kur‘ân'da yer alan “Öne geçenler ise, (âhirette de) öne geçenlerdir. İşte onlar (Allah'a) yaklaştırılmış kimselerdir”(Vâkıa, 56/10) âyetinde yer alan “Sabikûn” yani “önde olanlar” ve “Bilir misin nedir illiyyîn? O, Allah'a yakın olanlar şahit olur.” (Mutaffifin, 83/18-21) âyetinlerdeki “Ehl-i illiyyîn” ile anlatılmak istenilen kimselerin, “A‘râf ehli” olabilecekleri hakkında güçlü bir fikir vermektedir.⁶¹

Cennet ve cehennem arasında kalan bir grup her iki tA‘râfi ve gördükleri karşılığı müşahede ettikten sonra, Allah'tan onları cennete koymalarını isterler. İmam Mâtürîdî, bunlarla ilgili âlimler arasında görüş ayrılığı olduğunu ifade eder. Kutebî'ye ait görüşe göre, cennet ve cehennem arasındaki surda olanlardır. Nitekim Araplara göre yükseltilmiş her şeye bu isim verilir.

Diğer görüşe göre ibik anlamındaki urfun çoğuludur. Horozun ibiği ile atın yelesine verilen isim de buradan gelmektedir. Bu da yükselme anlamından türemiştir. Hasan-ı Basrî der ki; onlar bildirenlerdir. Cehennemliklere, Allah'ın onlar hakkında tecelli eden adaletini ve hükmünü başlarına gelen sıkıntı ve türlü azaplara, dünyada insanları Allah'ın yolundan alıkoyma ve elçilere karşı kibirlenmelerinden dolayı maruz kaldıklarını bildirmek suretiyle, karşı karşıya kaldıkları şeyin O'nun adaletiyle olduğunu haber vermektedirler.

⁵⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur‘ân Dili* (İstanbul: Zehraveyn, t.y), 4: 44.

⁶⁰ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Razi, *Mefatihü'l-Gayb* (Ankara: Akçağ yayınları, 1988-2002), 10: 381, 387.

⁶¹ Abdul Kadir Nazari, *Kur‘ân'da A‘raf*, Yüksek Lisans Tezi. Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (İstanbul: 2017), 70.

Cennet ehline de Allah'ın fazlı ve ihsanından elde ettiklerine O'nun fazlı ve ihsanı sonucu nail olduklarını bildirmektedirler. Bunlar Allah'ın cehennem ehline karşı delil getirmeleri için söz konusu yere konumlandığı bir topluluktur. Yine bunlar, cennet ehli ile cehennemlikler arasında tercümanlık yapmak için konumlandırılmış bir topluluktur. Birbirlerine söylediklerini aktararak aralarında konuşmalarını engelliyorlar.

Bütün bu ihtimal ve görüşlerden bahseden Mâtürîdî, “bunların kim olduğunu en iyi Allah bilir” der.⁶² Müellif, A'raf'ın cennetliklerle cehennemlikler arasına çekilen ve içinde rahmet bulunan kapılı sur olabileceğini ifade eder. Bu sur her iki grup arasında bir perdedir. Ona göre bu surun ikame edilmesi, cehennemliklerin mü'minlerin nurundan faydalanmaması içindir.⁶³

Mâtürîdî, A'raf ve üzerindekiyle ilgili yapılan yorumlardan birine göre bunlar, kötülükleri ile iyilikleri eşit olanlardır. İçinde buldukları durumun sonucundan korkmadıkça cennetle müjdelenmezler. İçine girmeyi umup, buna dair ümit beslemeyecek kadar ümitsiz bırakılmazlar. Diğer bir görüşe göre bunlar, Allah'ın kendilerine ikram ettikleridir. O, onlara, bununla ikramda bulunmuştur. Allah, onları kendisinin kulları hakkındaki hükmü ve adaletine bakmaları için bu surun üzerine çıkarır.

Kendilerine ihsanda bulduklarına verilen ihsana, ceza verdiklerindeki adaletine bakarlar. Bir diğer görüşe göre bunlar peygamberlerdir. Başka bir yaklaşıma göre ise bunlar, meleklerdir. İmam Mâtürîdî, bu görüşü eleştirir. Ona göre bunlar erkek olmakla nitelenmişlerdir. Ancak Allah'ın melekleri erkek olarak isimlendirilmezler. Böyle nitelendikleri de işitilmemiştir.

İmam Mâtürîdî, A'raf'takilerin cennetliklere selam vermesi, dilde bilinen “es-Selamu Aleyküm” demekten ibaret olmadığını ifade eder. Bilakis bu her türlü doğru söz güzel ve faydalı ifadelerdir. Müellif ayrıca tefsircilerin genelinin savunduğu A'raf ashabının cennete girmeyeceğine, ancak oraya girmeyi umduklarına dair görüşten söz eder. Mâtürîdî, A'raf'ta bulunanların cehennem ehline bakışlarını çevirdiklerinde gördüklerinin ve cehennemliklerin başına gelen azabın şiddetinden dolayı Rablerine sığınacaklarını ifade eden bir görüşü aktarır. Ona göre eğer Allah'a zalimlerden olmaktan sığınanlar A'raf'ta yer alan peygamberler ve Allah'ın keramet verdiklerinden ise onların bu duası cehennemde gördüklerinin zalim ve kâfirler olduğuna dair şahitlik anlamına gelmektedir. Cehenneme girmekten Allah'a sığınmaları ise, henüz cennete girmemelerinden dolayıdır. Kendilerine verilen nimetlerin şükürünü eda etmede kusurları olmasından dolayı cehennemi gördüklerinde ondan korkarlar. Bir kimseyi sıkıntıda gören kimsenin, Allah'a sığınmasında olduğu üzere, tabiatları gereği cehenneme girmekten Allah'a sığınır.⁶⁴

⁶² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 5: 356.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 14: 347-348.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 5: 357.

İmam Mâtürîdî, A‘râf’ta bulunan topluluğun cehennemde bulunan birtakım adamları simalarından tanımalarına dair yüzlerinin karalığı ve gözlerinin maviliğinden tanıyacakları şeklindeki müfessirlerin genelinin görüşünü aktararak, yüz karalığı dışında dünyada kendilerine ait alametlerle tanınacaklarını ifade eder.

Ona göre A‘râf’takiler cehennemdeki bu birtakım adamları, eğer dünyada sahip oldukları özelliklerinden tanımamış olsalardı, dünyada mallarının çokluğu ve kibirlenme ile onları kınamayacaklardı. Malları biriktirenler ve yaratılmışlara karşı kibirlenenler zenginler olduğundan, bu kınama fakirlerle değil de, zenginlere söylenir. Müellif, A‘râf ehlinin iyilikleri ile kötülüklerinin birbirine eşit olduğunu savunanlara göre, A‘râf ehlinin bu hitabı cehennem halkının tamamına yaptığını ifade eder. Çünkü onların içinde mal biriktirip kibirlenen bulunmaktadır. Ayrıca A‘râf’ın anlatıldığı A‘râf-49. âyetteki ifadelerden yola çıkarak, meleklerin cehennemliklere A‘râf’takileri kastederek, ‘Allah’ın rahmetine nail olmayıp cennete girmeyeceklerine aksine, cehenneme sizinle beraber gireceklerine dair yemin ettiğiniz bunlar mıdır?’ diye sorabileceğinden söz eder.⁶⁵

5. Sırat

Akaid ve Kelâm kitaplarında sırat, “cehennem üzerine kurulmuş olup müminlerin rahatlıkla geçebileceği, kâfirlerin ise üzerinden cehenneme düşeceği köprü” diye açıklanmıştır.⁶⁶

Mâtürîdî’ye göre insanlar, cehennem’in üzerinde kurulan bir köprüden geçecektir. Bu köprü’nün adı kaynaklarda, “sırat” olarak adlandırılmıştır. Köprü, Müslümanlar için geniş bir yol olurken; kâfirlere kıldan ince bir geçit mahiyetinde görünecektir. Müellif, Müslümanların ve kâfirlerin sırat köprüsü üzerinden bir evin damından geçer gibi geçeceklerini, Müslümanlar sıratı geçerken kâfirlerin ayaklarının kayacağını ve cehenneme düşeceklerini belirtir.⁶⁷

Mûtezile’den bazıları, kıldan ince ve kılıçtan keskin olma özelliğine sahip böylesi köprüden geçmenin mümkün olamayacağını gerekçe göstererek sıratı inkâr etmişlerdir. Çünkü onlara göre âhiret teklif yurdu değildir. Bu nedenle müminin âhirette ince ve keskin bir köprüden geçmekle mükellef tutulması suretiyle elem duyması uygun değildir. Ayrıca bu sırat köprüsünün dünyadaki gibi bir yol olduğunu düşünmek de hatalı bir görüştür. Bu nedenle sırat ile kastedilen taatlara delâlet eden delillerdir ve onlara tutunmadır. Yine aynı şekilde kötülüklerin kötülüğüne delâlet eden deliller ve bu

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân*, 5: 358.

⁶⁶ Adil Bebek, “Mâtürîdî’nin Kelâm Sisteminde Âhiret inancı”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2000), 19:33.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân*, 9: 157.

kötülüklerden sakınmadır. Bunları yerine getirerek cennet ehli olmaya hak kazananlar cennete geçmek istedikleri zaman cennet genişler, cehennem ehli olanlar için ise daralır. Allah'ın sıratı cennette yol kılmasının hikmeti, mümine sevincini, kâfire de kederini acilen vermek içindir.⁶⁸

Sonuç

Kelâm ilminin ve özellikle Ehl-i Sünnet kelâmının şekillenmesinde önemli katkıları bulunan İmam Mâtürîdî, âhîret ve ahvalini içeren sem'iyat konularında sınırlı düzeyde aklî verilerin desteğiyle değerlendirme-lerde bulunmuştur. Yazara göre âhîret ahvalinin şekillenmesinde, dünyada yapılan eylemler ve ameller, en büyük faktördür. Kur'ân'da yer alan âhîret aşamalarındaki insanın konum ve durumu, dünya amellerine göre sonuçlanacaktır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre insanların âhîretteki sorguları, ne yaptığından ziyade niçin yaptığından dolayı olacaktır. Müellifin bu yaklaşımı, insana sorumluluk yükleyen olgunun, eylem değil, niyet olduğunu göstermektedir. Zira insanlar bilmeden veya yönlendirilmek suretiyle yanlış eylemleri, doğru bir niyetle yapabilir. Daha sonra yanlışın, yanlış olduğunu öğrenmesiyle niyeti doğrultusunda ondan vazgeçebilir. Zira tövbe kapısı, bireyin ölümüne kadar açıktır.

Mâtürîdî'ye göre âhîret aşamalarını anlatan âyetlerin düz anlamlarıyla değil de, yorumsal manalarıyla anlamak gerekmektedir. Yani, te'vil edilmelidir. Zira âhîret aşamalarıyla bağlantılı olan âyetler, büyük oranda mecazidir. Eğer dünyadaki anlamlarıyla değerlendirilecek olunursa, o zaman aklî imkânsızlıklar ortaya çıkar.

Söz gelimi Mâtürîdî'ye göre amellerin tartılmasındaki tartı aleti, bazı müfessirlerin ileri sürdüğü gibi, iki kefesi ve iki dili olan terazi olmamalıdır. Zira dünyadaki terazinin bir kefesi aşağı inerken, diğeri yukarı çıkmaktadır. Oysaki amellerin tartılması sonucunda aşağı ve yukarı çıkmaya göre değerlendirme yapılmamaktadır. Yani ameller, üstünlük derecesine göre değer kazanır. Bu ise, birinin aşağı, diğerrinin de yukarı çıkmasıyla orantılı değildir.

Öte yandan maddi şeyler iki kefeli terazilerde tartılabilir. Ancak amellerin değeri, maddi değil, manevidir. Zira günah ve sevap kavramları, elle tutulur, gözle görülür somut bir varlık değildir. Bu durumda amellerin tartılmasının bildiğimiz nesnelere gerçekleşmemesi gerekiyor. Sem'iyat ile ilgili âyetler, te'vil edilmelidir. Bu yaklaşım, âhîret aşamalarının tüm evreleri için söz konusudur. Mâtürîdî'nin âhîret konularıyla ilgili âyetler ve hadislerin değerlendirmesindeki yaklaşımının, onun genel kelâm ilmi metoduyla eşgüdümlü olduğu görülmektedir.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 498-499; Önal, *İmam Birgivi'nin Bilgi ve İnanç Paradigması*, 317-318.

Kaynakça

- Bebek, Adil. “Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Âhîret İnancı”. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000):15-41.
- Biçer, Ramazan. “Mâtürîdî'ye Göre Hidâyete Engel Olan Beşerî Zaaf- lar ve Tezahürleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004): 41-59.
- Biçer, Ramazan. *İlim ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.
- Çelebi, İlyas. “Hicâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 17: 429-430 Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Erdinç, Ziya. “İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fık- hu'l-ekber ile el-Akidetu't-Tahaviyye Örneği”. *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012): 295-310.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisâ- nü'l-Arab*. Beyrut, t.y.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed b. Halil el-Hamedânî. *Şerhu'l-Usûlü'l- Hamse*. Nşr. Hüseyin b. Ebû Haşim. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l- Arabiyye, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semer- kandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. Thk. Bekir Topaloğlu. 1-17. İstanbul: Mizan Ya- yınevi, 2005-2010.
- Nazari, Abdul Kadir. *Kur'an'da A'râf*. Yüksek Lisans Tezi. Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul: 2017.
- Önal, Recep. *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Önal, Recep. *İmam Birgivi'nin Bilgi ve İnanç Paradigması*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefati- hü'l-Gayb*. Ankara: Akçağ yayınları, 1988-2002.
- Semer kandî, Ebû'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. Nşr. A. M. Muavvaz, A. A. Ab- dülmevcud. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Seyhan, Ahmet Emin. “A'râf Ehli ile İlgili Hadisler Üzerine Bir Değer- lendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011): 111-131.
- Topaloğlu, Bekir. “Âhîret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1: 543-548 Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Toprak, Süleyman. “Haşir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 16: 416-417 Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Toprak, Süleyman. “Mizan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30: 211-212 Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Ünal, Necdet. “Kur’ân-ı Kerim’de A’râf ve A’râf Halkı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010): 39-52.

Ünlüsoy, Abdülhan. “Analitik Felsefi Teolojinin İmkânı”. *Route Educational and Social Science Journal*, 5/8 (2018):1386-1398.

Yavuz, Y. Şevki. “A’râf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3: 259 Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Zehraveyn, t.y.

Yılmaz, M. Selim. “Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018): 199-22.

Yüksel, Emrullah. “Hesap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 17: 240-242 Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Zemahşerî, Carullah Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’l-tenzîli ve uyûni’l-ekâvîli fî vücûhi’t-te’vîl*. Ed. A. A. Abdülmevcud. Beyrut: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998.

EBÛ MANSÛR MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE FİİLLERİN ORTAYA ÇIKIŞINDA İNSANIN KUDRETİNİN ROLÜ

THE ROLE OF HUMAN WILLPOWER IN THE EMERGENCE OF ACTIONS ACCORDING TO ABU MANSUR AL-MÂTURÎDÎ

Geliş Tarihi: 28.06.2019 Kabul Tarihi: 03.09.2019

✉ ŞERİFE ÖZKETEN

DOKTORA ÖĞRENCİSİ

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ

Orcid.org/0000-0002-8697-3924

serifeozktn@gmail.com

ÖZ

Bu makale Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin fiillerin ortaya çıkışında insanın kudretinin rolü ile ilgilidir. Çalışmamız, Mâtürîdî'nin konuya dair özgün yaklaşımını, farklı yorum tarzını ele almaktadır. Kudret konusuna dâir geliştirdiği orijinal bakış açısıyla Mâtürîdî hem Allah hem de insan açısından mantıksal yönü ortaya koymuştur. Mâtürîdî, fiillerin meydana gelmesini bir yandan Allah'a, diğer taraftan insana nispet etmiştir. İnsanların bir takım ilâhi emir ve yasaklara muhatap olarak mükellef kılınmasının nedeni, Allah'ın onların fiillerinde kudreti yaratması sebebiyledir. İnsanın fiillerinin gerçek yaratıcısının Allah olduğu anlayışı, onun kudret konusunda ne derece pay sahibi olduğunu da ortaya çıkarmaktadır. İnsanın fiili, yaratma yönüyle Allah'a, onu yapmaya karar verip, ortaya çıkmasına neden olma yönüyle de kendisine aittir. Allah insanları, iyiyi kötüden ayırt edip, çirkin ve güzel davranışı fark edebilecek güçte yaratmıştır. İnsanın sorumluluğu bağlamında ele alınan kudret meselesi, itikadî ekoller arasında da önemi bir yere sahip olmuştur. İtikadî ekoller, genel olarak kudretin varlığını kabul etmekte fakat değerlendirmesinde görüş ayrılığına gitmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, kudret, insan, fiil, yaratma.

ABSTRACT

This study is about the role of human willpower in the emergence of actions according to Abu Mansur al-Maturidi. In the study his unique approach to and different style of interpretation of the subject matter is examined. Thanks to his original perspective related to the matter of willpower, he could explain its logical aspect for Allah and for human. He related the emergence of actions to Allah on the one hand, and to human on the other hand. People are made liable as the addressee of certain divine orders and prohibitions because Allah has provided them with willpower in their actions. The understanding that the true creator of people's actions is Allah reveals how much share He has in the matter of willpower. People's actions are related to Allah in terms of their existence, and to themselves alone in terms of doing them or causing them to emerge. Allah has created people with the ability so that they could distinguish between good and evil, and understand what a nice behavior and unpleasant behavior is. The issue of willpower within human responsibility has an important place among creed-related schools. Creed-related schools generally acknowledge the existence of willpower; however, they differ in opinion about its evaluation.

Keywords: Mâtürîdî, Willpower, Human, Action, Creation.

Giriş

Kicrî III. /IX. asrın ortalarında Özbekistan sınırları içinde bulunan Semerkand şehrinde dünyaya gelen Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin¹ doğum tarihi konusunda net bir bilgi bulunmamakla birlikte, 333/944 yılında Semerkand'da vefat ettiği kuvvetle muhtemeldir.² Daha çok Kelâmî yönü ile ön plana çıkan Mâtürîdî, bu alanda etkili bir şahsiyet olmuştur. O, adına nispetle Mâtürîdîlik olarak isimlendirilen Kelâm ekolünün önderi kabul edilmiştir.³ Dinin doğru şekilde öğrenilmesinde aklın ve naklin iki önemli bilgi kaynağı olduğunu kabul eden Mâtürîdî, bu yöntemini Kelâm ile ilgili meselelerde de sürdürmüştür.⁴ İyi bir hafıza, kuvvetli bir muhâkame gücüne sahip olan İmam Mâtürîdî, naslara bağlı kalmış, bunun yanı sıra akla da son derece önem vermiştir. Onun meseleleri ele alırken farklı görüşlere yer vererek eleştiriye tâbi tutması, çok yönlü düşündüğünün bir göstergesidir.

İmam Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*'de⁵ insanın fiilleri konusundaki görüşlerini geniş bir şekilde ele almış, bu hususta Mu'tezile'ye birçok noktada eleştiriler yöneltmiştir.⁶ Onun, fiillerin meydana

¹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 8. Baskı, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 25.

² Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 26.

³ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 30.

⁴ Ahmet Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 2. Baskı, (İstanbul: Çınar Yayınları, 2017), 54.

⁵ İmam Mâtürîdî'nin en önemli eserlerinden biri olan *Kitâbü'l-Tevhîd*'in dünyada tek yazma nüshası bulunmaktadır. Sözü edilen eseri dışında Mâtürîdî'nin kırka yakın yazması bulunan *Te'vilâtu'l-Kur'ân* isimli bir tefsiri de mevcuttur. Mâtürîdî'nin Kelâm, Mezhepler, Fıkıh, Kıraat konusunda ortaya koyduğu eserlerin pek çoğu korunamamış, birtakım sebeplerle kaybolmuştur. Buna rağmen kaynaklarda İmam Mâtürîdî'ye âdiyeti kesin olan on dört eser bulunmaktadır. Yaşadığı dönem boyunca birçok ilimle meşgul olan Mâtürîdî'nin ardında pek çok öğrenci bulunmaktadır. (Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 49-53).

⁶ Geniş bilgi için bkz., Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 338-453.

gelmesinde kudretin etkisi ile ilgili görüşleri dikkat çekicidir. Çalışmamızda Mâtürîdî'nin bu görüşleri ile diğer âlimlerin düşünceleri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Konu ile ilgili çok sayıda araştırmaya rastlamaktayız. Yapılan çalışmalarda mesele genel hatları ile ele alınmış olmakla birlikte, İmam Mâtürîdî'nin görüşlerine detaylı olarak değinen eserler bir elin parmaklarını geçmemektedir. Buna rağmen konu ile ilgili olarak pek çok yönden ışık tutabilen, kayda değer bilgiler içeren eserlerle karşılaşmaktayız.⁷ Bizim çalışmamızda ise Mâtürîdî'nin kudret ile ilgili görüşleri tafsilâtlı olarak ele alınarak, diğer âlimlerle bir kıyaslamaya tâbi tutulacaktır. Böylece Mâtürîdî'nin orijinal yönü ve diğer âlimlere etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızda Mâtürîdî'nin insanın fiillerinin meydana gelmesinde kudretin etkisi ile ilgili görüşleri ele alınacak; bu yapılırken hem Kelâm âlimlerinin kudret konusundaki değerlendirmelerine yer verilecek, hem de böyle bir soruyu kendisinin nasıl cevaplandığı ortaya konulacaktır. Fiillerin ortaya çıkışında insan kudretinin etkisi her ne kadar İmam Mâtürîdî'nin bakış açısıyla ele alınacak olsa da mesele farklı âlimler tarafından da çeşitli şekillerde tartışılmıştır. Kelâm âlimlerinin özellikle insana ve onun kudretine yükledikleri mâna, konuyla ilgili naslara ne kadar yakındır? Onların betimledikleri insan prototipi, Allah'ın halife olarak isimlendirdiği varlığa verdiği sorumluluğu yerine getirebilecek vizyona sahip midir? Bu sorulara cevap olarak, ilk önce kudret kavramının anlam alanı açıklanarak, İslâm düşünce tarihinde etkili olmuş mezheplerden⁸ Cebriyye, Mu'tezile ve Eş'ariyye âlimlerinin kudret ile ilgili görüşlerine yer verilecek, akabinde İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye âlimlerinin bu meseledeki düşünceleri ele alınarak bir karşılaştırma yapılacaktır.

1. Kudret (İstîtaat) Kavramının Anlam Alanı

Lügatte güç, kuvvet, tâkat, anlamında olan kudret, bir şeye gücü yetmek, kuvveti olmak, muktedir olmak şeklinde ifade edilmektedir.⁹ Türkçe'de güç, erk, erke, kuvvet, iktidar, yetenek, maddi güç, zenginlik, Allah'ın ezeli gücü manasında kullanılan Arapça bir kelimedir.¹⁰ Kelime ola-

⁷ *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*: M. Saim Yeprem tarafından bu çalışma Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı tarafından 1984 yılında yayınlanmıştır. *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*: 1988 yılında yayınlanan çalışma M. Sait Yazıcıoğlu tarafından kaleme alınmıştır. "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu": 2013'te yayınlan makale Veysi Ünverdi'ye aittir.

⁸ İtikâdî mezhepler ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Ethem Rûhi Fırlı, *İtikâdî İslâm Mezhepleri*, (İstanbul: Selçuk Yayınları), 1.

⁹ Cemaleddin İbn Manzur, *Lisanü'l-arap*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1955), 13: 74.

¹⁰ Türk Dil Kurumu, "Kudret", *Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 2264.

rak “gücü yetmek; bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak; kıymetini bilmek, bir hususun niceliğini, niteliğini belirlemek” manasına gelen kudret, isim olarak “kadr” kavramıyla ifade edilir. Allah’a nispet edildiğinde ise, “O’nun dilediğini hikmet dâiresi içerisinde eksiksiz ve noksansız yapması” manası taşır. Kudret, irâde ile ilişkilidir. Irâde ile birlikte bir neticeye yönelen kudretin, o olmadan tek başına bir fiili meydana getirmesi mümkün değildir. İnsanın fiillerinin meydana gelebilmesi için önce irâde, sonra kudret gereklidir.¹¹ Kur’ân’da Allah’ın kudret sahibi olduğu vurgusu açık bir şekilde yapılır. Allah’ın sınırsız gücünün ve muktedir oluşunun üzerinde durulur.¹² Fakat bizim bu çalışmada asıl üzerinde duracağımız husus, insana ait olan kudretin tesiri ve mahiyeti ile ilgilidir.

Kudret, irâdeye uygun olarak gerçekleştirilen fiiller üzerinde etkili olan ve insanı bir işin yapılmasına ve yapılmamasına güç yetirebilir duruma getiren kuvvettir.¹³ Kudretle yakından ilişkili olan irâde ise “arzu etmek, talep etmek, istemek, dilemek” anlamında olup, bir davranışı yapıp yapmama noktasında karar verebilme gücüdür. Bu kavrama müterâdif olarak, meşfet ve ihtiyâr kelimeleri de kullanılmaktadır. Tercihlerden en hayırlısını seçmek olan ihtiyâr kavramı, irâde kelimesine göre daha özel, meşfet ise Allah’ın sonsuz irâdesini belirtmektedir.¹⁴

Fiillerimizi kendi istek ve arzumuza göre belirleme gücü olan irâdenin kullanılması hâlinde, herhangi bir baskının olmaması gerekir. Irâde, cüz’i ve küllî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Cüz’i irâde; insanın sınırlı irâdesi iken, küllî irâde; meydana gelebilmesi için hiçbir varlığa ihtiyacı olmayan, kudretiyle kâinatı kuşatan Allah’ın sınırsız irâdesidir. Allah’ın emirlerini ifade etmek üzere de irâde-i ilâhiyye kavramı kullanılmaktadır.¹⁵ Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, dilek, istek, hükümdar emri, buyurmak, emretmek gibi manaların yanı sıra Allah’ın isteği ve buyruğu anlamında irâde-i ilâhiyye, insan irâdesi manasında irâde-i cüz’iyye kullanılmaktadır.¹⁶

Seyyid Şerîf Cürcânî, kudreti, irâde kuvvetine etki eden bir nitelik şeklinde tarif etmektedir. Kudreti, nitelikleri bakımından ikiye ayıran Cür-

¹¹ Şerafettin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 103; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti-Cüveyni Eksenli Bir Tetkik-*, (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1997), 111.

¹² Bkz. Mâide, 5/120; Mülk, 67/1.

¹³ Muhammed İhsan Oğuz, *Kazâ ve Kader Kitabı*, (İstanbul: Oğuz Yayınları, 2017), 35.

¹⁴ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı, (Ankara: İSAM Yayınları, 2015), 158-159.

¹⁵ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 469.

¹⁶ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 20.

cânî'ye göre, birinci kısımda bulunan kudret-i mümekkinde, kişinin kendisine emredilene yerine getirmeye, bir şeyi yapmaya gücünün en az yettiği kuvvettir. Bu türden kudret, güç yetmeyi tekliften sakınarak, bütün emirlerin hükmünde şarttır. Kudret-i müyessire şeklinde tanımlandığı kudret ise, fiillerin yerine getirilmesinde kolaylık sağlar. Kudret-i müyessirenin kuvveti, kudret-i mümekkineden biraz daha fazladır. Kudret-i mümekkinde yalnızca imkân meydana gelirken, kudret-i müyessirede imkândan sonra gelen kolaylık oluşmaktadır. Kudret-i müyessire, fiil ile bitişik olup, tek bir zamanda meydana gelmektedir.¹⁷ Kelâm âlimlerine göre kudret, ilahi bir sıfat olmakla beraber Allah-âlem ilişkisinde doğrudan etkili tek sıfattır. Mümkün olanı var kılmak yalnızca kudret vasıtasıyla olmaktadır. Dolayısıyla kudret öyle bir güçtür ki; o güce sahip olan insan her ne kadar dışarıdan bir emir sebebiyle bir fiili gerçekleştirmek zorunda olsa da esasında dilediği takdirde fiili gerçekleştirmeye güç yetirmektedir.¹⁸

2. Kelâm Ekollerinin Kudret Konusundaki Görüşleri

Kelâm ekolleri, kudret hakkında farklı görüşlere sahiptir. Cebriyye, insanın fiillerinin gerçek fâilinin Allah olduğunu, insanın hiçbir şeye gücünün olmadığını ileri sürerek, onun kudretini perdelemiştir. Mu'tezile, insanın devamlı kudret sahibi olduğunu, bu kudretin onda fiili yapmadan önce de mevcut olduğunu ifade etmiştir. Eş'arîyye, insanda yaratılmış bir kudreti kabul ederken, bu kudreti insanın kendi özünde görmemektedir. Mâtürîdiyye ise insanda kudretin varlığını kabul ederek, kudreti; fiilden önceki beden sağlamlığı ve Allah tarafından yaratılan ârâz şeklinde iki kısma ayırmıştır.¹⁹ Çalışmamızın devamında Kelâm ekollerinin kudret ile ilgili düşüncelerine sırasıyla, tafsilâtlı olarak yer verilecektir.

A. Cebri Düşüncede Kudret

Cebriyye, insanın fiillerinin gerçekleşmesinde herhangi bir etkisi bulunmadığını ileri sürdüğü kudreti geri plana atmakta, insanın fiillerinde mecbur olduğu fikrini savunarak, onun bütün fiillerini Allah'a nispet etmektedir.²⁰ İnsanın fiillerini cansız varlıkların eylemleri gibi düşünen Cebriyye'ye göre, bunların yağmurun yağmasından, fidanın filizlenmesinden, yıldızın kaymasından herhangi bir farkı yoktur. Fiillerini yapmada mecbur

¹⁷ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta'rifât*, trc. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 178.

¹⁸ İbrahim Coşkun, "İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2, (Ekim 2001): 5.

¹⁹ Şerafettin Gölçük, *İslâm Akâidi*, 5. Baskı, (Konya: Esra Yayınları, 1997), 228-229.

²⁰ Abdülkerim Şehrîstânî, *Milel ve nihâl-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, trc. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 85.

olan insan, kendisine verilecek mükâfatta ya da cezada herhangi bir etkiye sahip değildir.²¹ Dolayısıyla insan, fiillerinde aktif değil, pasif bir varlıktır.

Cebrî görüşü benimseyen âlimlerin dışında bütün mütekellimler, fiil işleme vasıtalarıyla, bunları kullanarak fiili gerçekleştirecek asıl kudretin insanda mevcut olduğunda hemfikirdir. Fakat onların uzlaşmadığı husus; kudretin insana verilmiş zamanı ve niceliği hakkındadır. Kudretin fiilden önce var olduğunu ve karşıt fiillere elverişli olduğunu ileri sürenler, insanın sorumluluğunu mantıkî bir temele dayandırmaya önem verip, cebrî düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Hatta kendileriyle aynı düşüncüyü benimsemeyip, karşıt görüşte olanları eleştirip Cebrî olmakla itham etmişlerdir. Buna karşılık kudretin insanda, fiile yöneldiği anda Allah tarafından yaratıldığını ve kâfirle mümine farklı kudretlerin verildiğini kabul edenler, Allah'a kemâl derecesinde sıfat nispet etmenin yanında, kulun O'na olan ihtiyacını ön plana çıkarmışlardır. Sonuç olarak kudretin insanda varlığını kabul ettikten sonra verilmiş zamanı ve niceliğine ilişkin farklı düşüncelerden birini benimsemek itikadî açıdan bir sakınca teşkil etmeyecektir.²²

B. Mu'tezilî Düşüncede Kudret

Cebriyye'nin aksine Mu'tezile, insanın kudretinin fiilden önce var olduğunu kabul etmektedir. Onlara göre kudret, fiil ile birlikte meydana gelmektedir. Çünkü kudretin fiilden önce mevcut olmaması, güç yetirilemeyecek teklifi gerektirecektir. Güç yetirilemeyen teklifi uygun değildir. Allah'ın güç yetirilemeyen bir fiili yaratması ise mümkün değildir. Mu'tezile, benimsediği beş esastan biri olan "adalet prensibi" gereği, kötü ve zulüm sayılabilecek eylemleri insana nispet etmiştir.²³ Onlar, fiillerin meydana gelmesini tamamen insana yükleyerek Allah'ı kötülükleri yaratmaktan tenzih etmeyi amaçlamışlardır. Fakat bir şeye kudretin olması demek, onunla vasıflanmak anlamına gelmez. Dolayısıyla Allah'ın insanın kötü fiillerini yaratmaya kudretinin olması, O'nun kötü olmasını gerektirmez.²⁴ İmam Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile âlimlerinden bir kısmı, insanın iradesine bağlı fiillerinde kudretin fiilden önce olduğuna dair görüşlerin;

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

²¹ Gölcük, *Bâkullâni ve İnsanın Fiilleri*, 125.

²² Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23: 399-400.

²³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l usûli'l-hamse*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 147.

²⁴ Süleyman Toprak, "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâtürîdî ve Eş'ari Arasındaki İhtilaf", *NEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Aralık 1990): 166.

“Size verdiğimiz tâlimâta bütün gücünüzle sarılın, onda bulunanları da-ima hatırlayın; umulur ki korunursunuz” (Bakara, 2/63) âyetiyle istidlal etmek istemişlerdir. Bu ilâhî beyan, dâimi ve samimi olarak Tevrat’a tutunun ve onun çizgisinde Allah’a itaat edin şeklinde yorumlanmıştır. Kudretin fiilden önce olduğunu kabul eden Mu‘tezile’ye göre Allah, İsrâiloğulları’na Tevrat’a göre bir hayat yaşamalarını emretmişti. Şâyet Allah, Tevrat’ta geçen hükümlerin gereğine göre amel etmeden önce bu fiilin kudretini kendilerine vermeseydi, İsrâiloğulları’na onu yapmalarını emretmezdi. Dolayısıyla İsrâiloğulları, emredilene yapmak için kudretlerinin bulunmadığını söylerlerdi. Bu ise Allah’ın, fiilden önce olan kudreti insana verdiği bir göstergesidir.

Mu‘tezile, adalet prensibi gereği; insanın irâde ve kudretinin var olduğunu kabul etmekte, işlediği fiilleri mecazî olarak değil, gerçek anlamda ona nisbet etmektedir. Bu sebeple insanın ahirette karşı karşıya geleceği ceza ve mükâfatı onun bizâtihi kendi kazancı olduğunu kabul etmektir. Bunun anlamı da Allah’a adalet sıfatını nisbet etmek, O’ndan zulmü nefyetmektir. Netice olarak Mûtezile, insanın fiillerinden sorumlu tutulabilmesi için, onun fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını ve kendisi tarafından gerçekleştirildiğini kabul etmektedir.²⁵

C. Eş‘arî Düşüncede Kudret

Eş‘arîyye, kudret meselesinde Cebriyye’ye daha yakındır. Onlar sıklıkla insanda bulunan kudretin yaratıcısının Allah olduğuna vurgu yaparlar. Eş‘arîler, bu düşüncelerine rağmen, insanda fiillerinin meydana gelmesine etki eden bir kudretin olduğunu kabul ederler.²⁶ Nitekim İmam Eş‘arî’ye göre, insanın bazen kudret sahibi olması, bazen olmaması kudretin ondan ayrı olduğunun bir göstergesidir. İnsanın kudret sahibi olması, kendi öz varlığından kaynaklanmamaktadır. Şâyet kudret, insanın benliğinden olmuş olsaydı, onun dâima kudret sahibi olması gerekirdi. Fakat durum böyle değildir. O halde insanın kudretinin ondan farklı olması gerekmektedir.²⁷

Eş‘arîyye, kudretin fiille birlikte bulunduğunu kabul etmektedir. Fiil meydana geldikten sonra ise kudret yok olmaktadır.²⁸ İnsanın irâdî ve ızdı-

²⁵ Orhan Aktepe, “Mutezile ve Ehl-i Sünnet’e Göre Va’d ve Va’id İlkesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1, (Aralık 2011): 159-160.

²⁶ Ebû Hanife, “Fıkhu’l-ebşat” *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, thk. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 50; Ebû Hanife, “Fıkhu’l-ekber”, *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, thk. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 54; Zeynep Önder Demirel, “H. IV-IX. /M. X-XV. Yüzyıl Mâtürîdî ve Eş‘arî Akaid Metinlerinde Ebû Hanife’nin Etkisi”, (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2016), 114.

²⁷ Ebu’l-Hasen Eş‘arî, *Luma’ fi’r-reddi alâ ehliz’zeyğ ve’l-bida’*, nşr. Hammûde Zekî Gurâbe, (Kahire: 1955), 93.

²⁸ Eş‘arî, *Luma*, 96.

rarî (irâde dışı, zorunlu) fiilleri arasında fark vardır. İnsanın bilinçli olarak gerçekleştirdiği fiilleri kudret neticesindedir.²⁹ İnsana fiil sırasında bahşedilen kudret, hangi amaç üzere verilmiş ise onun için geçerlidir. Örneğin; bir insanın kudreti iman için yaratılmış ise ondan iman etmemesi beklenebilir.³⁰ Eş'ari, Kelâm sisteminde esas olan insanın kudreti değil, Allah'ın kudretidir. İmam Eş'ari özellikle Allah'ın kudreti üzerinde ısrarla durmaktadır. Eş'ari Kelâmcılar kudreti, orijinal (kadîm) ve bir yerden alınma (hâdis) şeklinde iki kısma ayırarak kadîm kudretin mutlaklığını izah etmeye çalışmışlardır. Onlara göre esas olan orijinal yani kadîm kudrettir. Bir yerden alınmış kudretin hiçbir fiili yaratmaya gücü yoktur. İnsanın, fiilini gerçekleştirebilmek için sahip olduğu güç, Allah tarafından yaratılan bir ârâzdır. Yoksa onun öz benliğinde mevcut değildir.³¹

İmam Eş'arî, ilahî kudrete taalluk edenleri, insanın nitelenmesi doğru olmayan hususlar olarak kabul ederken, insan kudretine taalluk edenleri de Allah hakkında mümkün görmemekle, Allah'ı yaratıklara benzemekten tenzih etmeyi amaçlamıştır. Eş'arî, hiçbir yönden yaratıklara benzemeyen Allah ile insan arasında fiilî açıdan hiçbir ortaklık olmadığını vurgusunu yapmaktadır. Bu bağlamda insan yalnızca yaratılan türde fiilde bulunabilir. Dolayısıyla Allah'ın fiilleri ile insanın aynı kategoride değerlendirilmesi mümkün değildir.³²

Bir Eş'arî âlimi olan Kâdî Ebû Bekr-Bâkîllânî'nin anlayışı, "Allah'ın kudreti fiilin aslına etki ederek onu yaratır; insanın kudreti de fiilin vasfına etki ederek ona doğru veya yanlış nitelik kazandırır" şeklindedir. O, insanın günlük yaşamında gerçekleştirdiği fiiller ile hastalıklar sebebiyle oluşan fiilleri arasındaki farka dikkat çeker. Bu fiillerden birincisi kişinin isteği ile ikincisi isteği dışında meydana gelmektedir. İnsanın isteği dışında meydana gelen fiillere gücünün yetmemesi, kudretin onun özünde olmaması demektir. Bâkîllânî'ye göre kudret, fiilin aslına değildir, insana ait bir sıfat olarak etkide bulunmaktadır.³³ İnsanın kendi isteği ile yaptığı fiilinde kudreti vardır. Soyut manada ise irâdesi ile gerçekleştirdiği ve irâde dışı fiilleri arasında fark yoktur. Mesela; felçli bir elin titremesi ile isteğe bağlı olarak hareket ettirilmesi kök itibarıyla aynıdır. Dolayısıyla her ikisi de insanın fiili ve hareketidir. Bu iki fiil arasındaki farkı hisseden insan, isteğine bağlı fiillerinin kâdiri olduğunu bilir. Dolayısıyla onun kesbi ile ger-

²⁹ Şehrîstânî, *Milel ve nihâl*, 93.

³⁰ Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, 114-115.

³¹ Eş'arî, *Luma*, 54-55; Mahmut Ay, "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (Haziran 2004): 95.

³² Hüseyin Aydın, "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi", *İslami İlimler Dergisi* 6/6, (Aralık 2011): 6.

³³ Kâdî Ebû Bekr-Bâkîllânî, *Temhid*, nşr. Mahmûd Muhammed Hudayrî, (Beirut: 1957), 287; Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*, 130-131.

çekleştirdiği fiillerinde kudretinin bulunduğu anlaşılmaktadır.³⁴

Eş'arîler, insanın fiillerini gerçekleştirmesinde kudretinin varlığını açık bir şekilde ifade etmeseler de bu meseleye çözüm olarak “kesb teorisi”ni ortaya atmışlardır. Geliştirdikleri bu teoriyle onlar, Cebriyye'den ayrılırlar. Fakat Eş'arîler'in kesb anlayışına atfettikleri manayı açıklamak oldukça zordur. Çünkü onlar, bir yandan insan fiillerinin hakîki manada yaratıcısının Allah olduğunu belirtirlerken, diğer yandan insana kesb hakkı tanırlar. Aynı zamanda onlar, kesbin de Allah tarafından yaratıldığını kabul ederler. Bu karmaşık kesb teorisini algılamak oldukça zordur. Eş'arîler'in kesb anlayışından yola çıkılarak, anlaşılması zor konularla ilgili olarak “bu Eş'arî'nin kesbi kadar muğlak, ondan daha incedir” ifadesi darb-ı mesel olmuştur. Onlar kesbi, bir şuur hali, insan ve fiilleri arasındaki bağlantı olarak ifade etmektedirler.³⁵

Bir Eş'arî mütekellim Gazzâlî ise insanın fiilleri ile ilgili görüşlerini kudret sıfatı ile ele almaktadır. Kudreti, fâilin fiilleri gerçekleştirebilmesini sağlayan ve kendisiyle eylemlerin ortaya çıktığı sıfat olarak tanımlar. İmam Gazzâlî'ye göre kudret, fiilin meydana gelmesinde temel etkidir. Fiilin asıl sahibi Allah'tır. İnsanın kendi fiillerini gerçekleştirmesinde kudreti yoktur. Gazzâlî, meselenin ilahi kudretin konusu olduğunu belirterek, Allah'ın mevcut kudretine vurgu yapar. Yaratma kudreti yalnızca Allah'a mahsus olmakla birlikte, insan fiili kesb eder. Allah Hâlık, kul ise kâsibtir. Kesb teorisi, fiillere açıklık getirmesi bakımından önemlidir. İki farklı kudretin varlığını kabul eden Gazzâlî'ye göre fiiller insana ait olmakla beraber, Allah'ın yaratması sonucunda ortaya çıkar. Allah, mutlak kudreti ile kesbi ve onu hazırlayan unsurları yaratmaktadır.³⁶

Bâkîllânî ve Gazzâlî birer Eş'arî âlimi olmalarına rağmen özellikle kesb meselesini açıklama noktasında düşünceleri İmam Mâtürîdî ile benzerlik göstermektedir. Çalışmamızın akabinde Mâtürîdî'nin insanın fiillerinin ortaya çıkışında kudretin etkisi ile ilgili görüşlerini inceleyerek, gerek Mu'tezîlî, gerekse Eş'arî mütekellimlerin kudret hakkında görüşlerini İmam Mâtürîdî'nin düşünceleriyle karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz.

D. Mâtürîdî Düşüncede Kudret

İmam Mâtürîdî'ye göre, Allah'ı hakkıyla tanıyan kişi, O'nun fiillerinin de hikmet kapsamında olacağını kabul eder.³⁷ Allah, tüm varlıkları kudreti

³⁴ Bâkîllânî, *Temhid*, 287; Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*, 132-133.

³⁵ Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, 136.

³⁶ Gazzâlî, *İktisâd fi'l-İtikâd*, trc: Kemal Işık, (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 57-60; Rabiye Çetin, “Gazalî'de İnsan Özgürlüğü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/39 (Aralık 2011): 80-84.

³⁷ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, (İstanbul: 1979), 216.

ile yaratmış ve onları hikmet dâiresi kapsamında farklı hallere çevirmiştir. O'nun yaptıklarından sorumlu tutulamayacağı, insanların ise fiilleri sebebiyle sorguya çekileceği âyet ile sabittir.³⁸ Bu sebeple insanlar, kötülük yapmamaya ve hikmete uygun davranmaya özen göstermelidir. Çünkü Allah, onları iyiyi kötüden ayırt edip, çirkin ve güzel davranışın farkında olabilecek kapasitede yaratmıştır. Allah, kullarını aklın kabul edeceği derecede güzel davranışı tercih etmeye davet etmiş, böylece onlara sorumluluk yüklemiştir.³⁹

İnsanın fiile yönelik kasdı ve irâdesi sebebiyle mükâfat veya ceza göreceğini kabul eden Mâtürîdî'ye göre fiil, iyiye ya da kötüye elverişli olabilir. Fakat fiilin iyi veya kötü olması insanın ona olan kasdına bağlıdır.⁴⁰ Özgür irâde sahibi insan, seçimde bulunarak ahlakî yetkinliği elde edemeyeceği noktada imtihanadadır. Allah, insanın bu denenmesini gerçekleştirmek için, onu özgür irâdesi ile baş başa bırakmıştır. Bu noktada Allah'ın irâdesinin mutlak olması ve her şeyi kapsamaması, insanın fiilinde özgür olmasına engel teşkil etmemektedir. Her ne kadar fiili Allah yaratsa da o, insanın ihtiyârî neticesinde meydana gelmiştir. Dolayısıyla fiillerinin sorumluluğu insana aittir.⁴¹

Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd* isimli eserinde fiillerin yaratılması meselesine ayrıntılı olarak yer vermiştir. O, fiillerin meydana gelmesini bir taraftan Allah'a, diğer taraftan insana nisbet etmiştir.⁴² Dolayısıyla ihtiyârî fiiller halk (yaratma) açısından Allah'a, kesb (kazanma) yönü ile de insana aittir.⁴³ Fiillerin hâkîkî anlamda insana mahsus olduğunu kabul etmek ve Allah'ın gücünün dışında değerlendirmek, onların mahiyetinde eksiklik oluşturacaktır. İnsanın fiillerin fâili olması fikri kabul edilmelidir. Çünkü bu hem nakil hem de akıl ile sabittir. Bu görüşün reddi gerçeğe karşı direnmedir.⁴⁴ İmam Mâtürîdî, ihtiyârî fiilleri Allah'a izafe etmenin, onların insana ait olduğu fikrini yok etmeyeceği görüşündedir. Fiilleri yaratan Allah, onları kesb eden insandır. Şâyet insanda fiillerini gerçekleştirme kudreti olmasaydı, teklifin manası kalmayacaktı. Ayrıca kul tarafından işlenen günahların her yönüyle Allah'a atfedilmesi akla da uygun değildir.⁴⁵

Mâtürîdî'ye göre insanda iki çeşit kudret vardır:

³⁸ Bkz. Enbiyâ, 21/23.

³⁹ Mâtürîdî *Kitâbü'l-tevhîd*, 221.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 256; Veysi Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", *Usul İslâm Araştırmaları* 1/20 (2013): 57.

⁴¹ Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", 57.

⁴² Mâtürîdî *Kitâbü'l-tevhîd*, 228.

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 227.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 225.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 226.

a) Sebeplerin elverişli ve vasıtaların sağlıklı oluşudur ki bu kısma giren kudret fiilden öncedir. Fiillerin meydana gelmesi buna bağlıdır. Bu Allah'ın nimetlerinden biridir. Allah, belirtilen kudreti dilediği kullarına ihsan eder ve onlardan hamd etmelerini ister. İnsan aklıyla bu nimeti idrâk edip, şükrünü eda etmelidir.⁴⁶ İnsanın sağlam bir bedene sahip olması buna örnek olarak verilebilir.

b) Fiil ile beraber olan kudrettir. Bu kısımda bulunan kudret Allah tarafından yaratılarak insana verilmiştir. Bu fiil ile birlikte ve fiil için olan kudrettir. Fiil belirtilen kudret sayesinde nitelik kazanıp, mükafat veya ceza ile ilişkilendirilir. Mâtürîdî, bu bölüme konuyla ilgili âyetlerden⁴⁷ de örnekler verir.⁴⁸

Mâtürîdî'ye göre kudretin iki kısma ayrılmasının delili Rabbimiz'in şu beyanıdır;

فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ
سِتِّينَ مَسْكِينًا^{٤٧} ذَلِكَ لِئُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ^{٤٨} وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ^{٤٩}

“Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur. Bu Allah'a ve resulüne imanınızı göstermeniz içindir. İşte bunlar Allah'ın koyduğu kurallarıdır” (Mücâdele, 58/4).

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السَّعَةُ^{٤٩} وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا
لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ^{٥٠}

Kolay elde edilecek bir kazanç ve kısa bir yolculuk olsaydı mutlaka peşinden gelirlerdi; fakat o meşakkatli yol onlara uzun geldi. Bir de kalkıp, gücümüz olsaydı inanın ki sizinle beraber sefere çıkardık, diye Allah'ın adına yemin edecek, böylece kendilerini helâke sürükleyecekler. Oysa Allah onların yalan söylediklerini elbette biliyor” (Tevbe, 9/42). Bu âyette güçleri yettiği halde sefere çıkmayanlar, Rabbimiz tarafından kınanmıştır. Bu kısımda bulunan kudretten maksat, sebep ve vasıtaların bulunmasıdır.⁴⁹ Fiil ile birlikte mevcut olan değil, ondan önce var olan kudrettir. Çünkü her iki âyette de kudretin o süre zarfında devamından söz edilmemiştir. Her ikisinde de kudret, fiilden önce ve fiilin gerçekleşme anında vardır. İşte Mâtürîdî ile Eş‘arî'nin ayrılma noktası burasıdır. Çünkü İmâm Eş‘arî, kudretin fiilden önce bulunmadığı görüşündedir. Ona göre kudret fiil ile birlikte bulunur ve sadece o fiil için geçerlidir.⁵⁰

Bir başka âyette ise;

⁴⁶ Bkz. Âl-i İmrân, 3/92.

⁴⁷ Bkz. Mücâdele, 58/4; Tevbe, 9/42.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 256

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 256.

⁵⁰ Eş‘arî, *Luma*, 54-56; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 246-246.

أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ بُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ

“Onlar (kâfirler) yeryüzünde (Allah’ı) âciz bırakacak değillerdir; kendilerini Allah’ın azabından koruyabilecek yardımcıları da yoktur; cezaları kat kat olacaktır. Çünkü onlar, gerçekleri ne işitmeye güç yetirebiliyorlar ne de görebiliyorlardı” (Hûd, 11/20) buyurulmaktadır. İmam Mâtürîdî’ye göre, bu ve benzeri âyetlerde bulunan kudret, fiil ile birlikte olan yani ikinci kısımda bulunan kudrete örnektir.

Ebû Mansûr Mâtürîdî’nin bu izahlarından insanın fiillerinde de iki çeşit kudretin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi; fiilden önce olan ve imkâna dayanan kudrettir. Bu, fiilin meydana gelebilmesi için sebeplerin âlet ve vasıtaların uygun olmasıdır. Bu kudretin oluşabilmesi için bazı şartların bulunması gerekmektedir. İkincisi ise; fiilin oluşumunu sağlayan kudrettir ki buna “kudret-i müyessire” de denir. Kudret-i müyessire fiilin işlenme imkânı bulduktan sonra kolayca işlenmesini sağlayan ve kısmen devamlılığı bulunan gücün adı olup, edânın vücûbunun illet mânasını da taşıyan bir şarttır. Teklîfin devamı için bunun da devamı aranır.⁵¹

İmam Mâtürîdî, insanda iki çeşit kudretin varlığından söz etmektedir. Birinci çeşit kudretin fiilden önce var olduğu, ikinci çeşit kudretin ise fiilden önce mevcut olmadığını kabul eden İmam Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin kudret ile ilgili görüşünü doğru bulmamaktadır. Mâtürîdî, Allah’ın insana fiilden önce kudret vermesi hâlinde bu kudretin fiilden önce yok olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla fiil, kudretsiz olarak meydana gelmiş olacaktır. Ona göre Mu‘tezile, bir ârâz olan kudretin iki zaman dilimi içerisinde devam etmeyip yok olduğu görüşünü benimsemektedir. Bu noktada kudretin fiilin ne öncesinde ne de sonrasında değil fiil ile beraber ortaya çıkmış olduğu ispatlanmıştır. Ayrıca onun “fiilin kudreti” şeklinde isimlendirilmesi, kudretin fiilden önce bulunmadığının bir kanıtıdır.⁵²

İkinci çeşit kudret, insan fiile yöneldiği zaman söz konusu olmaktadır. Bu kısımda bulunan kudret, fiili gerçekleştirecek âletlerin tam ve sağlam, sebeplerin de uygun ve yerinde olmasıdır ve Allah tarafından yaratılır. Fiil, seçme özgürlüğünün gereği olan bu güç sayesinde meydana gelmektedir. Bu güç “fiil kudreti” olarak isimlendirilmiştir. Fiil kudreti, insanın arzu ve istemesi anında Allah tarafından o anda yaratılan bir güçtür. Fiilin Allah tarafından yaratılması, insana ait olmasına engel olmamakla beraber insanın fiilin oluşum aşamasındaki isteğiyle ortaya koyduğu seçim, Allah’ın irâdesinin gerçekleşmesinin sebebidir. Bu bağlamda Mâtürîdî’nin, Allah’ın in-

⁵¹ Ali Bardakoğlu, “Kudret” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26: 317-318.

⁵² Ebu Mansur Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, thk. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 5: 148-149.

sandaki fiil kudretini yaratma irâdesi insanın arzu, ihtiyar ve meyillerine bağlı olarak gerçekleştiği düşüncesi ön plana çıkmaktadır. O, insanın fiilinin Allah'ın kudretiyle değil, onun Allah'tan talep ettiği bir kudretle meydana geldiğini belirtmektedir.⁵³ Dolayısıyla insan, Allah'ın kudretinden bağımsız hareket etme potansiyeline sahip bir güçle donatılmıştır. Bu güç fiil için olan ve yalnızca fiil ile birlikte bulunabilen -fiilden önce veya sonra bulunması imkânsız olan- ve sürekli olarak yok olup yenilenen bir kudrettir. Bu kudretle birlikte meydana gelen fiil karşılığında sevap ve ceza verilmekte, güzellik ve çirkinlik gibi nitelikler oluşmaktadır. Fiil kudreti, kişinin fiile ilişkin şiddetli arzu, seçim ve yönelimine göre ortaya çıkan, doğrudan fiille ilgisi bulunan ve fiilin varlık kazanmasını sağlayan kudrettir.⁵⁴

Mâtürîdî, “kudret-i müsehhile”, “kudret-i muhaffife” şeklinde isimlendirdiği⁵⁵ kudretin varlığı halinde insanın Allah'ın lütfu ve ihsanıyla fiillerini gerçekleştireceği görüşündedir.⁵⁶ Teklif için gerekli olan birinci kısımdaki kudrettir ki bu olmadan teklif yapılamaz. Bu durum gözü göremeyen birine “şuraya bak,” eli tutmayan birine “elini uzat” demeye benzer.⁵⁷ Birinci kısımda fiilden önce bulunan kudret şartların uygunluğunu göstermektedir. İkinci kısımda bulunan kudret ise; Allah tarafından fiil ile beraber yaratılmaktadır. İnsanda fiilin meydana gelebilmesi için gerekli olan “kudret-i müyessire”nin de Allah tarafından yaratılması, insanın o fiil için kullanacağı seçimi ve yönelmesine bağlıdır.⁵⁸

İmam Mâtürîdî, birinci çeşit kudretin fiilden önce mevcut olduğu, ikinci çeşit kudretin ise fiilden önce bulunmadığı görüşünü savunurken dayandığı delilleri şu şekilde sıralar:

a) Kudret, insan bedeninin bir parçası olmadığına göre bir ârâzdır. Ârâz ise devamlı olarak var olamaz. Varlığı devamlı olmayan şeyin de sürekliliğini kendisi sağlayamaz. Ârâzın bekası, başka bir bekâ ârâzını sürekli kılar ki bu ikincisi de bir ârâz olduğu için kendi başına var olamaz. Bekânın başka bir bekâ ile varlığını sürdürmesi muhâl olduğuna göre kudret ârâzının sürekli var olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Öyleyse kudret, fiilden önce değil, fiil anında Allah'ın yaratması ile meydana gelmektedir.

b) Dini naslar, insanlara ilâhî emirleri yerine getirebilmeleri için Allah'tan yardım isteğinde bulunmalarını emretmektedir. Şâyet kudret insanda fiilden önce bulunuyor olsaydı, ona böyle bir emrin verilmesi imkânsız olacaktı. Ayrıca verilen bu emre uyararak talepte bulunmak ise abes olacaktı. Dolayısıyla kudretin fiille beraber olduğu ortaya çıkmaktadır. İnsanda Al-

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 280-281.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 255-260; Ünverdi, “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”, 62.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 256; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 249.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 257.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 256.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 239; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 249-250.

lah tarafından yaratılan kudret, birbirine zıt olan iki fiili de meydana getirebilir. Mesela dil hem doğruyu hem de yanlış söyleyebilirken, el hem hayrı hem de şerri işleyebilir.

Kudret, Eş‘arî ve Mâtürîdî âlimlerin çoğunluğu tarafından, “gerçekleşecek bir eylem, iki gücün etkisi altında, bu doğrultuda bir fiil yaratma boyutuyla Allah’ın takdiri ettiği (maktûr), onu işleme yönünden (kesb) de insanın maktûrudur” şeklinde formüle edilmiştir. İnsanın iradesi ve fiili, birisi Allah’a diğeri de kendine ait olmak üzere iki kudretin bir araya gelmesiyle gerçekleşmektedir. İmam Mâtürîdî bunu “fiilde yönler” şeklinde isimlendirmiştir. Onun bu yaklaşımı, Ehl-i Sünnet’in geneli tarafından dikkate alınmıştır.⁵⁹ Mâtürîdî, fiilde yönler kavramı ile hem Allah’ı hem de insanı fâil kabul ederek, yaratma yönünü Allah’a, yapma yönünü insana atfetmek sûreti ile insanın fiilini çift yönlü bir eylem olarak açıklamıştır.⁶⁰

Fiilde yönler, Allah’ın ve insanın fiildeki rol ve fonksiyonunu temellendirmek amacıyla Mâtürîdî tarafından savunulmuş bir düşüncedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, fiil üzerinde hem Allah’a hem de insana etkinlik alanı oluşturarak fiile iki gücün etkisinin imkânını vurgulamıştır. Ona göre, insanın fiillerinin birinci yönden kendisine ait olmadığı, ikinci yönden ise kendisine ait olduğu sâbit olmuştur. Böyle bir yaklaşım herhangi bir ortaklığı da gerektirmez. Bu noktada Allah’ın “her şeyin yaratıcısı” olması, insan fiili üzerinde birinci yönden etkin olmasını doğurmuştur. Böylece fiil Allah’a nispet edilince “halk”, insana nispet edilince “kesb” adını almıştır. Kesb ise insanın o fiili, yapması ve kendine ait kılmasıdır. Bu aşamada insan herhangi bir baskı ve zorlama altında değildir. Ayrıca Allah’ın fiilin yaratıcısı olması insanın hakikî fâil olmasına da engel değildir.⁶¹ Mâtürîdî’nin fiilde yönler teorisi, insana fiillerinde tam yetki veren Mu‘tezile ile bir fiilde iki fâilin olmayacağını, temel algı olarak Allah’tan başka fâilin bulunmayacağını, insanın ise, kendisiyle ilgili meydana gelen fiillerde yalnızca “kasib” olabileceğini kabul eden Eş‘ariler arasında üçüncü bir çözüm yolu olmuştur.⁶²

İnsanın fiillerini iki açıdan inceleyen Mâtürîdî, fiillerin bir yönünü insanın aklıyla kavrayamayacağını, bu durumun onun gücünü aşacağını ifade etmektedir. Bir şeyin yoktan var olması buna misâl olarak gösterilebilir. Zaman ve mekân içinde meydana gelmiş olan fiili, insan istese dahi zamanı geri çevirerek tekrar edemez. Bu durum insanın gücünü aşmaktadır. Dolayısıyla bu fiilin insana nispeti söz konusu değildir. Fiilin ikinci yönü ise; insanın akli ve idrâki ile kavrayabildiği, çabasına bağlı olan yönüdür. Me-

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 287-288; M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (İstanbul: Akit Yayınları, 1998), 35.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 292;

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 228-229; Ünverdi, “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”, 72.

⁶² Ramazan Biçer-Osman Sezgin, “Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî’de İrade Özgürlüğü”, *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/80 (Aralık 2017): 249.

sela; emir ve yasakları yaparken insanın bu fiilleri kendi kasd ve gücü dahilinde olduğunu kavrayabilmesi gibi.⁶³ Dolayısıyla fiiller birinci yönleriyle Allah'a, ikinci yönleriyle insana ait olmaktadır.⁶⁴

Allah-insan ilişkisini, insan merkezli bir bakış açısıyla elen alan Mâtürîdî, bu bağlamda insandaki irâde konusuna yaklaşımda bulunmaktadır. İnsan irâdesini ve aklını kullanmak sûretiyle Allah'a yönelerek, itâat eder. Mâtürîdî'ye göre, herhangi bir davranışı yapmaktan uzak duran, kendisini bu davranıştan men eden insanlar, daha sonraları almış olduğu sosyo-kültürel eğitim ve yönlendirme sonucunda, yapısal olarak kabul ettiği ve alışkanlık kazandığı ahlâkî değer ve algılarını değiştirebilir. Burada en önemli husus, eğitim sonrası yönlenecek akıldır ki insanlar bu doğrultuda meyilli oldukları düşünce, tutum ve davranışları değiştirebilmektedir. Bu sebeple Allah, insanı, yapısal özelliği ve fitrî temayüllerine ters gelse, duygularıyla bağdaşmasa dahi, aklın onayladığı fiilleri yerine getirmeye teşvik etmiştir. Yaradılmış varlıkların gerçek mâhiyetini ancak akıl idrâk edebilir.⁶⁵

İrâdenin yönlenmesinde etkin olan psikolojik faktörler olduğunu kabul eden Mâtürîdî, bunları aklın derecesi, cahillik, insanın yetiştiği ortam, alıştığı tutum ve düşünceler, nefsin temayülleri, taassup ve taklit, duyu ve duygu zayıflığı gibi faktörlere bağlamaktadır. Bu niteliklerin insanın tutum ve davranışlarında etkin faktörler olduğunu vurgulayan Mâtürîdî, bu olguların kalp ve duygularda etkin olduğunu, bunun sonucunda da insanların irâdelerinin yönlenmesinde önemli birer etken olduğunu kabul etmektedir.⁶⁶

İmam Mâtürîdî sonrası Mâtürîdî âlimlerin kudret hakkında görüşlerinin de birbirine benzer olduğuna şahit olmaktadır. Mesela Mâtürîdî görüşü benimsemiş bir âlim olan Abdülkerim Pezdevî, Sadru'l İslâm Muhammed Pezdevî'nin kardeşi, aynı zamanda İmam Mâtürîdî'nin öğrencisidir.⁶⁷ Pezdevî, kelâmî görüşlerinde insanın fiilleri meselesine de yer vermektedir. O, insanın fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmektedir. Bu düşüncesine; *فَاعْبُدُوهُ*; "Her şeyi yaratan Allah'tır" (En'am, 6/102; Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62; Mü'min, 40/62) beyânını delil olarak göstermektedir. Pezdevî, yaratma kudretinin yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade etmekle birlikte, insanın da kudretinin olduğu görüşündedir. O, bir fiile iki fâilinin etki etmesini mümkün görmektedir. Fiile yaratma yönünden Allah, yapma açısından insan tesir etmektedir. İnsan, irâdesi ile gerçekleştireceği

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 229.

⁶⁴ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 241-242.

⁶⁵ Biçer-Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü", 244.

⁶⁶ Biçer-Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü", 242.

⁶⁷ Selim Özarslan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 9. 46 Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlu'd-din*, (İstanbul: 1998), 152-153; Özarslan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, 36. 47 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 228.

eyleme kesin karar vermekte, kudreti o esnada Allah tarafından yaratılmakta, insan da fiili işlemektedir. Allah'ın fiili yaratması, insanın istek ve arzusu doğrultusunda meydana gelmektedir. Bu sebeple insan yapmış olduğu fiillerinden sorumludur.⁶⁸ Pezdevî'de İmam Mâtürîdî gibi fiilde iki yönün bulunduğu kanaatinde.

Meşhur bir kelâm âlimi olan Ebu'l Mu'in Neseî'nin *Tabsıratu'l-Edille* isimli eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'den sonra Mâtürîdî ekolünün en önemli kaynağı olarak kabul edilmektedir.⁶⁹ O, eserinde kelâmî meseleleri sistematik bir biçimde incelemiş,⁷⁰ insanın fiilleri ile ilgili olarak kudret meselesine de değinmiştir. Neseî, kudret konusunda Mu'tezile'yi eleştirmekte, insanın fiilini kendisinin yarattığını ifade etmenin kişiyi iki kabule götüreceğini belirtmektedir. İki kabulü iddia edenin de Allah'a ortak koşmuş olacağını vurgulamaktadır.⁷¹ Fakat açığa kavuşturulması gereken husus; Mu'tezile, insanın kendi fiilini ortaya çıkarır düşüncesi ile Allah'ta olduğu gibi yoktan var etme anlamını kast etmemektedir. Bu düşünce, çalışmaya hazır bir arabanın kontağını açan kişinin durumuna benzer. Dolayısıyla insan, bir cismi yoktan var etmek anlamında değil, sebepleri yerine getirme şeklinde fiil gerçekleştirilmektedir.⁷²

Neseî'ye göre insanda bulunan kudret, fiili gerçekleştirme potansiyelidir. Allah'ın takdîrî insanı fiillerinde zorlamamaktadır. Nasıl ki terzi ve marangozun dikiş dikme ve ağaç yontma işini yapmaları, onları bu fiilleri gerçekleştirmeye mecbur etmiyorsa, insan için de aynı durum söz konusudur. İnsan işlediği fiilleri sonucunda karşılık göreceklerdir.⁷³ Kudret, Allah tarafından insana fiilini gerçekleştirmeden önce veya sonra değil, o esnada verilmektedir. İnsan için kudreti yaratmak Allah'tan, onu gerçekleştirmek maksadıyla gayret ve çaba sarf etmek kendindedir. İnsanda bir eylemi gerçekleştirme amacı bulununca, Allah, onun için fiil ile beraber kuvvet ve kudreti yaratmaktadır. İşte insan kendisine verilen kudretin neticesinde mükâfat veya cezayı hak eder. Mesela; insana imanın lütfedilmesi Allah'a, bunun kabul edilmesi kendisine aittir. Yine aynı şekilde hidâyete davet etmek Allah'tan, bu çağrıya cevap vermek kuldandır.⁷⁴

Bütün bunlardan Neseî'nin düşüncesinde; insanın fiillerine ilişkin bir gücünün bulunduğunu fakat bunun yaratma değil yapma gücü olduğunu, bu

⁶⁸ Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlu'd-din*, (İstanbul: 1998), 152-153; Özarslan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, 36.

⁶⁹ Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 32.

⁷⁰ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 180.

⁷¹ Ebu'l-Muin Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, nşr. Habîbullah Hasan Ahmed, (Beyrut: 2005), 91.

⁷² Toprak, "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâtürîdî ve Eş'ari Arasındaki İhtilaf", 166.

⁷³ Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 23.

⁷⁴ Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 27.

gücün ise insana Allah tarafından verilmiştir. Kanaatimizce Nesefî'nin burada anlatmak istediği kesbtir. O halde ona göre kudret; güç yetirilene iki yönden tesir eder. Bunlardan birincisi Allah'a ait yaratma, diğeri insana ait kesbtir. İnsanın fiile tesir eden bir gücü; onun ifadesinde de yerini bulduğu gibi, yaratmanın dışında bir güçtür. Nesefî'nin kudret konusundaki düşünceleri ile İmam Mâtürîdî'nin düşünceleri birbiriyle benzerlik göstermektedir.

Pek çok alanda eser vermiş olan Ömer Nesefî'nin en ünlü kitabı *Akaid*'dir. Kelâm ve Akaid konularına anlaşılır bir üslupla temas eden bu eser, en fazla dikkat çekip okutulanlar arasındadır.⁷⁵ Onun düşüncesine göre; Allah, insanın iman, küfür, günah, sevap gibi bütün fiillerini yaratmaktadır. İnsan, seçtiği fiiller sonucunda mükâfat veya cezayla karşılaşır. Kudretini kullanarak fiillerini meydana getiren insana, Allah'ın teklifte bulunması da onun gücünün yettiği kadardır.⁷⁶

Ömer Nesefî'de kudretin fiil ile birlikte başladığı ve onun bitiminde son bulunduğu kanaatindedir. Nesefî, kulun fiiline iki kudretin beraberce etki ettiği, bu durumun ise Allah'ın âdetinin bir neticesi olduğu düşüncesindedir. İnsan bir fiili yapmak istediği zaman Allah, o fiili yaratır. İnsanın fiilinin gerçekleşebilmesi için niyeti, isteği ve Allah tarafından kendisine verilen kudreti olması gerekir. Allah dilerse, insanın irâdesi olmadan da o fiili yaratabilir. Fakat insan için zorlama bulunmaması, mükafat ve cezaya lâıyk olması sebebiyle âdet-i İlâhi böyle oluşmaktadır. Allah başlangıçta insanda bir kudret yaratır. Onda yaratılan bu kudret mecburîdir. İnsan bu kudreti fiili gerçekleştirme ya da gerçekleştirme yönünde, tercihine bağlı olarak kullanabilir.⁷⁷ Nesefî'ye göre kudret, sebeplerin ve vasıtaların sağlam olması ile mümkündür. Sebeplerin sağlamlığı; insanın gücünün üstünde bulunan şartlardadır. Vasıtaların sağlamlığı ise; insanın bizzat kendisinde meydana gelen şartlardır. Elin, ayağın, zihnin normal çalışması gibi.⁷⁸ Görüldüğü üzere Ömer Nesefî, insana verilen kudretin mahiyeti ve zamanlaması ile ilgili olarak İmam Mâtürîdî ile aynı doğrultuda düşünmektedir.

Kelâm alanında yaptığı çalışmalarla tanınan Nureddin Sâbûnî'nin *Bidaye* ve *Kifaye* isimli eserleri meşhurdur.⁷⁹ Sâbûnî, kudretin, insanın fiillerine etkisi hususunda İmam Mâtürîdî ile benzer düşüncelere sahiptir. Mâtürîdî gibi o da kudreti iki şekilde değerlendirmektedir. İlki; fiilin meydana gelebilmesi için gerekli olan sebeplerin yerinde ve sıhhatli olmasıdır. Bu kudret fiilden önce bulunur. İrâde sahibi bir insanın fiilini gerçekleştirmek için

⁷⁵ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, (Konya: Esra Yayınları, 1998), 185-186.

⁷⁶ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 188.

⁷⁷ Ömer Nesefî, *Akaid*, (İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2006), 69.

⁷⁸ Nesefî, *Akaid*, 71.

⁷⁹ Ebu'l Berekat Nesefî, *İtimad fi'l i'tikâd*, nşr. Abdullah Muhammed, (Beyrut: 1881), 35-37, Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 203.

hazır olmasıdır. İkincisi; kudretin bizzat kendisidir. Fiilin meydana gelmesine tesir eden kesin bir iradeden oluşan kudrettir.⁸⁰

Sâbûnî'ye göre sonradan yaratılan kudret fiilin varlığına bağlı olarak meydana gelir. Bu bağlamdaki kudret devamlılık özelliği taşımamaktadır. Şâyet insandaki kudret fiillerinden önce bulunsaydı (kudret devamlılık özelliğine sahip olmadığı için) eylemin gerçekleşmesi sırasında var olmayacaktı. Böylece fiil kudretsiz olarak meydana gelecekti. Bir eylemin kudret olmadan ortaya çıkması fiil sahibinin aciz olmasını gerektirir ki bu düşünce doğru değildir. Sâbûnî, kudretin insanın seçimiyle gerçekleştirdiği fiilleri için geçerli olduğu görüşündedir. O, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin insanın kudretini kabul ettiğini belirtmektedir. Fakat Sâbûnî'nin dikkat çektiği husus; kudretin fiile ne zaman etki ettiği. Bu konuyla ilgili görüşlere daha önce yer verilmişti. Dolayısıyla tekrar üzerinde durmaya gerek duyulmamıştır. Sâbûnî, meseleyle ilgili mevcut düşüncelerin üzerinde durduktan sonra, Mâtürîdî gibi kudretin fiil ile birlikte oluştuğu düşüncesini dile getirmiştir.⁸¹

Sâbûnî de tıpkı diğer Mâtürîdiyye âlimleri gibi, insana ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı düşüncesindedir. O, Mu'tezile'nin kudreti tamamen insana atfetmesinin yanlışlığına vurgu yapmaktadır.⁸² İnsanın fiillerini iki kısımda inceleyen Sâbûnî, birinci kısma Allah'ın insandan bağımsız olarak kendi kudretiyle yarattığı eylemleri yerleştirmektedir. Buna titreme hastalığına kapılmış bir kişiyi örnek olarak verir. İkinci kısımda ise Allah'ın insanın kudreti ile yarattığı fiiller vardır. Buna misal olarak ise ihtiyarî (insanın irâdesi ile gerçekleştirdiği) fiilleri gösterir. Bunlardan birincisini kesb, ikincisini halk olarak isimlendirmektedir.⁸³ Bütün bunlardan hareketle, Sâbûnî'nin iki kudret sahibinin eseriyle insan fiilinin ortaya çıktığı düşüncesini benimsediğini görmekteyiz. Öyleyse ona göre insanın fiilleri yaratma yönünden Allah'a kesb açısından insana aittir.

Kemâleddin İbnu'l Hümâm, Kelâm Tarihi'ne kazandırdığı *Musayere* isimli eseriyle tanınmaktadır. İbnu'l Hümâm, eserinde en geniş alanı Allah'ın fiilleri meselesine ayırmıştır. Ona göre Allah, insana isteğine bağlı olarak ihtiyarî fiillerini yapma yetkisi vermiştir. Bu noktada insan hürdür. Allah, insana iyi ve kötü eylemleri bildirmiş ve ona istediği fiili yapma ya da terk etme kudreti vermiştir. İnsana bu fiillerinin sonucu olarak mükâfat veya ceza verileceği de yine Allah tarafından bildirilmiştir. Tüm bunlar Allah'ın isteğine ve gücüne bağlıdır. Ayrıca kudreti olmayan bir insan ta-

⁸⁰ Nüreddin Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 135.

⁸¹ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 136.

⁸² Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 139.

⁸³ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 141.

savvuru, teklifî sorumluluğu da ortadan kaldırır. O halde dinin ve peygamberlik müessesesinin de bir anlamı kalmaz.⁸⁴

İbnu'l-Hümâm, sözü edilen eserinde insanın fiillerini kendisinin yarattığını ileri süren Mu'tezile'ye cevap vermekte ve çeşitli delillerle onların görüşlerini reddetmektedir. Yine o, fiil, kudret, istitâat kavramlarını ilâhî irâde ve ilim çerçevesinde ele almıştır.⁸⁵ Mâtürîdîlerin Ebû Hanife'ye dayandırdıkları düşüncenin doğru olmadığını, onu yanlış anladıklarını ifade etmiştir. Ona göre kula ait olan cüz'î irade yaratılmamıştır. Bu düşüncesini cesurca dile getiren İbnu'l-Hümâm, orijinal yönünü de ortaya koymaktadır.⁸⁶

İbnu'l-Hümâm, *Müsâyere* isimli eserinde cüz'î irade bağlamında kesin kararına "azm-i musammem" ismini vermektedir.⁸⁷ İnsanın kesin kararının tamamen kendisine ait olduğunu ifade eden İbnu'l-Hümâm, onun ilahî irade ve kudretin kapsamının dışında⁸⁸ bulunduğunu belirtmektedir. İbn'ul-Hümâm'ın, insanın sorumluluğunu çelişkiye düşmeden izah edebilmek adına cesaretle söylediği ifade farklı bir anlamı içerisinde barındırmaktadır. Çünkü tek bir şey de olsa, eğer ilahî irade ve kudretin kapsamı dışında kalıyorsa, bu diğer bazı şeylerin de onların kapsamı dışında bırakılabileceğinin yolunu açmaktadır.⁸⁹

Eş'arîler, kesbin tamamen insana ait olduğunu açıkça ifade etmeseler de insanın sırf bu sebeple fiillerinden sorumlu olduğunun⁹⁰ vurgusunu yapmaktadırlar. Eş'arîler'i, Cebriyye'den ayıran nokta ise; insanda kudret ve irâdenin varlığını inkâr etmemeleridir. Fakat onlar kudretin tesirini kabul etmemekte, bu sebeple de Cebriyye ile ortak bir kanâatte olmaktadır.⁹¹ Mâtürîdîler, insanın seçebilmesine bağlı fiillerinde tesirli olanın; ne Eş'arîler'in ifade ettiği gibi yalnız Allah'ın kudret ve irâdesiyle, ne de Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi yalnızca kulun irâdesiyle olmadığını belirterek iki görüş arasında orta bir yol benimsemişlerdir. Onlar, insanın irâdesine bağlı fiillerinin, yine insanın cüz'î iradesi ile Allah'ın yaratmasının toplamından meydana geldiğini ifade etmişlerdir. Mâtürîdîler'e göre, insan; kudret ve irâdesinin ilgi kurmasından dolayı, o fiilin işleyeni, aynı zamanda kazana-

⁸⁴ Kemâleddin İbn Hümâm, *Kitabü'l-müsâyere fî usûlid-dîn*, (Mısır: Matba'atu'l-Kübra Emiriyye, 1928), 315; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 291-294.

⁸⁵ Sabri Hizmetli, "Kemâleddin İbn Hümâm Sivasî'nin Kitâbu'l-müsâyere'si ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (Eylül: 1993): 54.

⁸⁶ Ömer Aydın v.dğr., *Kelâm Tarihi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 277.

⁸⁷ Oğuz, *Kazâ ve Kader Kitabı*, 39.

⁸⁸ İbn Hümâm, *Kitabü'l-müsâyere*, 110-111.

⁸⁹ Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (2000): 19.

⁹⁰ Eş'ari, *Luma*, 73-74,99,107.

⁹¹ Oğuz, *Kazâ ve Kader Kitabı*, 42.

nı, Allah ise o fiilin yaratıcısıdır. Allah'ın insanın fiillerini yaratabilmesi için, insanın irâdesini harekete geçirmesi şarttır.⁹²

Sonuç

Cebriyye, insanın fiillerinin gerçekleşmesinde herhangi bir etkisinin olmadığını ileri sürerek onun kudretini reddetmektedir. Mu'tezile, insanın fiillinin kudretten önce var olduğunu kabul etmekte, fiilleri tamamen insana yükleyerek Allah'ı kötülüğü yaratmaktan tenzih etmeyi amaçlamaktadır. Eş'arîyye, kudretin fiille birlikte bulunduğunu kabul etmektedir. Fiil meydana geldikten sonra ise kudret yok olur. Mâtürîdîyye ise insanın fiillerinde iki çeşit kudretin varlığından söz eder. Bunlardan birincisi fiilden önce olan ve imkâna dayanan kudrettir. İkincisi ise fiilin oluşumunu sağlayan kudrettir.

Gerek İmam Mâtürîdî gerekse sonraki dönem Mâtürîdî âlimler kudret konusunda orta bir yol tercih etmişlerdir. Onlar, Allah'ın yaratma vasfını gözetmişler, bunun yanı sıra insana da rol atfetmişlerdir. Fiillerin meydana gelmesinde biri Allah'a diğeri insana ait olmak üzere iki yön belirleyerek, Allah'ın ve insanın fiillerine mantıkî bir bakış açısıyla geliştirmişlerdir. Kanaatimize göre; Mâtürîdî kelâm âlimleri, insanın fiillerinin meydana gelişinde kudretin etkisini daha anlaşılır tarzda ele almışlardır.

İmam Mâtürîdî, kudret meselesini özgün bir şekilde açıklayarak hem ulûhiyet hem de beşer açısından mantıksal bir bakış açısı geliştirmiştir. Mâtürîdî'nin, kudret bağlamında insanın sorumluluğunu temellendiren görüşü, bir yandan fiillerde ilâhî yaratıcılığa rol biçmiş, diğer yandan insanın fiillerini kendine ait kılmada başarılı bir açıklama olmuştur. Dolayısıyla insan hürriyetini mâkûl bir tarzda temellendirilmiştir. İnsanın mutlak manada hür olduğunu ya da fiillerinde kudretinin olmadığını söylemek, onun hareket hürriyetini elinden almaktır. O halde İmam Mâtürîdî gibi insanın alanını belirleyen çizgileri çizdikten sonra, onun kudretinden bahsetmek Allah'ın aşkınlığına ve sıfatlarına halel getirmeyeceği gibi, Kur'ân'ın ve sünnetin öğretilerine de uygun olacaktır.

Kaynakça

Ak, Ahmet. *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 2. Baskı. İstanbul: Çınar Yayınları, 2017.

Aktepe, Orhan. "Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'îd İlkesi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1, (Aralık 2011): 157-178.

Ay, Mahmut. "Eş'arî Kelâmında İnsanın Sorumluluğu". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17/2 (Haziran 2004): 91-107.

Aydın, Hüseyin. "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi". *İslami İlimler Dergisi*, 6/6 (Aralık 2011).

⁹² Oğuz, *Kazâ ve Kader Kitabı*, 59.

Aydın, Ömer-Yıldırım, Ramazan-Soyal, Fikret-Can, Mustafa-Özdinç, Rıdvan-Yaşar, Yuşa-Yavuz, Fikri. *Kelâm Tarihi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Bâkullânî Kâdî Ebû Bekr. *Temhid*. Nşr. Mahmûd Muhammed Hudayrî. Beyrut: 1957.

Bardakoğlu, Ali. "Kudret" *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26: 317-318. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Biçer, Ramazan-Sezgin, Osman. "Teo-Psikolojik Açından Matürîdî'de İrade Özgürlüğü". *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/80 (Aralık 2017): 239-263.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Coşkun, İbrahim. "İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Ekim 2001): 1-35.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Ta'rifât*. Trc. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Çetin, Rabiye. "Gazali'de İnsan Özgürlüğü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/39 (Aralık 2011): 70-86.

Ebû Hanife. "Fıkhu'l-ebzat". *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Thk. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.

Ebû Hanife. "Fıkhu'l-ekber". *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Thk. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.

Eşarî, Ebu'l-Hasen. *Luma' fi'r-reddi alâ ehliz'zeyğ ve'l-bida'*. Nşr. Hammûde Zekî Gurâbe. Kahire, 1955.

Fığlalı, Ethem Rûhi. *İtikâdî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1980.

Gazzâlî. *İktisâd fi'l i'tikâd*. Trc: Kemal Işık. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Gölcük, Şerafettin. *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

_____. *İslâm Akâidi*. 5. Baskı, Konya: Esra Yayınları, 1997.

_____. *Kelâm Tarihi*. Konya: Esra Yayınları, 1998.

Hizmetli, Sabri. "Kemâleddin İbn Hümâm Sivasî'nin Kitâbu'l-Müsâyere'si ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (Eylül, 1993): 47-56.

İbn Manzur, Cemaleddin. *Lisanü'l-Arap*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1955.

İbn Hümâm, Kemâleddin. *Kitabü'l-müsâyere fi usûlid-din*. Mısır: Matba'atü'l-Kübra Emiriyye, 1928.

Kadı Abdulcebbar. *Şerhu'l usûli'l-hamse*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. 8. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. Nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul, 1979.

_____. *Kitâbü't-tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

_____. *Te'vilatu'l-Kur'ân*. Thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul: 2005.

Nesefî, Ebu'l Berekat. *İtimad fi'l İtikâd*. Beyrut: 1881.

Nesefî, Ebu'l-Muin. *Bahrü'l-Kelâm*. Beyrut: 2005.

Nesefî, Ömer. *Akaid*. İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2006.

Oğuz, Muhammed İhsan. *Kazâ ve Kader Kitabı*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 2017.

Önder Demirer, Zeynep. *H. IV-IX. /M. X-XV. Yüzyıl Mâtürîdî ve Eş'ari Akaid Metinlerinde Ebû Hanife'nin Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2016.

Özarslan, Selim. *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Özdemir, Metin. "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (2000): 1-32.

Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti-Cüveyni Eksenli Bir Tetkik*-. Nün Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlu'd-din*. İstanbul: 1998.

Sâbûnî, Nüreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Şehrîstânî, Abdülkerim. *Mîlel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*-. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 4. Baskı. Ankara: İSAM Yayınları, 2015.

Toprak, Süleyman. "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâtürîdî ve Eş'ari Arasındaki İhtilaf", *NEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Aralık 1990): 164-186.

Türk Dil Kurumu, "Kudret". *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

Ünverdi, Veysi. "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", *Usul İslâm Araştırmaları* 1/20 (2013).

Yavuz, Yusuf Şevki. "İstitâat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23: 399-400. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Yazıcıoğlu, M. Sait. *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: Akit Yayınları, 1998.

Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

ESMÂ-AHKÂM (VA'İD) MESELESİ VE EBÛ MANSÛR EL-MÂTÜRÎDÎ İLE HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

THE ISSUE OF ASMA WA AHKAM (WA'ID) AND THE COMPARISON OF THE VIEWS OF ABU MANSUR AL-MÂTURÎDÎ AND HAKIM AL-JUSHAMI

Geliş Tarihi: 21.06.2019 Kabul Tarihi: 20.08.2019

✉ FİKRET SOYAL

DR. ÖĞR. ÜYESİ

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.

Orcid.org/0000-0001-5549-9791

fikret@istanbul.edu.tr

ÖZ

Bu makalede, kelâm kaynaklarında geçen “esmâ ve ahkâm” konusu bağlamında va’îd ilkesiyle hareket eden Mu’tezilî kelâm bilgini ve mezhebin son temsilcilerinden olan Hâkim el-Cüşemî’nin görüşleri ile Mâtürîdî’ninki karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. İki düşünürden hareketle mezhep algısına ilişkin farklılıkların nasıl izah edileceğine dikkat çekilecektir. Büyük günahın hükmüyle alakalı yaşanan ilk dönem tartışmaları kapsamında, kelâm ekollerinin yaklaşımlarının ve görüşlerinin imân, küfür, şirk, amel vb. gibi kavramlara ilişkin yansımalarına vurgu yapılacaktır. Makalede Mu’tezile ekolünün söz konusu problemi “va’îd” anlayışı çerçevesinde yorumladığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu yaklaşım, Mu’tezile’nin inanç ilkelerini oluşturan “Usûl-i hamse” içinde yer alan “el-menzile beyne’l-menziletayn” ve “adâlet” ilkeleriyle de uyumlu olduğu kaydedilecektir. Mâtürîdî, “esmâ-ahkâm” başlığını kullanmasa da meseleyi ciddi bir şekilde tartıştığı ve bu anlamda Mu’tezile’ye çeşitli eleştiriler yönelttiği görülecektir. Cüşemî’nin ve Mâtürîdî’nin yaklaşımları birlikte değerlendirilirken kelâm kitaplarında genellikle sem’iyyât bölümünde “esmâ ve ahkâm” başlığı altında tartışılan problemlere yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Cüşemî, Esmâ-ahkâm, va’îd.

ABSTRACT

This study evaluates the views of the Mu’tazila scholar of kalam Hakim al-Jushami, who is one of the late representatives of the sect and who acts according to the principle of wa’id within the context of “asma wa ahkam”, in comparison with those of Maturidi. The differences in the way the two scholars perceive the sect are brought under focus. The effects of the approaches and standpoints of kalam schools of thoughts on the concepts such as iman, kufr, shirk, amal, etc. are emphasized within the scope of the earlier discussions regarding the ruling on the great sin. This study aims to point out that the Mu’tazila school of thought interprets the issue in question within the framework of the principle of wa’id. It is emphasized that this approach is also in line with “al-manzila bayn al-manzilatayn” and “adalat” that are part of “al-Usul al-Khamsa”, which constitutes the belief principles of the Mu’tazila school of thought. It is also seen that although Maturidi does not use the title “asma-ahkam”, he discusses the issue to a great extent and directs various criticisms to the Mu’tazila. Jushami and Maturidi’s approaches are examined jointly by considering the problems generally discussed under the “al-Asma wa al-Ahkam” title of the sam’iyyat sections of books on Kalam.

Key words: Kalâm, al-Mâtürîdî, Jushamî, al-Asmâ’ wa al-Ahkâm, al-Wa’îd.

Giriş

Mürtekb-i kebîrenin¹ itikadî anlamda isimlendirilmesi (esmâ) ve âhiretteki hükümü (ahkâm) konusuyla ilgili kelâmî tartışmalar Müslümanların yaşadığı ilk ihtilafalara dayanır. Bu hususta Hâricîlik ve Mu‘tezile’nin içinde yer aldığı grubun görüşlerinin aşırılığına karşın, Mürcie ve Ehl-i sünnet kelâmcıları daha mutedil bir yol izlemek istemişlerdir.² Aslında Kur’ân’da imânın karşıtı olarak tanıtilen küfür, haricî bir konumu ifade ederken ilk iki asırda Müslümanların yaşadığı politik ve dinî birtakım olaylara bağlı olarak dahilî bir boyut kazanmıştır.³

Kelâmcılar “esmâ” kullanıldığında mü‘min, müslüman, münâfık, kâfir ve fâsık gibi isimleri; “ahkâm” denildiğinde ise bu isimlere sahip olan mükelleflerin sevap ve ceza bakımından cennetlik veya cehennemlik olmaları anlamındaki hükümleri kastetmişlerdir.⁴ Esmâ ve ahkâm bağlamında va‘id konusu, mürtekb-i kebîrenin kim olduğu

¹ Kebîrenin hangi anlamda kullanıldığı ve neleri kapsadığı, bir günahın neye göre büyük, neye göre küçük sayılacağı kelâmcılar arasında ihtilafa konu olan meseleler arasındadır. Dolayısıyla büyük günahın sayısında da bir ittifaktan söz edilemez. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Yılmaz, “Kur’ân’da Büyük Günah Kavramı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2011): 261-262; Ayrıca bk. Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 49-51, 53.

² İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 49.

³ İbrahim Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, (Konya: Tekin Kitabevi, ts.), 83-85.

⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Temhîdül-evâ’il ve telhîsü’d-delâ’il*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1986/1407), 388-396; Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahreddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), 3: 463; Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 8: 364-366; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, “Esmâ ve ahkâm”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 83.

sorusuyla gündeme gelmiştir.⁵ Buna göre va'îd, esmâ ve ahkâm kapsamında en fazla öne çıkan kavram olmaktadır.

Makaleye mevzu olan va'îd meselesiyle alakalı çeşitli çalışmaların yapıldığı görülmektedir.⁶ Mezkûr problemle alakalı Mâtürîdî ve Mu'tezile adına öncelikle akla gelen Kâdî Abdülcebâr ve Ebu'l-Muîn en-Neseî olmaktadır.⁷ Mâtürîdî, mürtekb-i kebîre ile alakalı aslında Hâricî tezine yönelik olmakla birlikte açık bir şekilde Mu'tezile anlayışıyla ilgili eleştirilerde bulunmaktadır. Metodoloji açısından ve görüşlerinin değerlendirilmesi itibarıyla Mâtürîdî hakkında çeşitli çalışmaların varlığı bilinmektedir. İmânın mahiyeti, imân-amel ilişkisi ve buna bağlı olarak fîsk başta olmak üzere alt başlıklar ve ilgili kavramlar hakkında Mâtürîdî'nin önemli ve yoğun değerlendirmeleri bulunmaktadır. Mu'tezile'nin son temsilcilerinden olan Cüşemî'nin va'îd hakkındaki görüşlerinin çalışılmamış olması dikkatlerin üzerinde toplanmasına neden olmaktadır. Bundan dolayı Mâtürîdî'nin görüşlerinin Mu'tezile'nin son temsilcilerinden olan Cüşemî'ninki ile mukayese edilerek ele alınmasını anlamlı kılmaktadır. Dolayısıyla burada iki düşünürün görüşleri karşılaştırılarak va'îd meselesinde ikisine odaklanmaya çalışılacaktır. Aralarında yaklaşık bir asır kadar zaman farkı bulunmasına rağmen, Mâtürîdî ekolün kurucusu olan Mâtürîdî ile Mu'tezile'nin Basra ekolü içinde oldukça etkili olan ve mezhebin tanınmasında ve sistemleşmesinde mühim bir konumu bulunan Cüşemî'nin görüşleri karşılaştırılacaktır. Mâtürîdî ve Cüşemî özelinde doğrudan Mâtürîdîlik ile Mu'tezile karşılaştırmasının imkânından tam olarak söz edilemese de özellikle Cüşemî'den hareketle mezhebî etkenlerin imkânı değerlendirilmeye müsait görünmektedir. Öte yandan Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yaklaşımında oldukça kritik bir isim olan Ka'bi'nin rolü göz ardı edilmemelidir. Zira Ka'bi ile Kâdî Abdülcebâr arasında yoğun bir etkileşim söz konusu olmakta; aynı

⁵ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 56.

⁶ Hanefî Seyyid Abdullah, *Esmâ ve'l-ahkâm fi'l-fikri'l-İslâmî beyne'l-i'tidal ve'l-tattarruf*. (Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2006); Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Büyük Günahlar, Kitâbü'l-kebâir*, trc. M. Enis Kamer, (İstanbul: Temel Neşriyat, 1990); Adil Bebek, *Matürîdî'de Günah Problemi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998); Kamil Güneş, *İman ve Yorum*, (Konya: Hüner Yayınevi, 2010), 110 s.; İbrahim Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, (Konya: Tekin Kitabevi, ts.). 260 s.; Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı* (Konya: Hibaş Yayınları, 1984); İsa Yüceer, *Büyük ve Küçük Günahlar*, (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1995); Orhan Aktepe, "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'îd İlkesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2011): 157-178; İsa Öner, "Mu'tezile ve Eş'ariyye'de Va'd ve Va'îd Problemi", (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008); Abdullah Atasever, "İslâm Düşüncesinde Mükâfat (Va'd) ve Ceza (Va'îd)", (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002); Mustafa Şen, "Kur'an'da Vaad ve Va'îd", (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi 1997).

⁷ Mehmet Emin Günel, *Kâdî Abdülcebâr ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Va'd ve Va'îd Meselesi* (Konya: Aybil Yayınları, 2017).

şekilde Kâdî'den Cüşemî'ye geçerken ikisi arasında bir iletişim kanalı açık bulunmaktadır.

Mu'tezile küfür nedeniyle cehennemlik olmak ile fisktan dolayı cehennemlik olmak arasında bir ayırım yapmamaktadır. Bu hususta Cüşemî'nin daha yumuşak bir tavır sergilemesi, Mu'tezile açısından sonraki dönemlerde bir farklılığın ortaya çıkması şeklinde değerlendirilmeyi beklemektedir.

Mâtürîdî *Kitâbu't-tevhîd* adlı eserinde Mu'tezile'ye yoğun eleştirilerde bulunurken va'îd konusundaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Onun mezkûr mezhep hakkında "Ehl-i kible" nitelemesini kullanması,⁸ "ötekinin" nasıl anlaşılması gerektiğini göstermesi bakımından önemli olsa gerekir.

Meselenin kelâm kaynaklarındaki yerine ışık tutması bakımından Mâtürîdî'nin yolundan giden ve mezhep içinde ondan sonra önemli bir yere sahip olan Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin ilgili bölüme "el-Esmâ ve'l-Ahkâm ve'l-Va'd ve'l-Va'îd" adını vermesi,⁹ Mu'tezilî kelâmcı Kâ'bî'nin ise vâidi zikretmeden sadece "Esmâ ve'l-Ahkâm" başlığını kullanması¹⁰ kelâm ekollerince problemin nasıl isimlendirildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Va'd-va'îd ve fisk, kelâm kaynaklarında daha çok Mu'tezile'nin kavram-sallaştırmasını yansıtır.¹¹ Kâdî Abdülcebâr va'di bir insanın fayda göreceğinin haber verilmesi; va'îdi ise bir insanın yaptıklarından dolayı zarar göreceğini bilmesi şeklinde tanımlar.¹² Böylece Mu'tezile'ye göre va'd, Allah'ın mükâfat tayin ettiği; va'îd ise daha çok ceza belirlediği şey olmaktadır.¹³

Mürtekb-i kebîre'nin hükmüne dair görüşler dikkate alındığında esas tartışmanın va'îd ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ Konu etrafında yürütü-

⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 186.

⁹ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2: 368.

¹⁰ Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesâil ve'l-cevabat*, thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdi, Abdülhamid Kürdi, (İstanbul: Kuramer & Amman: Darü'l-Feth, 2018/1439), 363.

¹¹ Va'd-va'îd'i inanç ilkeleri arasına alan Mu'tezile, tevhîdden sonra Allah-insan ilişkisi ile irtibatlı ve bu ilişkinin dayandığı teklif konusu ile ilgili olan adâlet ilkesini ikinci sırada ele alır. Adâlet ilkesi ile açıklanan Allah ile kullar arasındaki ilişkinin bir sonucu niteliğinde olan va'd ve va'îd ilkesini üçüncü sırada sayar. Mu'tezile bu ilkeyle öldükten sonra bir insanın erişeceği sevap veya cezanın kaçınılmaz olmasını ifade etmek ister. Sevabı ve cezayı hak eden bir kulun buna nail olması aklen de sabittir. Va'îdin yerine getirilmemesi ancak nakle dayanarak söylenebilmektedir. Mu'tezile ile diğer kelâmcılar arasında va'd ile ilgili herhangi bir ihtilaf olmadığı halde, va'îdin yerine getirilmesi/getirilmemesi önemli bir ihtilaf konusu olmuştur. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmî İlimler Dergisi* 12/ 2 (2017): 69-73.

¹² Ebü'l-Hasan b. Ahmed Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, haz. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebi Haşim Mankdim, thk. Abdülkerim Osman, 2. Baskı, (Kahire: Mek-tebetü'l-Vehbe, 1988), 134-135.

¹³ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 251.

¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 134-137.

len tartışmalar problemin tarihsel ve düşünsel arka planına ilişkin ipuçları vermektedir. Mürtekb-i kebîre hakkında farklı isimlendirmelere gidilmesinin temel gerekçesi, tarihî bağlamda yaşanan sosyal ve siyasal olaylardır. Zira büyük günah işleyen mü'minlere nisbet edilecek vasıflar (esmâ), mü'min olmuş bir insanın kazandığı yüceliği ortadan kaldıracak¹⁵ kadar önemli bir olay olmaktadır. Bu nedenle Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları îmânı kalp ile tasdik olarak tanımlayarak¹⁶ müslüman olduğunu söyleyen birisinin -en azından dünyevî açıdan- mü'min kabul edilmesinin önemine dikkat çekmek istemektedirler.

Öte yandan tartışmalar arasında mürtekb-i kebîre hakkındaki isimlendirmenin ilâhî ve beşerî kaynaklı olmasına ilişkin bir ihtilaf noktasının bulunduğunu belirtmek gerekir. Kur'ân'da insanların kategorize edilmesine dikkat edildiğinde Allah konuyu îmân ve küfür ekseninde değerlendirmektedir.¹⁷ Bu ikisinin dışında başka bir gruptan söz edilmediği halde, -gelecek başlıklarda görüleceği üzere- konuyla ilgili tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan diğer kavramlarla kastedilen mânanın¹⁸ ne olduğunun açıklanması gerekmektedir.

Esmâ-ahkâm bağlamında kelâm ekolleri arasında görülen ihtilaflara bakarak tartışmanın müslüman vasfının değeri ile ilgili olduğu anlaşılmalıdır. İmânın değeri olgusal olarak bütünüyle Allah'ın takdirinde bulunmaktadır. Dolayısıyla meseleye değer biçilmesi noktasında insana bırakılan bir rol alanından söz edilememektedir.

Buraya kadar esmâ-ahkâmın kelâm ilmindeki yerine ve önemine dair özet bilgilerden oluşan bir çerçeve çizilmiş oldu. Şimdi makalenin omurgasını oluşturan va'îd ile ilgili Mâtürîdî ile Cüşemî'nin görüşlerinin karşılaştırmasına ve değerlendirmesine geçilecektir. Ancak Mâtürîdî'nin hayatı ve ilmî kişiliği ile alakalı bir şey söylemeye ihtiyaç duyulmamakla birlikte burada Cüşemî hakkında kısa bir bilgi vermek yararlı olacaktır.

Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup olan ve Kâdî Abdülcebbâr ekolünden beslenen Hâkim el-Cüşemî, Kâdî'dan sonra *Tabakatü'l-Mu'tezile*'yi on ikiye çıkaran kelâm bilginidir.¹⁹ Hicrî beşinci asrın ortalarında etkili olan Cüşemî, Horasan'dan ayrılarak Mekke'de yaşamış, hicrî 494 yılında orada vefat etmiştir.²⁰

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 529.

¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 3: 417-418; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8: 361.

¹⁷ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, (Beyrut: Daru İbn Hazm; İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2014), 325-357.

¹⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, haz. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996/1416), 2: 231.

¹⁹ Ebu'l-Hasan b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid (Tunis: ed-Darü't-Tunisiyye, 1974/1393), 365-382.

²⁰ Cüşemî'nin Horasan'dan ayrılarak Mekke'ye geçmesi, bu dönemde Sünnî-Şii rekâ-

Yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî durumuna bakacak olursak, Büveyhilerin, Gaznelilerin, Selçukluların ve Fatimîlerin etkili olduğu bir siyasî atmosferde hayatını sürdürür. Dinî ve ilmî ortamın Cüşemî'nin hayatındaki etkileri noktasında Bâtînlilik, Şia ve Zeydiyye'nin adı daha fazla geçer.²¹

Mezhebinin Mu'tezile olduğu konusunda bir şüphe bulunmayan Cüşemî, Kâdî Abdülcebâr'dan sonra en çok Ebû Ali ile Ebû Haşim'den bahsetmektedir.²² Bazen Vasıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'i taltifkâr ifadelerle anmaktadır.²³ Sadece Mu'tezile açısından değil Zeydiyye mezhebi bağlamında da Cüşemî'den söz edilmektedir.²⁴ Sonradan Zeydiyye'ye geçtiği söylenen²⁵ Cüşemî'yi Zeydiyye âlimleri Zeydiyye'nin son temsilcisi sayarlar. Zeydiyye mezhebine mensup olduğunun söylenmesi, tevhid, adâlet ve imâmet prensiplerine yer vermesine dayandırılmaktadır.²⁶

Kaynaklarda kırk civarında eserinin olduğundan bahsedilen²⁷ Cüşemî'nin tahkik edilerek yayımlanan dört eseri bulunmaktadır:

1. Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl
2. Risâletü İblis ilâ ihvânihî'l-menâhis.
3. Tenbihü'l-ğâfilîn an fedâilî't-tâlibiyyîn
4. Tahkîmu'l-ukûl fi tashihî'l-usûl.²⁸

Cüşemî'nin ilmî kişiliğiyle alakalı bu kısa bilgiden sonra makalenin esas bölümüne geçilebilir. Bir sonraki başlıkta öncelikle kelâm kaynakla-

betinin yoğunlaşması nedeniyle Kuşeyrî ve Cüveynî gibi âlimlerin o havzadan ayrıldığı tarihlere denk gelir. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Fazlû'l-i'tizal*, 357; Ebû Sa'd İbn Kerrame Hâkim Muhassin b. Muhammed b. Kerrame Cüşemi Beyhaki Hâkim Cüşemi, *et-Tehzîb fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Kerim*, thk. Abdülaziz Mebruk, Adil Yusuf Abdullah. (Kahire: Câmiatu Mısır li'l-Ulum ve't-Teknûlûciya, 2012), 1: 6. Ayrıca bk. Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15: 186.

²¹ Adnan Muhammed Zerzur, *el-Hâkimü'l-Cüşemi ve menhecuhu fi tefsiri'l-Kur'ân* (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 15-31.

²² Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*'de birkaç yerde Ebû Ali ile Ebû Haşim'den (örnek olarak bk. Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, 255) söz etmektedir. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Yıldırım, *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri: Hâkim el-Cüşemî Örneği*, (İstanbul: İşaret yayınları, 2012), s. 13-19.

²³ Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fi tashihi'l-usûl*, thk. Abdusselam b. Abbas, (Yemen: Müessesetü İmam Zeyd es-Sakafî, 2008), 220.

²⁴ Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", 15: 187; Muhammed Yuşa Yaşar, "Mu'tezile Tabakaları Bağlamında Mu'tezile'nin Teşekkülü ve İsimlendirilmesi", *İslâm Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, Editör: Hidayet Aydar, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 38.

²⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Fazlû'l-i'tizal*, 353.

²⁶ Cüşemî'nin Zeydî kimliği ile alakalı detaylı bilgi için bk. Yıldırım, *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri*, 34-38. Ayrıca bk. Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 7, 12-13.

²⁷ Ebû Sa'd İbn Kerrame el-Hâkim Muhassin b. Muhammed b. Kerrame el-Cüşemi el-Beyhaki, *Tenbihü'l-gafilin an fezaili't-talibiyyin*, haz. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummi, (Tahrân: Vizaret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, 1378 hş.), (Muhakkikin notlarından).

²⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Fazlû'l-i'tizal*, 354.

rında esmâ ve ahkâmın yerine ve önemine dair bazı bilgiler verilecek; ardından Mâtürîdî ile Cüşemî'nin görüşlerinin mukayesesine geçilecektir.

1. Kelâm Kaynaklarında Esmâ ve Ahkâm (Va'id)

Arap dilinde va'id/وعيد şer, fenalıkla tehdit etmek, gözdağı vermek ve kötülük manâsında kullanılmaktadır.²⁹ Konunun Kur'an'da yer alma biçimine bakıldığında, kavramın tehdit etme, uyarma ve korkutma anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır:

“Ve (ey inananlar!) onlardan sonra sizi mutlaka o yerde yerleştireceğiz. İşte bu, makamımdan korkan ve tehdidimden sakınan kimselere mahsus-tur” (İbrâhîm, 14/14).

Sünnî kelâm kaynaklarında sem'iyat bölümünde “el-esmâ' ve'l-ahkâm” başlığı altında mürtekb-i kebîrenin dinî ve itikadî durumu ele alınmaktadır. Mezkûr konu Mu'tezilî kaynaklarda ise genellikle “el-va'd ve'l-va'id” başlığı altında, bazan “el-menzile beyne'l-menzileteyn” ve “adâlet” ilkesi bağlamında işlenmektedir. Mu'tezile açısından va'id, inanç ilkeleri arasında sadece biri ile irtibatlı olarak kalmamakta, Mu'tezile'nin diğer iki inanç prensipleriyle de ilişkili olmaktadır.

Kâdî Abdülcebbar'ın yaptığı (ö. 415/1025) gibi³⁰ Mu'tezilî kelâmcılardan Kâ'bî de³¹ “esmâ ve ahkâm”ı bizzat ifade etmektedir. Neticede Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları konuyu sem'iyât bölümünde incelerken, Mu'tezilî kelâmcılar “el-menzile beyne'l-menzileteyn” diye adlandırmaktadırlar.³² Böylece Mu'tezile kebâiri terk etmeyi imân, onu irtikâp etmeyi küfür olarak kabul etmekte, dünyevî hüküm olarak ise fisk kavramına vurgu yapmaktadır.³³

Mürtekb-i kebîrenin hükmüne ilişkin tartışmalarda olayın tekfir gibi itikadî bir temelde ele alınması³⁴ meseleyi daha hassas bir hale getirmektedir³⁵ İslâmî açıdan birisinin övgüye mazhar olması, İslâm, imân, ihsan, birr, takva ve buna benzer diğer kavramlarla anlatılırken, bir ayıp ve kusur olarak nitelendirilen davranışlar küfür, nifak, fisk, isyan ifadeleriyle ortaya konulmak-

²⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisâ-nü'l-'Arab*, (Beyrut: y.y. ts.), 1: 461-463; Ayrıca bk. Hilmi Karaağaç: “İtikadî Mezheplerde İmân-İslâm İlişkisi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012): 103-120.

³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 138; Ayrıca bk. Koloğlu, “Mu'tezile'nin Temel Öğretileri”, 73.

³¹ Kâ'bî, *Kitabu'l-makâlât*, 363.

³² Örnek olarak bk. en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 2: 368-369.

³³ Kâ'bî, *Kitabu'l-makâlât*, 366-367.

³⁴ Cüşemî, *Uyünü'l-mesâil*, 254.

³⁵ Muhammed b. Besis b. Makbul es-Süfyânî, *Kâvâ'idü'l-esmâ ve'l-ahkâm inde şeyhilis-lâm İbn Teymiyye* (Cidde: Merkezü't-Te'sil li'd-Dirasat ve'l-Buhus, 2014/1435), 25.

tadır.³⁶ O nedenle mesele doğrudan imân ile ilgili hale getirildiği ve imânın zıddı küfür olduğu için ikisinin birlikte değerlendirilmesi zorunlu hale gelmektedir. Sözlük anlamları itibariyle imân ve fîsk kavramlarının farklı olması nedeniyle iki ayrı özelliğin bir kişide bulunması mümkün olmaktadır.³⁷

Kâdî Abdülcebâr el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesinin gerçekte esmâ ve ahkâm meselesi olduğunu ifade ettikten sonra, mürtekb-i kebîrenin hükmünün imân ile küfür arasında bir yer olduğunu belirtir.³⁸ Büyük günah işleyen kişi hem mü'min hem kâfir adını almayacağından ahkâm noktasında da durum aynı şekilde tezahür etmektedir.

Esmâ ve ahkâm ile alakalı konular klasik kaynaklarda bazan müstakil başlık altında bazan alt başlıklar halinde yer almaktadır. Bu hususta müstakil eserler arasında sayılanlardan birisi, *Kitâbü'l-esmâ ve'l-ahkâm* adlı eseriyle İbn Ravendî'ye (ö. 301/913) aittir.³⁹

Bâkîllânî'ye (ö. 403/1013) göre imânı ifade eden asıl unsur tasdik olduğuna göre, küfür bunun zıddını oluşturur. Fîskın, küfrün zıddı veya müteradifi olmadığı için küfür anlamında kullanılmayacağını belirten Bâkîllânî⁴⁰, ayrıca va'îdin küfür mânasında kullanılmayacağını, hiçbir taatin imândan üstün olmamasıyla delillendirir.⁴¹

İbn Hazm (ö. 456/1064) va'd ve va'îd başlığı altında⁴² imân, küfür ve fîsk kavramlarının ne olduğunu ortaya koyar. Şehristânî, (ö. 548/1153) konuyla ilgili temel kavramlar olarak imân, tövbe, va'îd, ircâ, tekfîr, tatlilden söz eder.⁴³ Kâdî Abdülcebâr, “tevhîd” ve “adâlet” ilkesi açısından sadece akıl yeterli iken konumuzla ilgili olan esmâ ve ahkâmın (menzile beyne'l-menzileteyn) nakle dayandığını belirtir.⁴⁴ Cüveynî (ö. 478/1085)'ye⁴⁵ göre Arap dili açısından şer'î anlamda da fâsık mü'min sayılmalıdır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), insanın günah işlemesinin psikolojik boyutu-

³⁶ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, 394; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 253; Süfyânî, *Kâvâ'idü'l-esmâ ve'l-ahkâm*, 23-24; Kâ'bî, *Kitabu'l-makalat*, 364.

³⁷ Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı: Tekfir Meselesi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1982), 199.

³⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 137-138.

³⁹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, (Tahran: y.y. 1971), 217.

⁴⁰ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâ'il*, 394.

⁴¹ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâ'il*, 409-412.

⁴² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 209-212.

⁴³ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülazîz Muhammed Vekil, (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968), 2: 12-13.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 138; Fazlû'l-i'tizal, nşr. Fuad Seyyid, haz. Eymen Seyyid, (Beyrut: Daru'l-Farabi, 2017), 137-140.

⁴⁵ İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad ilâ kavâtu'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 396-397.

nu ifade ederek⁴⁶ diğer konularda olduğu gibi bu hususta da Mâtürîdî'yi takip ettiğini göstermektedir. O, mü'min, kâfir ve münafık isimlerinde ihtilaf edilse de, ümmetin fâsık kavramında ittifak ettiğine dikkat çeker.⁴⁷ Böylece Ehl-i sünnet büyük günah işleyen birisinin fâsık olduğunu söyleyerek bu mertebenin imân ile küfür arasında ayrı bir yer olmasını reddetmektedir.

Mürtekb-i kebîrenin hükmünü ehl-i kıblenin tekfiri bağlamında ele alan kelâmcılar da bulunmaktadır.⁴⁸ Buna örnek olarak gösterilebilecek bir isim olan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) imânın tarifinden ve unsurlarından bahsetmektedir. İmânın tanımını, küfür kavramını ve çeşitlerini ele alan İcî (756/1355) mürtekb-i kebîrenin kim olduğunu ve tekfir kavramını değerlendirir. Allah'ın velâyet ve adâveti konusuna zıtlık ilişkisi açısından yer veren⁴⁹ İcî'ye göre fisk kavramının sadece küfür anlamında kullanılmasını Kur'ân'a lafzî ve lokal bakmak şeklinde değerlendirir.⁵⁰ Bu yaklaşımıyla o, Mu'tezile'nin fisk anlayışını eleştirenlere dahil olmaktadır. Teftâzânî (ö. 792/1390) "el-esmâ ve'l-ahkâm" başlığı altında mü'min, kâfir ve fâsıkın hükmü konularına yer vererek⁵¹ bunun dışında başka bir hükmün olmadığına dikkat çeker. Cürcânî (ö. 816/1413) imân, günah, küfür ve tekfir konularını inceleyerek konuyla ilgili isimleri (esmâ) zikreder. Ona göre Mu'tezile bu isimlerin şer'î olmasını reddeder.⁵²

Kelâmcıların esmâ ve ahkâm meselesini ele alma biçimlerine bakıldığında va'îdin kelâm ilmi açısından yeri ve önemi anlaşılmaktadır. En önemlisi, Ehl-i sünnet kelâmcılarının imân ve küfür dışında Mu'tezile'nin savunduğu fâsık anlayışını eleştirmeye odaklandıkları görülmektedir.

Ayrıca va'îd kavramını da içine alan esmâ ve ahkâmın kelâmcıların eserlerinde müstakil bir başlık altında işlendiği görülmektedir. Konuyu bu şekilde incelemeyen kelâmcıların meseleyi ihmal ettikleri söylenemez. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığına göre esmâ ve ahkâm meselesi, Mu'tezilî kaynaklarda daha çok va'îd kavramıyla ifade edilmekte⁵³, mezhebin sistemi bu kavramla anlatılmaktadır.

⁴⁶ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2: 368-369.

⁴⁷ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2: 371.

⁴⁸ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdüllatif Fude, (Beirut: Darü'z-Zehair, 2015/1436), IV, 257-317; *Muhassalü'efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirin mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, nşr. Taha Abdür-rauf Sa'd, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.), 237.

⁴⁹ Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar el-İcî, *Kitâbü'l-mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, (Beirut: Dârü'l-Cil, 1997/1417), 3: 527, 551.

⁵⁰ İcî, *Kitâbü'l-mevâkıf*, 3: 549.

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 3: 417-468.

⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3: 351.

⁵³ Resul Öztürk, "Kadıze Mehmed Efendi'nin Va'd ve Va'îd Risâlesi", *Erzurum İspirli Kadıze Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu (2-4 Mayıs 2014 Erzurum)*, ed. Ömer Kara (Erzurum: y.y., 2014), 188-189.

Genel anlamda va'd sevap, va'îd ise ceza olarak açıklansa de Cüşemî bu görüşü kabul etmemektedir.⁵⁴ Her fiilin bir karşılığının bulunmasının gerekliliği noktasında va'd ile va'îdin aynı şekilde gerçekleşmediği yine Kur'an'dan anlaşılmaktadır. Allah, kulun davranışlarına bakarak mü'mini affedebileceği gibi işlenen bir amelin sevabının kat verilmesini yine Kur'an bildirmektedir: "Allah dilediğine kat kat fazlasını verir. Allah'ın lütfü geniştir, O her şeyi bilir" (el-Bakara, 2/261).

Va'îd konusuyla daha çok ilgilenmesine bağlı olarak⁵⁵ Mu'tezile kelâmında esmâ ve ahkâm konusunda medh, zemm, sevap, îkâb gibi çeşitli kavramlar gündeme gelir.⁵⁶ Kâdî'nin bu kavramlardan söz etmesi, bunların içerdiği mânaların sevap ve ceza ifade etmesiyle ilgili olsa gerekir.⁵⁷ Aynı şekilde Cüşemî de va'îd başlığı altında medh ve zemm kavramlarına yer verir.⁵⁸ Yapılan fiillerin ödüllendirilmesi ve cezalandırılması insan psikolojisi açısından da bu şekilde tezahür eder. Nitekim sonucu güzel biten bir fiilin failine övgüde (medh) bulunulurken, kötü ve çirkin bir davranış neticesinde cezayı hak eden suçluya kötü/zemm/olumsuz bakılır.

Kelâm kitaplarında esmâ ve ahkâm konusunda gündeme gelen kavramların benimsenmesi ve yayılmasında kelâm ekollerinin kabullerinin tek başına belirleyici olmadığı anlaşılmaktadır. Bu noktadaki kabulleri belirleyen hususlar; Allah tasavvuru, Allah-kul ilişkisi, irade-ilim ilişkisi, Allah'ın ve kulların iradesi gibi başka ön kabullerin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı problemin bunlardan bağımsız bir zeminde ele alınmasının yanlış olacağı ortadadır. Tarihî bağlamı itibariyle va'd ve va'îd kavramları ve etrafında şekillenen diğer konular ilk defa Hâricîlerin ve Mürcie'nin tartışmalarında gündeme gelmiştir. Müslümanların yaşadığı ilk ihtilaflar siyasî olmakla birlikte sonuçları itibariyle itikadî bir hal alması olayın tarihî arka planını oluşturmaktadır.⁵⁹

Hâricîlik ve ona yakın bir görüşe sahip olan Mu'tezile va'îd üzerinde daha çok durduğu için "Va'îdiyye" diye isimlendirilir.⁶⁰ Bir kötülüğe dair

⁵⁴ Cüşemî, *Uyünü'l-mesâil*, 251.

⁵⁵ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 54.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 137-140; Cüşemî, *Uyünü'l-mesâil*, 252.

⁵⁷ Nitekim bunlardan medih, "bir kimseyi güzel bir niteliği dolayısıyla övme anlamında" kullanılmakta; zemm ise bunun zıddı olmaktadır. (Mustafa Çağrı, "medh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003) 28: 304-305). İkâb ise "işlenen kötü işlerin ardından gelen ceza" demektir. (Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, "ikâb", *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. Basım, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 147).

⁵⁸ Ebû Sa'd İbn Kerrame Hâkim Muhassin b. Muhammed b. Kerrame Cüşemî Beyhaki Hâkim Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fi tashihi'l-usûl*, thk. Abdusselam b. Abbas, (Yemen: Müessesetü İmam Zeyd es-Sakafî, 2008), 212-213, 217; Cüşemî, *Uyünü'l-mesâil*, 253.

⁵⁹ Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", 69-73.

⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 114.

belirlenen cezanın Allah'ın indinde değişmeyeceği ilkesinden hareket eden Mu'tezile'ye göre, Allah'ın va'îdinden dönmesi caiz olmaz. (el-Kaf, 50/28-29). Hâriciler cehennemlik olma hükmünü vererek meseleyi amelî alandan çıkarıp itikadî bir alana taşımış oluyor.⁶¹ Buna göre Hâricilerin yaptığı şey, Kur'ân'da kâfirlerle ilgili olan va'îd âyetlerinin kapsamına mü'minleri de dahil etmek oluyor.⁶² Böylece Hâriciler ve Mu'tezile va'îd ile ilgili âyetlerin umumî olduğunu kabul ederek buna göre bir kelâm oluşturmaktadırlar.

Büyük günah işleyenin hükmünün küfür ve buna bağlı olarak cehennemde ebedî azab görmek olduğu konusunda Necedat hariç Hâricî fırkalarından hepsinin aynı şeyi söylemesi,⁶³ Hâricîliğin temel felsefesini yansıtmaları bakımından önemlidir.⁶⁴ Haricî tezin aynısını savunmasa da bu görüşten etkilendiği anlaşılan Mu'tezile, va'îd meselesini imân esasları arasında zikretmektedir.

Günahın affedilmesi konusu va'îd meselesiyle ilgili başka bir alt problemi oluşturmaktadır. Bazı kelâmcılar büyük günahın affedilmesini Allah'ın lütfu kapsamında değerlendirirken, diğerleri adâlet ilkesi üzerinden yorumlamaya çalışmaktadır. Buna bağlı olarak bir kulun affedilmesi, Allah'ın lütfuna bağlanınca bağış-lütuf ilişkisi karşımıza çıkmaktadır.⁶⁵ Ayrıca esmâ

⁶¹ Kâ'bî, *Kitabu'l-makalat*, 364; Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 3: 439-440; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2: 369. Ayrıca bk. Mustafa Türkgülü, "Günah Kavramı ve İmân Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebîre Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar", *Diyanet İlmî Dergi*, 36/4 (2000): 63.

⁶² Sönmez Kutlu, "Va'd ve Va'îd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42: 414-415.

⁶³ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 86; Kâ'bî, *Kitabu'l-makalat*, 364; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 138; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2: 369; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2: 369; Cüsemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 267; Süfyânî, *Kâvâ'idü'l-esmâ ve'l-ahkâm*, 26.

⁶⁴ Hâricî fırkaların küfür kavramı etradında toplandıkları görüşleri dile getirilse de İzutsu bunun doğru olmadığını iddia eder. (İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 57). Burada Hâricîlerden İbâdiyye'nin büyük günah işleyenin imandan çıkıp küfre düştüğünü ancak küfrün de kendi içerisinde küfr-i şirk ile küfr-i ni'me olarak ikiye ayrıldığını, büyük günah işleyen kişinin küfr-i ni'me yani nimete nankörlük eden anlamında bir küfre düştüğünü, dünyada kendisine mümin olarak muamele edileceğini ancak tövbe etmeden ölürsa ahirette kâfir olarak cehenneme gideceğini söylediğini kaydetmek gerekir. Bk. Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı: Tekfir Meselesi*, 107.

⁶⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 398-401. Kullanın durumuyla ilgili tasarruf hakkı yine Allah'a aittir. Peygamberler aracılığıyla taatleri ve masiyetleri bildiren yine Allah'tır. Allah'ın nimet vermesini gerçekte O'nun fazlı ve ihsanı, masiyetlerle ilgili azap etmesi ise adâleti olmaktadır. Sünnî kelâm âlimlerine göre kulun sevap alması mutlak bir hak olarak görülmemeli; isyankâr olan günahkâra verilecek ceza da mutlaka uygulanacak şekilde anlaşılmalıdır. Zira Allah'ın lütfu gereği, sevapları fazla fazla; cezaları ise kısarak ve azaltarak uygulaması mümkün olup bunun Allah'a vaciplik durumu söz konusu değildir. Bir mü'min için Allah'tan gelen her şey onun adâletinin

ve ahkâm başlığı altında gündeme gelen isimlerin ve hükümlerin, herhangi bir lakap veya künye olmadığı anlaşılmaktadır. Aksine bunlar kişinin tamamen dinî ve itikadî kimliğini ve konumunu ifade etmektedir. Nitekim imânın zıddı olan küfür, cehennemde ebedî kalmak şeklinde bir cezayı gerektirmektedir.

Mu'tezile'nin temel inanç esasları arasına aldığı va'îd meselesinde gündeme gelen konulardan biri de ihbât ve tekfirdir.⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr'a göre, taat ve masiyetlere sahip olan ve sorumluluğu bulunan kulların sevapları veya cezaları fazla olabilir. Az olanın fazla olan sayesinde düşürülmesinin zorunluluk ifade ettiğini düşünen Kâdî,⁶⁷ sevap ile cezanın bir arada olmayacağı ilkesinden hareket eden Mu'tezilî bilginlerin savdukları kurama⁶⁸ uygun bir tavır sergilemiştir. Sevabın iki sebeple sâkıt olacağına değinen Kâdî Abdülcebâr, birincisini tövbe ederek pişmanlık duymak, ikincisini ise ondan daha büyük bir masiyet işlemek⁶⁹ şeklinde açıklar. Mu'tezile'ye göre fâsık olarak ölen büyük günah sahibinin cehennemlik olmasından dolayı sevapları boşa gidecektir. Bu durumu ihbât kavramıyla açıklayan Mu'tezile, sevapların fazla olmasıyla günahların silinmesini de tekfir olarak adlandırmaktadır.⁷⁰ Cüşemî'ye göre sevâbı hak eden birisi büyük günah işlemesi nedeniyle imândan çıktığı için daha sonra tövbe ederek imâna dönse bile ihbât gereği önceki sevaplarının boşa gitmesini savunur.⁷¹

Bu başlığı tamamlarken şu hususu belirtmeden geçmemek gerekir: Günah sebebiyle tekfir söyleminden söz etmek bir aşırılığı ifade ederken amelî devreden çıkararak imânın mahallinin kalp olduğunu öne çıkarmak suretiyle İslâm'ın bireysel ve toplumsal hayatta karşılığının olmadığı şeklinde bir tez ortaya atmak farklı bir probleme neden olmaktadır. Başka bir ifadeyle dinin dünyaya dair bir söyleminin ve eyleminin bulunmadığını savunmak dini sadece göntüllere hapsetmek olmaktadır. Bu anlayışın temel

tecellisi olarak kabul edilir. Allah'ın ödül olarak vadettiği ve ceza olarak va'îdde bulunduğu şeyler, O'nun hak sözü ve doğru va'd i olmaktadır. Bk. Öztürk, "Va'd ve Va'îd Risâlesi", 191-192.

⁶⁶ Cüşemî ihbât ve tekfir konusunu, sevap ve cezanın birlikte olamayacağı mantığıyla değerlendirir. Bk. Cüşemî, *Uyünü'l-mesâil*, 254, 256; Amellerin boşa gitmesi meselesini Mu'tezile açısından ele alan bir çalışma olması bakımından bk. Mehmet Emin Günel, "Mu'tezile Ekolünün İhbât ve Tekfir Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Marife*, 17/2 (2017): 271-285.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 624; Ayrıca bk. Kemâl Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 71-72.

⁶⁸ Günel, "Mu'tezile Ekolünün İhbât ve Tekfir Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım", 272.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 643.

⁷⁰ Günel, *Kâdî Abdülcebâr ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Va'd ve Va'îd Meselesi*, 116.

⁷¹ Cüşemî, *Uyünü'l-mesâil*, 254.

problemi sekülerizme⁷² götürdüğü için aşırılık noktasında ikinci uç noktayı oluşturmaktadır.

Buraya kadar esmâ ve ahkâm meselesine dair kelâm ekollerinin yaklaşımları ve konunun kelâm kaynaklarındaki yerine dair özet bazı bilgiler verildi. Bir sonraki başlık ve onun alt başlıkları, Mâtürîdî ve Cüşemî'nin ele aldığı konulara göre belirlendi. Dolayısıyla makalenin omurgasını oluşturan va'îd meselesinde iki düşünürün görüşlerinin mukayese edilmesiyle metodolojik olarak karşı karşıya gelen Mâtürîdî ile Mu'tezile'nin karşılaştırılması yapılacaktır.

2. Mâtürîdî ve Cüşemî'nin Esmâ-Ahkâm Görüşlerinin Mukayesesi

Mu'tezile'nin çeşitli görüşlerine yönelik oldukça sert eleştiriler yönelten Mâtürîdî'nin va'îd bağlamında da yoğun tenkitleri bulunmaktadır. Semerkant'da yaşamasına rağmen Mâtürîdî'nin Mu'tezile'den haberdar olması ve bu mezhebi dikkate alarak tenkitlerde bulunması kelâm sistemi açısından da anlamlı olsa gerekir. Nitekim *Kitâbü't-tevhîd*'te Mu'tezile konusunda oldukça hassas davrandığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşleri Mu'tezile reddiyesi olarak teşekkül ederken aslında Haricî tezin eleştirisi mahiyeti taşımaktadır.

Mâtürîdî'ye göre konu ile ilgili gündeme gelen isimler (esmâ) ve hükümler (ahkâm) takdir yoluyla veya te'vil yapılarak çıkarılacak şeyler değildir. Zira aynı isim farklı bir kelâm ekolü tarafından nispet edildiği kişiler ile alakalı olarak başka bir maksada binaen⁷³ tam tersi bir mâna ile kullanılmaktadır.

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi ehl-i tevhîd içerisinde görmesi⁷⁴ bu mesele bağlamında ve çağdaş bir problem olan tekfirci ve seküler din anlayışı⁷⁵ arasından birincisine karşı bir duruş olarak kaydedilmelidir. Bunu Mu'tezile'nin va'îd anlayışına rağmen mürtekb-i kebîreye “ehl-i salat ve ehl-i kible”⁷⁶ ismini nisbet etmekle izah etmek mümkündür. Mu'tezilî olan Kâ'bî'nin konuyla ilgili görüşünü zikrederken büyük günah işleyenin öv-

⁷² Bireyin ve evrenin kutsaldan arındırılması süreci olarak gündeme gelen dünyevileşme ve onun yol açtığı modenite, son yüzyıl insanının kendini içinde bulduğu zor ve önemli bir durumu ifade eder. Ayrıntılı bir okuma için bk. Ramazan Altıntaş, “Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2002): 63; Temel Yeşilyurt, “Seküler Dünyada İman Toplulukları -Modern İnsan İçin İmanın Anlamı-”, *İslâmiyât*, 4/3 [Dünyevileşme özel sayısı], (2001): 120.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 569.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 186.

⁷⁵ John L. Esposito, “Seküler Yolda Geri Adım: İslâm Dünyasında Demokrasi-Sekülerizm Tartışması”, trc. M. Ali Kirman, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2015): 214.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 546.

güye değer fiillerinin olabileceğine inandığını ifade etmesi de Mâtürîdî'nin nazarında⁷⁷ Mu'tezile'nin tavrını göstermesi bakımından önemlidir.

Va'îd ile ilgili olarak imân, küfür, şirk, nifâk, fîsk kavramlarını esmâ olarak kabul eden Cüşemî, bu isimlerin her birine ait cezanın bulunmasından söz eder. O, fâsığın hükmü olarak el-menzile beyne'l-menzileteyn kavramına dikkat çeker.⁷⁸ Ona göre âhiretteki hükmü kâfir olan fâsığın cehennemdeki azabının inkitaya uğramadan sürekli olması hem akıl hem nakil yönünden gereklidir.⁷⁹ Cüşemî gûnahtan dolayı âhirette kâfir hükmünü hak etmenin nakle (en-Nisâ, 4/93) dayandığını savunur: "Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve onun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedi kalacağı cehennem ateşine sokar..." (en-Nisâ, 4/14). Böylece Cüşemî, Kur'ân'da geçen kavramların (esmânın) ne olduğuna yer vermekte, fâsığın dünyada el-menzile beyne'l-menzileteyn hükmünü hak ettiğini belirterek esmâ ve ahkâm konusundaki yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Şimdi va'îd konusunda Mâtürîdî ve Cüşemî'nin görüşlerini yine iki düşünürün sistematığı içinde belirlenen alt başlıklar halinde mukayeseli olarak görmeye ve anlamaya çalışalım.

a. Mürtekib-i Kebîre'nin Fâsık Olması

Bir günahın cezasının bulunmasını sadece ilâhî açıdan gerekli görenler bulunduğu gibi hem ilâhî hem aklî açıdan savunanlar da mevcuttur. Her fiilin bir karşılığının bulunduğunu savunan Cüşemî'ye göre, yapılan fiilin bir cezasının bulunması ve bu cezanın uygulanması, başkasına fayda veremese bile gerçekte iyi ve güzel bir iştir.⁸⁰

Mürtekib-i kebîreye kâfir hükmünü veren Hâricîlerden ayrılan Mu'tezile daha hafif bir tavir sergileyerek imân ile küfür arasında bir menzilden bahsetmek suretiyle fâsık hükmünü vermektedir. Neticede Kur'ânî bir kavram olan fîsk kelâm ekollerince farklı değerlendirilmektedir. Kur'ân'da fîsk kelimesi günahkâr mü'minleri ifade ettiği gibi günahlarında ısrar eden kâfirler için de kullanılmaktadır.⁸¹

Fîsk isminin şer'î mi aklî mi olduğu noktasında bir tartışma da mevcuttur. Mu'tezile mü'min, kâfir ve fâsık olmak üzere mükellef için üç isimden söz eder.⁸² Kâdî Abdülcebâr fîsk dahil bu üç ismin bilinmesinin aklî değil

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 552.

⁷⁸ Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 217.

⁷⁹ Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 212.

⁸⁰ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 253.

⁸¹ Fîskın üç mertebesinden söz edilir: Birincisi, günahı çirkin kabul edip bazen yapanlar; ikinci gruptakiler de onu çirkin saymakla birlikte üzerine düşerek yapanlar; üçüncüsü ise çirkinliğini inkâr ederek yapanlar. İlk iki mertebe imân dairesinde görülmektedir. Bk. Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, 88.

⁸² Mu'tezile'nin büyük günah işleyenin mü'min olmadığını ancak küfre de girmediğini söyleyerek fâsık hükmünü tercih etmesi, Hâricîlerden daha yumuşak bir tavir sergiledi-

şer'î olduğunu savunur.⁸³ İmân, küfür ve fîsk kavramlarını savunanlardan birisi olan Cüşemî de⁸⁴ onun yolundan giderek isimlendirmenin şer'î olduğunu belirtir.⁸⁵ “Allah, inkârı, fâsıklığı ve (İslâm'ın emirlerine) karşı çıkmayı (isyantı) çirkin göstermiştir” (Hucûrât, 49/7) âyetinde adı geçen üç sınıftan biri olan fâsık, Cüşemî'ye göre mürtekb-i kebîre olmalıdır.⁸⁶

Küfür dahil her türlü günahın bağışlanmasının aklen caiz olduğunu belirten Cüşemî, küfür hakkında naklî delil bulunduğu ondan cezasının kesin olduğunu beyan eder.⁸⁷ Yine o, mürtekb-i kebîrenin fâsık olduğu konusunda kelâm ekolleri arasında icma bulunduğunu iddia eder. Nitekim mürtekb-i kebîre hakkında Hâricîler “fâsık kâfir”; Mürcie “fâsık mü'min”; Hasan-ı Basrî “fâsık münafık”;⁸⁸ Mu'tezile “fâsık” ismini kullandığı için, bu kavram üzerinde ittifak edildiğine delalet eder.⁸⁹ Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere aslında büyük günahın hükmü ile ilgili tartışmanın en önemli maddesini fîskın ne olduğu oluşturmaktadır. Mürtekb-i kebîreye verilecek isimler konusunda kelâm ekolleri arasında meydana gelen ihtilaflar dikkatle izlendiğinde ittifak edilen ismin fâsık olduğu görülecektir.⁹⁰ Yukarıda mezkûr kavram hakkında icmâdan söz eden Cüşemî'nin kastı Mu'tezilî kelâmcılar arasındaki icma olsa gerekir.

Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da Allah kâfirler hakkında fîsk, fücûr ve zulüm gibi kavramları kullanmış, ancak bunlar dinden çıkmak anlamında olmadığı halde Hâricî ve Mu'tezilî kelâmcılar tarafından mürtekb-i kebîre hakkında imandan çıkmak şeklinde anlaşılmıştır.⁹¹ Bu noktada Cüşemî'nin, büyük azabı hak eden kâfirler ve bundan daha hafif bir ceza ile karşılaşan fâsıklar olmak üzere iki sınıf insandan bahsetmesi manidardır. Cennet ehli ile cehennem ehli arasında bir ayırımın bulunmasına dikkat çeken Cüşemî, esmâ ve ahkâm hususunda bu iki sınıf arasında da bir farklılığın bulunma-

ğini gösterir. Bk. Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı: Tekfir Meselesi*, 97.

⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 100.

⁸⁴ Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 217.

⁸⁵ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 251.

⁸⁶ Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 219.

⁸⁷ Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 211.

⁸⁸ Büyük günahın hükmünün “münafık” olduğu görüşü Hasan-ı Basrî'ye dayandırılır. (Ebû Sa'd İbn Kerrame Hâkim Muhassin b. Muhammed b. Kerrame Cüşemî Beyhâkî Hâkim Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım, (Kahire: Darü'l-İhsan, 2018), 269). Mâtürîdî, mürtekb-i kebîreye bu hükmü vermenin söz ile eylemin uyumsuzluğu bağlamında olduğunu aktararak Hasan-ı Basrî'nin görüşünü izah etmiş oluyor. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2003), 530.

⁸⁹ Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 219-220.

⁹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Fâsık” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12: 203.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 527.

sının öneminden söz eder.⁹² Cüşemî, büyük azap ve daha hafif bir azap olmak üzere iki ayrı cezanın varlığını dile getirir. Buna göre cehennem ehlinin bir yerde iki ayrı sınıftan oluşmasına dikkat çeken Cüşemî'nin yorumunu fisk kavramına bir alan açma gayreti olarak görmek mümkündür.

Mâtürîdî, Hâricîlerin ve Mu'tezilîlerin büyük ve küçük günah şeklinde bir ayırım yapma çabası içine girmelerini, büyük günah hakkında va'îdin kullanılmasına bir gerekçe aramak⁹³ olarak değerlendirir. Buna karşılık va'îdin bütün günahları kapsadığını söyleyen Cüşemî'nin günah ile o günaha verilecek ceza arasında bir muvazeneden⁹⁴ bahsetmesi ilginçtir. Cüşemî günahlar arasında bir ayırımın olmamasını "Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan ederse..." (en-Nisâ, 4/14) âyetiyle delillendirir. Burada Allah'ın bir ayırımda bulunmadığını belirten Cüşemî'nin günahlar arasında büyük ve küçük ayırımını inkâr ettiği anlaşılmaktadır. Zira Cüşemî, va'îdin uygulanmasını günah ile birlikte taat ve tövbenin bulunmaması şartına bağlar.⁹⁵ Nitekim o, büyük günahlardan sakınmanın küçük günahların mağfiretine vesile olacağını,⁹⁶ ayrıca aynı küçük günaha ısrar etmenin büyük günaha dönüşmeyeceğini,⁹⁷ ancak arka arkaya küçük günahlar işlendiğinde toplamda büyük günah olabileceğini⁹⁸ iddia eder.

Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile ilahi va'îdi, kulun yaptığı fiiline bağlı olarak imândan çıkan kimseye yönelik kullanır. Buna göre Mu'tezile va'îd kavramından ziyade, sahibini dinden çıkaran fiil üzerinde durmakta, ardından va'îd âyetleriyle istidlâlde bulunmaktadır.⁹⁹

Mu'tezile'nin temel kavramlarından birini oluşturan fisk hakkında Mâtürîdî'nin yaptığı eleştiriler diğerlerine göre daha fazla yer tutmaktadır. Ona göre fisk, irşad ve tavsiye niteliğindeki emri terk etmek, farz konumundaki emre uymamak ve itikadî emirden çıkmak¹⁰⁰ olmak üzere üç şekilde kullanılır. Bunların her birinin sonuçlarının farklı olduğunu belirten Mâtürîdî, Mu'tezile'nin mezkûr manâlardan sadece birini alarak imân karşıtı olarak yorumlamasını anlam daraltması olarak değerlendirir. Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile ve Hâricîler Allah'ın düşmanlarının adı olan kâfir hükmünü inkâr ederek bunun yerine realiteye aykırı olarak fâsık hükmünü icad etmişlerdir.¹⁰¹ Mu'tezile'nin Kur'ânî olan fisk kavramını küfür anlamında olmasa da, imândan çıkmak olarak almasına karşın Mâtürîdî, Kur'ân'dan

⁹² Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 217.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 527.

⁹⁴ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 253.

⁹⁵ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 256, 429-430; *Tahkîmu'l-ukûl*, 212.

⁹⁶ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 257.

⁹⁷ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 262.

⁹⁸ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 431.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 514.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 551.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 540.

bazı âyetleri (el-Leyl 92/15-16; es-Sebe' 34/17; en-Nisâ 4/123; el-En'âm 6/160; ez-Zilzâl 99/8) zikrederek kâfirlerin cehennemlik olduğunu; fâsığın yine mü'min olarak kalacağını ispatlamaya çalışır.¹⁰² Esmâ ve ahkâm konusunda en önemli kavram olan fîsk hakkında Cüşemî'nin yorumları da önemlidir. O, günah işlemenin küfür olmadığını ancak fîskı gerektirdiğini söyleyerek¹⁰³ Mu'tezile'nin fâsık algısına uyduğunu göstermektedir. Fâsığın mü'min olduğunu söylemenin hem akla hem de nakle aykırı olduğunu savunan Cüşemî, -pek çok yerde ifade ettiği üzere, burada tekraren- mürtekeb-i kebîrenin fâsık olduğu hususunda icmâ bulunduğunu beyan eder.¹⁰⁴

Burada şu hususa açıklık getirmek gerekir. Mu'tezile'ye göre fâsık olarak isimlendirilen mürtekeb-i kebîre dünyada kâfir ile aynı muameleyi görmemekte, ancak onun âhirette cehennemlik olması tıpkı bir kâfirin cehennem azabıyla karşılaşması gibi olmaktadır.¹⁰⁵ Buna göre Mu'tezile küfür nedeniyle cehennemlik olmak ile fîsktan dolayı cehennemlik olmak arasında bir ayırım yapmamaktadır. Bu hususta Cüşemî'nin daha yumuşak bir tavır sergilemesi Mu'tezile açısından sonraki dönemlerde bir farklılığın ortaya çıktığını göstermesi bakımından önemlidir.

Mürtekeb-i kebîrenin âhiretteki hükmü hakkında birleşen Mu'tezile ile Hâricîlerin ayrıştığı nokta, Mu'tezile'nin dünyevî hüküm olarak fâsıktan bahsetmesidir. Daha doğrusu Mu'tezile fîsk kavramına imân ile küfür dışında bir anlam yüklemektedir. Cüşemî'ye göre bu durumda Mu'tezile açısından esmâ başlığı altında imân, küfür ve fîsk kullanıldığı gibi ahkâm itibarıyla mü'min, kâfir ve fâsık hükümleri uygulanır. Zira medh ve zemm bakımından imânın övgüyü gerektirmesi gibi, küfür de zemmedilmeyi zorunlu kılmaktadır.¹⁰⁶ Böylece Cüşemî fîsk olayına da medh ve zemm muvacehesinden bakılması gerektiğini ifade etmek istemektedir.

b. Büyük Günahın Küfre Konu Olması

İslâm düşünce tarihinde büyük günahın küfre konu olması kâfirin cehennemde ebedi kalmasıyla alakalı olmuştur. Nitekim kâfire verilen bu ceza ile ilgili bir ihtilaf yaşamayan Ehl-i kible, ehl-i salât olan mürtekeb-i kebîrenin küfre nispet edilerek cehennemde azap görmesi hakkında önemli tartışmalar yaşanmıştır.¹⁰⁷

Va'd ve va'îd anlayışı çerçevesinde mürtekeb-i kebîreye dünyada fâsık adını veren Mu'tezile, onun âhirette cehennem azabı ile cezalandırılmasını

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 551.

¹⁰³ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 269; *Tahkîmu'l-ukûl*, 212.

¹⁰⁴ Fîsk konusunda icmadan söz eden Cüşemî, bu görüşünü Hâricîlerin "kâfir fâsık; Mürce'e'nin mü'min fâsık; Hasan-ı Basrî'nin "münafik fâsık" Mu'tezile'nin ise tek başına "fâsık" demelerine bağlar. Bk. Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 219-220.

¹⁰⁵ Günel, *Kâdi Abdülcebâr ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Va'd ve Va'îd Meselesi*, 117.

¹⁰⁶ Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 217.

¹⁰⁷ Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 211.

savunur.¹⁰⁸ Bu iddiasıyla Mu‘tezile, dünyada fâsık olan birisinin cehennemde kâfir olduğunu söyleyerek büyük günahın küfre konu olduğunu göstermektedir. Cezayı hak eden birisinin bağışlanmasının aklen caiz olduğunu belirten Cüşemî, Mu‘tezile’nin büyük günah işleyen mürtekb-i kebîrenin cehennemde ebedî kalacağı¹⁰⁹ görüşünü savunarak¹¹⁰ büyük günahın uhrevî cezasının küfür olduğuna inandığını ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî, küçük veya büyük günah işleyen birisine küfür veya şirk hükmünü vermenin önünde bazı engeller olduğundan söz eder.

Bunlardan birincisi, Allah Peygamberine hem kendisinin hem de müminlerin günahları için istiğfarda bulunmasını emreder. (Muhammed, 47/19). Oysa küfür veya şirk hükmünü gerektiren bir fiil için Allah’ın böyle bir emirde bulunması imkân dâhilinde değildir. O nedenle bunlar günah sahibine gerçek anlamda küfür veya şirk hükmünü vermenin mümkün olmadığına delildir.

İkincisi ise, Allah’ın Peygamberine mü’minler için af dilemesini emretmesinin imkânsız olmasıdır. Zira Allah peygamberini müşrikler için af dilemekten (el-Münâfikûn, 63/6), münâfikların namazını kılmaktan men eder. (et-Tevbe, 9/84) İstiğfar ile ilgili âyetlerin yorumunda Mâtürîdî gûnahtan dolayı imân vasfını yitirmenin mümkün olmadığını düşünmektedir.¹¹¹

Fısk anlayışından dolayı Mu‘tezile’yi fazlaca tenkit eden Mâtürîdî, büyük günah işleyen birisinin Allah’a her yönüyle isyan eden kâfir ile aynı azabı görmesinin Allah’ın hikmeti açısından da doğru olmayacağını savunur. Bir günah için verilecek karşılık ile kâfire uygulanan cezanın aynı olmaması gerektiğini savunan Mâtürîdî, günahın iki çeşit olmasından dolayı verilecek ceza bakımından ikisi arasında bir ayırım yapmanın aklen de gerekli olduğuna dikkat çeker. Böylece Mâtürîdî, tercihe dayalı bir eylem olan küfrün neticede bir inanç biçimi olması hasebiyle sürekliliğinin olmasını vurgular. Halbuki gûnahta böyle bir durum söz konusu olmamaktadır. Günah zaman zaman işlenerek ortaya çıkan bir şey olması sebebiyle günahla ilgili bir devamlılığın bulunmamasına dikkat çeker. Nitekim kâfir Allah’ı tanımazken, günahkâr olan kul Rabbini tanımaya ve gönlündeki en özel yeri ona ayırmaya devam eder.¹¹² Böylece Mâtürîdînin Müslüman olduğu bilinen birisini kâfir saymanın çok zor ve nazik olduğunu dikkate alarak değerlendirmede bulunduğu anlaşılmaktadır.

Cüşemî’ye göre büyük gûnahtan dolayı cehennemde ebedî azabın uygulanması, mürtekb-i kebire hakkında küfrün kullanılmasının dünyaya ait olmayıp uhrevî bir hüküm olduğunu gösterir.¹¹³ Cüşemî, günahın bir insanı

¹⁰⁸ Günel, *Kâdi Abdülcebâr ve Ebu’l-Muîn en-Neseî’ye Göre Va’d ve Va’id Meselesi*, 52.

¹⁰⁹ Kâdi Abdülcebâr, *Fazlü’l-i’tizal*, 350.

¹¹⁰ Cüşemî, *Uyûnu’l-mesâil*, 254.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 521-522.

¹¹² Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 580.

¹¹³ Cüşemî, *Tahkîmu’l-ukûl*, 211, 213.

cehenneme sevketmesini günahla ilgili bir sürekliliğin bulunmasıyla izah eder. Kâfirin küfründen dolayı ayıplanmayı ve kınanmayı hak etmesi gibi günahta ısrarcı olmasından dolayı mürtebib-i kebîre de aynı muameleye tabi tutulmalıdır.¹¹⁴ Ayrıca Cüşemî bir fiilden dolayı azabın hak olması, o fiilin bizatihi kötü olması sebebiyle olduğunu¹¹⁵ ifade ederek husn-kubh meselesine değinmektedir.

Cüşemî'nin söylediklerinden anlaşıldığına göre Allah'a itaat eden ve bu sebeple sevabı hak eden birisinin, akabinde günah işleyince önce işlediği taatin karşılığı iptal edilir. Buna göre günahkâr birisinin sonunda tövbe etse bile taatine ait sevabın iade edilmemesi gerekir. Yine tövbe ettikten sonra aynı günaha dönülmesi durumunda tövbe edilen ilk günahın cezası uygulanmamalıdır. Öyle anlaşılıyor ki, Cüşemî fâsık hükmünü hak eden birisinin sevabı iptal edilerek bundan mahrum kalacağını savunmaktadır.

c. Şefaât

Şefaât konusunun konumuz bağlamında hem Mâtürîdî hem Cüşemî tarafından gündem yapıldığı görülmektedir. Kelâm kitaplarında mürtebib-i kebîre ile irtibatı bulunduğundan şefaât konusuna esmâ-ahkâm bölümlerinde yer verilmektedir. Mürtebib-i kebîre ile ilgili tartışmalardan dolayı kelâm kitaplarında şefaâtle ilgili geniş malumat bulunmaktadır.

Kıyâmet gününde Allah'ın huzurunda, peygamberlere ve kendilerine izin verilen bazı şahıslara mü'minlerin affedilmesi için yaptıkları dua ve niyaz olarak tarif edilen şefaât, diğer dinler açısından kurtuluş öğretisiyle bağlantılı olarak yer alır. Nitelik itibariyle diğer dinler ile İslâm'ın şefaât anlayışı arasında bazı farklılıklar görülür.¹¹⁶

Kur'ân'da şefaât kavramı farklı türevleriyle birlikte zikredilir. Kur'ân'ın şefaâtle ilgili âyetleri toptan değerlendirildiğinde öne çıkan hâkim fikrin şirki reddetmek ve tevhit inancını korumak olduğu anlaşılır. Puta tapan Mekke'li müşrikler putların kendilerini Allah'a yaklaştıracığını iddia ederlerdi. (ez-Zümer, 39/3). Kur'ân'ın şefaâtle ilgili belirttiği nokta ise, kıyâmet günü Allah'tan başka hiçbir yardımcının bulunmamasıdır. Şefaât için izin verilenlerin istisnâ edilmesi (ez-Zuhruf, 43/86) aynı şekilde o günün hâkimi ve sahibi olan Allah'ın rızasına bağlanır.¹¹⁷

Kur'ân'ın ilgili âyetleri, şefaâten mahrum kalanların şirk ve inkâr içinde olmalarından söz eder. Kur'ân'da zulüm, (el-Mü'min, 40/18) âhireti inkâr ve buna sevkeden çeşitli davranışlar (el-Müddessir, 74/41-48) şefaât-

¹¹⁴ Cüşemî, *Uyünü'l-mesâil*, 252.

¹¹⁵ Cüşemî, *Uyünü'l-mesâil*, 252.

¹¹⁶ Mustafa Alıcı, "Şefaât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38: 411.

¹¹⁷ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Hasene ve's-seyyie*, thk. Muhammed Osman el-Huşî, (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985), 148.

ten mahrumiyet sebebi olarak zikredilir.¹¹⁸

Kelâm ekollerince şefaatin imkânı tartışma konusu olmakla birlikte, mahşer meydanında yaşanan sıkıntılı bir ortamda mü'minler hakkında cenneteki derecelerini yükseltmek amacıyla Allah Rasûlü'nün şefaati edeceği ancak bunun kâfirler hakkında asla mümkün olmayacağı kabul edilir. Şefaatin mürtekb-i kebîreyi kapsayıp kapsamayacağı ise asıl tartışma konusunu oluşturur.¹¹⁹ İslâm mezheplerinden Selefiyye, Mâtürîdîlik, Eş'arîlik ve Şia'ya göre şefaati büyük günah işleyenleri de kapsayabilir.¹²⁰

Mâtürîdî'ye göre şefaati inancı, hadis âlimlerinin üzerinde icma ettiği bir konudur. Ehl-i kibleye mensup olan herkesin cenaze namazını kılmak ve onlar için bağışlanma ve rahmet dilemek Müslümanlar arasında asırlardır intikal etmektedir.¹²¹ Cüşemî'ye göre ise, kulun hak ettiği azabın kaldırılması konusunda şefaatin bir faydası olmayacaktır. Fâsığın şefaatten yararlanmasını imkanı gören Cüşemî'ye göre şefaati, cenneti hakedenler için sadece derece yükselmesine yönelik olup¹²² ilgili rivâyetler ise haber-i vâhid olduğundan bu hususta delil kabul edilemez.¹²³ Bu iddiasını, azabı uygulamanın Allah'a vâcib olması ilkesine dayandıran Cüşemî, şefaati dahil harici bir etki sebebiyle azabın düşmesinin mümkün olmadığını, bunun sadece Allah'a ait bir şey olduğunu savunur. Buna göre mürtekb-i kebîrenin kurtuluşu için tövbe dışında bir seçenek bulunmadığına inanan Cüşemî, bazı âyetlerle (el-Bakara, 2/270; el-Ğafir, 40/18) istidlâlde bulunarak şefaati reddetmektedir.¹²⁴ Böylece Cüşemî, şefaatin gerçekleşmesini ve fayda vermesini tövbe şartına bağlayan Mu'tezile'nin görüşüne¹²⁵ uygun davrandığını bir kez daha ortaya koymaktadır.

d. Günahların Bağışlanması ve Tövbe

Cüşemî tövbeyi, Allah ile günah işleyerek O'na karşı suç işleyen kul arasında bir özür beyanı olarak tanımlar.¹²⁶ Cüşemî tövbenin geçerliliğini günaha ısrar etmemekle bağlantılı bir şekilde ele alarak¹²⁷ Mu'tezile'nin kulun tövbesi ile ilgili görüşlerine uygun bir kanaat ortaya koyduğunu göstermektedir.¹²⁸

¹¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaati", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38: 413.

¹¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 688.

¹²⁰ İbn Teymiyye, *el-Hasene ve's-seyyie*, 143-148.

¹²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 535.

¹²² Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 214-216

¹²³ Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 217.

¹²⁴ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 256.

¹²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-ğamse*, 649.

¹²⁶ Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 225-226.

¹²⁷ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 430.

¹²⁸ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 429-430; Ayrıca bk. Kâ'bi, *Kitâbu'l-makâlat*, 393.

Şirk dışındaki bütün günahların bağışlanacağına dair âyet (en-Nisâ, 4/16) ile mürtekb-i kebîre arasındaki irtibattan bahseden Mâtürîdî, ilgili âyette murad-ı ilahinin hangi yönde gerçekleştiğini değerlendirmeye çalışır. Buna göre şirk, sadece tövbe ile bağışlanırken¹²⁹ diğer günahlar tövbenin dışında Allah'ın lütfuyla veya iyiliklerin kötülükleri götürmesi ilkesi gereği (Hûd Sûresi, 11/114) sevaplar sayesinde silinir.¹³⁰ Sevaplardan dolayı günahların cezasının bir kısmının silinmesi, Cüşemî'ye göre tövbe sayesinde azabın düşmesi şeklinde olur. Ona göre azabın kaldırılması, sevabın fazlalılığıyla ilgili olmayıp tövbenin bir gayret gerektirmesiyle alakalı olmaktadır.¹³¹ Bu da bize Mu'tezile'nin tövbe unsuruyla özellikle kulun cehd ve gayreti yönüyle yaklaştığını hatırlatmaktadır.¹³²

Mâtürîdî, “Eğer yasaklandığınız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir yere sokarız.” (en-Nisâ, 4/31) âyetini yorumlarken bunun Mu'tezile'nin tezinin aleyhine bir delil olacağını söyler. Zira âyette küçük ve büyük günah ayırımına ve bunların bağışlanabilirlik durumuna dikkat çekilmektedir. Buna göre, Mu'tezile'de küçük günahlar bağışlanabilir, büyük günahlar ise bağışlanamaz günahlar olarak kategorize edilmektedir.¹³³

Mâtürîdî günahkârın hükmünün kâfir, cezasının cehennemde ebedi kalmak şeklindeki bir anlayışın Allah'ın Kur'ân'daki afıvv, ğafur, rahîm gibi bazı vasıflarını görmezden gelmek anlamına geldiğini ifade eder.¹³⁴ İbn Hazm'a göre Mâtürîdî'nin Mürcie'den ayrışması, onların va'îdi tamamen düşürmesi ile alakalıdır.¹³⁵ İbn Hazm'ın bu hükmü ağır bir nitelik taşımaktadır. Mâtürîdî'nin Mu'tezile'den ayrışarak Mürcie ile aynı hükümde buluşması va'îdi tamamen yok hükmünde görmesi anlamına gelmemektedir.

Mu'tezile'nin büyük günah işleyenleri “ehl-i salât, ehl-i kible” diye isimlendirdiğini beyan eden Mâtürîdî'ye göre, bu ifadeler imânın varlığına işaret etmesine rağmen Mu'tezile imânın bulunmadığını savunarak¹³⁶ ilişkili duruma dikkat çekmek ister.

İnsanın günah işlemesini beşerî anlamda tahlil eden Mâtürîdî'ye göre şirk dışında herhangi bir günahı işleyen insan, aynı zamanda hayırlı ve taat

¹²⁹ Bâkullânî va'd-va'îd bölümünde şirk ve küfrün affedilmemesinin, büyük günahın bağışlanmasından farklı bir şey olduğuna dikkat çeker. Bâkullânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, 402. Cüşemî de aynı şekilde şirkin sadece tövbe ile bağışlanacağını belirtir. Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 433.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 540.

¹³¹ Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 256, 429-430.

¹³² Cüşemî, *Risâletu İblis ilâ ihvânihi'l-menâhis*, thk. Hüseyin Müderrisi Tabatabai, (B.y.: y.y. 1986/1406), 107.

¹³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 531.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 526.

¹³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 251.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 546.

cinsinden ameller de işlemektedir. İnsanın isyan ile birlikte bazı taatleri işlemesi, tamamen Allah'ın rahmetine güvenmesine ve azaptan korkmasına dayandığından, işlediği hayır şerri örtecektir.¹³⁷ Burada Mâtürîdî, insanın günah işleme ihtimaline ve psikolojik durumuna dikkat çekmektedir. Buna göre insanın günah işleme potansiyeline rağmen günah ile aynı anda veya ona yakın bir anda hayır yapma imkânını ve ihtimalini, tövbe ile umudunu koruması durumlarını göz önünde bulundurarak karar vermek gerektiğine işaret ediyor.

Mâtürîdî'nin yukarıda verilen yaklaşımlarından anlaşıldığına göre o, meseleyi suç ve ceza orantısı bakımından da ele almaktadır. Allah'a şirk koşan kâfir, küfrün cezasını bilerek yaptığından bu cezayı hak etmektedir. Halbuki pek çok hayır eylemini gerçekleştiren mürtekb-i kebîreye kâfir için geçerli cezanın uygulanması, Allah'ın hikmetine aykırılık teşkil eder. Dolayısıyla küfrün azimli ve kararlı bir eylem olduğuna dikkat çekerek günahın nasıl ortaya çıktığını tahlil eder.

İlk dönemlerden itibaren başlayan mürtekb-i kebîrenin hükmünün küfür olması bir aşırılık olarak gününüzde de varlığını sürdürmektedir. Her şeyden önce imân gibi küfrün de psikolojik ve sosyolojik boyuta¹³⁸ sahip olması hasebiyle mürtekb-i kebîre hakkında bunun geçerli olduğunu söylemek zor görünmektedir.

e. Günah-Lütuf İlişkisi

Terim olarak “kendi irâdesiyle imân eden kulun imânı sebebiyle ilahi yardım ve desteğe mazhar olması” şeklinde tanımlanan lütuf¹³⁹, Kur’ân’da ihsan, fazl ve rahmet kavramlarıyla yer almaktadır. Günah işleyen insanın sahip olduğu imânının ona vicdanî baskı uygulayacağını belirten Mâtürîdî lütfu, büyük günah işleyen kişiye mü’min olmasına bağlı olarak Allah’ın rahmetiyle muamele etmesi şeklinde açıklamaktadır.¹⁴⁰

Mu‘tezile’nin “vücûb alellah” ilkesi bağlamında gündeme gelen lütuf ile ilgili kelâm ekollerinin farklı değerlendirmeleri bulunmaktadır. Kelâmcılar imân ve taatlerden dolayı Allah’ın kula lütufunda bulunması konusunda ittifak etmekle birlikte bunun Allah’a vâcib olması noktasında çeşitli görüşler ortaya atılmaktadır.¹⁴¹

Klasik kaynaklarda öteden beri günah bağlamında gündeme gelen iki

¹³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 579.

¹³⁸ İnkârın psikolojik ve sosyolojik nedenlerini tahlil eden bir çalışma için bk. Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, 93-197.

¹³⁹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 198.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 580.

¹⁴¹ İlyas Çelebi, “Lütuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27: 239.

kavramdan birini lütuf diğerini adâlet oluşturmaktadır.¹⁴² Mu‘tezile ve Ehl-i sünnete göre iki kavram farklı telakkilerle ele alınmaktadır. Mâtürîdî’ye göre insanı günaha sevk eden şey; arzuların baskısı, gaflet, aşırı öfke, tarafgirlik veya tövbe ederek kurtulabilme umududur.¹⁴³ Mâtürîdî’nin günah işleyen insanın arzularının galip gelmesine dikkat çekmesi yine mükellefin azimli ve kararlı bir tutum içinde bulunduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Burada Mâtürîdî günah işleyen insanın kalbinde imânın varlığından dolayı insanın vicdânî olarak hissettiklerine vurgu yapar. Küfür ile büyük günah arasında dinî ve aklî açıdan önemli farkların bulunduğunu belirten Mâtürîdî, Allah’ın lütfunun büyük günaha has bir şey olduğunu savunur. Kâfir, Allah’ın bütün kanunlarını reddederek ve alay ederek hareket ederken büyük günah işleyen kişi Allah’a karşı bir vefasızlık sergilemekle birlikte, onun azametini halel getirmek veya kalbinde onunla istihza etmek gibi bir durum söz konusu olmamaktadır.¹⁴⁴ Buna göre Mâtürîdî’nin günah işleyen birisinin Allah’ın lütfuna sığınarak hareket ettiğini, günah işleme esnasında bu duygunun etkili olduğunu dikkate alarak olayın psikolojik boyutunu değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Allah’ın günahkâr kulunu bağışlamasının onun lütfu gereği olduğunu değerlendiren Cüşemî, bu hususta affetmenin Allah’a ait olması nedeniyle Allah dilediğini bağışlarken benzer durumda olan başka birisini affetmemesini mümkün görür.¹⁴⁵ Bunu bir imkân olarak dile getiren Cüşemî aslında Mâtürîdî’nin ele aldığı şekilde bir lütuf anlayışını kabul etmemektedir. Cüşemî bu hususta lütuftan ziyade adâlet ilkesine daha çok yer verir. Bazı insanların günahlarının affedilmesi adâlet çerçevesinde gerçekleşmezse birtakım mahzurların ortaya çıkacağına dikkat çeker.¹⁴⁶

Lütüfla birlikte kullanılan (daha önce zikredilen ihsan, fazl ve rahmet kavramlarıyla birlikte) mağfiretin icmalen söz konusu edildiğini savunan Cüşemî, bunu şu âyete dayandırır:

“Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışındaki kalan (günah) ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah’a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur”.(en-Nisâ, 4/48). Ardından “Eğer yasaklandığınız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir yere sokarız” âyetini

¹⁴² Bu konuda meydana gelen tartışmalar genellikle lütuf vurgusu yapan Ehl-i sünnet Kelâmcılarıyla adâlet vurgusu yapan Mu‘tezilî kelâmcılar arasında gerçekleşmiştir. Öte yandan bu hususta adâletin ve lütfun da söz konusu olmadığını savunan düşünürler de olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Yuşa Yaşar, “Taberî’nin et-Tabsîr fi Me’âlimi’ d-Dîn Adlı Eserinde İmânın Mâhiyeti ve Büyük Günah İşleyenlerin Durumu”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/1, 2018: 152.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 527.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 580.

¹⁴⁵ Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâil*, 255.

¹⁴⁶ Cüşemî, *Risâletü İblis ilâ ihvânihi’l-menâhis*, 108-109; *Tahkîmu’l-ukûl*, 217.

zikreden Cüşemî bu âyetle bağışlanmanın nasıl gerçekleşeceğini ortaya çıktığını belirtir.¹⁴⁷

Sonuç

İslâm tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkan “büyük günah” tartışmaları bağlamında, problemin doğmasına neden olan Hâricîlik başta olmak üzere Mürcie, Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet’in farklı görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Mu‘tezile’nin yaklaşımlarına karşı olmalarıyla birlikte Eş’arî ve Mâtürîdî’yi özdeş kabul etmek mümkün görünmektedir. Zira esmâ ve ahkâm konusunun alt başlıkları bağlamında daha fazla görüş ayrılığı söz konusu olmaktadır.

Kelâmcılar, “esmâ” ifadesiyle dinî birer isim olan “müslim, mü’min, fâsık ve kâfir” gibi kavramları kastederken, “ahkâm” ile bu isimlere sahip insanların dünyevî ve uhrevî hükümlerini ifade etmektedirler. Böylece isimler dünyevi iken hükümler hem dünyevî hem uhrevî olmaktadır.

Mu‘tezile, “esmâ ve ahkâm” meselesinde daha çok va‘îd kavramını gündeme getirmekte, meseleyi Allah’ın adâleti açısından değerlendirmektedir. Va‘îd anlayışından dolayı Mu‘tezileye yönelik tenkitlerde bulunan Mâtürîdî, imân-amel ilişkisinde Mürcie’ye yakın bir tutum sergilemektedir.

Mâtürîdî’nin üzerinde durduğu hususlardan biri de, Mu‘tezile’nin fîsk kavramını Kur’ân âyetlerine aykırı olarak küfür anlamında kullanmasıdır. Konu ile ilgili tenkitlerinde Mu‘tezile’ye ve özel olarak Kâ’bî’ye eleştirilerde bulunan Mâtürîdî’nin dolayısıyla Hâricîlikle ilgili değerlendirme yaptığını ifade etmek gerekir. Zira o Hâricîlik tenkidine bu eleştiriler sırasında yer yer temas ederek gerçekte iki kelâm ekolünün aynı yerde olduğunu ifade etmek ister. Günahın imâna zarar verdiğini ancak onu yok etmeyeceğini ifade eden Mâtürîdî, günahkâr olsa bile bir mü’minin gönül dünyasında Allah ve Peygamber sevgisinin devam ettiğine vurgu yapar.

Mu‘tezilî kelâmcılardan Ka’bî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi düşünürlerden sonra gelen Cüşemî, Kâdî Abdülcebbâr ve Cubbâî gibi düşünürlerle atıflarda bulunur. Fîsk kavramını bağlı olduğu Mu‘tezile ekolünün anlayışı doğrultusunda ele alan Cüşemî’nin cehennemlik olanları ceza bakımından kâfir ve fâsık olmak üzere iki ayrı şekilde kategorize etmesi, fîsk kavramına bir alan açma çabası olsa gerekir. Cüşemî’ye göre fâsık ile mü’minin Kur’ân’da ayrı ayrı zikredilmesi bu ikisinin hem isim (esmâ) hem hüküm (ahkâm) bakımından farklı olduklarını gösterir. Fîsk kavramının çeşitli anlamlarının bulunduğunu Mâtürîdî de kabul eder. Bu anlamda mürtekeb-i kebîreye fâsık isminin verilmesi hususunda Mâtürîdî ile Cüşemî’nin anlaşığı görülür. Ancak fîsk kavramına yükledikleri anlam ve terettüp eden so-

¹⁴⁷ Cüşemî, *Tahkîmu’l-ukûl*, 213.

nuçlar tamamen farklı olduğu için iki düşünürün ortak noktası sadece aynı ismi kullanmaktan ibaret kalır.

Mu'tezile küfür nedeniyle cehennemlik olmak ile fisktan dolayı cehennemlik olmak arasında bir ayrım yapmamaktadır. Bu hususta Cüşemî'nin daha yumuşak bir tavır sergilemesi Mu'tezile açısından sonraki dönemlerde bir farklılığın ortaya çıktığını göstermesi bakımından önemlidir.

Günahtan dolayı tövbe etmenin pişmanlık anlamına geldiği noktada birleşen iki düşünürümüz, böylece kulun bağışlanacağı fikrini benimsemiş olurlar. Ancak günahın lütuf çerçevesinde bağışlanması hususunda aynı düşünmezler. Cüşemî şirk dahil her türlü günahın tövbe ile affedileceğini savunur. Mâtürîdî'ye göre ise şirkten kurtulmak ancak tövbe ile mümkün iken, günahların bağışlanması tövbe ile birlikte bazı kullara ait olmak üzere lütuf sayesinde de olabilir. Allah'ın lütfuna binaen günahkârlardan bir kısmının bağışlanmasını kabul etmeyen Cüşemî'nin, bunu adâlet ilkesine aykırı bularak yine mezhebine uygun bir düşünce içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî ile Cüşemî'nin konuya yaklaşımlarından anlaşıldığına göre bu hususta temel nokta, büyük günah işleyenin dünyada nasıl isimlendirileceği ve âhiretteki hükmünün ne olduğudur. İkisinin görüşlerinden anlaşıldığına göre, konuyla ilgili en önemli kavram imânın zıddı olmak bakımından küfür olmakla birlikte, kelâm polemiklerde odak noktasını fisk oluşturmaktadır. İmânın zıddı olmadığı için fisk kavramının küfür yerine kullanılması doğru kabul edilmemektedir.

Va'd ve va'îd ile ilgili âyetlerin umumîliği de Mâtürîdî ile Cüşemî'nin ihtilaf ettiği hususlardandır. Cüşemî mensup olduğu mezhebe uygun olarak ilgili âyetleri umumi/âmm kabul etmekte ve buna göre hüküm inşa etmektedir. Değerlendirme ve yorumlarıyla Cüşemî'nin mezhebine uygun davrandığı görülmektedir.

Mu'tezile mezhebine mensup olan Cüşemî'nin görüşleri bağlamında İslâm düşünürlerinin ve onların temsil ettiği ekollerin düşünce dünyamızı oluşturan dinamikler olarak görülmesi gerektiğini bu vesileyle hatırlatmak gerekmektedir. Son olarak tarihte meydana gelen tartışmalardan hareketle aşırı denilebilecek yorumlar yapmanın zorlama olacağını kabul etmek gerekir.

Kaynakça

Abdullah, İmâm Hanefi Seyyid. *Esmâ ve'l-ahkâm fi'l-fikri'l-İslâmî beyne'l-i'tidal ve't-tatarruf*. Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2006.

Aktepe, Orhan. "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'îd İlkesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011): 157-178.

Alıcı, Mustafa. "Şefaât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 411-412. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

Altıntaş, Ramazan. “Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002): 55-83.

Atasever, Abdullah. “İslâm Düşüncesinde Mükâfat (Va’d) ve Ceza (Va’id)”. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne’l-fırak*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Dârü’t-Türas, ts.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Tem-hîdü’l-evâ’il ve telhîsü’d-delâ’il*. Thk. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafîyye, 1986/1407.

Bebek, Adil. *Matürîdî’de Günah Problemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Coşkun, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*. Konya: Tekin Kitabevi, ts.

Cürcânî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şer-hu’l-mevâkıf*. Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2012.

Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Abdülmelik. *Kitâbü’l-irşad ilâ kavâti’l-e-dilleti fi usûli’l-i’tikad*. Thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebe-tü’l-Hancı, 1950.

Cüşemî, Ebû Sa’d İbn Kerrame Hâkim Muhassin b. Muhammed b. Ker-rame Cüşemî Beyhakî Hâkim. *Uyûnü’l-mesâil fi’l-usûl*. Thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Darü’l-İhsan, 2018.

Cüşemî, Ebû Sa’d İbn Kerrame Hâkim Muhassin b. Muhammed b. Ker-rame Hâkim. *Risâletü İblis ilâ ihvânihi’l-menâhis*. Thk. Hüseyin Müderrisi Tabatabai. (B.y.: y.y. 1986/1406).

Cüşemî, Ebû Sa’d İbn Kerrame Hâkim Muhassin b. Muhammed b. Ker-rame Beyhakî Hâkim. *et-Tehzîb fi tefsiri’l-Kur’âni’l-Kerim*. Thk. Abdüla-ziz Mebruk, Adil Yusuf Abdullah. Kahire: Câmîatu Mısır li’l-Ulum ve’t-Teknûlûciya, 2012.

Cüşemî, Ebû Sa’d İbn Kerrame Hâkim Muhassin b. Muhammed b. Ker-rame Hâkim. *Tahkîmu’l-ukûl fi tashihi’l-usûl*. Thk. Abdusselam b. Abbas, Yemen: Müessesetü İmam Zeyd es-Sakafî, 2008.

Cüşemî, Ebû Sa’d İbn Kerrame Hâkim Muhassin b. Muhammed b. Ker-rame Beyhaki. *Tenbihü’l-gafilin an fezaili’t-talibiyyin*. Haz. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummi. Tahran: Vizaret-i Ferheng u İrşad-i İslâmi, 1378 hş.

Çağrıncı, Mustafa. “medh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 304-305. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Çelebi, İlyas. “Lütuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 239-241. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Eroğlu, Muhammed. “Hâkim el-Cüşemî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm An-siklopedisi*. 15: 185-187. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*. Tsh. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İslâm'da Müsamaha (Faysalü'l-tefrika beyne'l-İslâm ve 'z-zendeka)*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah yayınları, 2013.

Günel, Mehmet Emin. *Kâdi Abdülcebâr ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Va'd ve Va'id Meselesi*. Konya, Aybil Yayınları, 2017.

Günel, Mehmet Emin. "Mu'tezile Ekolünün İhbât ve Tekfîr Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Marife*. 17/2 (2017): 271-285.

Güneş, Kamil. *İman ve Yorum*. Konya: Hüner Yayınevi, 2010. 110 s.

Işık, Kemâl. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. 1967.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Haz. Ahmed Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996/1416.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim. *Lisâ-nü'l-'Arab*. 18 Cilt. Beyrut: y.y. t.s.

İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist fi ahbârî'l-'ulemâ'i'l-musannifîn mine'l-kudemâ' ve'l-muhdeşîn ve esmâ'i kütübihim*. Thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y. 1971.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-Haseneve's-seyyie*. Thk. Muhammed Osman el-Huşî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985.

İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar. *Kitâbü'l-mevâkıf*. Thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997/1417.

İzutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. Trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.

John L. Esposito. "Seküler Yolda Geri Adım: İslâm Dünyasında Demokrasi-Sekülerizm Tartışması". Trc. M. Ali Kirman. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (2015): 211-239.

Kâ'bî, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat*. Thk. Hüseyin Hansu, Raciî Kürdi, Abdülhamid Kürdi. İstanbul: Kuramer & Amman: Dârü'l-Feth, 2018/1439.

Kâdî Abdülcebâr, Ebû'l-Hasan b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Haz. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebi Haşim Mankdim. Thk. Abdülkerim Osman. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988.

Karaağaç, Hilmi. "İtikadi Mezheplerde İmân-İslâm İlişkisi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2012): 103-120.

Kılavuz, Ahmet Saim. *İman-Küfür Sınırı: Tekfir Meselesi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.

Kılıç, Sadık. *Kur'ân'da Günah Kavramı*. Konya: Hibaş Yayınları, 1984.

Kutlu, Sönmez. "Va'd ve Va'id". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 414-415. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri". *İslâmî İlimler Dergisi*, 12/ 2 (2017): 43-80.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebziratü'l-edille fi usûlü'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay – Şa'ban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Öner, İsa. *Mu'tezile ve Eş'ariyye'de Va'd ve Va'id Problemi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.

Öztürk, Resul. "Kadıza'de Mehmed Efendi'nin Va'd ve Va'id Risâlesi". *Erzurum İspirli Kadıza'de Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu, (2-4 Mayıs 2014)*. ed. Ömer Kara. 185-197. Erzurum: y.y. 2014, 185-197

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Muhassalü'efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhîrîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*. Nşr. Taha Abdürrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.s.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. Thk. Said Abdüllatif Fude. Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015/1436.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru İbn Hazm; İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2014.

Süfyânî, Muhammed b. Besis b. Makbul. *Kâvâ'idü'l-esmâ ve'l-ahkâm inde şeyhil islâm İbn Teymiyye*. Cidde: Merkezü't-Te'silli'd-Dirasat ve'l-Buhus, 2014/1435.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Abdülazîz Muhammed Vekil. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968.

Şen, Mustafa. "Kur'ân'da Vaad ve Va'id". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-makâsîd*. Thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. "Esmâ ve ahkâm". *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 4. Baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, “ikâb”. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 4. Baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Türkgülü, Mustafa. “Günah Kavramı ve İmân Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebîre Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar”. *Diyanet İlmî Dergisi*, 36/4 (2000): 63-88.

Yaşar, Muhammed Yuşa. “Mu’tezile Tabakaları Bağlamında Mu’tezile’nin Teşekkülü ve İsimlendirilmesi”. *İslâm Te’lif Geleneğinde Biyografî Yazıcılığı*. Editör: Hidayet Aydar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018. 37-52.

Yaşar, Muhammed Yuşa. “Taberî’nin et-Tabsîr fî Me’âlimi’ d-Dîn Adlı Eserinde İmânın Mâhiyeti ve Büyük Günah İşleyenlerin Durumu”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 4/1, (2018): 129-156.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Fâsık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 202-205. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

Yavuz, Yusuf Şevki. “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 413-414. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

Yeşilyurt, Temel. “Seküler Dünyada İman Toplulukları -Modern İnsan İçin İmanın Anlamı-”. *İslâmiyât*. 4/3 [Dünyevileşme özel sayısı], (2001): 119-132.

Yıldırım, Ramazan, *Mu’tezile’nin Kelâmî Polemikleri: Hâkim el-Cüşemî Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.

Yılmaz, Muhammed. “Kur’ân’da Büyük Günah Kavramı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/ 2 (2011): 255-276.

Yüceer, İsa. “Büyük ve Küçük Günahlar”. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1995.

Zerzur, Adnan Muhammed. *el-Hâkimü’l-Cüşemi ve menhecuhu fî tefsiri’l-Kur’ân*. Dimaşk: Müessesetü’r-Risâle, 1971.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Büyük Günahlar, Kitâbü’l-kebâir*. Trc. M. Enis Kamer. İstanbul: Temel Neşriyat, 1990.

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'ân'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'ân'ın anlaşılmasındaki bu farklı yo-

¹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-ulûmi'î-tenzîl* (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415/1995), 1: 12.

² Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Şerhu'î-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 fî usûli'î-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 dayandığı 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 Tefsîrde 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, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 51-62; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 155-156; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr 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, *Tefsîr Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 43-52; Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*, 109-117, 191-368; İsmail Çalıskan, "Sahâbenin Tefsîr 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 icmâm gerçekleşmesini imkânsız kılacağından endişe etmiş, bundan dolayı birkaç kişinin muhalefeti icmâm oluşması için engel görmemiştir. Örneğin müfessirlerin icmâna sıklıkla müracaat eden Taberî, bir-iki kişinin muhalefeti ile icmâm 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 savunanların 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'an'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'an 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 anlaşılabilmektedir. 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 Hanife 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 (âmetü ehli't-te'vil), *إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ*, (âm-metü ehli't-te'vil), “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 fitnesi 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; Ziyâeddîn Ömer Muhammed Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir: Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1401/1981), 19: 16-17; el-Kâdî Nâsruddîn 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 Fahreddîn 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 Murtezâ'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 الشَّيْطَانَ 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 indirmedğini 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-Teyisîr 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 göyerek 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 ilgili 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; Cürçânî, *Kitâbü't-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-kebîr*, 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 tartımın 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 münezzektir. 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 hükümlerinin 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 yıgmak 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 fisk 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 geldikilerin 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 dayanıldığı 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. (vii) 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-fıkr, 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-Teyssîr 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 fî'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'râbühü*. 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.

TEFSİR FAALİYETLERİNDE MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN İLMİNİN YERİ: EBÛ MANSÛR EL- MÂTÜRÎDÎ (Ö. 333/944) ÖRNEĞİ THE PLACE OF MUBHAMAT AL-QUR'AN IN TAFSİR STUDIES; THE CASE OF ABU MANSUR AL- MÂTURÎDÎ (D. 333/944)

Geliş Tarihi: 29.06.2019 Kabul Tarihi: 20.08.2019

@ HEKİM TAY

DR. ÖĞR. ÜYESİ

HEKİM TAY, BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAK.

Orcid.org/0000-0002-2948-2037

hekimtay@hotmail.com

ÖZ

Kur'ân-ı Kerim, topluma doğrudan müdahale eden ve hayatın olağan şartları içerisinde yaşanmışlık tecrübesiyle şekillenen ilahi kelâm (söz) olarak muhataplarıyla buluştu. Vahyin nüzûlüne şahit olan sahabe sadece âyetlerin metinlerine değil, aynı zamanda arkaplanda yaşanan olaylara da vakıftı. Dolayısıyla âyetleri anlamada pek sıkıntı yaşamadılar. Kur'ân'ın metin bütünlüğü korunarak, iki kapak arasında sonraki nesillere aktarıldı. Nüzûl sürecinden uzaklaştıkça âyetlerin tefsirine duyulan ihtiyaç da arttı. Sahabe döneminde başlayan Kur'ân araştırmaları içerik ve yöntem bakımından giderek artan yoğun bir çabanın ürünü olarak, erken sayılabilecek bir dönemde ulûmu'l-Kur'ân başlığı altında usûl çalışmalarına konu oldu. Ulûmu'l-Kur'ân'ın araştırma alanlarından birisi de mübhehâmatu'l-Kur'ân'dır. Bu ilmin konusu, kendisinden ne kastedildiği açık bir şekilde beyan edilmemiş ibarelerdir. Bu yöndeki çalışmalar ilk dönemde esbâb-ı nüzûl, müşkilü'l-Kur'ân, müteşâbihi'l-Kur'ân ve mecâzu'l-Kur'ân gibi farklı başlıklar altında yapılmışsa da daha sonra Mübhemâtü'l-Kur'ân başlığıyla müstakil çalışmalar yapılmıştır. Erken dönemde telif edilen tefsirlerden biri de İmâm-ı Mâtürîdî'nin Te'vilâtu Ehli's-Sünne'sidir. Bu çalışmada, tefsirinde rivâyet ve dirâyeti etkin bir şekilde mezceden Mâtürîdî'nin mübhemâtü'l-Kur'ân ilmine yaklaşımı araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ulûmu'l-Kur'ân, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Mâtürîdî, Rivâyet, Dirâyet.

ABSTRACT

The Holy Qur'an was revealed as divine words depending on the experiences in the usual circumstances of life and in such a way as to intervene the life directly. The Companions who witnessed the revelation were aware not only of the texts of the verses, but also of the relevant events in the background. Therefore, they could easily understand the revealed verses. The textual integrity of the Qur'an was preserved and passed on to future generations between two covers. The need for the interpretation of the meaning of the verses has increased over time after the period of revelation. The Qur'anic studies that emerged at the time of the Companions became the subject of methodical studies under the title of ulum al-Qur'an in a considerably early period as a result of increasing hard efforts in terms of content and method. One of the research areas of ulum al-Qur'an is Mubhamat al-Qur'an. The subject of this science is the inscriptions that have not been explained clearly. Although the early works in this area were carried out under different titles such as asbab al-nuzul, mushkil al-Qur'an, muteshabih al-Qur'an and majaz al-Qur'an, independent studies were carried out under the title of Mubhamat al-Qur'an later. One of the early tafsirs published in the early period is Imam al-Maturidi's Ta'wilat Ahl al-Sunnah. This study aims to explore al-Maturidi's approach to the science of Mubhamat al-Qur'an, departing from his tafsir in which he effectively synthesized riwayat and dirayat.

Keywords: Tafsir, Ulum al-Qur'an, Mubhamat al-Qur'an, al-Maturidi, Riwayat, Dirayat.

Giriş

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, günümüzde Semerkant'ın bir mahallesi olan Mâtürît(d) köyünde doğdu. Tabakat kitaplarında hakkında çok az bilgi yer alması nedeniyle hayatıyla ilgili bildiklerimiz sınırlıdır. Abbâsî hilâfetine bağlı beyliklerden Sâmânoğulları'nın Mâverâünnehir'de hâkimiyet kurduğu bir dönemde yaşadı. Semerkant'ın önemli ilim merkezlerinden olan Dâru'l-Cüzcânîyye'de, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862), Ebû Nasr el-İyâzî (ö. 260//874), Nuseyr b. Yahyâ el-Belhî (ö. 268/881) ve Ebû Bekir Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî (ö. III/IX yüzyıl) gibi dönemin meşhur âlimlerinden ilim tahsil etti. Hocasının vefatından sonra müderrislik vazifesini devralan Mâtürîdî, Ebu'l-Hasan Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî (ö. 345/956), Ebû Ahmed el-İyâzî (ö. IV/X. yüzyıl), Abdülkerîm b. Mûsâ el-Pezdevî en-Nesefî (ö. 390/1000) başta olmak üzere fıkıh ve kelâmda adından söz ettiren seçkin talebeler yetiştirdi. Hanefî mezhebinin dördüncü kuşak âlimlerindedir.¹ Mûtezile ve Karmatîler'e yazdığı reddiyelerle bilinir. Başta kelâm olmak üzere tefsir ve fıkıh usulünde kendisine has metodolojik yöntemle kaleme aldığı, sonraki döneme damgasını vuran telifleri vardır.²

¹ Ebû Bekr Ahmed el-Cüzcânî, Ebû Süleymân el-Cüzcânî (ö. 200/816), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Ebû Hanife (ö. 150/767).

² Mâtürîdî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşâr İvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 27: 152, 200; Ebû Muhammed Muhyiddîn el-Kureşî, *Cevâhiru'l-muğîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.), 2: 344; Ahmed b. Muhammed el-Adnevî, *Tabakatu'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih (Suudi Arabistan: Mektebetu'l-'Ulûm, 1997), 69; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn* (Bağdat: Mektebetu'l-Musennâ, 1941), 1: 262, 335, 518, 751; 2: 1157, 1408, 1422, 1573, 1782; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, thk. Komisyon (Dâ-

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Abbâsî hilâfeti gücünü kaybetmiş, Mutezilî görüşlerin devlet politikasıyla halka zorla empoze edildiği dönem (mihne olayları) geride kalmıştı. Ehl-i Hadîs olarak başlayan ana akım kelâmî hareket Ehl-i Sünnet kavramı çerçevesinde siyasi otorite ile birlikte halk desteğini güçlü bir şekilde arkasına alabilmişti. Ehl-i Sünnet'in Ebu'l-Hasen el-Eş'arîyye'ye (ö. 324/935-36) nispeten Eş'ariyye ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nisbeten de Mâtürîdîyye adıyla sistematik kelâmî mezhepler olarak ortaya çıkıp şekillendiği bir dönemdir. Ehl-i Sünnet çizgisi Mâverâunnehir bölgesinde Mâtürîdî'nin geliştirdiği kelâmî doktrinle temsil edilmiştir. Bunun bir sonucu olarak Mâtürîdî'nin, İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) “imâmu'l-hüdâ”;³ Adnevî'nin (ö. 11/17. yüzyıl) “Allah'ın yardımıyla Müslümanların itikadını tashih eden mütekellimûn imâmı”;⁴ Zebidî'nin (ö. 1205/1791) “Hanefîliğin hidayet imamı, müfessir, mütekellim, Mâtürîdîyye'nin reisi ve Eş'ariyye'nin nâziri”⁵ şeklindeki övgülerine mazhar olmasına şaşılmalıdır.

Mâtürîdî'nin önemli eserlerinden *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*'si diğer tefsirlerle kıyaslandığında kendisine has bir üslûpla kaleme alındığı görülecektir. İlk dikkat çekici özelliği, öteden beri farklı tanımlamalara konu olan tefsîr ve te'vil kavramını açık bir şekilde birbirinden ayırmasıdır. Allah ve resulünü şahit tutma zorunluluğu nedeniyle tefsiri, sahabeye ait Kur'ân'ı anlama çabası olarak görür. Te'vili ise sahabeden sonra gelen ulemânın murad-ı ilahiyi, kesinlik arz etmeyen muhtemel anlamlarından birine hamletme olarak tanımlamıştır. Bu ayırmada vahye şahit olma esas alındığı için, sahabe sonrası neslin âyetleri anlama çabası tefsir değil, te'vil kavramıyla ifade edilmiştir.⁶ Eserin isimlendirilmesinde *te'vil* kavramının tercih edilmesi bundan dolayı olsa gerektir.

Öne çıkan diğer bir özellik ise kelâmî konulara ağırlık verilmesidir. Özellikle Mûtezile'nin kelâmî söylemlerine âyetler bağlamında cevaplar verilmiştir. Bundan dolayı eser, rivâyet ağırlıklı olmakla birlikte, kelâm

ru'l-Hidâye, ts.), 7: 456; Ebu'l-Adl Zeynuddîn Kasım b. Kutluboğa, *Tâcu'l-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 249-250; Abdullahtif b. Muhammed er-Riyâzizâde, *Esmâu'l-kutub*, thk. Muhammed et-Tuncî (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1983), 76; Muhammed Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm il Melâyîn, 20002), 7: 19; Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 146-151.

³ İbn Kutluboğa, *Tâcu'l-terâcim*, 250.

⁴ Adnevî, *Tabakatu'l-müfessirin*, 69.

⁵ Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, 7: 456.

⁶ Geniş bilgi için bk. Celal Kırca, “Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu”, *Ebû Mansûr Semerkandî Mâtürîdî (Kayseri 14 Mart 1986)*, ed. Ahmet Hulûsi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986), 51-69.

metodolojisinin tatbik edildiği re'y eksenli (dirâyet) özgün bir hüviyette sahiptir. Bu dönemde telif edilen diğer tefsirlerle kıyaslandığında rivâyetlerle birlikte aklî istidlallerle tefsiri meydana getirmeye çalışması dikkat çekicidir. Onun bu çabası Talip Özdeş tarafından “Kur'an merkezli bir bakış açısıyla akılla nakil arasında denge kurmaya çalışma”⁷ olarak nitelenmiştir.

Hemen hemen her konuya eleştirel yaklaşım tarzı bu özelliklere eklenmesi gereken diğer bir husustur. Rivâyetler, Kur'an'ın bütünü esas alınarak analize tabi tutulmuştur. Bunun sonucunda rivâyetlerin Kur'an'a arz edilerek tenkit edildiği örnekler az değildir. İsmail Çalışkan'ın “Kendisinin te'vil ve tefsir anlayışına uygun, akli ve naklî belli bir sistematığe göre uzlaştırdığı bu tefsirde hemen her âyette aklî ve sistematik bir yaklaşım vardır”⁸ sözleriyle ifade ettiği bu metodu tefsirin bütününde uygulanmıştır.

Mâtürîdî'nin eseri, her ne kadar hak ettiği ilgiyi bulamamış olsa da, kendisinden sonra eser telif eden Râzî (ö. 606/1210),⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344),¹⁰ Semîn el-Halebî (ö. 756/1355),¹¹ Meydânî (ö. 1298/1881),¹² Nizâmeddîn en-Nisâbü'rî (ö. 730/1329),¹³ Şehâbeddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659),¹⁴ İsmâil Hakkı Bursavî (ö. 1337/1725)¹⁵ gibi klasik dönem müfessirlerin yanında; daha yaygın olarak Reşîd Rızâ,¹⁶ Tantâvî,¹⁷

⁷ Talip Özdeş, “Mâtürîdî'yi Nasıl Okumalıyız?”, *Dini ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu (İstanbul 20-21 Ekim 2011)*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Ege Basım, 2012), 966.

⁸ İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal 7/2* (Mayıs-Ağustos 2010), 86.

⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyau't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 5: 316; 6: 526; 14: 353; 24: 492, 593; 27: 612;

¹⁰ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muħîṭ fi't-tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 1: 411, 494, 500, 516. Eserin genelinde onlarca defa Mâtürîdî'ye alıntı yapılmıştır.

¹¹ Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-mensûr fi 'ulumi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Mahmud el-Harat (Şam: Dâru'l-Kalem, ts.), 4: 32, 459.

¹² Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 4: 303; 6: 490; 7: 567.

¹³ Nizâmeddîn en-Nisâbü'rî, *Garâ'ibu'l-Kur'an ve reğâibu'l-furkân*, thk. Zekeriyây Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 3: 314; 5: 265.

¹⁴ Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî, *Hâşiyetu's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî* (Beyrut: Dâr Sadr, ts.), 1: 87; 3: 153, 291; 5: 55, 103; 8: 384, 385.

¹⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 7: 36, 441.

¹⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li-l-Kitâb, 1990), 1: 229.

¹⁷ Muhammed Seyyid et-Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vesît lil Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Nahde, 1997), 1: 100; 5: 255.

İbn Âşûr,¹⁸ Saîd Havvâ¹⁹, Vehbe ez-Zuhaylî,²⁰ gibi çağdaş müelliflerin de ilgisini çektiği söylenebilir. Bunlara son dönemde başta ülkemizde olmak üzere, dünyanın pek çok ilim merkezinde eserleriyle ilgili yapılan akademik çalışmalar eklenmelidir.

Burada yeri gelmişken ifade edilmesi gereken diğer bir husus Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde aklî istidlallerle elde edilen bilgilere karşı güçlü bir direncin varlığıydı. Özellikle yeni şekillenmeye başlayan Ehl-i Sünnet cenahında bunun etkilerini açık bir şekilde görebilmek mümkündür. Örneğin zühd ve takvasıyla bilinen Ehl-i Sünnetin ilk temsilcilerinden Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857), Mu'tezile'ye karşı yazdığı reddiyelerde kelâm metodolojisini kullanması nedeniyle, Ehl-i Sünnetin önde gelen diğer bir temsilcisi Ahmed b. Hanbel'in baskısına maruz kaldığı bilinmektedir. Baskılar nedeniyle Muhâsibî'nin yaşadığı yer olan Basra'yı terk etmek zorunda kaldığı, Bağdat'a yerleştikten sonra baskıların devam etmesi nedeniyle toplum içine çıkamadığı, vefat ettiğinde cenazesine sadece dört kişinin katıldığı tabakat eserlerinde zikredilmiştir.²¹ Gazzâlî'ye göre bu baskıların nedeni Muhâsibî'nin eserlerini re'y metodolojisiyle telif etmesiydi.²² Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde ilmi çevrenin kahir ekserini oluşturan Ehl-i Sünnet veya Ehl-i Hadîs cenahında akılla elde edilen bilgilere karşı müspet bir tavrın olmadığı ortadadır. Buradan hareketle *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*'nin hak ettiği ilgiyi bulamamasının nedenlerinden biri, eserde nakille birlikte aklın etkin bir şekilde kullanılması olduğu söylenebilir. Bu husus daha detaylı araştırma gerektiren ayrı bir çalışmanın konusudur.

Mâtürîdî, Ulûmu'l-Kur'ân'ın pek çok konusunu âyetler bağlamında, farklı bakış açısıyla, çeşitli yönlerden ele almıştır. Bu konulardan biri de *mübhemâtu'l-Kur'ân*'dır.

1. Genel olarak Mübhemâtu'l Kur'ân İlmi

Nüzûl sürecinde İslâm muarızlarının, Kur'ân'a yönelen ilgiyi bertaraf etmek için ona çeşitli yakıştırmalar yaptıklarını biliyoruz. Kur'ân'ın

¹⁸ Muhammed b. Mahmud et-Tahir b. 'Âşûr, *et-Tahriru'l-vecîz* (Tunus: Dâru't-Tûnu-siyye li'n-Neşr, 1984), 1: 438; 6: 41; 9: 10, 170; 15: 52; 24: 104, 289; 25: 148; 29: 306; 30: 200, 330, 380.

¹⁹ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi'l-tefsîr* (Kahire: Dâru'l-İslâm, 1424), 1: 69, 246, 300; 2: 1129, 1178, 1215; 3: 3198; 4: 190; 5: 2502.

²⁰ Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-munîr* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1418), 1: 140; 19: 129; 20: 96.

²¹ Geniş bilgi için bk. Hekim TAY, "Kur'ân İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesh Algısı: Hâris el-Muhâsibî Örneği", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (Haziran 2019): 49-82.

²² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Şavâdu'l-aķâid*, thk. Mûsâ Muhammed Alî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1985), 87.

tüm bu iddialara karşı meydan okuduğu pasajlar canlılığını muhafaza etmektedir. Ancak Kur’ân’ın anlaşılabilir olduğu yönünde bir itiraz kaydedilmemiştir. Gerçekte muhatapları ister inanan olsun isterse de muarızları, âyetleri anlamada bir sıkıntı yaşamadılar. Hz. Peygamber’den gelen tefsir mahiyetindeki bilgilerin oldukça az olması söylediklerimizi teyit etmektedir.

Nüzûl ortamını yaşayan ilk muhatapların âhirete irtihalleriyle birlikte ilahî vahiy pasajları yazıyla kayıt altına alınarak iki kapak arasında sonraki nesillere aktarıldı. Yukarıda aktarılan Mâtürîdî’nin tefsir ve te’vil tanımlamasına göre Kur’ân’ın tefsir faslı sona erdi, te’vil faslı başladı. Sonraki nesiller de Kur’ân’ı anlama ve yaşamayı ilk vazife telakki etti. Tefsire duyulan ihtiyaç aradan geçen zamana paralel olarak arttı. Bunu telif edilen eserlerin hacimlerinde gözlemek mümkündür. Nüzûl ortamından uzaklaşılmasıyla birlikte Kur’ân’da yer alan bazı ibarelerin medlûllerini tayin etmede bazı müşküller yaşandı. Nüzûl ortamından uzaklaştıkça anlama problemlerinin çeşitlenmesi kaçınılmaz bir sonuçtur. Ancak bazı örnekler bunun sadece basit bir anlama sorunu olmadığını göstermektedir. Tüm problemlerin çözümünü Kur’ân’da arama çabası, mübhem bırakılan kısımları belirleme merakı, Kur’ân’a bir tarih kitabı gözüyle bakıp ondan daha fazla bilgi üretme isteği, özellikle bâtinî yorumları önceleyen itikadî mezheplerin meşruiyetlerini Kur’ân’da arama çabaları bunlardan bazıları olarak sıralanabilir.

Mübhemâtü’l-Kur’ân terkinde geçen *mübhemât* kelimesinin, konunun özünü oluşturması bakımından lengüistik olarak izah edilmesi gerekir. Tekil formu olan *mübhem*, “b. h. m.” kökünden türetilmiş ismi mefulüdür. Sözlükte “kapalı, belirsiz, gizli, kendisinden ne kastedildiği anlaşılmayan, kilitlenmiş, ayırıcı bir niteliği olmayan, hissi veya aklî duyularla idrak edilmesi zor olan” anlamlarında kullanılmıştır. Kelimenin Araplar arasında yaygın bir şekilde kullanıldığı söylenebilir. Buna göre *emru mubhem*, “ayırıcı niteliği olmayan”; *bâbu mubhem*, “kapalı olan kapı”; *tarîku mubhem*, “belli olmayan gizli yol”; *leynu behîm*, “sabaha kadar aydınlığın olmadığı kapkaranlık gece”; *lavnu behîm*, “içerisinde kendi rengi dışında başka renk karışmamış, saf”; *buhm*, “vücudun her türlü hastalık ve noksanlıklardan beri olması”; *ecsâdu’l-mubheme* “sürekli sağlam kalan vücut”; *el-mübheme*, “üzerinde kilit olmayan”; *kelâmu mubhem*, “hiçbir vecihle açıklanamayan söz”; *buhem*, “bir aylık süre içerisinde ayın görünmediği üç gece” veya “simsiyah/kara”; *behîme*, “konuşamayan canlılar (çıkarttıkları sesler anlaşılamadığı için)” anlamlarında kullanılmıştır.²³

²³ *Mübhemât* kelimesinin kökü ve kullanım alanları hakkında geniş bilgi için bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘ayn* thk. Mehdî el-Mahzûmî v.dğr. (Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, ts), 4: 62; Ebû Amr eş-Şeybânî, *el-Cîm*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Hey’e-

Mübhemâtu'l-Kur'ân, kendisinden ne kastedildiği açık bir şekilde beyan edilmemiş ism-i işâretler, ism-i mevsuller, zamirler, cins isimler, belirsiz zaman zarfları, belirsiz mekân zarfları ve belirsiz miktar bildiren kelimeleri konu edinir.²⁴ Bu ilim, saydığımız mübhem kelimelerin medlûllerini belirlemeyi amaç edinir.

Suyûtî'ye (ö. 911/1505) göre mübhemât sadece Hz. Peygamber'e dayandırılan sahabe ve tabiînden gelen rivâyetlerle belirlenebilir. Yani mübhem ifadelerin medlûllerini belirlemede re'y ve içtihadı yer olmadığını savunmuştur. Nitekim konu ile ilgili eserini telif ederken sadece naklî bilgilerden faydalanarak kaleme aldığını özellikle belirtmiştir.²⁵ Ancak Albayrak, sahabe ve tabiînden gelen rivâyetleri tahlili neticesinde, bilgilerin büyük bir kısmının Hz. Peygamber'e dayanmadığını, Kur'ân, Tevrat, tarih, mitoloji, sahabenin müşahedesini ve sahabe ile tabiînin şahsi yorumlarından müteşekkil olduğunu tespit etmiştir.²⁶

Kur'ân'da mübhem ifadelerin yer almasının nedeni Zerkeşî (ö. 794/1392)²⁷ tarafından bir yerde kapalı olarak gelen ibarenin başka bir yerde açıklanması,²⁸ meşhur olduğu için ismi zikredilmeden mübhem bırakılması,²⁹ mübhem açıklanmasında fayda olmaması,³⁰ hâs olduğu

tu'l-'Amme li Şuûnni'l-Mutâbi'el-Emîriyye, 1974), 1: 82; Abû Bekr Muhammed b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Baklebekî (Beirut: Dâru'l-İlm lil Melâyîn, 1987), 1: 381; İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1992), 1: 334; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed İvad (Beirut: Dâr İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 6: 177-180; İsmâil b. Hammad el-Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 5: 1875-1876; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Beirut: Dâru'l-Fîkr, 1979), 1: 311; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Savde, Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1998), 1: 875; Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1412), 149; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Daru Sadr, 1414), 12: 56-61.

²⁴ Halis Albayrak, "Mubhematu'l-Kur'ân İlmî ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 157.

²⁵ Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Hey'etu'l-Misriyyeti'l-'Amme li'l-Kitâb, 1974), 4:95; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Müfhimâtu'l-akrân fî mübhemâti'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buġâ (Beirut: Mü'essesetu Ulûmi'l-Kur'ân, 1982), 8-9.

²⁶ Albayrak, "Mubhematu'l-Kur'ân İlmî ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", 163-166.

²⁷ Bedrûddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1: 156-160.

²⁸ el-Fâtîha 1/4'üncü âyetinde geçen *yami'd-dîn*'in İnfitâr 82/17-19'uncü âyetlerinde izah edilmesi buna örnek olarak verilmiştir.

²⁹ el-Bakara 2/35'inci âyetinde geçen *uşkun ente ve zevcuکه* ifadesinin Hz. Âdem hakkında olduğu herkes tarafından bilinir.

³⁰ el-Bakara 2/259'uncü âyetinde geçen *av kellezî merre 'alâ karye* ibaresinde yer alan

halde mübhem ifadeyle umum anlamı verilmek istenmesi,³¹ taltif etmek için isim yerine kâmil bir vasıfla nitelenmesi³² ve muhatabın noksan bir vasıfla tahkir edilmesi olarak sıralanmış,³³ bu gerekçeler Suyûtî tarafından da tekrarlanmıştır.³⁴

Kur'ân'da, mübhemâtın araştırılmasını men eden bir açıklama yer almadığı söylenebilir. Ancak iki husus bundan istisna edilmiştir. Birincisi Ashâb-ı kehf'in sayısı ile ilgili yapılan spekülasyonlar, "recmen bilgayb/ karanlığa taş atma" (el-Kehf, 18/22) olarak ifade edilerek, bu bilgilerin peşine düşülmemesi gerektiği ifade edilmiştir. İkincisi ise bazı bilgilerin açıklanmayarak Allah katında gizli tutulmasıdır. Münafıkların kimler olduğu sadece Allah'ın bildiği³⁵ gizli tutulan bilgilerdendir.³⁶ Buna kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi de eklenebilir.³⁷

Mübhemât bilgisinin gerekli olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Suyûtî, İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve İkrime'den (ö. 105/723) gelen rivâyetlere dayanarak mübhemâtı, öğrenilmesi teşvik edilen ilimlerden saymıştır.³⁸ İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin rengi, Hz. Mûsâ kavmi ile ilgili anlatılan kıssada ineğin hangi parçasıyla vurulduğu, Hz. Nûh'un gemisinin büyüklüğü, hangi malzemelerden yapıldığı ve Hızır'ın öldürdüğü çocuğun ismi gibi bilgilerin sahih nakillerle elde edilmediği, öyle olsa dâhi bilinmesinde hiçbir faydanın olmadığını savunmuştur. Ancak Hz. Peygamber'den nakledilen sahih bilgilere istinaden Hz. Musa'ya arkadaşlık eden kişinin Hızır olduğu gibi bilgileri bundan istisna etmiştir.³⁹

Ayrıca Kur'ân'ın, Hicaz bölgesinde hâkim olan sözlü geleneğe uygun olarak dinamik bir diyalog ortamına nâzil olduğu, bunun bir sonucu olarak

karye'nin neresi olduğu zikredilmemiştir.

³¹ en-Nisâ 4/100'üncü âyetinde *ve men yahruc min beytihi muhaciren ilallâhi ve resulih* ifadesi buna örnektir. İkrime, yıllarca âyetin işaret ettiği bu ismi merak ettiğini, nihayetinde Damre b. el-Îs olduğunu öğrenebilmiştir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Şur'ân*, 1: 159.

³² Zümer, 39/33'üncü âyetinde geçen *ve'llezî câe bi's-şiddi* ifadesiyle Hz. Ebû Bekir kastedilmiştir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Şur'ân*, 1: 160.

³³ el-Kevser 108/3'üncü âyetinde *inne şânieke huve'l-ebter* ifade edilen *el-ebter*'in Mekke inkârcılarının ileri gelenlerinden Ahnes b. Şerîk olduğu rivayet edilmiştir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Şur'ân*, 1: 160.

³⁴ Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Şur'ân*, 4: 93-95.

³⁵ el-Enfâl, 8/60; et-Tevbe, 9/101.

³⁶ Hüseyin Abdülhâdî Muhammed – Abdülhamit Birışık, "Mübhemâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 437-439.

³⁷ el-Ahzâb, 33/63; el-Mülk, 67/25-26; en-Nâziât, 79/42-44.

³⁸ Suyûtî, *Müfhimâtu'l-aqrân fî mübhemâti'l-Şur'ân*, 8.

³⁹ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Der'u te'ârudi'l-aql ve'n-naql*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Suudi Arabistan: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd İslâmiyye, 1991), 20-21.

iletişimde zamirler, belirsiz zaman, mekân ve şahısların bolca tekrarlandığı ifade edilmiştir. Bu anlatım usûlü Kur'ân'ın ilk muhatapları arasında anlama sorununa neden olmazken, nüzûl ortamını resmetmekten uzak olan yazınsal metinlerde, işaret edilen bu belirsiz ifadelerin anlama problemine neden olduğu savunulmuştur. Özellikle nüzûl ortamını yaşamamış sonraki nesillerin, Kur'ân metninde yer alan bu ifadeleri anlamada bazı güçlüklerle karşılaştığı, yanlış anlamaların önüne geçilebilmesi için mübhemâtü'l-Kur'ân çerçevesinde bu ifadelerin izah edilmesinin elzem olduğu savunulmuştur.⁴⁰

Diğer tarafta mübhemât kapsamında aktarılan bazı bilgilerin Kur'ân'a, akla, Arap dil kaidelerine aykırı olması ve kimi yerlerde bilgi yanlışlıkları ihtiva etmesi nedeniyle tenkid edilmiş; yorum zenginliğine engel olması, Kur'ân'ın evrensel hedeflerine gölge düşürmesi, şahısların ebedileştirilmesi ve çeşitli gayelerle istismar edilmesi olumsuz sonuçlar olarak sıralanmıştır.⁴¹ Aynı şekilde kıssalardan ders çıkarılması amacıyla mübhem bırakıldığı, hedeflenen bu amacın hâsıl olması için mübhemlerin belirlenmemesi gerektiği savunulmuştur.⁴²

Kur'ân'da mübhem ifadelerin yer alması ilahi mesajların evrensel olmasıyla yakından ilgili olduğu savunularak vahyin muhatapla olan bağlantısının asgari seviyeye indirilerek, evrensel değerlerin ön plana alındığı ifade edilmiştir. Bunun bir sonucu olarak âyetlerde istisnalar dışında,⁴³ anlatılan pek çok olayda muhatapla açık bağlantısı olduğu halde isim zikredilmemesine dikkat çekilmiştir.⁴⁴

Bu noktada Mâtürîdî'nin hurûf-i mukattaa ile ilgili tespitleri önemlidir. Âlimler bu harflerin anlamlarıyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Abbâs gibi bunları tefsir etmeyi yeğleyen eğilimlerin yanında, anlamının bilinemeyeceğini savunan görüşler de ileri sürülmüştür. Mâtürîdî, haklı olarak bu harflerle ilgili bilgilerin nakle dayanması gerektiğini, dahası bu haberlerin mütevâtir ve meşhur nakillerle gelmeleri şartıyla muteber olabileceğini belirtmiştir. O, sahâbeden bize intikal eden böyle bir bilginin olmamasının muhtemel nedenlerini araştırır. Ona göre;

⁴⁰ Muhammed Bahaeddin Yüksel, "Mahiyet ve Muhatap Açısından Mübhemâtü'l-Kur'ân", *Dinî Araştırmalar* 21/53 (Ocak-Haziran 2018): 55-77; Ayrıca bk. Süleyman Gezer, "Kur'ân'daki Belirsiz Anlatımlar/Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2002): 253-264.

⁴¹ Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", 167-176. Ayrıca bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2016), 138-141.

⁴² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li-l-Kitâb, 1990), 1: 266.

⁴³ Hz. Peygamber, Muhammed (el-Feth, 48/29) ve Ahmed (es-Saf, 61/6) ile evlatlığı Zeyd (el-Ahzâb, 33/37) isim; Ebû Leheb (el-Mesed 111/3) ise künye olarak yer almıştır.

⁴⁴ Hüseyin Abdülhâdî Muhammed –Birişik, "Mübhemâtü'l-Kur'ân", 31: 437-439.

- Sahabe nâzil olan hurûf-i mukattaayı anladığı için sorma ihtiyacı hissetmemiş olabilir.

- Bu harflerin Allah'ın kullarına bildirmek istemediği bilgiler olduğunu bildikleri için peşine düşüp araştırmadılar. Bunların iman edilmesi gereken müteşâbihler olduğunu düşürerek, tefsirini talep etmemiş olabilirler.

- “O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği resuller başka (onlara bildirir)” (el-Cin, 72/26-27) âyetini delil göstererek bunları Hz. Peygamber'e has bilgiler kategorisinde mütalaa ettikleri için sormamış olabilirler.

- Bu harfler sûrelerin isimleri olduğu için, isimlerin manasının peşine düşülmez ilkesiyle hareket ederek bunları sormamış olabilirler.

Bunları aktardıktan sonra akıllara şöyle bir soru gelmiyor değil. Kur'ân'ı tebliğ etmekle mükellef olan Hz. Peygamber'in bu âyetleri tefsir etmesi gerekmez miydi? Mâtürîdî bu hususu, nüzûl ortamına şahit oldukları için kendi dillerinde nâzil olan âyetleri anlamada sıkıntı yaşamadıkları için tefsire ihtiyaç duymadıklarını ifade ederek açıklamıştır.⁴⁵ Aslında Mâtürîdî'yi bu konuda etraflı bir izah yapmaya iten neden Kâf sûresinin girişinde yer alan “ق” harfinin tefsirlerde “Yeri kuşatan, yeşil ve kırmızı yakuttan yaratılmış olan dağın ismidir. Allah bu dağa yemin etmiştir” şeklinde bir beyanın yer almasıdır. Mâtürîdî, bu görüşün tercihe şayan olmadığını ispat etmeye çalışırken, mitoloji diyebilirdi. Ancak o, Kâf dağı mefhumunun Araplarda mevcut olmadığını, (efsane dahi olsa) onun büyüklüğünü bilmedikleri için, yemin edilen şey bilinmiyorsa ve muhatabın gözünde değerli değilse Allah'ın yaptığı yeminin boşa çıkacağı gerekçesiyle verilen malumatı kabul edilemez bulmuştur.⁴⁶

Mâtürîdî'nin tefsirinde mübhemâtu'l-Kur'ân kavramı doğrudan geçmemiştir. Ancak bir yerde mübhem kelimesine yüklenen anlam her ne kadar kavramsal öğreti oluşturacak mahiyette değilse de aynı noktaya işaret etmesi bakımından önemlidir. Buna göre “O zaman Sidre'yi kaplayan kaplamıştı” (en-Necm, 53/16) mealindeki âyet ile ilgili yapılan yorumları “...ancak *iz yağşa's-sidre*'yi (O zaman Sidre'yi kaplayan...) tefsir edemeyiz, bilakis mütevâtir bir hadis olmadığı sürece, Allah'ın kapalı bıraktığı gibi biz de kapalı (نہم) bırakırız” gerekçeyle eleştirmiştir.⁴⁷

Bu söylediklerimiz mübhemâtu'l-Kur'ân'ın dayanağı olmadığı anlamına gelmez. Elbette bu ilim altında incelenen konular ilk dönemde esbâb-ı nüzûl, müşkilu'l-Kur'ân, müteşâbihi'l-Kur'ân, mecâzu'l-Kur'ân gibi farklı başlıklar altında eserlerde yer almıştır. Ancak kavramsal kimliğin hicri altıncı yüz yılda ortaya çıkmaya başladığını söyleyebiliriz. Elimizdeki

⁴⁵ Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 9: 342-43.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 9: 342.

⁴⁷ Maturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 9: 422.

bilgilere göre bu konuda ilk müstakil eser Abdurrahman b. Abdullah es-Suheylî'nin (ö. 581/1185) *et-Ta'rîf ve'l-İ'lâm fi mâ ubhime mine'l-esmâ ve'l-a'lâm fi'l-Kur'ân*'ıdır.⁴⁸ Bundan sonra bu başlık altında farklı eserler telif edilmiştir. Dolayısıyla mübhemâtu'l-Kur'ân ilmi Mâtürîdî sonrası dönemde bağımsız çalışmaların konusu olabilmıştır. Biz de *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*'de yer alan mübhemât bilgilerinin bu çerçevede tespit etmeye çalışacağız.

Mâtürîdî'nin Kur'ân'da yer alan mübhem ifadelerle ilgili izahatları diğer âyetleri açıklarken izlediği metottan farklı olmamıştır. Hemen belirtmemiz gerekir ki mübhemât olduğu kabul edilen tüm âyetleri izah etmeye çalışmamıştır. Yukarıda en-Necm 53/16'ncı âyeti ile ilgili söylenenler bunu örnek olarak verilebilir. Fakat çoğunlukla mübhemâta kendi metodolojisi çerçevesinde bir şekilde değinmeye çalışmıştır. Farklı sonuçlara ulaşmayı denediği gibi, kendisine ulaşan bilgileri olduğu gibi kabul etmemiş; Kur'ân'a, akla ve mantığa ters düşen hususları kıyasıya eleştirmiştir. Bu konu daha kapsamlı bir şekilde rivâyet ve dirâyet başlıkları altında incelenecektir.

2. Mâtürîdî'nin Mübhemâtu Rivâyetle Belirlemesi

2.1 Mâtürîdî'ye göre Rivâyetler

Mâtürîdî'ye göre hakikâtin tespit edilmesinde akıl ve haber (sem'î) iki temel kaynaktır.⁴⁹ Bu ayırım ilim dünyasında daha çok akıl ve nakil olarak bilinir. Aklî bilgi ile ilgili izahatlarına ayrıca değinilecektir. Naklî bilgilere gelince, haberi *Ĥaberu'r-Resûl*⁵⁰ (Resûl'ün haberi) ve *Ĥaberun 'ani'r-Resûl* (Resûl'den gelen haber)⁵¹ olmak üzere iki kısma ayırır. Bu sınıflandırmada Hz. Peygamber'in esas alındığı tartışmasızdır.⁵² *Ĥaberu'r-Resûl*, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği, mucize ile desteklenen haberler yani Kur'ân'dır. *Ĥaberun 'ani'r-Resûl* ise hadislerdir.⁵³

Mâtürîdî, *Ĥaberu 'ani'r-Resûl*ü yani hadisleri mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikili tasnife tabi tutar. Genel olarak mütevâtir “yalan üzere anlaşmaları imkânsız sayıda kişiler tarafından rivâyet edilen haber”⁵⁴

⁴⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 155.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu v.dğr. (İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, ts.), 64-66.

⁵⁰ Bu tür haberler bazı yerlerde *Ĥaberu 'ani'l-vahy* (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7:203) veya *Ĥaberu 'ani'l-lah* (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 244; 7: 343; 8: 420) olarak da geçer.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 6: 34; 7: 9, 247, 407.

⁵² Karşılaştırma için bk. Sönmez Kutlu, “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî”, *Dinî Araştırmalar 5/1 (Ocak-Nisan 2003)*, 15-17.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 9: 427; 10: 667.

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Risâle fi uşûli'l-Ĥadîs* (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1407), 65-67.

olarak tanımlanırken, Mâtürîdî bir topluluğun yanılabilceğini ve yalan üzere birleşmelerinin muhtemel olduğuna dikkatleri çekmiştir.⁵⁵ Burada peygamberler hariç, kişi veya toplulukların yanılmasının mümkün olduğu ifade edilmek istendiği açıktır. Âhâd haberler ise mütevâtir derecesine ulaşamayanlardır.

Mâtürîdî, âhâd haberle amel etme hususunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Kimi yerde âhâd haberle amel edilebileceğini savunurken,⁵⁶ bazen temkinli davranmış,⁵⁷ Hz. Peygamber'in unutkanlıkla itham edildiği haberler⁵⁸ ve nesh ile ilgili örneklerde⁵⁹ olduğu gibi bazen de âhâd haberleri delil olarak kabul etmemiştir. Genel olarak amelî konularda âhâd haberleri delil olarak kabul ederken, itikadî konularda bu tür haberleri delil olarak kabul etmemiştir.

Âhâd ve mütevâtir ayırımından yola çıkarak bilgiyi ilmu'l-‘amel ve ilmu’ş-şehâde olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ilmu'l-‘amel, kulların zahiren bildiği uygulamalardan ibaret olan, âhâd haber ve kıyas gibi içtihadla elde edilen ilimlerdir. Ilmu’ş-şehâde ise Allah'ın şahit tutulduğu yani sadece Kur’ân veya mütevâtir sünnetle elde edilen bilgilerdir.⁶⁰ Örneğin el-Hakka 69/13’üncü âyetinde geçen *eş-şûr* ve el-Müddessir 74/8’inci âyetinde geçen *en-nâkûr* her ne kadar hakiki (gerçek) olarak ifade edilmişlerse de bu bilgilerin, âhâd habere dayanması nedeniyle ilmu'l-‘amel mahiyetinde olduğu, zikredilen bu kavramların ancak temsil olabileceğini; hakiki olabilmesi için ilmu’ş-şehâdeye dayanması gerektiğini, böyle olmadığı için bunların hakiki şeyler olarak kabul edilmemesi gerektiğini savunmuştur.⁶¹

Mâtürîdî’ye göre mübhemâtı belirlemede temel kaynak rivâyetlerdir. Bu görüşünü çeşitli örneklerle desteklemeye çalışmıştır. Mesela tefsircilerin naklettiklerine göre *ve iz kâleti’l-melâiketu yâ Meryem* (Hani melek “Ey Meryem!..Âl-i İmrân, 3/42) ifadesinde zikredilen meleğin Cebrail olduğunu; bu bilginin ancak haberle bilinebileceğini; haber doğruysa bahsedilen kişinin rivâyette bildirilen kişi olduğu, değilse meleklerden hangisinin olduğu bilinemeyeceğini savunmuştur.⁶² Diğer bir örnekte ise *hattâ yeğûle’r-Resûlu ve llezîne âmenû ma’ahu metâ naşrullâh* (Peygamber ve onunla beraber mü’minler, “Allah’ın yardımı ne zaman?” diyecek

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 5: 510-511.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 8: 638; 9: 258.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 7: 4.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 10: 503.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 4: 295.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 9: 617.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 10: 304.

⁶² Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 2: 367. Benzer örnekler için bk. 3: 650; 4: 428; 9: 7: 243, 287, 296, 407; 10: 530.

kadar...el-Bakara, 2/214) âyetinde geçen *er-resûl*'ün kim olduğunu bildiren rivâyetleri, aktardıktan sonra bunun ancak *sem* ' (işitme) yoluyla bilinebileceğini ifade etmiştir.⁶³ Çoğu yerde ise bu bilgileri zikrettiği halde bilinmesinde fayda olmadığını ısrarla tekrarlaması mübhemâtın medlûlünü belirleme peşinde olmadığını gösterir.⁶⁴ Bu yönüyle, tefsir faaliyetlerinde gereksiz ayrıntılara önem verilmesi halinde, Kur'ân'ın vermek istediği asıl mesajın gözden kaçırılmasına neden olabileceğine dikkatleri çekmiştir.

2.2. Hadisle Mübhemâtı Belirlemesi

Mâtürîdî'nin hadislere metodolojik yaklaşımı ve hüccet değeriyle ilgili düşüncelerine yukarıda değinildi. Bazı yerlerde âyetten hemen sonra “Bu (hadis) âyetin tefsiridir, başka bilgiye ihtiyaç yoktur” kaydını koyması,⁶⁵ aynı şekilde âyetin tefsiri ile ilgili sahih bir hadis varsa onunla iktifa edilmesini salık vermesi ve başka haberlerle uğraşmasını külfet/gereksiz olarak görmesi⁶⁶ diğer kaynaklara nazaran hadisi öncelediğini gösterir.

Bazen âyet ile ilgili açıklamalardan sonra, söylediklerini teyit etmek maksadıyla hadisi delil olarak zikreder. Örneğin Hûd 11/105'inci âyetinde geçen *şa'îd* ve *şakîy* kelimelerini izah ettikten sonra Hz. Ömer'in bu âyetin manasını Hz. Peygamber'e sorduğu rivayeti zikreder.⁶⁷

Mübhemâtın olan gayb âlemi ile ilgili hususların ancak Hz. Peygamber'den gelen haberlerle bilinebileceğini sık sık tekrarlar. Örneğin âhiret ahvali ile ilgili bir durumu aktarıırken, bunların ancak *haberun 'an resulle* bilinebileceğini;⁶⁸ *Firdevs*'in cennetteki konumunu hadisle izah ettikten sonra bunun sadece sahih nakillerle bilinmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Bu konuda Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyet yoksa bilinmesinin mümkün olmadığını özellikle ifade etmiştir.⁷⁰

Âyetin kendi anlamı dışında, zorlama yorumlarla tefsir edilmesini, âyetin siyak-sibakından elde edilmeyen; akıl ve mantıkla izah edilmesi mümkün olmayan bir çaba olarak görür. Zahiren âyetin anlamından uzak olan bu te'villerin kabul edilmesinin şartı, söylenenleri destekleyen sahih hadisler olduğunu söylemiştir. Nitekim el-Mü'min 40/56'ncı âyeti ile ilgili olarak kahir ekseriyetin yaptığı “Bu âyetin, Deccâl'in kendilerinden olduğunu, yüksekliğinin kaç zira' olduğu vb. konularda Yahudiler'in Hz.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 2: 111.

⁶⁴ Benzer örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 1: 439, 523; 3: 323, 470, 584; 7: 194, 208, 358; 9: 66.

⁶⁵ Örneğin bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8: 225; 8: 310; 8: 489; 9: 433.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8: 527.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 6: 184.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 237.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 453.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8: 141.

Peygamberle mücadele etmeleri hakkında olduğu” şeklindeki çıkarımı şu sözlerle isabetsiz bulur: “Ancak biz bu âyette zikredilen mücadelenin Deccâl ile mücadeleye nasıl dönüştürüldüğünü anlamadık. Hz. Peygamberden mütevâtir olarak nakledilen sahih bir haber olmadan, âyette zikredilen mücadeleyi Deccâl ile olan mücadeleye hamledeyemeyiz.”⁷¹

Hadisleri aktarırken kimi yerde “*şayet bu sabit* (doğru) ise... (*fe in sebet*)” şeklinde şerh düşmesi rivâyetlerde seçici davrandığının açık bir beyanıdır.⁷² Hadisi zikrettikten hemen sonra şartlı önermeyle kaynağına göndermede bulunması yukarıda değindiğimiz hadisleri mütevâtir ve âhâd olarak ikili tasnifiyle yakından ilgili olsa gerektir. Her ne kadar eserinde âhâd hadislere yer vermiş olsa da bu tür haberlere her zaman ihtiyatlı davrandığı söylenebilir.

Yukarıdaki örneklere ilave olarak el-Bakara 2/114’üncü âyetinde zikredilen *mesâcide’llâh*’ı “yeryüzün bana mescit kılındı” hadisiyle;⁷³ Âl-i İmrân 3/52’nci âyetinde *el-havariyyûn*’u “Her nebinin havarileri vardır. Benim havarilerim de şunlardır...” şeklinde yardımcıları olarak izah etmesi;⁷⁴ Âl-i İmrân 3/169’uncü âyetiyle ilgili yaptığı izahatlar⁷⁵ mübhemâtı hadisle belirlediği örnekler olarak zikredilebilir.

2.3 Esbâb-ı Nüzûlle Mübhemâtı Belirlemesi

Kur’ân’ın anlaşılmasında başvuru önemli kaynaklardan biri de vahiy-muhatap münasebetinde, nüzûl sürecinin arkaplanını anlatan esbâb-ı nüzûl rivâyetleridir. Esasında konu ve malzeme itibarıyla esbâb-ı nüzûl ile mübhemâtı’l-Kur’ân, bilgi kaynağı olarak nakle dayanması nedeniyle birbirine yakın iki ilim dalı olarak kabul edilmiştir.⁷⁶ Usûl âlimleri, vahyin inişine şahitlik eden sahabe’nin “âyet şunun hakkında nâzil oldu” şeklindeki sözlerini (rivâyetleri) müsned hadis olarak kabul etmiştir.⁷⁷

Mâtürîdî’nin tefsirinde öne çıkan özgün yönlerinden biri de esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini kritik etmesidir. Onun yaşadığı dönemde rivayetlerin metin yönünden tenkit edilmesi alışık olunan bir durum değildi. O, aşağıda zikredilen bazı örneklerde görüleceği gibi esbâb-ı nüzûl bilgisini, rivâyetlerin sıhhat derecesine bakılmaksızın, Kur’ân’ın temel ilkeleri doğrultusunda değerlendirmeye tabi tutmuştur. Buna göre genel olarak esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini üç kategoride ele aldığı söylenebilir. Bunlardan

⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 9: 42.

⁷² Buna benzer örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 2: 119; 3: 93; 5: 472; 6: 60; 193, 319, 364; 7: 122, 232, 412, 546; 8: 165.

⁷³ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 1: 543-544.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 2: 380.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 2: 529.

⁷⁶ Serinsu, *Kur’ân ve Bağlam* (İstanbul: Şûle, 2008), 112-113.

⁷⁷ Suyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 1: 115.

birincisi çoğu zaman sadece doğrudan aktarmak suretiyle herhangi bir yorum yapmadığı, dolayısıyla kabul ettiği rivâyetlerdir. İkincisi, ihtiyaç duyulmaması nedeniyle veya anlaşılmasında problem olduğu için gereksiz olarak gördüğü rivâyetlerdir. Üçüncüsü ise Kur'ân'ın perspektifinden uzak, akla ve mantığa aykırı olması nedeniyle tereddütsüz bir şekilde reddettiği rivâyetlerdir. Meselenin tam olarak anlaşılabilmesi için bu kısımlar üzerinde durulmasında fayda vardır.

Ve mine'n-nâsi men yu'cibuke kavluh fi'l-hayâti'd-dünyâ (İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. el-Bakara 2/204) ifadesinin kimin hakkında nâzil olduğu;⁷⁸ *en yetehâkemû ila't-tâgût* (Tâgût'un önünde muhakeme...en-Nisâ, 4/60) ifadesinde geçen *tâgûtun* mahiyeti;⁷⁹ *ellezîne kîle lehum kuffû eydiyekum*, (Daha önce kendilerine, “-savaşmaktan- ellerinizi çekin. en-Nisâ, 4/77) ifadesinin kimin hakkında nâzil olduğu;⁸⁰ *ve'l-lezîne't-tahazû mesciden* (Mescidi zararlı faaliyetler için yapan...Tevbe, 9/107) ibaresinde bildirilen *mescidin* gizlenen fonksiyonu;⁸¹ *el-müstehzîn* (Alay edenler...el-Hicr 15/95) ifadesiyle zikredilenlerin kimler olduğu;⁸² *ve's-şecerete'l-mel'ûnete fi'l-Kur'ân* (Kur'ân'da lanetlenmiş bulunan o ağacı... İsrâ, 17/60) ifadesinde bildirilen ağacın özellikleri;⁸³ *'azâbu yavmin 'akîm* (Azabı gelip çatıncaya dek...el-Hacc, 22/55) ifadesinde geçen *'akîmin* ne zaman olduğu;⁸⁴ *lerâdduke ilâ mi'âd* (Şüphesiz seni dönülecek bir yere döndürecektir. el-Kasas, 28/85) ifadesiyle nereye dönüşün kastedildiği;⁸⁵ *ve mine'n-nâsi men yeşterî lehve'l-hadîs* (İnsanlardan öylesi vardır ki, eğlenceli ve faydasız sözler satın alır. Lokmân 31/6) hitabıyla kimlerin kastedildiği;⁸⁶ *ve'llezî câe bi's-şıdk* (Onu-Kur'ân'ı- tasdik eden var ya ...ez-Zümmer, 39/33) ifadesinde övgüye mazhar olan kişinin kim olduğu;⁸⁷ *ve eşâbehum fethan karibâ* (...onlara yakın bir fetih nasip...Feth, 48/18) ifadesiyle müjdelenen yakın fethin mahiyeti;⁸⁸ *kad semî 'a'llâhu kavle'l-lefî tucâdiluke fî zevcihâ* (Allah, kocası hakkında şikayette bulunan kadının sözünü işitmiştir. el-Mücâdele 58/1) ifadesiyle aile içerisinde gerçekleşen bir olayın ilahi vahye konu olmasının gerekçesi;⁸⁹ *zernî ve men halektu vahidâ* (Beni, yarattığım

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 2: 100.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 3: 236.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 3: 259.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 5: 476.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 6: 468.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 6: 468.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 434.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8: 205.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 2: 298.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8: 681.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 9: 307.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 9: 307.

kişiyle başbaşa bırak. el-Müddessir, 74/11) ifadesiyle tehdit edilenin kim olduğu⁹⁰ ve buna benzer âyetlerde mübhem olan hususları esbâb-ı nüzûl rivâyetleriyle izah etmeye çalışmıştır. Bu örneklerde genellikle esbâb-ı nüzûl bilgisi, yapılan yorumları teyit amaçlı olarak zikredilmiştir.

Esbâb-ı nüzûl bilgisinin tefsir faaliyetlerinde vaz geçilmez olmasının yanında, yorum zenginliğine engel olması, Kur’ân’ın evrensel hedefi olan Kur’ân-insan-hayat bütünleşmesini önlemesi ve şahısların ebedileştirilmesi ile mezhep hareketlerine etkisi nedeniyle konunun istismar edilmesi gibi bazı olumsuz sonuçlara da yol açabileceği savunulmuştur.⁹¹ Nitekim Mâtürîdî, âyetlerin esbâb-ı nüzûlle sınırlandırılmaması gerektiğini savunmuştur.⁹² “Hiç mü’min fasık gibi olur mu? Bunlar –elbette- eşit olmazlar. (Secde, 32/18) ifadesinin nüzûl sebebini zikrettikten sonra bu âyetle tüm Müslüman ve münafıkların karşılaştırıldıkları özellikle vurgulamıştır.⁹³ Hatta herhangi bir sebebe binaen nâzil olmadığını da ihtimaller arasında zikretmiştir. Bazen esbâb-ı nüzûl bilgisine değil, âyetin içerdiği hikmete ihtiyacın olduğunu hatırlatarak, verilmek istenilen mesaja odaklanması gerektiğini hatırlatmıştır.⁹⁴ Mâtürîdî’nin bu tür âyetleri mübhemâttan saymadığı açıktır.

“Mallarını gece gündüz; gizli ve açık Allah yolunda harcayanlar var ya, onların Rableri katında mükâfatları vardır. Onlara korku yoktur. Onlar mahzun olacak değildir” (el-Bakara, 2/274) âyetinde bahse konu olanların kimler olduğu hakkında rivâyetlerde farklı isimler zikredilmiştir. Mâtürîdî’nin kimin hakkında olduğunu anlamadığı şeklindeki serzenişi bundan dolayı olsa gerektir. Ancak o, bu bilgilere ihtiyaç olmadığını belirterek, rivâyetlerdeki ihtilafın peşine düşmemiştir.⁹⁵ Kur’ân’ın anlaşılmasına katkı sağlamadığını düşündüğü rivâyetlerin bilinmesine gerek olmadığı veya nüzûl sebebinde zikredilen olayların âyetin meramını tam olarak ortaya çıkarmada yetersiz kalması nedeniyle anlamada zorlandığını ifade ettiği bilgilere yer yer rastlamak mümkündür.⁹⁶

Bazen okuyucuyu âyetlerin nüzûl ortamına götürmek suretiyle mübhemâta işaret etmeye çalışır. “Allah’a karşı yalan uyduran veya kendisine bir vahiy indirilmemişken, “Bana vahyolundu” diyen, ya da ‘Allah’ın indirdiğinin bir benzerini ben de indireceğim’ diye laf eden kimseden daha zalim kim olabilir” (En’âm, 6/93) ifadesinin zahiren cevabı zikredilmemiş bir soru olduğu halde “Allah’a yalan iftira edenlerden daha zalim kimse yoktur” şeklinde yapılan izahın âyetin tefsiri

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 9: 544.

⁹¹ Geniş bilgi için bk. Serinsu, *Kur’ân ve Bağlam*, 165-180.

⁹² Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 2: 567.

⁹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 8: 340.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 6: 583.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 2: 268.

⁹⁶ Buna benzer örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 2: 532, 403, 542; 3: 334-335; 3: 388; 3: 477-478; 4: 174; 4: 332.

olamayacağını, muhatabın sorunun cevabını bilmesi nedeniyle sorunun cevaplandırılmadığını ifade etmiştir.⁹⁷

Mâtürîdî, rivâyetleri tefsir usulü ve tarih bilgisi bakımından da analize tabi tutmuştur. el-Ahkâf 46/10'uncu âyeti ile ilgili olarak Ahkâf sûresi Mekkî olduğu halde, esbâb-ı nüzûl bilgisinin Medine dönemine işaret etmesine dikkatleri çekmiştir.⁹⁸ Aynı şekilde el-Feth 48/16'ıncı âyeti ile ilgili olarak Katâde'nin Hz. Peygamber döneminde yapılan Huneyn savaşı olduğunu söylemesini tarihi bir çelişki olarak nitelendirmiştir.⁹⁹

Mâtürîdî, bazı esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini kesin bir dille reddetmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in şahsını töhmet altında bırakan söylemlere şiddetle karşı çıkmıştır. Bunlardan biri Mekke ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'den, statülerine uygun ayrıcalık talep etmeleriyle ilgili esbâb-ı nüzûl rivâyetidir. Buna göre Hz. Peygamber'in etrafında toplanan, çoğunluğu köle ve mevalilerden oluşan alt tabaka mensubu kişilerden rahatsız olan Mekke aristokratları, kendilerine özel davet meclisi oluşturulması durumunda Hz. Peygamber'e tabi olabileceklerini beyan ettiler. Hz. Peygamber, İslâm'ın yayılması karşısında en büyük engellerden biri olan Mekke ileri gelenlerinin iman etmelerini çok arzuluyordu. Onun için bu teklife sıcak baktı. Bunun üzerine el-En'âm 6/52'nci âyeti nâzil oldu. Tefsirlerin kahir ekserinde yer alan bu bilgi Mâtürîdî tarafından şu ifadelerle reddedilmiştir: "Bu (söylenenler) uzak bir ihtimaldir. Onlar Hz. Peygamber'i kötü bir eylem yapmakla itham ediyorlar. (İddia ettikleri gibi) Hz. Peygamber'in düşmanlarına yaklaşması, meclisini onlardan doldurması; dostlarını ise bu meclisten uzaklaştırması mümkün değildir. Böyle bir şeyi ahmak birisi yapmazken, tüm insanlığa resul olarak gönderilen Hz. Muhammed'din yapmasını nasıl beklerler. Dedikleri şu anlam gelir: Hz. Peygamber insanları Allah'a imana ve O'na itaat etmeye çağırdı. Bu çağırımı kabul edip iman eden kimseleri ise meclisinden uzaklaştırdı. Bu akıl sahibi kimselerin kabul edebileceği bir şey değildir. Ancak inkârcıların böyle bir şey talep etmiş olma ihtimali var. Önemli olan Hz. Peygamber böyle bir şey yapmış mı veya aklından geçirmiş mi? Bu mümkün değildir."¹⁰⁰ Bu ifadeler Mâtürîdî'nin rivâyetlere bakış açısı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Buna göre onun, rivâyetlerin Kur'ân'ın özüne muvafık olmasını ve İslâm'ın temel ilkeleriyle çelişmemesini esas aldığı söylenebilir.

Mâtürîdî, bu âyetin herhangi bir nüzûl sebebi olmadan, Hz. Peygamber'in sahabetiyle olan münasebetlerini tanzim etme gayesiyle nâzil olmasını uzak bir ihtimal olarak görmez. Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 4: 172-173.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 9: 243.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 9: 304.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 4: 92.

Ve in kâdû leyfeftinûneke (Az kalsın seni ... şaşırtacaklardı. el-İsrâ, 17/73) ifadesiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in müşriklerin taptıkları putlara müsamahalı davrandığı şeklindeki esbâb-ı nüzûl rivayetlerini yalan ve hayal ürünü olarak nitelemiştir. Bunun gerekçesini ise “Hz. Peygamber, küçüklüğünde dahi putlara yaklaşmış, onlara yakınlık göstermemişken, kendisine risâlet vazifesi verildikten sonra bunu nasıl yapar?” şeklinde ifade etmiştir.¹⁰¹ Aynı âyetle ilgili olarak Yahudilerin Hz. Peygamber'i Medine'den çıkartmak için “Bu topraklar nebilerin gönderildiği topraklar değil, nebilerin toprağı Şam'dır. Eğer sen de nebi isen Şam'a git” şeklinde bir komplo düzenledikleri, Hz. Peygamber Şam'a doğru yola çıkarken bu âyetin nâzil olduğu yönündeki rivayetlerin, nübüvvet mefhumuna aykırı olması gerekçesiyle kabul edilmesinin mümkün olmadığını savunmuştur.¹⁰²

Aynı şekilde Hz. Peygamber'den Ashâb-ı Kehf kıssası sorulduğunda herhangi bir istisna (inşâallâh) yapmadan yarın anlatacağını söylemesi üzerine el-Kehf 18/23'üncü âyetinin nâzil olduğu yönündeki rivayetleri de fasit bilgiler, Hz. Peygamber'in itham edildiği hayal ürünü şeyler olarak nitelemiştir.¹⁰³

Bu noktada Mâtürîdî'nin mütekellim kimliğini hatırlamakta fayda var. Bu tür rivâyetleri kesin bir dille reddetmesinin nedeninin nübüvvet düşüncesi olduğu açıktır. Esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini mübhemâtı belirlemede kullanırken, Kur'ân'ın itikat ilkelerini öncelediği ve re'ye dayalı bir perspektifle Kur'ân'a aykırı bulduğu rivâyetleri kabul etmediği düşünüldüğünde ilkesel bütünlük olarak Kur'ân merkezli bir tefsir (daha doğrusu te'vil) anlayışına sahip olduğu söylenebilir.

2.4. Sahabe-Tabiûn Kavilleriyle Mübhemâtı Belirlemesi

Yukarıda işaret edildiği gibi Mâtürîdî, tefsir faaliyetlerinde sahabeye ayrı bir önem vermiştir. Vahye şahit olmalarından dolayı sadece Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'ân'ı anlama faaliyetlerini *tefsir* olarak isimlendirmiştir. Onun için mübhemâtların belirlenmesinde sahabe kavillerini önemsemiştir. Aynı şekilde tâbiûn rivâyetleri sahabeden sonra hüccet değeri yüksek bilgiler olarak eserde yer almıştır.

Genel olarak rivâyetler iki şekilde aktarılmıştır. Birincisi genel kavramlarla aktarılan rivâyetler, ikincisi ise isim zikredilmek suretiyle aktarılan rivâyetlerdir. Birinci kısma giren rivâyetler farklı siygalarla ifade edilmiştir. Aktarılan rivâyet üzerinde ittifak edilmişse *ķâle 'âmmetu ehli't-*

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 92.

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 94.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 140. Buna benzer örnekler için ayrıca bk. 8: 375; 10: 76.

*tefsîr*¹⁰⁴ veya *ve ilâ hâzâ yezhebu 'âmmetu ehli'ÿ-tefsîr*;¹⁰⁵ çoğunluğun görüşüyse *ķâle ekseru ehli'ÿ-tefsîr*¹⁰⁶ veya *ķâle ekseru ehli'ÿ-te'ÿvil*;¹⁰⁷ azınlığın görüşü ise *ķâle ba'duhum*; bir kişiye aitse *ķile* ifadeleriyle aktarılmıştır. Mâtürîdî kendi görüşlerini genellikle *yahtemilu* veya *ve câizun* kalıplarıyla aktarmayı tercih etmiştir. İkinci kısım rivâyetlerde bilginin isnad edildiği kişinin ismi zikredilmiştir. İbn Abbâs, Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-53), Hz. Alî (ö. 40/661), Hz. Aişe (ö. 58/678), Ebû Hureyre (ö. 58/678), Übey b. Ka'b (ö. 33/654) en fazla ismi zikredilen sahabedendir. Tâbiünden en fazla ismi zikredilenler Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Katade b. Diâme (ö. 117/735), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Kelbî (ö. 146/763), Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713) ve Mesrûk b. Ecda' (ö. 68/683) olarak sayılabilir.

Eserinde sık sık atf yaptığı sahâbi müfessir İbn Abbas'tan mübhemâtle ilgili çeşitli beyanlarına yer vermiştir. el-Mâide 5/2'nci âyetinde bahsi geçen kişilerin Hz. Âdem'in çocukları olduğu,¹⁰⁸ el-En'âm 6/89'uncü âyetinde bahsedilen *ķavm*'in muhacir ve ensar olduğu,¹⁰⁹ et-Tevbe 9/107'nci âyetine konu olan mescidin münafıklar tarafından inşa edildiği,¹¹⁰ el-Feth 48/16'ncü âyetinde *ķavmin ulî be'sin şedîd* olarak nitelenen kavimlerin kimler olduğu,¹¹¹ hurûf-i mukattaa ile ilgili olarak Yâsîn 36/1¹¹² ve Mü'min 40/1'inci âyetleri hakkında görüşleri örnekler olarak sıralanabilir.

Tabiûn müfessirler içerisinde Hasen el-Basrî adı çokça zikredilenlerdendir. Âl-i İmrân 3/169'uncü âyeti kapsamında mü'min ve inkârcıların ruhları ile ilgili değerlendirmesi,¹¹³ el-Mâide 5/2'nci âyetinde bahsi geçen kişilerin Hz. Âdemi'nin öz çocukları değil sülbünden gelenler olduğu,¹¹⁴ İbrâhim 14/41'inci âyeti çerçevesinde Hz. İbrâhim'in ebeveyni hakkındaki itikadi değerlendirmeleri¹¹⁵ ve el-Hicr 15/44'üncü âyetinde geçen *seb'atu ebvâb*'ı farklı inançlara sahip dini gruplar olarak nitelemesi¹¹⁶ misal olarak verilebilir.

Bu konu ile ilgili olarak hatırlatmak istediğimiz diğer bir husus Mâtürîdî'nin bu rivâyetleri kritik ettiğidir. Kimi bilgileri herhangi bir

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 9: 577.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 4: 91.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 3: 353.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 3: 357; 5: 493.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 3: 96.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 4: 156.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 5: 476.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 9: 304.

¹¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8: 502.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 2: 529.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 3: 496.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 6: 406.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 6: 443. Ayrıca bk. 3: 244; 7: 74; 7: 93; 9: 304; 7: 219.

yorum yapmadan aktarmakla yetinirken, katılmadığı noktaları da açık bir şekilde ifade etmiştir.

2.5. İsrâiliyatla Mübhemâtı Belirlemesi

İsrâiliyatla¹¹⁷ ilgili bilgilere daha çok kıssalarda müracaat etmiştir.¹¹⁸ Genel olarak bu tür bilgilere olumsuz baktığı söylenebilir. Birçok konuda olduğu gibi bu tür bilgileri de değerlendirirken Hz. Peygamber'in nübüvvetini esas almıştır. Kıssalar bağlamında isrâiliyat ile ilgili söyledikleri önemlidir:

“Kur’ân’a diğer ilahi Kitapların kıssalarını ilave etmemeliyiz. Onların kitaplarında geçen kıssaların Kur’ân’da da yer almasının nedeni Hz. Peygamber’in nübüvvetine delil teşkil etmesidir. Böylece bu bilgilerin sadece Allah tarafından Hz. Peygamber’e bildirildiği anlaşılmış olur. Onların kitaplarında yer alan bilgilerle (Kur’ân kıssalarına) ekleme veya çıkarma yapılırsa, (bu kıssalar) aleyhlerine delil konusu olmaktan çıkar. Aksine onlara bu kıssalar (ilave yapıldığı için) yalan gibi gelebilir. Bundan dolayı, yalan karışmaması için, Kur’ân’da yer alan kıssalara ekleme veya çıkarma yapılmaması gerekir. Hz. Peygamber’den sahih kanalla gelen bilgiler bunun dışındadır. Böyle bir bilgi varsa ilave edilir, yoksa saydığımız nedenlerden dolayı imtina etmek daha evladır.”¹¹⁹

Buna rağmen Mâtürîdî’nin israiliyata hiç yer vermediği söylenemez. Çoğunlukla kritik etmek üzere eserinde bu tür bilgilere yer vermiştir. Genel olarak israiliyatı iki kategoride ele almıştır. Birinci kategorideki bilgiler öğrenilmesinde fayda olmadığı düşünülen malumatlardır. İkinci olarak Kur’ân’a aykırı olduğu için kesin bir şekilde reddettiği rivâyetlerdir. Az olmakla birlikte aktardığı bazı rivâyetlerle ilgili yorum yapmamayı tercih ettiği örnekler de vardır.

Bakara 2/27-31’inci âyetlerinde “Hz. Âdem’in iki çocuğunun haberi (bilgisi)” şeklinde geçen kıssanın mahiyeti;¹²⁰ el-En’âm 6/74’üncü âyetinde geçen *Âzer*’in kim olduğu;¹²¹ A’raf 7/163’üncü âyetinde geçen *el-ğarye*’nin neresi olduğu;¹²² Yûsuf 12/26’ncı âyetinde *şâhidun min ehlihâ* olarak işaret edilen şahidin kim olduğu;¹²³ Tâhâ 20/59’uncü âyetinde geçen *yavme’l-*

¹¹⁷ İsrâiliyat, Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan İslâm kaynaklarına geçtiği kabul edilen bilgiler için kullanılan bir kavramdır. Geniş bilgi için bk. İbrahim Hatipoğlu, “İsrâiliyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 195-199.

¹¹⁸ Geniş bilgi için bk. Mustafa Cihad Bakkal, “Kıssalar Bağlamında Mâtürîdî’nin Kur’ân’daki Mübhemlere Bakışı”, *Ekev Akademi Dergisi* 21/72 (Güz 2017), 195-214.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 7: 304. Benzer düşünceleri için bk. 10: 483.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 3: 496.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 4: 129.

¹²² Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 5: 69/70.

¹²³ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 6: 228. Ayrıca aynı surede geçen bazı mübhem ka-

zîne'nin hangi gün olduğu;¹²⁴ Kasas 28/76'ncı âyetinde *meŕâtiŕihahu letenû'u bi'l-'uŕba* ifadesiyle Karûn'un servetinin miktarının ne kadar olduğu;¹²⁵ Yâsîn 36/20'nci âyetinde *reŕul* olarak nitelendirilen kişinin kim olduğu¹²⁶ gibi bilgileri bilmeye ihtiyacımızın olmadığını, öğrenilmesinde herhangi bir fayda olmadığını, ŕayet ihtiyaç ve fayda olsaydı Allah'ın bunu açıklayacağını savunmuŕtur.

İslâm'ın temel öğretilerine aykırı olan kimi yorumların tefsir mahiyetinde sunulması Mâtürîdî tarafından tenkit edilmiŕtir. A'raf 7/189'uncu âyeti ile ilgili olarak tefsirlerde Havva ile İblis arasında geçtiği söylenen bir vakiaya yer verilmiŕtir. Hûlâsa olarak kıssaya göre Hz. Âdem ve Havva, doğan ilk çocuklarına daha önce ŕart koŕtukları gibi İblis'in önerdiği ismi verdiler. Mâtürîdî, bu anlatılanları uydurulmuŕ bir hikâye olarak nitelendirir. Ona göre bu çirkin sözler, Âdem ve Havva'yı kötülemekten baŕka bir iŕe yaramaz.¹²⁷ Bunun gibi peygamberlerin ŕahıs ve karakterlerine halel getiren söylemler uydurma ve yalan sözler olarak ifade edilmiŕtir. Mâtürîdî, Hz. Yakub'un bilerek yanlıŕ rüya tabir ettiğini bildiren rivâyeti tenkit etmiŕtir. İddiaya göre Hz. Yûsuf, rüyasını babasına anlatırken kardeŕleri de yanlarındaydı. Diğer çocuklarının bu rüyanın tabirini öğrenmesini istemeyen Hz. Yakup, oğlunun gördüğü rüyayı, gündüz rüyası (anlamsız rüya) olarak tabir etmiŕtir. Ne var ki, asıl rüya tabirini Hz. Yûsuf'la yalnız kaldıklarında yapmıŕtır. Mâtürîdî bu sözleri Allah'ın peygamberine yalan isnat etmek olarak nitelendirilmiŕtir.¹²⁸ Aynı sûnenin 98'inci âyetine istinaden, Hz. Yakub'un aksine Hz. Yûsuf'un kardeŕlerini hemen affetmesini gençlerin kalplerinin yaŕlılardan daha yumuŕak ve merhametli olmasıyla izah edilmesini isabetsiz bulur.¹²⁹

Bazen verilen bilgilerdeki çeliŕki veya mantık hatasına dikkatleri çekmiŕtir. Örneğin Kâf 50/41'inci âyetinde geçen *min mekânin karîbin* Cebrail'in sesini duyurmak için üzerine çıktığı yüksek yer olduğu ŕeklindeki bilginin anlamsız olduğu, Cebrail'in sesini duyurabilmesi için yüksek bir yere çıkmasına ihtiyacı olmadığını, burada zikredilen yakın mesafenin ise sesin duyulabildiği yakınlık olarak anlaŕılması gerektiğini savunmuŕtur.¹³⁰

Burada yeri gelmiŕken hatırlatmak istediğimiz diğer bir husus mitoloji veya efsanelerin bir ŕekilde tefsirde yer edinmiŕ olmasıdır. Bu konu ile ilgili olarak yukarıda değindiğimiz Kâf 50/1'inci âyeti ile ilgili söylenenleri hatırlatmakla yetineceğiz.

vramların izahı ve Mâtürîdî'nin buna verdiği cevaplar için bk. 6: 243, 272.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 288.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8: 196.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8: 626.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 5: 111-112.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 6: 207.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 6: 287.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 9: 369.

Yûsuf 12/94'üncü âyetinde ifade edilen kokunun ne kadar uzaklıktaki bir mesafede hissedildiği;¹³¹ el-İsrâ 17/101'inci âyetinde *tis'a âyâtin beyyinât* (apaçık dokuz mucize) ifadesiyle Hz. Musa'ya hangi mucizelerin verildiği;¹³² Sebe' 34/12'nci âyetinde *ve li-süleymâne'r-rihe guduvvuhâ şehrun ve revâhuhâ şehrun* (Süleymân'ın emrine de, sabah esişi bir ay, akşam esişi bir ay-lık yol- olan rüzgârı verdik) şeklinde belirtilen yolculuk süresinin mahiyeti;¹³³ es-Sâffât 37/51-57'nci âyetlerinde biri inançlı diğeri inkârcı olduğu bildirilen iki kişi arasında geçen olayın içyüzünü¹³⁴ bildiren rivâyetleri aktarmakla yetinmiş, olumsuz bir yorum yapmamıştır.

3. Mâtürîdî'nin Mübhemâtı Dirâyetle Belirlemesi

3.1. Mâtürîdî'ye Göre Dirâyet

Hatırlanacağı gibi Mâtürîdî bilgiyi genel olarak akıl ve nakil olmak üzere iki kısma ayırmıştı. Bunun dışında bilginin işlevine göre farklı bir sınıflandırma daha yapmıştır. Mâtürîdî'ye göre işlevsel olarak bilginin üç kaynağı vardır. Birincisi akılla elde edilen çıkarım (istidlâl), ikincisi duyularla elde edilen gözlem (müşâhede) ve üçüncüsü ise haber verilmek suretiyle öğrenilen işitmedir (sem').¹³⁵ Bununla ilgili olarak verdiği örnekte el-En'âm 6/143'üncü âyetinde muhatap Arap toplumunda uygulamada olan bir yasağa değinmiştir. Buna göre haram olarak kabul ettikleri uygulamanın yukarıda sayılan üç bilgi kaynağına göre mesnetsiz olduğu âyet tarafından bildirilmiştir. Şöyle ki: İstidlâl ilmine göre akılla haram saydıkları şeylerin haram olduğu sonucu çıkmaz. Allah, bunun haram olduğuna şahit olmadığı için müşâhede ilmiyle de böyle bir sonuç çıkmaz. Onlar ilahi kitaplara iman edip, peygamberi tasdik etmedikleri için de sem' veya haber yoluyla haram olduğunu da söyleyemezler. Böylece tüm bilgi kaynaklarına göre inkârcıların iddiaları mesnetsiz kaldığı için afallayıp köşeye sıkıştıklarını savunmuştur.¹³⁶

Mâtürîdî'ye göre haberle elde edilen naklî ilimlerin (âyet ve hadis) yanında akıl, vazgeçilmez bir bilgi kaynağıdır. İnsanın mükellef olması hususunda akla önemli fonksiyonlar yükleyen Mâtürîdî, nakil olmasa dâhi insanın Allah'ı tanımada sorumlu olduğunu ve akılla Allah'ın idrak edilmesi gerektiğini savunarak bu konuda Eş'ârî'den farklı düşünmüştür.¹³⁷

¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 6: 285.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 120.

¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8: 432.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8: 564.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 4: 291.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 4: 291.

¹³⁷ Marifetullah ile ilgili geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *Qavâ'idu'l-'âka'id*, 209-211; Ebu'l-Feth Tâcuddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Haleb: Müessesetu'l-Halebî, ts.), 42-45, 70-71, 113-114; Yahyâ b. Ebu'l-Hayr el-İmrâni, *el-İntişâr fi'r-red*

O, bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmiştir:

“Allah’a ortak koşmanın (şirkin) haram olduğu akılla bilinir. Akıl sahibi herkesin kendi yaratılışına bakıp; en güzel şekilde yaratıldığını ve kendisi dışında yaratılan hiçbir mahlûkata benzemediğini idrak edip Rabbini tanıması ve tevhid inancına sahip olması gerekir. Kendisine verdiği bunca nimetlere rağmen başkalarını ilah ve rab edinerek O’na nasıl ortak koşabilir? Bu hem akılla hem de nakille haramdır.”¹³⁸

Mâtürîdî’nin marifetullah gibi dinin temel prensiplerinden birisi için vahiy yoluyla olmasa da aklın bilinmesinin zorunlu olduğunu beyan etmesi, akî istidlallerle elde edilen bilgilere önem verdiğini gösterir. Kullanım imtihan edilmesini akıl ve verilen nimetler bağlamında karşılaştırması buna örnek olarak verilebilir. O’na göre imtihanın fazileti sadece akıl sayesinde idrak edilebilir. Aynı şekilde mü’minin üstün olduğu akılla bilinir. Kendisiyle imtihan edilen şeylerin (nimetler) üstün olmamasının nedeni doğrunun tek olduğu herkese eşit olarak dağıtılan akılla bilinmesi ve sorumluluk vesilesi kılınan aklın aynı/tek olmasıdır. Ona göre doğrunun akılla bilinmesi ve aklın imtihan vesilesi kılınmasında herkes eşittir. İmtihana tabi olan insan hakikati kabul edip bunun gereklerini yerine getirdiğinde akıllı (zû akl), ondan yüz çevirip inatlaştığında ise inatçı (mu’annîd) olarak nitelendirilmiştir. Akıllı olmayana ise deli (mecnun) olarak isimlendirmiştir.¹³⁹

Mâtürîdî, Kur’ân’daki mübhemâtı izah etmeye çalışırken çeşitli vesilelerle dirâyet yöntemine başvurmuştur. Esasında tefsirinin her sayfasında dirâyet örneklerini görebilmek mümkündür. Ancak yukarıda değinildiği gibi usûl âlimlerinin çoğu mübhemâtü’l-Kur’ân’ın beyanında nakle dayanmayı zorunlu görürken, re’y ve içtihada yer olmadığını savunmuşlardır. Bir önceki bölümde çeşitli örneklerle izah edildiği gibi Mâtürîdî, Kur’ân’da mübhem bırakılan hususlara değinirken çoğu yerde bunların sadece nakille bilinebileceğini savunmuştur. Bununla birlikte âyetlerde zikredilen bazı mübhemâtı re’y veya içtihadla medlûllerinin tespit edilmeye çalıştığı söylenebilir. Mübhemâtların medlûllerini dirâyet metodolojisine göre belirlemeyi başka âyetleri delil gösterme ve re’yle tespit etmeye çalıştığı söylenebilir. Meselenin tam olarak anlaşılabilmesi için bu hususların izah edilmesi gerekir.

3.2. Âyetle Mübhemâtı Belirlemesi

Eserin bütününde âyeti âyetle tefsir etme yönteminin yaygın bir şekilde

¹³⁸ ‘ale’l-Ğaderiyyeti’l-eşrâr, Suûd b. Abdülaziz (Riyad: Advâu’s-Selef, 1999), 1: 118-120.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 4: 310. Konu ile ilgili ayrıca bk. 2: 562.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 1: 564.

kullanıldığı söylenebilir.¹⁴⁰ Özellikle kelâmî ve fikhî meselelerde hükümleri tespit ederken Kur’ân’ın bütünlüğünü gözetmiştir. Bazen doğrudan tefsir mahiyetinde âyetler delil olarak sunulurken, bazen de âyetle ilgili farklı görüşler sıralandıktan sonra bunların isabetli olmadığı başka âyetlerle desteklenmiştir.

Tefsir mahiyetinde herhangi bir bilgi zikredilmeden, el-Bakara 2/207’nci âyetinde “İnsanlardan öylesi vardı ki, Allah’ın rızasını kazanmak için kendilerini feda ederler” şeklinde ifade edilen kimselerin cihada katılarak kendilerini Allah yolunda feda edenler olduğu “Şüphesiz Allah, mü’minlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır” mealindeki et-Tevbe 9/111’inci âyeti delil gösterilerek izah edilmiştir.¹⁴¹ Aynı şekilde *yeşterüne ed-đelâle* (Sapkınlığı satın alıyorlar... en-Nisâ, 4/44) ifadesiyle Ehl-i Kitap’tan bir zümrenin rüşvet ve benzeri şeyleri verip sapkınlığı satın aldıklarını, el-Enfâl 8/36’nci âyeti delil gösterilerek izah edilmiştir.¹⁴²

Mâtürîdî, çoğunlukla âyet ile ilgili muhtemel vecihleri sıraladıktan sonra bu görüşlerin isabet durumlarını veya kuvvetli olanını tercih etmek için başka âyetleri delil olarak gösterir. *İnnî câ’ilun fi’l-’ardı halife* (Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım. el-Bakara, 2/30) âyetinde geçen *halifenin* Hz. Âdem olduğu yönündeki yorumlara, aynı âyette geçen *etac’alu fihâ men yufsidu* (orada bozgunculuk yapacak) ifadesinde geçen olumsuz çağrışımlar nedeniyle katılmadığını belirterek, bazı ihtimalleri gündeme getirmiştir. Bu ihtimallerden biri *ve yec’alukum hulefâe’l-’ard* (Sizi yeryüzünün halifesi kılan... en-Neml, 27/62) ifadesinde bildirildiği gibi kıyamet gününe kadar gelen Hz. Âdem’in zürriyeti veya *innâ ce’alnâke halîften fi’l-’ard* (Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. Sâd 38/26) ifadesiyle Hz. Dâvûd’a hitaben ifade edildiği gibi yeryüzünde Allah’ın nizamıyla hükmetme olabileceği sonucuna varmıştır.¹⁴³

Bazen rivâyetin isabetli olduğunu teyit etmek için âyetleri delil olarak göstermiştir. Kur’ân’da yer alan mübhemâtlardan biri de el-Bakara 2/102’nci âyette zikredilen Hârût ve Mârût’un kimlikleridir. Mâtürîdî, bunların meleklerden olduğuna dair haberlerin doğru olmadığını ifade etmek için Hasan el-Basrî’nin görüşünü aktardıktan sonra, bunu teyit etmek için meleklerin niteliklerini anlatan *lâ ya’süne’llâhe mâ emerehum* (Allah’ın kendilerine verdiği emirlere karşı gelmeyen... et-Tahrîm 66/6) ve *lâ yesbikûnehu bi’l-ğavl* (Onlar Allah’tan önce söz söylemezler. el-Enbiyâ

¹⁴⁰ İmam Mâtürîdî’nin âyeti âyetle tefsir etmesi hakkına geniş bilgi için bk. Ali Karataş, *İmâm Mâtürîdî Kur’ân’ı Kur’ân’la Te’vil*, İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 2: 101-102.

¹⁴² Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 3: 97.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 1: 416-417.

21/27) âyetlerini delil göstererek karşı çıkmıştır.¹⁴⁴

Tevbe 9/108'inci âyetinde *lemescidun ussise 'ala t-takvâ* (temeli takva üzerine kurulan mescit) ifadesiyle bildirilen mescidin Mescid-i Nebevî olduğu şeklindeki görüşleri doğru bulmaz. Aynı âyette geçen *fihi ricâlun yuhibbune en yetetahherû* (orada temizlenmeyi seven adamlar vardır) ifadesini delil göstererek buranın Kûbâ Mescid-i olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁵

Ehl-i Sünnet öğretilerine muhalif yorumları kabul etmezken, başka âyetleri delil göstermek suretiyle itikadî çizgisini muhafaza etmiştir. el-Hicr 15/44'üncü âyetinde *lehâ seb'atu ebvâb* (Onun yedi kapısı vardır) ifadesi kimi yorumlarda inkârcı fırkalara büyük günah işleyenlerin de dâhil edilmesine, aynı sûrenin 42'nci âyetinde geçen *gavîn* kelimesinin "kâfirler" anlamında olduğunu delil göstererek karşı çıkmıştır.¹⁴⁶

Mâtürîdî'nin yorumlarında diyalektik düşünce her zaman öncelenmiş görünmektedir. Örneğin *verafe 'nâhumekânen 'iliyyâ* (Onu yüce bir makama yükselttik. Meryem 19/57) ifadesini Hz. İsa'nın göğe yükseltilmesi olduğu yönündeki görüşlere karşılık, burada ifade edilen üstünlük ve kıymetin, Allah ve insanlar katındaki mertebe olduğunu aynı sûrenin 50'nci âyetinde geçen *ve ca'alnâ lehüm lisâne şidkin 'aliyyâ* (Onlar için yüce bir doğruluk dili var ettik) ibaresiyle izah etmiştir.¹⁴⁷

Mâtürîdî, âyetlere sadece mübhemâtın medlûlünü tayin etmek için başvurmamıştır. Bazı kapalı veya şaibeli durumları olduğu gibi bırakılması gerektiğini başka âyetlerle desteklemiştir. Nitekim Medine döneminde yaşanan bir olayın vahyin müdahalesine maruz kaldığını rivâyetlerden öğreniyoruz. Medine dışına gönderilmiş askeri bir birlik yolda karşılaştıkları bir kişiyi, korkusundan söyledi diye, kelime-i şehâdet getirdiği halde öldürdü. Bu olay Hz. Peygamber'e intikal ettiğinde çok üzüldü ve "Kalbini yarıp içine baktınız mı?" diye bunu yapanlara çıkıştı.¹⁴⁸ Mâtürîdî, bu olay üzerine en-Nisâ 4/94'üncü âyetinin nâzil olduğunu bildiren sebep-i nüzûl rivâyetini hatırlattıktan sonra, anlatılanlara bir anlam veremediği itiraf etmiştir. Burada şüpheli bir şeylerin vuku bulduğunu, nitekim şüpheli şeylerden uzak durmayı tembihleyen el-Hucurât 49/6 ve el-İsrâ 17/36'nci âyetlerini hatırlatarak meseleyi kapatmıştır.¹⁴⁹

3.3. Re'yle Mübhemâtı Belirlemesi

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 1: 523-524.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 5: 481.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 6: 443.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 245.

¹⁴⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nisâbü'rî el-Vahîdî, *Esbâbu'n-nuzûl*, thk. İsam b. Abdülmuhsîn el-Humeydân (Dammam:Dâru'l-İslâh, 1992), 175-176.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 3: 331.

Mâtürîdî mübhemâtla ilgili rivâyetleri aktardıktan sonra bunlar arasında tercihte bulunması dirâyet örnekleri olarak verilebilir. Örneğin İbrâhîm 14/41'inci âyetinde Hz. İbrahim'in duasında geçen *li-vâlideyye* ibaresiyle ilgili olarak ebeveyninin Müslüman olup olmadığıyla ilgili çeşitli rivâyetleri aktardıktan sonra kendi görüşünü, babasının tereddütsüz inkârcılardan olduğu, annesi de inkârcılardan ise söz konusu duayı ebeveynine yapmadığı, Müslüman olmaları şartıyla dua ettiği şeklinde ifade etmiştir.¹⁵⁰

Hız. Meryem'in doğum esnasında yaşadığı derin üzüntünün *fe nâdâhâ min tahtihâ* (Altından ona şöyle seslendi... Meryem, 19/24) ifadesiyle teselli edenin kim olduğu ile ilgili olarak çeşitli rivâyetleri aktardıktan sonra en doğru tercihin yiyecek ve içeceğin olmadığı bir mekânda bulunmaları nedeniyle çocuğunun zarar görmesinden korktuğu için konuşanın Hz. İsâ olduğunu savunmuştur.¹⁵¹

Hız. Peygamber'in kavmini İslâm'a daveti karşısında şiddetli bir muhalefetle karşılaştığı bilinmektedir. İnkârcıların "Ey Rabbimiz! Hesap gününden önce payımızı hemen ver" (Sâd, 38/16) şeklinde hemen talep ettikleri şeyin rivâyetlerin ittifakıyla, kıyamet gününde kendilerini bekleyen azap olduğunu nakleden Mâtürîdî, bu görüşe katılmaz. Ona göre kıyamet gününe inanmayan inkârcıların talep ettiği şey âhirette kendilerine verileceği söylenen nimetlerin dünyada verilmesiydi. Çünkü talep ettikleri şey amel defterleri veya karşılaşacakları azap olmuş olsaydı bunu Allah'tan değil Hz. Peygamber'den isterlerdi.¹⁵²

Diğer taraftan İslâm'a davet ederken çeşitli ithamlara maruz kalan Hz. Peygamber kendisini, "Ben sizin aranızda bundan –Kur'ân'ın inişinden– önce –kırk yıllık– bir ömür yaşadım" (Yûnus, 10/16) şeklinde daha önceki hayatını bildiklerini ima eden cümlelerle savunmuştur. Mâtürîdî'nin naklettiği rivâyetlere göre bu ifadeyle Hz. Peygamber'in onlara, daha önce okuma-yazma bilmediği veya hiç yalan söylemediği hatırlatılmıştır. Ayrıca muhtemel bir yorum olarak âyette işaret edilen, Hz. Peygamber'in kavmini İslâm'a davet ederken onlara yeniden dirilişin gerçekleşeceğini delilleriyle birlikte sunmasıydı. Çünkü daha önce inkârcılardan hiç kimse yeniden dirilişin gerçekleşeceğini iddia edip bunun delillerini sunmamıştı.

Mâtürîdî, mübhemâtlarla ilgi bazı hususları farklı bakış açısıyla incelemiştir. Bunlardan biri de itikadî konulardır. el-Bakara 2/80'inci âyette geçen "Bir de dediler ki: "Bize ateş, sayılı birkaç günden başka asla dokunmayacaktır" ifadesini "buzağıya taptıkları günler" olduğunu ittifakla savunan müfessirlerin iki nedenle söylediklerini anlamsız bulur. Ona göre buzağıya tapan muhatap toplumdaki Ehl-i kitab'ın kendisi değil,

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 6: 406.

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 230.

¹⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8: 609.

atalarıdır. İkinci olarak bu eylemi gerçekleştiren ataları tevbe edip bu fiilden döndükleri için buzağıya ibadet etmelerinden dolayı cezalandırılacağını söylemenin anlamsız olduğunu savunmuştur.¹⁵³ Diğer bir örnek “İman ettikten sonra inkâr eden bir toplumu Allah nasıl doğru yola eriştirir?” (en-Nisâ, 4/137) ifadesinde geçen kavmin kim olduğu ile ilgili bazı rivâyetler aktarmıştır. Kavmin kim olduğunu belirlemenin bir önemi olmadığını belirten Mâtürîdî, bu kavmi Allah’ın asla iman ve tevbe etmeyeceğini bildiği bir kavim olarak nitelendirmiştir.¹⁵⁴

Bazen tamamen akıl yürütme veya muhtemel durumların tespitiyle mübhemât belirlemeye çalışmıştır. Müslümanları sadaka vermeye teşvik eden “Allah’a güzel bir borç verecek kimdir ki...” (el-Bakara, 2/245) âyeti nâzil olunca inkârcılar “Şüphesiz Allah fakirdir, biz zenginiz” (Âli-İmrân, 3/181) şeklinde küçümseyici ifadeler kullandılar. Bununla ilgili olarak Mâtürîdî muhtemel durumları analiz etmiştir. Ona göre âyette zikredilen söz iki kesimden sadır olmuş olabilir. Birincisi bu sözü peygamberlerini katleden önceki Yahudiler söylemiş olabilir. Âyetin muhatabı peygamberlerini öldüren kimseler değillerdi. Fakat önceki Yahudilerin yaptıklarından hoşnut oldukları için bu suç onlara nispet edilmiştir. İkincisi nüzûl döneminde yaşayan Yahudiler açık veya gizli bir şekilde sahabeye bu sözü söylediler. Eğer bu sözü öncekiler söylemişse iki ihtimal olduğunu savunmuştur. Birinci ihtimal, Allah bunu Hz. Peygamber’e, onları teskin etmek ve inkârcıların eziyetlerine karşı sabretmeleri için haber verdi. Yani onlar Allah hakkında böyle konuşurlarken, Müslümanlar hakkında neler demezler ki! İkinci ihtimal ise Hz. Peygamber’in risâletinin bir delili olmasıdır. Eğer bu sözü sahabeye açık bir şekilde söylemişlerse iki ihtimal olduğunu savunmuştur. Birincisi onlardan gelen eziyetlere karşı sabretmeleri, ikincisi ise tüm söylenenlerin Allah katında kayıt altına alındığı ima edilmek istenmiştir. Eğer bu sözü gizli bir şekilde söylemişlerse aynı şekilde iki ihtimal söz konusu edilmiştir. Birincisi ifade edildiği gibi âyet nübüvvet delilidir. Hz. Peygamber bunu Allah’tan öğrendiğini onlara bildirilmiştir. Çünkü onların kendi aralarında söyledikleri bir bilgi ancak vahiy ile ifşa edilebilir. İkincisi ise onların eziyetlerine karşı teselli ve sabretmeleri istenmiştir.¹⁵⁵

Sonuç

Nüzûl süreciyle birlikte başlayan yoğun çabaların sonucunda tefsir alanda kıymetli eserler telif edilmiştir. Mâtürîdî’nin *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*’si erken dönemde telif edilen ilk tefsirlerden biridir. Kavramlara yüklediği yeni

¹⁵³ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 1: 500-501.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 3: 338.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 2: 524. Buna benzer örnekler için bk. 3: 490, 492; 4: 26, 256; 6: 443.

anlamlar, naklî bilgiyi yorumlama gücü, re'y eksenli çıkarımları, hemen hemen her konuyu eleştirel bakış açısıyla analiz edebilme yeteneği ve en önemlisi bilgileri Kur'ân'a arz ederek aykırı gördüklerini tereddütsüz bir şekilde reddetmesi tefsirini özgün kılmıştır.

Mâtürîdî genel olarak bilgi kaynaklarını çıkarım (istidlâl), gözlem (müşahede) ve işitme (sem'/haber) olmak üzere üç kısma ayırır. Birinci ve ikinci kısım bilgiler dirâyetin kaynağını oluştururken, son kısım bilgi ise rivâyet kaynağını oluşturur. İşitmeyle elde edilen bilgi kaynaklarını âhâd hadis ve içtihad neticesinde elde edilen bilgileri ilmu'l-amel; âyet ve mütevâtir hadisle elde edilen bilgileri ise ilmu'ş-şehâde olmak üzere iki kısma ayırmıştır.

Mâtürîdî, âyetleri tefsir ederken yukarıda yapılan sınıflandırmayı esas almıştır. Bilgi kaynakları içerisinde istidlâl ve müşahedeyle şekillenen re'y eksenli çizgi sürekli muhafaza edilmiştir. Aslında bu durum Ehl-i Sünnet çizgisinde alışık olunan bir tercih değildir. Mâtürîdî'nin akrabası olan Ehl-i Sünnet'in ilk temsilcilerinden Hâris el-Muhâsibî'nin kelâm metodolojisi kullanması nedeniyle karşılaştığı baskılar düşünüldüğünde, o dönemde akli istidlallerle elde edilen bilgiye karşı güçlü bir direncin olduğu kabul edilmelidir. Mâtürîdî'nin, akıl ile nakil çatışmasında, akli önceleyen metodolojik yaklaşımı tefsirine gösterilen ilginin hak ettiği seviyede olmamasının nedenlerinden biri olabilir.

Mübhemâtu'l-Kur'ân konusuna dâhil olan âyetlerin bir kısmını ihtiyaç duyulmaması veya hakkında rivâyet olmaması nedeniyle izah etmezken; diğer bir kısmını çoğunluğu rivâyet olmak üzere, bazen de dirâyet yöntemiyle medlûlünü belirlemeye çalışmıştır. İtikadî konulara dâhil olan mübhemâtin belirlenmesinde mütevâtir haberi şart koşarken, âhâd haberleri sadece amalfî konularda delil olarak kabul etmiştir.

Mübehemâtin belirlenmesinde esbâb-ı nüzûl rivâyetleri ile israiliyât öne çıkan bilgi kaynaklarıdır. Doğrudan veya dolaylı olarak muhatapları işaret eden âyetleri esbâb-ı nüzûl rivâyetleriyle izah etmeye çalışırken; önceki ümmetlerle ilgili kıssalarda isrâiliyata yer vermiştir. Ancak Hz. Peygamber'in nübüvvetine hâlel getiren bazı rivâyetler istisna olmak üzere esbâb-ı nüzûlün çoğunluğunu kabul ederken; isrâiliyatın az bir kısmını ihtiyaç duyulmayan gereksiz malumatlar, çoğunu ise Kur'ân'a aykırı bilgiler olarak nitelemiştir.

Esasında Mâtürîdî'nin mübhemâtları belirlemeyi öncelediği söylenemez. Zira çoğu yerde konu ile ilgili rivâyetleri aktardıktan sonra âyette anlatılanlarla yetinilmesini tavsiye etmiş, ihtiyaç duyulan hususların Kur'ân tarafından izah edildiğini, mübhem bırakılan kısımların peşine düşülmemesi gerektiğini ve rivâyetlerde aktarılan bilgilerin çoğunun gereksiz olduğunu müteaddit defa tekrarlanmıştır. Böylece sıhhati tartışmalı

gereksiz bilgilerin değil, Kur'ân'ın anlattığı hikmet ve hakikatlerin peşinde olunması gerektiğini salık vermiştir. *V'allâhu a'lem.*

Kaynakça

Adnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakatu'l-müfessîrîn*. Thk. Süleyman b. Salih. Suudi Arabistan: Mektebetu'l-'Ulûm, 1997.

Albayrak, Halis. "Mubhematu'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 155-182.

Bakkal, Mustafa Cihad. "Kıssalar Bağlamında Mâtürîdî'nin Kur'ân'daki Mübhemlere Bakışı". *Ekev Akademi Dergisi* 21/72 (Güz 2017): 195-214.

Bursavî, İsmail Hakki. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.

Cevherî, İsmâil b. Hammad. *eş-Sıhâh*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Risâle fi usûli'l-ḥadîs*. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1407.

Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri". *Milel ve Nihal* 7/2 (Mayıs-Ağustos 2010): 67-93.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2016.

Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.

Ezdî, Abû Bekr Muhammed b. Düreyd. *Cemheretu'l-luḡa*. Thk. Remzî Münîr Baklebekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm lil Melâyîn, 1987.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luḡa*. Thk. Muhammed İvad. 15 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 2001.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Ḳavâ'idu'l-'aḳa'id*. Thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1985.

Gezer, Süleyman. "Kur'ân'daki Belirsiz Anlatımlar/Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2002): 253-264.

İbn Aşûr, Mahmûd et-Tahir. *et-Tahriru'l-vecîz*. 40 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusîyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynuddîn Kasım. *Tâcu't-terâcim*. Thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1414.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Der'u te'ârûḍi'l-'aḳl ve'n-naḳl*. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Suudi Arabistan: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd İslâmiyye, 1991.

İbnu'l-Enbârî. *eş-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*. Thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1992.

İmrâni, Yahyâ b. Ebu'l-Hayr. *el-İntişâr fi'r-red 'ale'l-Ḳaderiyyeti'l-eşrâr*. Suûd b. Abdülaziz. Riyad: Advâu's-Selef, 1999.

İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

Hafâcî, Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetu's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Sadr, ts.

Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî v.dğr. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.

Hatipoğlu, İbrahim. "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 195-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Hüseyin Abdülhâdî Muhammed – Birişik, Abdülhamit. "Mübhemâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 437-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Karataş, Ali. *İmâm Mâtürîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vil*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014. Kâtib Çelebi. *Keşfu'z-zunûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetu'l-Musennâ, 1941.

Kazvînî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1979.

Kırca, Celal, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu". *Ebü Mansûr Semerkandî Mâtürîdî (Kayseri 14 Mart 1986)*. ed. Ahmet Hulûsi Köker. 51-69. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn. *Cevâhiru'l-muğiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphane, ts.

Kutlu, Sönmez. "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî". *Dinî Araştırmalar* 5/1 (Ocak-Nisan 2003): 5-28.

Maturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdî Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Maturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu v.dğr. İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, ts.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib. *el-Lubâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. Thk. Adil Ahmed v.dğr. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Nisâbü'rî, Nizâmeddîn. *Ġarâ'ibu'l-Kur'ân ve reġâibu'l-furkân*. Thk. Zekeriyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.

Özdeş, Talip. "Mâtürîdî'yi Nasıl Okumalıyız?". *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu (İstanbul 20-21 Ekim 2011)*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 963-974. İstanbul: Ege Basım, 2012.

Özen, Şükrü. "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 1420.

Reşid Rızâ. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li-l-Kitâb, 1990.

Riyâzizâde, Abdullahtif b. Muhammed. *Esmâu'l-kutub*. Thk. Muhammed et-Tuncî. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1983.

Saîd Havvâ. *el-Esâs fi't-tefsîr*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-İslâm, 1424.

Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. Yusuf b. Abdiddaim. *ed-Durru'l-mensûr fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Mahmud el-Harat. 11 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, ts.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şûle, 2008.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcuddîn. *el-Milel ve'n-nihâl*. Haleb: Müessesetu'l-Halebî, ts.

Şeybânî, Ebû Amr. *el-Cîm*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. 3 Cilt. Kahire: Hey'etu'l-'Amme li Şuûnni'l-Mutâbi'il-Emîriyye, 1974.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: Hey'etu'l-Misriyyeti'l-'Amme li'l-Kitâb, 1974.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Müfhimâtu'l-aḳrân fi mübhemâti'l-Ḳur'ân*. Thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Beyrut: Mü'essesetu Ulûmi'l-Kur'ân, 1982.

Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vesît lil Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Nahde, 1997.

Tay, Hekim. "Kur'an İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesh Algısı: Hâris el-Muhasibî Örneği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (Haziran 2019): 49-82.

Vâhîdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Vesît fi tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

Vehbe ez-Zuhaylî. *et-Tefsîru'l-munîr*. 30 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1418.

Yüksel, Muhammed Bahaeddin. "Mahiyet ve Muhatap Açısından Mübhemâtu'l-Kur'ân". *Dini Araştırmalar* 21/53 (Ocak-Haziran 2018): 55-77.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed. *Târîhu'l-İslâm ve vefâyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Beşâr İvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs*. Thk. Komisyon. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.

Zemaşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer. *Esâsu'l-Belağa*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Savde, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1998.

Zerkeşî, Bedrûddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

Ziriklî, Muhammed Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm lil Melâyîn, 20002.

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE TE'VÎL KAVRAMI VE İŞLEVI THE CONCEPT OF TA'WIL AND ITS FUNCTION ACCORDING TO İMAM AL-MÂTURÎDÎ

Geliş Tarihi: 22.04.2019 Kabul Tarihi: 20.08.2019

✉ HÜSEYİN DOĞAN

DOÇ. DR.

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.

Orcid.org/0000-0002-3509-5340

huseyindogan5555@hotmail.com

ÖZ

İslâm düşünce tarihinde kendisi üzerinde en çok tartışma ve münazaranın yapıldığı kavramlardan birisi olan te'vîl, semantik açılımı ve sahip olduğu mahiyeti gereği bütün bu anlam ve yorum denemelerini aşar niteliktedir. İslâm kelâmcıları, dinî nasları anlamlandırma ve yeniden yapılandırma konusunda aklî, irfanî ve ilmî bir disiplin olarak algıladıkları te'vîle kendi eserlerinde sıkça başvurmuşlardır. Te'vîli, kendi eserlerinde başarıyla uygulayan İslâm kelâmcılarının başında hiç kuşkusuz İmâm Mâtürîdî es-Semerkandî gelmektedir. İmâm Mâtürîdî açısından te'vîl, sadece bir kavram veya metnin gelişi güzel biçimde anlaşılması veya yorumlanmasının ötesinde, ilgili kavram ya da metinle alakalı bütün epistemolojik ve ontolojik hakikatleri ortaya koyan ilmî bir disiplindir. Te'vîl, insanı yeni yeni anlam ve keşiflerin arayışına sevk eden hatta birlikte var olmanın veya birlikte yaşamının heyecan ve öz güvenine emanet eden bir hakikate sahiptir.

Bu makalede, ilk dönem İslâm kelâmcılarından Mâtürîdî'ye göre te'vîl kavramının mahiyeti, kapsamı, uygulama örnekleri ile te'vîl yapacak kişiye bulunması gerekli bazı temel kıstaslara işaret edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, İnsan, Mâtürîdî, Te'vîl, Tartışma.

ABSTRACT

Ta'wil, one of the most controversial and highly debated concepts in the history of Islamic thought, transcends all these attempts of meaning and interpretation due to its semantic opening and its importance. Islamic scholars have frequently referred to ta'wil in their works, which they perceive as a rational, knowledge-based, scientific discipline in making sense of and reconstructing religious nusus. There is no doubt that Imam al-Maturidi al-Samarkandi, who makes use of ta'wil in his works successfully, is the first name to come to mind among Islamic kalam scholars. According to Imam al-Maturidi, ta'wil is a scientific discipline that reveals all epistemological and ontological truths related to the relevant concept or text, beyond simply comprehending or interpreting a text. Ta'wil bears a truth that leads people to search for new meaning and discoveries, and even entrusts them to the excitement and self-confidence of co-existence or cohabitation.

This study provides an account of the importance of the concept of ta'wil, its scope, practices, and some necessary features that those who do ta'wil should have, according to the early Islamic kalam scholar Imam al-Maturidi.

Keywords: Kalam, Human, Mâtürîdî, Ta'wil, Discussion.

Giriş

İslâm dini, bir vahiy dinidir. Zira dinin bütün temel itikat, ibadet ve ahlâk ilkeleri Hz. Muhammed'e (s.a.s.) vahyedilmiştir. Dinin özünü oluşturan vahyi anlamak, tebliğ etmek ve insanlığa açıklamakla görevli olan İslâm Peygamberi, temel hükümleri Kur'ân'da beyan edilen bu itikadî, ibadî ve ahlâkî ilkeleri insanlığa tavzih etmiştir. Çünkü insan, din için yaratılmış¹ ve Yaratanı'na karşı büyük bir sorumluluğun altına girmiştir. Bir başka ifadeyle insan, kendisi dışında hiçbir varlığın üstlenemediği ilâhi bir emanet ve sorumluluğu üzerine almıştır.² Bu sebeple insanın en önemli görevi, yeryüzünde ahlâka ve adalete dayalı sosyal bir düzeni/sistemi inşa etmektir.³ Çünkü insan dışındaki bütün âlemler, onun hizmetine verilmiştir. Allah, insanın istifade edeceği veya yararlanacağı tüm imkân ve değerleri yaratmıştır. Bu nesnel alandaki seçim, tercih ve uygulamalarında insana irâde ve ihtiyâr bahşedilmişken, insan dışındaki diğer bütün yaratılmışlar için böyle bir imkân ve fırsat tanınmamıştır. Yeryüzünde sadece insan irâde ve ihtiyârını kullanabilirken, diğer varlıklar ise zorunlu olarak itâat ederler.⁴ Dolayısıyla yeryüzünde dinî, ahlâkî ve sosyal adalete dayalı düzenin oluşturulması için gerekli olan tüm evrensel değer ve vasıflar, dinî naslarda beyan edilmiş ve insanlığın hizmetine sunulmuştur. Bu cümleden hareketle, İslâm dininin ana kaynakları Kur'ân ve hadis metinlerinin tarihî süreçte nasıl anlaşıldığı ve ne şekilde yorumlandığı ya da bu metinlerin günümüzde nasıl anlaşılması ve ne şekilde yorumlanması gerektiği problemi son derece önem arz etmektedir.⁵

¹ ez-Zâriyât, 51/56.

² el-Haşr, 59/21.

³ Hüseyin Doğan, *İslâm Kelâmcılarına Göre Dinî Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi*, 2. Baskı, (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 18.

⁴ Fethi Kerim Kazanç, *el-Cüveynî'de Klasik Kelâm Tartışmaları (el-Akîdetü'n-Nizâmîyye Örneği)*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 229-233.

⁵ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi*, 18.

İslâm'da temel dinî ilke ve hükümleri anlamak ve yorumlamak gayesiyle ortaya çıkmış olan mezhepler, dinî nassları kâhîr ekseriyetle benimstedikleri ve kabul ettikleri kendi inanç, görüş ve yaklaşımları doğrultusunda okumaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Gerçekte ilâhî vahyi ve hakikati anlamak ve insanlığa açıklamak üzere neşet etmiş olan bütün insanî oluşumlar, zamanla içinde buldukları ya da varlık buldukları sosyo-psikolojik, kültürel ve siyasal gelişmelere âlet olarak yeni yeni anlam ve okuma modelleri geliştirmişlerdir. İslâm ve Kur'ân söz konusu olduğunda mezhepler, *akılcılık* ve *reyciliği* simgelerler. Bu nedenle İslâm'daki itikâdî ve siyasî yapılanmaları, aslında bu akılcılık ve reycilik minvalinde ele almak ve değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla vahyi anlama ve murâd-ı ilâhîyi tespit etme hedef ve gayesiyle yola koyulduğunu söyleyen bütün itikâdî ve siyasî oluşumların kabul ettikleri ve savundukları inanç, görüş ve düşüncelerinin doğruluk boyutunu akla ve reye göre değil, en başta Kur'ân ve hadislere göre değerlendirmek elzemdir. Çünkü akılcılık ve reyciliğin olduğu yerde öncelikli olan insan psikolojisi, toplumun beklentisi, siyasî ve ideolojik bazı beklenti ve tutumlardır. Bu bağlamda öncelikli olarak İslâm düşüncesinin temelini oluşturan dinî nassların, değişik biçimde anlaşılması veya yorumlanmasına etki eden kimi faktörlerin iyice araştırılarak ortaya konması gerekmektedir.⁶ Diğer bir deyişle, İslâm bilginlerinin ve özellikle de kelâmcıların, dinî nassların anlaşılması ve yorumlanması bazında kendilerine özgü kurguladıkları ve sonradan da geliştirdikleri birtakım anlayış ve yaklaşım modellerinin, bilimsel ve nesnel ölçütler çerçevesinde iyice tetkik edilmesi lüzumu vardır.

Dinî nassların dili ve ifade tarzları, onların okunması, anlaşılması veya yorumlanmasında en önemli baş faktördür. Zira dil fenomeni, İslâm'da farklı farklı okuma, anlama ve yorumlama tarzlarının ortaya çıkmasında birinci derecede etkili olmuştur. İslâm kültür ve medeniyetinin odak noktasını oluşturan Kur'ân ve hadis metinlerinde geçen bazı kavram ve söz dizgelerinin, görünüşte/zâhiren birbirlerine aykırı anlamlar içermesi, insan-biçimci (antropomorfist) tasvirler ile çok anlama gelen (mecâzî) nitelikte ifade biçimlerinin kullanılmış olması, değişik anlam ve yorum biçimlerinin belirmesine neden olmuştur. İnsanlara özgü temel bazı düşünsel ayrılıklar ile birbirinden farklı yorum ve en özel ifadesiyle fırkalaşmalar, dinî metinlerin en belirgin özelliği olmamasına rağmen özellikle de dinî nassların dili veya ifade biçimleri, söz konusu bu ayrışmanın ve mezhepleşmenin en önemli sebebi olmuştur.⁷ Bu nedenle dinî nassların dili, gerçekte itikâdî ve siyasî bazı fırka ve grupların ortaya çıkışında belirleyici role sahip olan unsurlardan biri olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü özellikle de

⁶ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 18-19.

⁷ Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 11-12.

Kur'ân metni, geldiği kaynak itibariyle ilâhî olduğu kadar, aynı zamanda da dilsel bir metindir.⁸ Bu sebeple belli bir dil ve belli bir anlayışla ortaya konan kutsal metin etrafında, o metnin ilk alıcısı ve ilk muhatapları hayattan ayrıldıktan sonra, dilsel metni yeniden anlama ve yorumlama konusunda değişik birtakım problemler gün yüzüne çıkmıştır.⁹ Başka bir söylemle Hz. Muhammed'den sonra insanlar bazında beliren ihtiyaç ve gelişen sosyo-kültürel olaylara göre açı sürekli genişleyince kutsal metinleri algılama, anlama ve yorumlama bağlamında birtakım görüş ayrılıkları ya da düşünce farklılıkları yaşanmıştır.¹⁰

Kur'ân'ın kendi metnine, gerek onda geçen kavram ve ifadeleri anlamaya veya yorumlamaya çalışmak gerekse de bu metni okuyanın ondan neler anladığını yine bu metne onaylatmak amacıyla yapılan bütün başvuru girişim ve gayretlerinde genel olarak *te'vîl* kullanılmıştır.¹¹ Bilhassa da itikadî ve siyasî mezhepler, benimsedikleri ve savundukları dinî, itikadî, ahlâkî ve sosyo-kültürel yaklaşımlarını veya düşüncelerini ispat edebilmek ya da ileri sürmüş oldukları iddialarını doğrulayabilmek için dinî metinleri yahut da nassları *te'vîle* başvurmak suretiyle anlamaya çalışmışlardır. Hatta denebilir ki bu bağlamda, insanca (suje) arzulanan talepler ve ihtiyaç duyulan özlemler, yine *te'vîl* anlayışı ve onun sağladığı imkânlarla karşılanmaya ve aşılmaya çalışılmıştır. Buna göre *te'vîl* kavramı, doğuş ve gelişim serüveni göz önünde bulundurulduğunda tarihî süreçte değişik anlam ve mahiyetlere mahal teşkil eden bir kavrama dönüşmüş olsa da, kendilerini İslâm dairesi içerisinde değerlendiren hemen hemen bütün itikadî ve siyasî grup ve mezheplerce benimsenmiş ve kullanılmıştır.

Mu'tezilî bilginlerin büyük bir kısmı, aklın ve onun ilkelerinin bilgi elde etmede veya ilâhî söylemi *te'vîl* hususunda oynadığı etkin role sürekli vurgu yaparak nakil-akıl ilişkisi tartışmalarında en aktif taraf olarak tarihî süreçteki yerlerini almışlardır.¹² Mu'tezile'nin böylesi bir tavrı benimsemesinde, hiç kuşkusuz Selefiyye'nin etkisi ve pozisyonu inkâr edilemez.¹³ Buna karşılık Ehl-i Sünnet, özellikle de Mâtürîdîler, nakil-akıl ilişkisi söz konusu olduğunda daha mutedil ve anlaşılır bir yol takip etmişlerdir.¹⁴ On-

⁸ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-islâm*, (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1971), 1: 6.

⁹ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 19.

¹⁰ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 33.

¹¹ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 23.

¹² Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 83; Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 23-24.

¹³ Muhammed Sa'îd Ramazan el-Bütî, *es-Selefiyye (Merhaletün zemeniyyetün mubâreketün lâ-mezhebün islâmiyyun)*, (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-mu'âsir, 1411/1990), 124; Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 24.

¹⁴ Muhammed 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-kur'ân*, nşr. Seyyid

lar, “sarîh akılla, sahîh naklin”¹⁵ asla çatışmayacağını veya çelişmeyeceğini düşündükleri için, akli vahyin hizmetine alarak başta kutsal kitap olmak üzere Hz. Peygamber’in açıklama, uygulama ve siyer-i nebîsine muvafık tarzda anlama ve yorumlama tarzı ortaya koymuşlardır. Hiç kuşkusuz Mu‘tezilî kelâmcılardan devşirilen te’vîl anlayışı, zamanla Ehl-i Sünnet kelâmı ve özellikle de Mâtürîdî kelâmcılarda yansımaları bularak bunların oluşturdukları ve kaleme aldıkları eserlerinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Daha özelden konuşmak gerekirse Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) ve Ebu’l-Mu‘în en-Nesefî (ö.508/1114) gibi başı çeken Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kendi eserlerinde te’vîl metoduna ayrı bir yer açmışlardır. Bu iki müellifin dinî metinleri anlama ve yorumlama tarzları yani onların te’vîl anlayışları, bugün birçok ilim adamına ilham kaynağı olmuştur. Çünkü en başta Mâtürîdî’nin ortaya koyduğu tefsir ve te’vîl ayrımı, dinî metinlere hangi açıdan ve ne şekilde yaklaşılacağına en büyük örneğini bizlere sunmaktadır. Tefsir ve te’vîl kavramlarının tarihî süreçteki anlam ve mahiyet farklılıklarına ve anlamsal dönüşümlerine işaret eden Mâtürîdî, te’vîlin muhkem-müteşâbih, teşbih-tenzîh ve hakikat-mecâz dengesi üzerinden yapılabileceğini belirtmiştir. Diğer yandan Mâtürîdî’yi en güzel biçimde tetkik eden Nesefî de, te’vîlin kelâmdaki önem ve değerini belirterek İslâm’da kimlerin te’vîl yapmasının uygun olup-olamayacağını belli ilkelere bağlayarak gerçekte Kur’ân’daki bilimsel ve ilmî te’vîlin kıstaslarını saptamıştır.¹⁶

1. İmâm Mâtürîdî’ye Göre Te’vîl Kavramının Mahiyeti

“Te’vîl” kavramı, kaynak itibariyle “e-v-l” (ع-و-ل) kökünden türemiş olup Arapça “tef’îl” kalıbında bir mastardır.¹⁷ Bu kavramın türetildiği “e-v-l” kökü, “asla (oriijine) geri dönmek”, “amaca yönelmek-gitmek” veya “herhangi bir şeyin son durumu ya da sonucu” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸ Ayrıca “te’vîl”in, “herhangi bir şeyin başlangıcı ve ilk hareket

¹⁶ Ahmed Sakar, (Kahire: Dâru’t-türâs, 1393/1973), 32-33; Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, 24.

¹⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-kur’ân*, 33

¹⁶ Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 222-234.

¹⁷ Hüseyin Doğan, “Kur’ân’ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te’vîl”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13: 23, (2011), 171.

¹⁸ Ebu’l-Hüseyin ‘Ahmed b. Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-lüğâ*, nşr. ‘Abdüsselâm Muhammed Harûn, (Beyrut: 1991), 1: 156; Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Tehzîbü’l-esmâ ve’l-lügât*, (Beyrut: ts.), 29; Ebû Kâsım Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-kur’ân*, nşr. Kahraman Yayınları, (İstanbul: 1989), 113; es-Seyyîd eş-Şerif ‘Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1416/1995), 58; Doğan, “Te’vîl”, 171.

noktası olması”¹⁹ gibi, bazı anlamlar taşımış olduğu da kaydedilmektedir. Ezherî (ö.370/890) “te’vîl” kavramının semantik çözümlemesini yaptığı yerde bu kavramı, köken itibariyle Arapların zaman zaman bahtı (şansı) ters dönen, maddi durumu kötüleşip sıkıntı içerisine düşen kimseye yönelik olmak üzere kullandıklarını belirtmektedir.²⁰ Zira Araplar, şansı yaver gitmeyen veya işi-gücü rast gelmeyen kimse için, “evvelellâhu şemlek”²¹ (*Allah, senin iki yakarı birleştirsün ya da Allah iki yakarı bir araya getirsin*) biçiminde duâ ederlerdi.²²

İbn Fâris (ö.395/1004) ise, “te’vîl” kavramının türetildiği “e-v-l” (أ-و-ل) kökü ve bu kökün türevleriyle ilgili en ayrıntılı bilgiyi aktaran dilcilerdendir. Ona göre “e-v-l” (أ-و-ل) kökünün, herhangi bir işin başlangıcı ve öncesi veya sonucu olmak üzere iki temel anlamı vardır. Buna göre “ilk” anlamına gelen “el-evvelü” (الأول) kavramı, daha çok birinci kök anlama ilişkilidir.²³ Yine aynı kökten türeyen “el-iyâle” (الإيالة) kavramı ise, “çekip çevirmek, yönetmek ve siyaset etmek”²⁴ anlamlarına gelmektedir. Sözgelimi yetki sahibi bir kişi, halkını/tebaasını iyi ve huzurlu biçimde idare ettiği zaman kendisine “adam, halkını iyi yönetti/idare etti”²⁵ (أل الرجل رعيتيه) denmektedir. Bununla ilişkili olarak bir kişinin hâne halkına veya ehl-i beytine “âle’r-racul” (أل الرجل) denir.²⁶ Zira kişinin ehl-i iyâli, ailesi ve yakınları yine kendisine râcidir, yani ona dönüçüdür.²⁷ Görüldüğü üzere “e-v-l” (أ-و-ل) kökünün “tef’îl” kalıbına sokulmasıyla elde edilen “te’vîl”, sözlükte değişik anlamlara gelmektedir. Diğer taraftan İbn Manzûr (ö.711/1311) da, (te’vîlül-keâm - تأويل الكلام) terkinin, “herhangi bir sözün veya ifadenin varacağı sonuç anlamına geldiğini”²⁸; (أول إليه الشيء) terkinin ise, *herhangi bir şeyi aslına döndürmek* olduğunu ve (ألت عن الشيء) ifadesinin de, *ondan geri döndüm*”²⁹ anlamlarına geldiğini kaydetmektedir.

“Te’vîl” kavramının, “henüz gün yüzüne çıkmamış bir olay ya da olgunun sonucunu haber vermek ve yorumlamak”³⁰ şeklindeki anlamından

¹⁹ Ebû Mansûr Muhammed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, (Kahire: Dâru’l-kâtibi’l-‘arabî, 1967), 15: 459-460; Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn b. Manzûr, *Lisânü’l-‘arab*, (Beyrut: Dâru lisânü’l-‘arab, ts), 1: 170; Ebû Nasr İsmâ‘îl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lüğa ve sıhahü’l-‘arabiyye*, nşr. ‘Ahmed ‘Abdulgafûr el-‘Attâr, (Mısır: 1956), 4: 1955-1956; Doğan, “Te’vîl”, 171.

²⁰ Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, 15: 460; Doğan, “Te’vîl”, 171.

²¹ Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, 15: 460.

²² Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, 15: 458; Doğan, “Te’vîl”, 172.

²³ İbn Fâris, *Mu‘cem*, 1: 159; Doğan, “Te’vîl”, 172.

²⁴ İbn Fâris, *Mu‘cem*, 1: 159; Doğan, “Te’vîl”, 172.

²⁵ İbn Fâris, *Mu‘cem*, 1: 160; Doğan, “Te’vîl”, 172.

²⁶ Ezherî, *Tehzîb*, 15: 457; Doğan, “Te’vîl”, 173.

²⁷ İbn Fâris, *Mu‘cem*, 1: 159-160; Doğan, “Te’vîl”, 173

²⁸ İbn Fâris, *Mu‘cem*, 1: 162; Doğan, “Te’vîl”, 173

²⁹ İbn Manzûr, *Lisân*, 1: 172-173; Doğan, “Te’vîl”, 173.

³⁰ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, 99; Doğan, “Te’vîl”, 173.

hareketle, herhangi bir sözü anlama ve yorumlama faaliyetinde özneye, yani yorumcuya oldukça geniş kullanım ve açıklama imkânı sunan etkin bir araç olarak işlev gördüğünü söylemek mümkündür. Öyle ki “te’vîl” lafzındaki bu kavramsal-semantic açılım, bu kavramla sıkça irtibatlandırılan hatta çoğu kez te’vîl kavramının yerine de kullanılan “tefsîr” kavramında bulunmamaktadır.³¹ Çünkü “tefsîr” kavramı, her ne kadar “açıklamak”, “beyân ve izâh etmek” gibi lügavî bazı anlamları içererek te’vîl lafzıyla kesişiyorsa da, bir şeyin sonucunu veya gerçekliğini bildirmek ya da varlık bulmamış olay ve olgunun sonucunun nereye varacağını önceden haber vermek ve çözümlemesini yapmak gibi bir anlam ve mahiyete sahip değildir.³² Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö.794/1392) de bu ayrımın farkında olmuş olacak ki, bu temel yaklaşımımızı destekler mahiyette “tefsîr ilmi, rivâyete; te’vîl ilmi ise, dirâyete dayanmaktadır”³³ demek suretiyle, anlama ve yorumlama sürecinde yorumcunun akli ve mantikî etkinliğine çok açık bir biçimde işaret etmektedir.

Mâtürîdî’ye göre “te’vîl”, oldukça geniş ve derin anlamları ihtiva eden bir kavramdır. Bu sebeple o, “te’vîl” lafzını, “tefsîr” lafzından daha özel anlamda kullanmıştır. Bu sebeple olsa gerek ki, eserin ismini tefsir olarak isimlendirmekten çok “*Te’vîlât*” olarak isimlendirmeyi daha uygun ve anlamlı bulmuştur. Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde “te’vîl” anlayışı, en başta murâd-ı ilâhî olmak üzere dinde *hakikatin* ve *maksûdun* arayışını ifade etmektedir. Bu nedenle ona göre “te’vîl”, aslında doğrudan *ilm-i ilâhîyi* simgelemektedir. Mâtürîdî, te’vîli, belli bir noktada durağanlaşan, statik ve dogmatik doktrinlerin çözümlenmesi olarak görmemiştir. Onun düşünce sisteminde te’vîl, hayat boyu devam eden hakikat ve varlık arayışının peşinde olmak hatta maddenin ötesinde manada ortaya çıkan keşf ve istinbât yolculuğunda yerini alabilmektir. Düşünceyi ve hakikati inşa sürecinde te’vîli bir arayış ve çıkar yolu olarak mütalaa eden Mâtürîdî, gerçekte tefsirin sınırlı ve mukayyed dünyasından daha geniş ufuklara açılmak istemiştir. Çünkü o, dinî nasslarda sözü söyleyenin kimliğinden çok, söylenen şeylerin ne kadarıyla murâd-ı ilâhîyi temsil ettiğini ya da ne kadarıyla hakikati kestirebildiklerini tespite çalışmaktadır. Onun dünyasında te’vîl, bilgi, akıl, vicdan ve idrâk etkenleriyle desteklenmiş “ilm-i burhân”ın adıdır. Bu sebeple Mâtürîdî, dinî nassların anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda tefsirden çok, metin içi satır aralarında kendisini yeni yeni anlam ve keşif dünyalarına sevk eden te’vîl kavramı/metodunun kullanımından yana tavır almıştır. Mâtürîdî, “te’vîl”i şu şekilde tanımlamıştır:

³¹ İbn Manzûr, *Lisân*, 1: 173.

³² Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, 98; Doğan, “Te’vîl”, 173.

³³ Bedruddîn Muhammed b. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-kur’ân*, nşr. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm, (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘asriyye, ts.), 2: 151.

“Te’vîl, dinî metinlerle ilgili herhangi bir kavram ya da söz dizgesi üzerinde etimolojik ve filolojik çözümlenelerde bulunurken o kavram veya söz dizgesini aslına döndürme, orijinalitesini tespit ve tayin etme, ilk durum ve illetini keşfetme ve kavramın ilk indiği sıradaki anlam, muhteva, mantûk ve maksûdunu tespit edebilmektir.”³⁴

Mâtürîdî’ye göre “tefsîr”, indirilen âyet veya lafzın anlamının nelerden müteşekkil ya da nelerden ibaret olduğuna kesinlik derecesinde kanaat getirerek, “Allah’ın maksat ve murâdî burada şöyledir ya da şundan şundan ibarettir”³⁵ biçimindeki bir açıklama ve izah tarzını ifade etmektedir. Mâtürîdî’ye göre bu durum, ancak indirilmiş olan âyetlerin veya vahyin ne münasebetle ve hangi konumda indirilmiş olduğunu bilen sahâbenin yapabileceği bir şeydir.³⁶ Çünkü sahâbe ve tabiûn, Hz. Peygamber ile doğrudan doğruya görüşmüş, Kur’ân’ın tenzîl sürecine ve o dönemdeki hemen hemen bütün olay ve sorunlara doğrudan tanıklık etmiştir.³⁷ Dolayısıyla da onların, Kur’ân âyetlerini tefsir etmeleri, bizzat o dönemdeki olaylara tanıklık etmelerinden ötürü çok daha büyük önem arz etmektedir.³⁸ Bu nedenle sahâbe ve tabiûnun, herhangi bir Kur’ân âyeti hakkında yapmış olduğu açıklama ve yorum, doğrudan “tefsîr” olarak kabul edilmektedir.³⁹ Bu, onların vahyin indiriliş sürecine tanıklık etmelerinden dolayı, murâd-ı ilâhiye daha uygun ve daha anlamlı düşmektedir.

Te’vîl anlayışını, “herhangi bir şeyi aslına ve buna bağlı olarak da hedeflenen amacına döndürmek”⁴⁰ biçiminde anlamaya çalışan Mâtürîdî, Allah’ın murâdının nelerden ibaret olduğunu kesinkes tespit etme konusunda ilgili kavram veya söz dizgelerinin ilk ve asıl anlamlarına müracaat edilmesinin gerekliliği üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁴¹ Mâtürîdî’ye göre “tefsîr”, ilgili nassla irtibatı noktasında tek bir hükme endeksli olarak işlev göstermekteyken “te’vîl” ise, ilgili metin ya da ifade ile ilişkili olarak birden fazla anlam ve mahiyete kapı açan fikirsel bir ameliyeyi ifade etmektedir.⁴² Buna göre Mâtürîdî, “te’vîl” yapan kişinin, “*bu âyet ile Allah, şunu kast etmiştir*” biçiminde bir açıklama ve izah yapmasının yerine, “*bu âyetin şöyle*

³⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-kur’ân*, thk. Fatma Yûsuf Heymî, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2004/1425), 1: 58.

³⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-kur’ân*, 1: 76.

³⁶ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 153.

³⁷ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 153.

³⁸ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 153.

³⁹ İbn ‘Abbâs, *Tefsîru ibn ‘abbâs -el-müemmâ sahiḫeti ‘aliyyi ibn ebî talha ‘an ibn ‘abbâs fî tefsîri’l-kur’âni’l-kerîm*, thk. Râşid ‘Abdülmün‘im er-Reçâl, (Beyrut: Müessesetül’l-kütübî’s-sekâfe, 1411/1991), 124.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-kur’ân*, 1: 46.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-kur’ân*, 1: 48; Doğan, “Te’vîl”, 174.

⁴² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-kur’ân*, 1: 48; Doğan, “Te’vîl”, 174.

*şöyle anlamlara gelme ihtimali kuvvetle muhtemeldir*⁴³ gibi daha esnek ve olabildiğince açık uçlu bir ifade kullanabileceğini belirtmektedir.

İlk dönemlerden itibaren Kur'ân'ın insan-biçimci (müteşâbih) dilini anlama ve çözümleme ihtiyacı, aklî bir anlayış olarak te'vile başvurmayı zorunlu kılmış ve te'vîl, ilâhî karakter ve mahiyete uygun düşmeyen tasavvurları insan zihninden uzaklaştırmak için en uygun ve elverişli bir ilim haline gelmiştir.⁴⁴ Çünkü daha önce de bahsi geçtiği gibi te'vîl, İslâmî terminolojide ilmî bir gereksinim ve hassasiyetten ötürü varlık bulmuştur. Ne var ki, hicrî dördüncü yüzyıla kadar te'vîl kavramının kullanılışı yaygın bir vaziyet almışken, bu yüzyıldan itibaren tefsîr kavramı te'vîl kavramına nispetle daha fazla kullanılmıştır.⁴⁵ Bu da gösteriyor ki te'vîl kavramı, zamanla tefsîr kavramından daha fazla ıstılâhî oluşum iktisab etmiştir. Bu nedenle de te'vîl kavramı, zamanla tefsirden koparak Kelâm ilmi sınırları içerisinde işlev gören bir yapıya bürünmüştür.

Mâtürîdî'ye göre, tefsîr ve te'vîl kavramları ve işlevleri arasındaki farklılıklardan bahsetmek gerekirse bunları şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

i. Tefsîr söz konusu edildiğinde, daha çok bir metinde geçen kavram ve ifade tarzları ile ilgili olarak semantik açılım ve analizler ön plânda tutulmaktadır. Te'vilde ise, metnin satırları arasına nüfuz ederek orada yer alan genel görüntü ve biçimin ardında yatan gizemi ve sırları belirleme ve ortaya koyma yahut görünenden ve bilinenden hareketle görünmeyeni ve bilinmeyeni yakalama uğraşısı ağır basmaktadır. Te'vilde, “mantûk” ve “maksûdu” elde etme yönü ve girişimi, dahası sözün sahibinin amacını ve niyetini kestirebilme⁴⁶ ön plânda tutulmaktadır.⁴⁷ Bu açıdan te'vilde, bir söz ya da ifade ile ilgili olarak herhangi bir olgunun gerçekliği ve ilk asliyeti söz konusu edilmektedir. Bu anlamda te'vîlin bilgisel yönü vardır ve onun bu tarafı ontoloji veya varlık felsefesi ile doğrudan ilgilidir.

ii. Dinî metinlerin (nasslar) lafzî anlamlarına büyük ölçüde tefsîr ya da zâhirî yorum yoluyla ulaşılmaktadır. Dış ilişkilerle, yani zâhir olanla meşgul olduğu için tefsîr, aklın sadece mantıkî yönüne dayanmaktadır.⁴⁸ “Te'vîl ise, daha çok aklın sezgisel ve sembolik gücüne göre faaliyet gösterdiğinden aklın mantıkî kanıtları kullanmasının yanı sıra ifade ve lafızlar söz konusu olduğunda terkip ve birleştirme gücü bu yöntemde kullanılmaktadır.”⁴⁹ Zira te'vîl, ilâhî gerçekliğin manevî bir öz ya da tinsel bir sır

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 1: 47; Doğan, “Te'vîl”, 174.

⁴⁴ Nadim Macit, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 95.

⁴⁵ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 154.

⁴⁶ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 154.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 1: 51; Doğan, “Te'vîl”, 174-175.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 1: 59; Doğan, “Te'vîl”, 175.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 1: 59.

olması nedeniyle, metindeki bir şeyi olduğu gibi görmektense onun manevî niteliğine, derinliğine ya da sırlarına vakıf olabilme yetisini kendi içinde barındırmaktadır.⁵⁰

iii. Tefsîr anlayışı, kişiyi metinde geçen kavram ya da lafızlara ve onun harflerine bağlı kıldığı halde te'vîl, kişiyi lafzın ve harflerin sınırlarından (lafzın kalıbından) özgür kılarak kişiye şekil ve sınırların ötesinde asıl maksada ulaşma imkânı tanımaktadır. Bu açıdan te'vîl, tefsîrde olduğu gibi ifadelerle takılıp kalmaktan ya da kavram oyunları (yapı-bozum) gerçekleştirmektense, ilâhî söylemin dinî gerçekliğine ve manevî derinliğine delâlet etmektedir.⁵¹

2. İmâm Mâtürîdî'ye Göre Te'vîle Konu Olan Lafızların Tespiti

Selefiyye'nin, dinî naslardaki müteşâbih lafızların anlaşılması ve yorumlanması konusunda geliştirdiği temel anlayışına (lafzî metin tasavvuru) bir reaksiyon olarak Mu'tezîle ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları daha farklı bir tutum ve anlayış geliştirmişlerdir. Mu'tezîle ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları, dinî naslardaki müteşâbihâtın te'vîl edilmeleri gerektiği hususunda ittifak halindedirler.⁵² Onların bunu gerekli görmeleri, itikâdî düzeyde benimstedikleri ve kabul ettikleri metodolojilerine son derece uygun düşmektedir.⁵³ Nitekim onlar, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve O'nun zâtının mahiyeti gibi kimi konuları, nakil-akıl ilişkisi bağlamında daha çok aklın ve aklî istidlâlin etkinlik ve faaliyet alanı kapsamında ele alıp değerlendirmişlerdir.⁵⁴ Onlara göre, Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatları ve O'nun mahiyetine ilişkin hususlar akılla tespit edilebilir, aklî olarak bilinebilir ve doğrulanabilir niteliktedir.⁵⁵ Bundan dolayı Allah hakkında herhangi bir düşünce sahibi olmaksızın, Allah'ın zâtı ve eylemlerinden bahseden bazı kavramları anlamak veya yorumlamak mümkün değildir.⁵⁶ Bu bağlamda Mu'tezîle ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları, öncelikle Allah'ın varlığı ve birliği ve O'nun zâtına ilişkin sıfatları akılla tespit etmeye çalışmışlardır. Onlar, Allah'ın cisim, cevher ve araz olmadığını, kendi zâtında herhangi bir değişiklik (tebdîl) meydana gelmediğini ve sonradanlık (muhtes) özelliğine sahip varlıkların sıfatlarından münezzeht olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.⁵⁷ Onlar, akılla

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-kur'ân*, 1: 62; Doğan, "Te'vîl", 175.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-kur'ân*, 1: 62-63; Doğan, "Te'vîl", 175.

⁵² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, (Kahire: 1359/1940), 5-6.

⁵³ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 6.

⁵⁴ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 7.

⁵⁵ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 6-7.

⁵⁶ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 7.

⁵⁷ Ebu'l-Feth 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Kitâbu nihâyeti'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelem*, nşr. Alfred Guillaume, (Bağdat: ts.), 58; Kazanç, *Nedensellik Kuramı*, 79.

ya da akfî çıkarımlar yoluyla elde ettikleri birtakım ilkeler ile çelişiyor izlenimini uyandıran nasları da akla ters düşmeyecek bir biçimde, dahası Arap dil ve belagatındaki anlam ve yorumlara imkân ve fırsat tanıyan bazı dayanakları kullanmak suretiyle izah etmeye kelâmî bir söylemle, *te'vîl* etmeye çalışmışlardır.⁵⁸

İslâm dinî öğretilerinin temel savunusunu yapma konusunda büyük ölçüde Mu'tezile'den esinlenmiş olan Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların, *te'vîl* metodolojisinin kabul edilmesinde veya uygulanmasında hiç de küçümsenmeyecek derecede hizmetleri olmuştur. Genel olarak Ehl-i Sünnet kelâmcıları, özellikle de dinî metinleri anlama ve yorumlama konusunda avâmın yanlış okumalarla teşbîh ve teccîme düşmelerini önlemek amacıyla müteşâbih kabilinden kavram veya söz dizgelerini, Arap dilinin izin verdiği dilsel çerçevede mecâza hamlederek *te'vîl* etmişlerdir.⁵⁹ Ancak onlar, Mu'tezile'den farklı olarak dinî naslar üzerinde gerçekleştirmiş oldukları *te'vîl* anlayışının, Allah'ın ilmi kapsamında olasılık dairesinin ötesine geçmediğini ve kesinlik arz etmediğini de peşinen ifade etmişlerdir.⁶⁰

Bu bakımdan Ehl-i Sünnet ekolüne mensup Mâtürîdî ve Nesefî gibi üst düzey kelâmcılar, kendilerinden önceki Selef yolundan ayrılarak mahiyeti bilinemez (*bilâ-keyfe*) doktrinini bir anlamda terk etmişler ve buna karşılık Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu *tenzihî dil anlayışına* yönelmişlerdir. Bilhassa da İmâm Mâtürîdî, müteşâbihât konusunda Selefîyye'nin yaptığı gibi dinî naslar üzerinde *tavakkuf* etmemiş tam tersine onları, Mu'tezile'nin benimsediği tarzda uygun bir dille *te'vîl* etmiştir.⁶¹ Ehl-i Sünnet bilgileri, kelâm ilminde genelde haberî sıfatlar olarak bilinen ve ilk bakışta antropomorfist (insan-biçimci) dil imajını çağrıştıran bazı nasları, tıpkı Mu'tezile'de olduğu gibi akfî ilkelere uygun olarak yorumlamaya çalışmışlardır. Bir bakıma “akfî *te'vîl*” olarak da isimlendirilen bu yaklaşım biçimi, dilde çeşitli sanatları ya da kelimenin yan anlamlarını (çok anlamlılık) kullanarak gerçekleştirilmektedir.⁶² Bu bağlamda Ehl-i Sünnet kelâmcıları, her iki anlayışın ortasını bulan ya da iki dili de uzlaştıran bir dil biçimini, yani kısmen Selefîyye'nin de kullanmış olduğu “*temsîlî*” (sembolik) dil anlayışını kurgulamış ve kullanmıştır.⁶³ Bu tutumuyla onlar bir taraftan Selef'in nelîği bilinemez doktrinini aşarak dinî nasları donuklaştırmaktan kurtarmış diğer yandan da, Mu'tezile'nin elinde kaybolup giden dilin manevî hakikatine yeni bir boyut ve anlam katmışlardır.⁶⁴

⁵⁸ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 267.

⁵⁹ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 267-274.

⁶⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 93-94; M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997), 15-16.

⁶¹ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 7.

⁶² Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 269.

⁶³ Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006, 229.

⁶⁴ Yavuz, *Sembolik Dil*, 229.

Mâtürîdîliğin önde gelen temsilcilerinden birisi olan ve kendi eserinde daha çok semantik analizlere yer açan Ebu'l-Mu'în en-Neseffî, nasslarda geçen ve ilk bakışta teşbîh ve tecsîmi çağrıştıran bazı kavramların anlaşılması konusunda izlenmesi gereken sıralamayı şu şekilde izah etmektedir:

i. Eğer bir sözcük, iki anlama sahip bir karaktere sahipse, bu durumda teşbîh, tecsîm ve intikâl gibi Allah'a izâfe edilmesi mümkün olmayan anlamların oluşmasına neden olan anlamın terk edilmesi gerekir.⁶⁵

ii. Allah'a izâfe edildiğinde teşbîh, tecsîm ve intikâl gibi sonradanlık alâmetlerini yapısında barındıran kavramla ilgili olarak, seçilen ve geri kalan anlamlardan herhangi birisini delile dayanarak tespit etmek mümkün ise, o ifadede kastedilenin o anlam olduğu saptanmış olur ve bu anlam doğrudan Allah'a izâfe edilir.⁶⁶

iii. Bir kelime herhangi bir şeye izafe edildiğinde, izafe edildiği şeyde olması mümkün olan şey anlaşılır. İzâfe edildiği şeyde meydana gelmesi olasılık dâhilinde bulunmayan şey terk edilir. Başka bir deyişle Allah'a izâfe edildiğinde, izâfe edilen birtakım niteliklerin Allah için geçerli olup olmadığına bakmak gerekmektedir. İzâfe edilen anlam, Allah için geçerli olmayan bir anlam ve mâhiyeti ifade ediyorsa, onu Allah'a atfetmekten kaçınmak gerekir.⁶⁷

3. İmâm Mâtürîdî'ye Göre Dinî Nasslar Özelinde Bazı Te'vîl Örnekleri

Araştırma konumuzun öznesini oluşturan İmâm Mâtürîdî'nin, dinî nasslardaki bazı müteşâbih ifadelerin açıklama ve yorumu noktasında te'vîl anlayışının sunumlarından istifade ettiği görülmektedir. O, Kur'ân'daki bazı müteşâbih nitelikteki âyetleri şu şekilde açıklamış ve te'vîl etmiştir:

3.1. Yed (El) Kavramı:

İmâm Mâtürîdî, “(Allah) dedi ki: Ey İblîs, iki elimle (yed) yarattığıma seni secde etmekten alı koyan neydi? Büyüklük mü taşıyorsun yoksa ululardan mısın?”⁶⁸ âyetinde geçen “kendi ellerimle” ifadesini, yaratılmışların veya mahlûkâtın sahip olduğu el organının dışında bir anlamda mütalaa etmiştir. Tıpkı diyor Mâtürîdî, “Rabbinizden size bir öğüt gelmiştir”⁶⁹ ve “Şüphesiz ki Rabbinizden size kesin bir delil geldi”⁷⁰ âyetlerinde beyân edilen gelme, yaratılmışlardan herhangi birisinin gelmesi gibi değildir.

⁶⁵ Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1993), 1: 173.

⁶⁶ Neseffî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 173-174, 245.

⁶⁷ Neseffî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 245; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 225-227.

⁶⁸ es-Sâd, 38/75.

⁶⁹ el-Yûnus, 10/57.

⁷⁰ en-Nisâ, 4/174.

Dolayısıyla “yed” kavramının kullanılmasından dolayı da, Allah’ın el gibi herhangi bir organa sahip olduğu anlamı asla çıkarılmamalıdır. Eğer insan, Rabbine karşı itikadı bozuk ve Allah’ın zâtının yaratıklara olan manâlardan çok daha yüce olduğundan cahil olmasaydı, böyle bir şey kesinlikle aklına gelmezdi.⁷¹ Dolayısıyla da el organının Allah’a nispet edilmesinden, yaratılanlara nispet edildiğinde anladığı manâyı anlamazdı.⁷² Çünkü Mâtürîdî’ye göre dünyada yaratılmış olanlar ile insanların başına gelen herşey, kendi elleriyle gelmektedir. Nitekim Allah, “Başınıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz sebebiyledir”⁷³ buyurarak, dünyada insanların başına gelen bazı olayların, onların kendi elleri yüzünden geldiğini veya yaşadığını beyan etmektedir.⁷⁴

3.2. Vech (Yüz) Kavramı:

İmâm Mâtürîdî, “[Eğer] seninle tartışmaya girişirlerse de ki: ‘Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü/zâtımı Allah’a teslim ettim (eslemtü vechî). Ehl-i Kitâb’a ve ümmilere, ‘Siz de Allah’a teslim oldunuz mu?’ de. Eğer teslim oldularsa, doğru yolu buldular demektir. Yok, eğer yüz çevirdilerse, sana düşen sadece tebliğ etmektir. Allah kullarını çok iyi görmektedir”⁷⁵ âyetinde geçen “vech” (yüz) kavramını, “nefsî” (kendimi) anlamında te’vîl etmiştir.⁷⁶ Mâtürîdî, bu yorumuyla şunu demek istemiştir:

“Kâfirlerin yaptıkları gibi, ben hiç kimseyi Allah’a ortak kılmam ve Allah’tan başka kimseye de, kendime Rab olma hakkı tanımam. Zira kâfir ve müşrikler, Allah’a başkalarını ortak koşmuşlar ve Rab olma hakkını başkalarına tanımışlardır. Âyetteki, “vechiye lillâhi” ifadesi, dinimi ve amelimi, Allah’a teslim ettim anlamına gelmektedir. Böylece bana ve benim dinime tâbi olanlar da, amellerini ve bütün işlerini Allah’a teslim etmişlerdir. Bu aynen, “Ben durumunu Allah’a havale ediyorum, Kuşkusuz Allah, kullarını çok iyi görmektedir”⁷⁷ meâlindeki âyet gibidir.”⁷⁸ İmâm Mâtürîdî’ye göre buradaki vech (yüz) lafzını, Müşebbihe ve Selefiyye’nin yaptığı gibi dildeki gerçek, yani “bedendeki yüz” anlamında yorumlamanın hiçbir imkânı yoktur. Zira Hz. İbrahim’in (a.s.), yüzünü Allah’a teslim edip bedeninin diğer kısımlarını ya da diğer uzuvlarını teslim etmemesi söz konusu edilemez. Dolayısıyla burada vech kavramı, gerçek ve temel anlamından ziyade dildeki yan veya mecâz anlamları dikkate alınarak kullanılmıştır.

⁷¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, Trc. Kemal Sandıkçı, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 12: 303.

⁷² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 12: 303.

⁷³ eş-Şûrâ, 42/30.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 12: 303.

⁷⁵ el-Âl-i İmrân, 3/20.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 2: 300.

⁷⁷ el-Mü’min, 40/44.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 2: 300.

Ayrıca İmâm Mâtürîdî, “Sadece celâl ve ikrâm sahibi Rabb’inin zâtı (vech) kalıcı olacaktır”⁷⁹ âyetinde geçen vech (yüz) kelimesini, hakikî ve gerçek anlamının ötesinde mecazî olarak yorumlayarak bunun, “zât” anlamında kullanılması gerektiğini beyan etmiştir.⁸⁰ Mâtürîdî’ye göre bu âyetteki vech (yüz) lafzı, “Allah’ın zâtı veya O’nun rızası” biçiminde te’vîl edilmelidir.

3.3. Ayn (Göz) Kavramı:

İmâm Mâtürîdî, “Bizim gözetimimiz altında ve öğrettiğimiz şekilde gemiyi yap, Hak’tan sapanlar hakkında bana başvuruda bulunma! Onlar, boğulacaklar”⁸¹ âyetinde geçen “bi-‘ayüninâ” ifadesine, bazı müfessirlerin vahyimizle ve emrimizle anlamını verdiklerini; bazılarının da nezaretimizde ve gözetimimizde anlamında tefsir ettiklerini beyan etmektedir.⁸² Mâtürîdî’ye göre bu lafızla ilgili iki ihtimal vardır: Birincisi, bizim korumamız ve muhafazamız altında demektir. Nitekim “Allah’ın gözü üzerinde olsun” denildiğinde, “Allah seni korusun” manası anlaşılır. Sonra âyetteki “ayüninâ” kelimesi, bizzat göz anlamına gelmez. Çünkü “Bu, ellerinizle yapmış olduğunuzun karşılığıdır” ya da “Kendi ellerinizin kazandığıdır” meâlindeki âyetlerde geçen yed (el) kelimesi de, doğrudan bedendeki organ anlamına gelmemektedir. Burada yed (el) kavramının ifade edilmiş olması, dünyada herşeyin ancak elle takdim edilmesi ve elle kazanılması nedeniyledir. Tıpkı ‘ayn (göz) kelimesi de burada, dünyada herşey gözle kontrol edilip muhafaza edildiği içindir.⁸³

İkincisi, seni bilgilendirmemiz anlamında da kullanılabilir. Şayet Allah’ın onu bilgilendirmesi olmasaydı, gemi yapmayı ve marangozluğu bilmeyen Hz. Nuh’un (a.s.), gemiyi yapması nasıl mümkün olacak veya marangozluğu nasıl öğrenecekti? Hz. Nuh, bütün bu bilgileri ancak, Allah’ın öğretmesi ya da bilgilendirmesi sayesinde elde edebilmiştir.⁸⁴

Diğer taraftan Mâtürîdî, mezkûr âyet özelinde ‘ayn (göz) kelimesinin mecaz anlamına dayanarak te’vîl edilmesi gerektiğini bu şekilde açıkladıktan sonra, Kur’ân’da ‘ayn (göz) kelimesinin bedendeki organ anlamında da kullanıldığına işaret etmektedir. Nitekim Mâtürîdî’ye göre Kur’ân’daki, “Onlardan yüz çevirdi ve ‘vah! Yûsuf’a’ dedi ve üzüntüden iki gözüne de ak düştü. O, artık acısını içinde saklıyordu”⁸⁵ âyetindeki ‘ayn (göz) lafzını,

⁷⁹ er-Rahmân, 55/27.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 13: 82.

⁸¹ el-Hûd, 11/37.

⁸² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 7: 191.

⁸³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 7: 191.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 7: 191.

⁸⁵ el-Yûsuf, 12/84.

hakikî ve gerçek anlamda algılamaktadır. Böylece o, hangi âyetin hangi lafzının nasıl ve ne şekilde te'vîl edilmesi gerektiğinin en güzel biçimde örneğini vermiştir. Mâtürîdî, hüznü heyecanlandırıcı şeyin gazabı da heyecanladırıldığını düşünmektedir.⁸⁶ Hüzün, insan gücünün dışında iken, gazab ise insanın kendi elindedir.⁸⁷ Oğlu Hz. Yûsuf'un (a.s.) gurbet ve ayrılık acısını kalbine gömen Hz. Yakûb (a.s.), ruhî olarak zayıfladığı gibi bedenene de çöküntünün içine sürüklenmiştir. Bu hengâme onun gözlerinin fonksiyonunu yitirmesine ve kör olmasına sebep olmuştur.⁸⁸

4. İmâm Matürîdî'ye Göre Te'vîl Edende (Müevvil) Bulunması Gereken Temel Nitelikler

Mâtürîdî geleneği temsil eden kelâmcılara göre dinî nasslarda yer alan ifadelerin zâhirî anlam ve muhtevalarını bir yana bırakarak, en başta din olmak üzere özellikle de Arap dilinin genel ilkeleriyle uyumlu ve tutarlı başka bir anlam ya da muhtevaya yöneltme aktivitesi olarak tanımlanan te'vîl, herkesin üstesinden gelebileceği bir faaliyet alanı değildir.⁸⁹ Mâtürîdîler'e göre, bu işle uğraşanların ya da bu faaliyet içerisine giren kimse-lerin birtakım özellik ve niteliklere sahip olmaları ve dinî nassları da yine bu belirlenen bazı esaslar ve kurallar muvacehesinde te'vîl etmeleri, güncel deyişleyle *anlamdırmaları* ve *yorumlamaları* gerekmektedir.⁹⁰ Yukarıda da izah etmeye çalıştığımız gibi te'vîl aklî ve mantıkî bir metodoloji olup özellikle de dinî nasslar bağlamında müteşâbih kabilinden lafız ve ifadeler üzerinde cereyan etmektedir.⁹¹ Bu cümleden olmak üzere Mâtürîdî kelâmcıları, müteşâbih kabilinden birtakım nasslar ya da âyetlerin anlaşılması ve yorumlanması olarak değerlendirilen te'vîl faaliyetine başvurabilmek için önemli sayılabilecek bazı kurallar benimsemişlerdir.⁹² Bu temel kıstasları, Mâtürîdî kelâmcıların kendi eserlerinden iktibasla şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

4.1. Dil Yeterliliği:

Dinî nassları te'vîl edecek, yani onları yorumlayacak olan kimsede aranan en önemli özellik *dil yeterliliğinin* bulunması zorunluluğudur.⁹³ Dil yeterliliği, dinî kavram ve lafızları anlamaya çalışan kişide mutlak suret-

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 7: 378.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 7: 378.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 7: 378.

⁸⁹ Doğan, "Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbar'ın Te'vîl Anlayışı", 107.

⁹⁰ Doğan, "Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbar'ın Te'vîl Anlayışı", 108.

⁹¹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 173; Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 5.

⁹² Doğan, "Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbar'ın Te'vîl Anlayışı", 108-109.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 1: 47; Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 6.

le bulunması gereken bir özelliktir. Özellikle de dinî nasslar üzerindeki anlam çeşitliliğinin iyice belirlenmesi ve söz sahibinin kastının bilinmesi (*murâd-ı ilâhî*) dinî lafızların anlaşılması veya yorumlanması için temel bir şarttır. Dinin temel kaynakları Kur’ân ve hadisler üzerinde te’vîl yapacak kişi, Gazzâlî’nin de belirttiği gibi Arap dil ve belagatı konusunda son derece uzman ve bu alana hâkim olmalıdır.⁹⁴ Çünkü ona göre, dinî nasslar yani Kur’ân ve hadisler, Arap dil ve belagatı vasıtasıyla yapılan bir anlatım ve iletilmek istenilen mesajlar bütünü olduğundan⁹⁵, Arap dil ve belagatının kullanım usûlünü ile bazı inceliklerini ayrıntılı olarak bilinmesi bir ön koşuldur.⁹⁶ Bununla birlikte Mâtürîdîler’e göre, te’vîl yapacak kişide salt Arap dil ve belagatına yeterli derecede hâkimiyet ve uzmanlık son tahlilde yeterli değildir.⁹⁷ Çünkü te’vîl yapacak kişinin, Arap dilinin yanı sıra sarfi, nahvi, belagatı, rivâyeti, dinî hüküm ve sebeplerden müteşekkil olan fihkî ve özellikle usûl-ü fihkî da iyi derecede bilmesi ve kullanması gerekir.⁹⁸ Nitekim “usûl-ü fihkî, fihkî delilleri olan kitap, sünnet, icmâ, kıyâs, ahbâr (haberler) ve bunlarla ilişkili olan diğer konuları kapsamaktadır.”⁹⁹ “Bütün bu ilim ve niteliklere sahip olmayan, sadece mücerret bir dil, nahiv ve dinî rivâyetlere dayanan kişinin, Allah’ın kitabını (Kur’ân) ve O’nun elçisinin hadislerini yorumlamaya kalkışması yeterli olmadığı gibi son tahlilde uygun da değildir.”¹⁰⁰

Diğer taraftan Gazzâlî ise, bu konuda daha da ileri bir noktada durmakta ve te’vîl edende şu temel vasıfları aramaktadır:

“Müevvil (te’vîlci), marifet denizinde/deryasında yüzmesini tamamıyla öğrenmiş olan, ömürlerini bu hususta harcayan, dünya ve dünyevî arzu ve isteklerden mal, mülk, makam ve benzeri zevklerden yüz çeviren; ilim ve ameli sadece Allah rızası için yapan, kendisine itaat edilmesi gereken her şeye itaat eden ve kaçınılması gereken her şeyden uzaklaşarak dinin temel kural ve hükümlerini yerine getiren, Allah sevgisi dışındaki bütün şeyleri kalplerinden atan ve erişilmesi gereken Allah sevgisi (muhabbetullâh) ma-

⁹⁴ Gazzâlî, *Kânûnu ‘l-te’vîl*, 6; Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vîl Anlayışı”, 109.

⁹⁵ Kâdî ‘Abdülcebbâr, *Kitâbü ‘l-muğnî*, 5: 213-214; Gazzâlî, *Kânûnu ‘l-te’vîl*, 6; Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vîl Anlayışı”, 109.

⁹⁶ Kâdî ‘Abdülcebbâr, *Kitâbü ‘l-muğnî*, 5: 214; Gazzâlî, *Kânûnu ‘l-te’vîl*, 7; Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vîl Anlayışı”, 109.

⁹⁷ Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vîl Anlayışı”, 109.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ‘l-kur’ân*, 1: 46; Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vîl Anlayışı”, 110.

⁹⁹ Kâdî ‘Abdülcebbâr, *Şerhü ‘l-usûli ‘l-hamse*, 606; Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vîl Anlayışı”, 110.

¹⁰⁰ Kâdî ‘Abdülcebbâr, *Şerhü ‘l-usûli ‘l-hamse*, 607; Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vîl Anlayışı”, 111.

kamına ulaşarak sadece dünya ve dünyevî olanı değil, aynı zamanda âhireti ve firdevs-i 'alâyı da hakîr gören kimsedir."¹⁰¹

Ebû Hayyân (ö.745/1344) ise, dilin inceliklerini keşfetme ve onun derinliklerine ulaşma bağlamında dil yeterliliğinin önemine dikkat çekmiş ve bir müfessirin tefsirine ancak şu ilimleri bilerek başlaması gerektiğini ifade etmiştir:

“Harf, isim ve fiil açısından lügat ilmi. Okuma ve anlama açısından nahiv ilmi. Beyân ve bedî'î ilmi. Müphem ile mücmelin tayini, sebebi-nüzûl ve nesih gibi bilgilerin öğrenildiği hadis ilmi. İcmâl, tebyîn, umûm, husûs, itlâk, takyîd ile emir ve nehyin delâlet etmesini içeren Fıkıh usûlü. Allah hakkında konuşmanın vâcib ve câiz olduğu veya mümkün olmadığı hususlar ile nübüvvet ve Kur'ân'ın i'câzının öğrenildiği Kelâm ilmini iyi derecede bilen kimse ancak te'vîl yapabilir.”¹⁰²

4.2. Zekâ ve Muhâkeme Gücü:

Mâtürîdîler'e göre, Kur'ân'ı ya da daha özelde dinî nassları te'vîl edecek kimsenin öncelikle dinî metinleri çok iyi derecede anlaması gerekir ki bu, ancak aklî muhakeme ve zekâ kabiliyeti ile gerçekleşebilecek bir husustur. Bu sebeple te'vîl yapanın zeki, uyanık ve tercih kanunlarını çok iyi ölçüde mantıkî olarak kestirebilecek ve uygulayabilecek donanımda olması gerekir.¹⁰³ Çünkü Kur'ân'ın ve nassların anlamlarını ve yorumlarını bilmek akıl, tedebbür ve tefekküre dayanır.¹⁰⁴ Akıl, muhakeme, tefekkür ve tedebbür ise ancak, parlak bir zihin, fitrî bir zekâ ve Allah'ın lütfu ile gerçekleşebilecek bir durumdur.¹⁰⁵

Mâtürîdî kelâmcılara göre akıl ve zekâ kabiliyeti o kadar önemlidir ki, dinî nasslar söz konusu edildiğinde muhkem olan ya da anlamı ilk bakışta kestirebilen ve aklî olarak çelişik olmayan ibareleri iyice tespit etmek gerekmektedir.¹⁰⁶ Zira Allah, muhkem ile kast ettiği anlam ve muhtevayı, anlama etkisi olan özel bir nitelik yüklemek suretiyle sağlam bir şekilde ortaya koymuştur. Kast edilen anlama etki eden bu nitelik, muhkem lafza dilde/lügatte öyle bir biçimde yerleştirilmiştir ki muhkem lafız, aklî ilkelere ve taâruf (karşılıklı öğrenme) yoluyla, zâhirî ile kast edilen anlamın

¹⁰¹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keâm*, nşr. Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, (Beirut: 1985), 72.

¹⁰² Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1420), 1: 14-16.

¹⁰³ Celâlüddîn 'Abdurrahmân Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, ts.), 2: 23-24.

¹⁰⁴ Suyûtî, *İtkân*, 2: 24.

¹⁰⁵ Suyûtî, *İtkân*, 2: 24.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-kur'ân*, 1: 58; Kâdî 'Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 21-22; Doğan, “Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbar'ın Te'vîl Anlayışı”, 112.

dışında başka bir anlam ve muhtevaya hamledilemez.¹⁰⁷ Kaldı ki ona göre, işte böylesi bir özellik ya da nitelik ile tahsis edilen lafız veya ifade her halükârda muhkemdir.¹⁰⁸ Bunu anlamının ve keşfetmenin en iyi yolu, dinî naslar üzerinde sürekli olarak düşünmek, araştırmak ve inceleme yapmaktır. Kaldı ki düşünmek de, zekâ ve muhâkeme ile doğrudan bağlantılı bir husustur.¹⁰⁹

Müfessir İbn ‘Abbâs’a (ö.68/687), *bu ilme nasıl ulaştın veya bu ilmi nasıl elde ettin?* diye sorduklarında şöyle demiştir: “*Soran bir dil ve akleden bir kalple*” cevabını vermiştir.¹¹⁰

Mâtürîdî, kuramsal düşünme (nazar) ile akıl yürütme (istidlâl) yetisinin dinî metinleri te’vîl edecek olan kimsede mutlaka bulunmasını istemiştir.¹¹¹ Öyle ki ona göre muhkem âyetlerin ya da lafızların oluşturmuş olduğu genel çerçeve esas alınmak suretiyle müteşâbih türünden âyet veya lafızların anlaşılması ve yorumlanması için aklın devreye sokulması bir gerekliliktir.¹¹²

4.3. Zühd ve Takvâ Ehli Olmak:

Mâtürîdî kelâmcıları, Kur’ân’ın maddî ve fizikî boyutunun yanında tinsel, manevî ve ruhî tarafının da olduğunu kabul etmişlerdir. Zira onlara göre dinî nasları anlama ve te’vîl sürecinde yorumcunun içsel ve manevî dünyasının Kur’ân’ın emrettiği biçimde şekillenmiş olması, hiç kuşkusuz ona yeni bir bakış kazandıracaktır.¹¹³ Özellikle de tefsirciler, kişinin en başta Allah korkusunu hissetmesi hatta nefsinin çirkinlik ve kötülüklerinden uzak kalması ve böylece de kibrini kıırarak kendini beğenmekten uzak kalmasının, tefsir ve te’vîl amelîyesinde en önemli özellik olduğuna vurgu yapmışlardır.¹¹⁴

İslâm kelâmcıları, dinî nasların te’vîl edilmesi sürecinde nefis ve nefisî olandan, dünya ve dünyevî olandan uzak kalınmasının önemine işaret etmişlerdir.¹¹⁵ Çünkü onlara göre te’vîl yapan kimse, asla dünya maksadı

¹⁰⁷ Gazzâlî, *Kânûnu ‘l-te’vîl*, 8; Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbar’ın Te’vîl Anlayışı”, 112.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ‘l-kur’ân*, 1: 58; Kâdî ‘Abdülcebbar, *Müteşâbihü ‘l-kur’ân*, 1: 19-20; Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbar’ın Te’vîl Anlayışı”, 112.

¹⁰⁹ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 171.

¹¹⁰ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 171.

¹¹¹ Gazzâlî, *Kânûnu ‘l-te’vîl*, 7; Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbar’ın Te’vîl Anlayışı”, 111-112.

¹¹² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ‘l-kur’ân*, 1: 58-59; Kâdî ‘Abdülcebbar, *Müteşâbihü ‘l-kur’ân*, 1: 25-26.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ‘l-kur’ân*, 1: 59.

¹¹⁴ Ebû Kâsım Râgıp el-İsfehânî, *Mukaddimetü ‘l-tefâsîr*, (Kuvveyt: Dâru’d-da‘ve, 1974), 96-97.

¹¹⁵ Hikmet Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 135 vd.

gözetemeyeceği gibi, nefsinin ve tutkularının esiri de olmamalıdır.¹¹⁶ Zira te'vîl eden, ancak dünyaya ehemmiyet ve meyil vermediği sürece başarılı olabilir. Dünyaya ve nefesine meylettği sürece, bu durum onun zihnî ve ruhî yapısını etkileyeceğinden *ilm-i ilâhî*ye ulaşım ulaşamadığından emin olamaz. Bu anlamda güzel ahlâk sahibi, verâ ehli ve takvâlî olmak icap etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki başta İmâm Mâtürîdî olmak üzere Mâtürîdîler'in geneli ilim, tefekkür, muhâkeme ve aklın, güzel ahlâk ve nefis terbiyesi ile harmanlandığında *ilm-i ilâhî* ya da *murâd-ı ilâhî*ye ulaşmada önemli bir yolun aşılacağını düşünmüşlerdir. Bu sebeple Kur'ân'ın engin anlam dünyasını ve manevî derinliğini keşfedebilmek için, mutlak suretle edeb, hayâ ve verâ elbisesini giymek lazımdır. Gerçek anlamda Allah'tan korkanlar, nefsinin ve Şeytân'ın tuzaklarına engel olanlar ve en önemlisi de Allah rızasını baş tacı edenler, gerçek anlamda tefsir ve te'vîl çalışması içinde bulunabilirler. Müfessir Zerkeşî'nin de haklı olarak beyân ettiği gibi kalbinde bid'at, kibir, fitne, hevâ ve dünya kaygısı olanlar veya günaha ısrar edenler, tahkikî imânî öteleyip sürekli taklidî imânla yetinenler, kadîm kelâmın anlamını kavrayamazlar ve nassların sırrına erişemezler.¹¹⁷

Diğer yandan İslâm kelâmcıları ile tefsirciler, daha sistematik ve organik bir dilde ifade edilmesi ve nesnel hale gelmesi için te'vîl yapan kim-
nenin (müevvil) uzak kalması gereken hususları şu şekilde sıralamışlardır:

i. Dil kâideleri ile Ahkâmü'l-Kur'ân ve şeriatın esaslarını iyice bilip anlamadan dinî nassları yorumlamaya kalkışmak doğru değildir.¹¹⁸

ii. Müteşâbihâtlar gibi bilgi ve mâhiyetini doğrudan Allah'ın kendisine tahsis ettiği nasslar hakkında dil sınırlarını aşan, aklî ve zihnî muhâkemeyi zorlayan ve verâ ve ahlâk çizgisiyle asla bağdaşmayan anlam ve yorum denemelerini salık vermek ve bizatihî bu ameliye ile uğraşmak uygun değildir.¹¹⁹ Hele hele, herhangi bir müteşâbih âyetin açıklanması noktasında, "bu âyette Allah'ın kastettiği anlam işte budur" gibi kesinlik ifade eden söylem çeşitlerinden olabildiğince uzak kalınması gerekir.¹²⁰

iii. Mezhebî taklit ve taassubiyet ekseninde hareket ederek nassları kendi indî, nefsî, dünyevî ve mezhebî inanç, görüş ve düşünceleri istikametinde ele alıp açıklamak veya bunlara imkân ve fırsat verecek şekilde te'vîl

¹¹⁶ İsfehânî, *Mukaddimetü't-tefâsîr*, 97.

¹¹⁷ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 170-171.

¹¹⁸ Mennâ Halîl el-Kattân, *'Ulûmu'l-Kur'ân -Kur'ân İlimleri-*, trc. Arif Erkan, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997), 285-286.

¹¹⁹ Muhammed b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-kur'ân*, tah. 'Abdülkâhir 'Ahmed 'Atâ, (Beyrut: 1406/1986), 101-102; Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 6.

¹²⁰ Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, 163.

etmek câiz değildir.¹²¹ Müevvil veya müfessirin kendisinden uzak kalması gereken en önemli özelliği, objektif ve nesnel kalabilmesidir. Şayet nassları kendi istek, hevâ ve isteklerine göre anlamaya ve izah etmeye çalışırsa, bu en başta Kur'ân'a ve Kur'ân'ın yansıması olan Sünnete ters bir durum oluşturur.¹²²

iv. Ayrıca müfessir ve müevvil, nassların açıklanması bağlamında isrâiyyat denen dış etki ve tesirlerden kaçınmalıdır. Bu manada sahih olmayan esbâb-ı nüzûl başta olmak üzere, uydurma hadis, kıssa ve haberler ile insanları düşünme ve akıl yürütmekten alı koyan bütün yanlış ve eksik bilgi kaynaklarından da mümkün merteye uzak kalmalıdır.¹²³

Sonuç

İslâm kelâmcıları, dinî nassları anlamlandırma ve yeniden yapılandırma konusunda aklî, irfanî ve ilmî bir disiplin olarak algıladıkları te'vîle sıkça başvurmuşlardır. Bu bakımdan te'vîl, İslâm Kelâmında bir metodoloji olarak benimsenmiş ve İslâm kelâmcılarınca kendi yapıtlarında açıkça uygulanmıştır. İslâm kelâmcıları açısından te'vîl, sadece bir kavram veya metnin gelişi güzel biçimde anlaşılması veya yorumlanmasının ötesinde, ilgili kavram ya da metnin alakalı bütün epistemolojik ve ontolojik hakikatleri ortaya koyan; insanı, yeni yeni anlam ve keşiflerin arayışına sevk eden hatta *birlikte var olmanın* ve *birlikte yaşamanın* heyecan ve öz güvenine emanet eden bir dünyanın sermayesi durumundadır.

İslâm Kelâmında, kullanmış olduğu aklî ve mantıkî delil ya da çıkarımlarıyla dikkatleri üzerine çeken Mâtürîdî, dinî nassların anlaşılması noktasında te'vîlin gerekliliğinden bahsetmiştir. Bu bakımdan Mâtürîdî, kendi düşünce sisteminde benimsediği hatta eserlerinde açık ara kullanmış olduğu te'vîl metodolojisini genel olarak, *muhkem-müteşâbih*, *teşbih-tenzih* ve *hakikat-mecâz* ilişkisi/dengesi üzerine bina etmiştir. Öte yandan o, dinî nassların sağlıklı ve verimli biçimde anlaşılabilmesi ve yorumlanabilmesi için, *muhkem-müteşâbih*, *teşbih-tenzih* ve *hakikat-mecâz* ilişkisinin göz önünde bulundurulması gerektiğini de ifade etmiştir.

Diğer yandan Mâtürîdî, aklî bir anlayış ve ameliye olan te'vîlin İslâm kelâmcılarına sağladığı imkân ve rahatlığı daha sistematik hale getirerek hem te'vîle bir ilke koymuş hem de ilmî ve bilimsel te'vîli kimlerin yapabileceğinin ya da becerebileceğinin yollarını göstermiştir. Bu ilke ve kıstasların temelini ise dil yeteneği, aklî ve zihnî muhâkeme, fitrî becerililik, nefsi terbiye, takvâ ve güzel ahlâk oluşturmaktadır. Hiç kuşkusuz İslâm kelâmcıları ile tefsircilerinin bu nitelikte ilke ve şartları belirlemiş olmaları, özgün anlayış veya yeni anlam arayışlarının önünü kapamak için

¹²¹ Kirmânî, *Burhân*, 102; Suyûtî, *İtkân*, 2: 407-408.

¹²² Suyûtî, *İtkân*, 2: 392-393.

¹²³ İsfehânî, *Mukaddimetü'l-tefâsîr*, 95; Suyûtî, *İtkân*, 2: 408.

değildir. Daha ilmî ve nesnel bir ifade ile onlar, özellikle de dinî nassların anlaşılması ve te'vili söz konusu olduğunda *anlam kargaşası* ile *meâl kâosunun* önüne geçmek istemişlerdir.

Kaynakça

‘Abdülcebâr, Ebu’l-Hasan el-Kâdî. *Müteşâbihü'l-kur'ân*. 2 cilt. Nşr. ‘Adnân Muhammed Zerzûr. Kahire: 1969.

‘Abdülcebâr, Ebu’l-Hasan el-Kâdî. *Şerhü'l-usûli'l-hamse*. Thk. ‘Abdülkerîm ‘Osmân. Kahire: Mektebetü'l-vehbe, 1408/1988.

Altıntaş, Ramazan. *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

el-Bûtî, Muhammed Sa‘îd Ramazan. *es-Selefiyye (Merhaletün zemeniyetün mubâreketün lâ-mezhebün islâmiyyun)*. Beyrut: Dâru’l-fikri’l-mu‘âsır, 1411/1990.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ‘il b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-'arabiyye*. nşr. ‘Ahmed ‘Abdulgafûr el-‘Attâr. Mısır: 1956.

el-Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerif ‘Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru’l-kütibi'l-‘ilmiyye, 1416/1995.

Doğan, Hüseyin. *İslâm Kelâmcılarına Göre Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*. 2. Baskı, Bursa: Emin Yayınları, 2017.

Doğan, Hüseyin, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebâr’ın Te'vîl Anlayışı”. *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 13. (2010): 93-110.

Doğan, Hüseyin. “Kur’ân’ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te'vîl”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13: 23. (2011): 171-181.

el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1420.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed. *Tehzîbü'l-lüğa*. Nşr. İbrâhîm el-E-byârî. Kahire: Dâru’l-kâtibi'l-'arabî, 1967.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keâm*. Nşr. Mu‘tasım Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: 1985.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kânûnu't-te'vîl*. Thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Kahire: 1359/1940.

İbn ‘Abbâs. *Tefsîru ibn 'abbâs -el-müsemmâ sahîfeti 'aliyyi ibn ebî talha 'an ibn 'abbâs fî tefsîri'l-kur'âni'l-kerîm*. Thk. Râşid ‘Abdülmün‘îm er-Recâl. Beyrut: Müessesetül’l-kütübi’s-sekâfe, 1411/1991.

İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyin ‘Ahmed. *Mu‘cemü mekâyisi'l-lüğa*. Nşr. ‘Abdüselâm Muhammed Harûn. Beyrut: 1991.

İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'arab*. Beyrut: Dâru lisâni'l-'arab, ts.

İbnü'n-Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed b Ya‘kûb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru’l-ma‘rife, 1398/1978.

İbn Kuteybe, Muhammed ‘Abdullâh b. Müslim. *Te’vîlü müşkili’l-kur’ân*. Nşr. Seyyîd ‘Ahmed Sakar. Kahire: Dâru’t-türâs, 1393/1973.

el-İsfehânî, Ebû Kâsım Râgıp. *Mukaddimetü’t-tefâsîr*. Kuveyt: Dâru’d-da‘ve, 1974.

el-İsfehânî, Ebû Kâsım Râgıp. *el-Müfredât fî garîbi’l-kur’ân*. Nşr. Kahraman Yayınları. İstanbul: 1989.

Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdülcebbâr’da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Kazanç, Fethi Kerim. *el-Cüveyni’de Klasik Kelâm Tartışmaları (el-Akîdetü’n-Nizâmiyye Örneği)*. Ankara: Araştırma Yay., 2014.

el-Kattân, Mennâ Halîl. *‘Ulûmu’l-Kur’ân -Kur’ân İlimleri-*. Trc. Arif Erkan. İstanbul: Timaş Yayınları, 1997.

el-Kirmânî, Muhammed b. Hamza b. Nasr. *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihî’l-kur’ân*. Thk. ‘Abdülkâhîr ‘Ahmed ‘Atâ. Beyrut: 1406/1986.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Koçyiğit, Hikmet. *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.

Macit, Nadim. *Kur’ân’ın İnsan-Biçimci Dili*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vîlâtü’l-kur’ân*. Thk. Fatma Yûsuf Heymî. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2004/1425.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*. 17 cilt. Trc. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

en-Nesefî, Ebu’l-Mu‘în Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü’l-edille fî usûli’d-dîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

en-Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş’etü’l-fikri’l-felsefî fî’l-islâm*. Kahire: Dâru’l-ma‘ârif, 1971.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *Tehzîbü’l-esmâ ve’l-lügât*. Beyrut: ts.

es-Suyûtî, Celâlüddîn ‘Abdurrahmân Ebî Bekr. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-kur’ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, ts.

eş-Şehristânî, Ebu’l-Feth ‘Abdilkerîm. *Kitâbu nihâyeti’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-kelem*. Nşr. Alfred Guillaume. Bağdat: ts.

Şimşek, M. Sait. *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997.

Yavuz, Ömer Faruk. *Kur’ân’da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed. *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-kur’ân*. Nşr. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘asriyye, ts.

MÂTÜRÎDÎ' DE TEFSİR TE'VÎL AYRIMI MESELESİ*

THE ISSUE OF TAFSİR- TA'VÎL DISTINCTION IN MÂTURÎDÎ

Geliş Tarihi: 28.06.2019 Kabul Tarihi: 04.09.2019

✉ VEYSEL GENGİL

DR. ARŞ. GÖR.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAK.

Orcid.org/0000-0003-0103-1274

vgengil@bartin.edu.tr

ÖZ

Mâtürîdî (ö. 333/944) Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı eserinin mukaddimesinde tefsiri te'vilden ayırmıştır. Buna göre tefsir sahabenin işidir. Onlar nüzule şahit oldukları için âyetlerin manalarını anlamışlardır. Bu nedenle onların âyetlere yönelik rivayetleri bağlayıcıdır. Buna rağmen Mâtürîdî, iki yüzden fazla meselede sahabe rivayetlerine rağmen bazen görüş bildirmiş bazen de söz konusu haberleri reddetmiştir. Bu ise ilk etapta onun kendisiyle çeliştiği sonucuna varmaktadır. Çalışmamız o kendisiyle çelişmiş midir yoksa bu ayrımın farklı bir amacı mı vardır sorusuna odaklanmıştır. İlk bölümde Mâtürîdî'nin sahabe tanımı ve onlardan gelen haberlerin sayısı üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde Mâtürîdî'nin hangi gerekçelerden hareketle söz konusu haberlere rağmen görüş bildirdiği yahut onları reddettiği konu edilmiştir. Son bölümde ise onu tefsir te'vîl ayrımına sevk eden etkenler ele alınmıştır. Neticede Mâtürîdî'nin kendisiyle çelişmediği ve tefsir şartlarını taşımayan sahabenin rivayetlerini te'vîl olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ayrıca bu ayrım, nüzule şahit olmayan sahâbinin âyete dair ifadesiyle fakihin ifadesi arasında bir farkın bulunmadığını da söylemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mâtürîdî, sahâbe, fakih, tefsir, te'vîl.

ABSTRACT

Mâtürîdî (d. 333/944) distinguishes tafsir from ta'vîl in the beginning of his book Ta'vîlât al-Qur'an. According to this, the commentary is the work of the Sahaba. They have witnessed the descent of the Qur'an, and therefore have understood the will of Allah. Therefore, the narratives of the Companions towards the verses are binding. But Maturidi violated the definition in more than 200 places. He sometimes gave opinions despite the rumors of the Companions and sometimes rejected some such rumors. Such a situation, at the first stage concludes that he contradicts himself. Therefore, our study focused on the question of whether this contradiction with himself or whether this distinction has a different purpose. In the first part of our study, in order to search for the answer of the mentioned question, Maturidi's definition of sahaba and the number of the news coming from them were emphasized. In the second part, the reasons dealt with for which Maturidi was giving opinions or rejecting them despite the mentioned news. In the last part, the factors that led him to the distinction of tafsir-ta'vîl are discussed. As a result, it is seen that Maturidi did not contradict himself and the narrators of the Sahaba who did not carry the conditions of tafsir were considered as ta'vîl. The distinction also says that there is no difference between the expression of the verse of the Sahaba who did not witness the descent and the expression of the faqih.

Keywords: Tafsir, Mâtürîdî, Sahaba, Faqih, Tafsir, Ta'vîl.

Giriş

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, günümüze değin çoğunlukla itikâdî bir mezhebin imamı olarak tanınmıştır. Hâlbuki o, müfessir kimliğini de taşıyan bir âlimdir, zira *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* onun eseridir. O, bu eserin mukaddimesinde tefsir-te'vîl ayırımına gitmiş; ilkini sahâbeye, ikincisini ise fukahâyâ ait bir iş olarak tanımlamıştır.¹ Fakat bu tanımın sathî okunması ve sadece bu tanımdan hareketle Mâtürîdî'nin değerlendirilmesi, kanaatimizce, bazı yanlış anlamalara imkân vermektedir. Bu ayrımı nedeniyle onun sahâbeden gelen her rivayeti tefsir kategorisine aldığı dolayısıyla ilgili âyetlerin mezkûr rivayetler eşliğinde anlaşılması gerektiği sonucuna varılabilir. Yanı sıra bu ayrım Mâtürîdî'nin sahâbe rivayetleri ile sonraki müfessirlerin âyetlere yönelik açıklamaları arasında bir fark gördüğü şeklinde de yorumlanabilir. Nitekim Mâtürîdî “Hz. Peygamber’in ve ashabının yorumu ile bunların dışındaki kişilerin yorumunu bir tutmamakta ve bunlar arasında zorunlu bir ayrıma gitmektedir”² şeklinde bir not düşülmüştür. Bu değerlendirmeye göre Mâtürîdî'nin tefsir te'vîl ayrımının zorunlu sonuçlarından biri onun sahâbe ile fakihlerin âyetler eksenindeki ifadeleri arasında fark görmesidir. Şu halde sahâbe yorumu söz konusu olduğunda fakihin ifadesinin önemi yoktur.

Te'vîlât üzerine çalışan Talip Özdeş, Ali Karataş, Ömer Müftüoğlu, Fatma Karataş ve Enes Büyük gibi bazı araştırmacılar ise Mâtürîdî'nin sahâbeden gelen her rivayeti tefsir kapsamında

* Bu makale “Tefsir-Te'vîl Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı” (İÜSBE, İstanbul 2018) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, müracaa Bekir Topaloğlu, nşr. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr. (İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010), 1: 3.

² Celal Kırca, “Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vîl Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 294.

değerlendirmedeği tespitinde bulunmuşlardır.³ Buna göre “sahâbe tefsir gibi te’vîl de yapabilmektedir.”⁴ Rivayetlerinin tefsir olarak değerlendirilebilmesi için sahâbenin âyetlerin nüzulüne şahit olması ve bu rivayetlerin tevâtürden gelmesi gerektiğine de dikkat çekilmiştir.⁵ Mezkûr araştırmacılarından Enes Büyük, Mâtürîdî’nin, mukaddimesinde sarf ettiği ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair kimi araştırmaların cevabını vermediği bazı soruların olduğunu da vurgulamaktadır.⁶ Büyük’ün makalesi ölçeğinde dikkatimizi çeken son iki meselenin ilki Mâtürîdî’nin tefsiri te’vilden niçin ayırdığına dair *Te’vîlât* şerhinden istifade etmek suretiyle öne sürdüğü bir değerlendirmedir ki aşağıda bu değerlendirmeye atıfta bulunacağız. İkinci mesele ise Mâtürîdî’nin zikrettiği tefsir ve te’vîl tanımlarının ona ait olup olmadığı üzerinedir.⁷

Yukarıda zikri geçen tespitler Mâtürîdî’nin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır ne var ki ikmali bekleyen başka hususlar da vardır. Mesela ilgili ayrımıyla, onun ne dediği fakat ne demek istediği, niçin böylesi bir ayırma gittiği ve bu durumun neticeleri söz konusu hususlar arasındadır. Bu bağlamda çalışmamızda öncelikle Mâtürîdî’nin tefsir-te’vîl tanımlarına yer verip konuya dair kısa değerlendirmelerde bulunacağız. Ardından -iki yüzden fazla olsa da- onun tefsir tanımına aykırı davrandığı bazı örnekler üzerinde duracağız. Burada istitrat kabilinden belirtilmesi gerekir ki Mâtürîdî, rivayetleri büyük ölçüde meçhul kalıplar üzerinden nakletmektedir. Biz mezkûr rivayetlerin sahiplerini, Taberî’nin (ö. 310/923) *Câmiu’l-beyân*’ı, Mâverîdî’nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve’l-uyûn*’ü, İbnü’l-Cevzî’nin (ö.

³ Talip Özdeş, “Mâtürîdî’yi Nasıl Okumalıyız?”, *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama I-II* (İstanbul, 20-21 Ekim 2011), ed. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayınları, 2012), 967; Talip Özdeş, *Maturidi’nin Tefsir Anlayışı*, 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 170; Ali Karataş, *Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ında Kur’ân’ı Kur’an’la Tefsiri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 56; Ömer Müftüoğlu, “Bir Müfessirin Kalamullah Karşısındaki Konumunun Tefsirin İsmi Üzerinden Belirleme Denemesi: Mâtürîdî’nin *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*’si”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, (Eskişehir, 2014), 220; Fatma Demirtaş, *Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Öncesinde Pratik Bovut ile Dilsel Kullanımın İzleri*”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 120; Enes Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Bunun Te’vîlât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019).

⁴ Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Bunun Te’vîlât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 221.

⁵ Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Bunun Te’vîlât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 225.

⁶ Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Bunun Te’vîlât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 217-8.

⁷ Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Bunun Te’vîlât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 218-220.

597/1201) *Zâdü'l-mesîr*'i, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*'i ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-mensûr*'u gibi eserlerden yararlanarak kaydedeceğiz. Buradan hareketle aslında Mâtürîdî'nin, ayrımıyla çelişmediğine ve amacının da salt manada bir hakkı teslim etmek olmadığına dikkat çekeceğiz. Ardından onu bu ayrıma sevk eden amilleri ve bu ayrımın neticelerini ele alacağız. Sonuç itibarıyla geçmişten farklı söz söylemenin ya da onlara muhalif olmanın bidat görüldüğü bir ortamda Mâtürîdî'nin, düşüncelerini özgürce ifade edebilme adına böylesi bir girişimde bulunduğunu ve -rivayetler bağlamında- tefsiri mümkün olan en dar çerçeveye hapsedmeye çalıştığını ifade edeceğiz.

1.1. Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ının mukaddimesinde şöyle demektedir:

“İfade edildiği üzere, te'vîl ile tefsir arasında şöyle bir fark vardır: Tefsir, sahâbe'ye; te'vîl ise fukahâyaya ait bir iştir. Bu, şu manaya gelmektedir: Sahâbe farklı meclislerde bulunmuş, âyetlerin hangi mesele hakkında indirildiklerini bilmişlerdir. Dolayısıyla âyetlerin onlar tarafından tefsir edilmesi önemlidir. Çünkü onlar, hadiseleri kendi gözleri ile görmüş ve meselelere şahit olmuşlardır. Bu nedenle onların âyetlere yönelik açıklamaları Allah'ın murâdını ortaya koyar. Yine bu, bir kişinin kişisel deneyimleri nedeniyle bir şeye şahit olmasına benzer ki bu husus, ancak işin iç yüzünü bilen kimse için mümkün olabilir. Bu nedenle denilmiştir ki Kur'ân'ı, re'yi ile tefsir etmeye kalkışan kimse (cehennemdeki yerine) hazırlansın. Çünkü o, âyete yönelik yapmış olduğu tefsirinde Allah'ı şahit tutmaktadır.”⁸

Mâtürîdî'nin tefsiri sahâbeye hasretmesi -onun da belirttiği üzere- onların âyetlerin nüzulüne şahit olmaları sebebiyledir. İfadenin tersinden okunması durumunda ortaya çıkan sonuç âyetin nüzulüne şahit olmayan sahâbeden gelen rivayetlerin tefsir kapsamına girmeyecek olmasıdır. Her ne kadar sahâbe, “Hz. Peygamber ile bir yıl, bir ay, bir gün veya bir saat dahî sohbet etmiş olsa... O'na uzaktan sadece bir kere bile bakmış olsa, velev ki tüm amelleri işlemiş olan tâbiünden efdaldir” diyerek tanımlansa da⁹ Mâtürîdî, Hz. Peygamber'i gören her sahâbeyi bir saymamıştır. Ona göre âyetin hangi konu veya olay hakkında nâzil olduğunu bilen sahâbe, âyetin inişine şahit olan sahâbedir. Farklı bir ifade ile bu, âyetin indiği esnada

⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1:3.

⁹ İbnu'l-Hasen b. Mansûr et-Taberî Lâlekâî, *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ebû Ya'kûb Neşet b. Kemal el-Mısri (İskenderiye: Dâru'l-basîra, ts.), 1: 153. İbn Salâh da Buhârî'den aktardığı tanıma göre “Hz. Peygamber'i gören her Müslüman sahâbedir” demektedir. Bk. Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Emin İbn Abdillâh (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002), 478.

Hız. Peygamber'in huzurunda olan ve âyeti anlayan, şayet anlamadıysa açıklamasını Hız. Peygamber'den aracısız olarak öğrenen kimse demektir. "Aracısız" dememizin gerekçesi Mâtürîdî'nin zikrettiği *leysel haberu kel muâyenetî*¹⁰ ifadesidir ve bu haber aslında onun yaklaşımını teyit etmektedir. Şöyle ki Ebû Hureyre (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) gibi isimler tefsirlerde rivayetlerine en çok rastladığımız sahâbe arasındadır. Fakat bu isimler aynı zamanda vahyin erken dönemine şahit olmayan isimlerdir. Nitekim Hatip Bağdadi (ö. 463/1071), İbn Abbas'ın, Hız. Peygamber'in vefatı esnasında 10 veya 15 yaşında olduğuna dair iki rivâyetin bulunduğunu söyler. Ona göre ikinci rivâyet daha doğrudur.¹¹ Bu tercihi doğru kabul etsek bile bu, İbn Abbas'ın, vahyin ilk nüzulünden sekiz yıl sonra doğduğu anlamına gelir. Âyetleri tam olarak anladığı yaşı sekiz olarak belirlememiz durumunda, bu zaman dilimi, vahyin on altıncı senesine karşılık gelmektedir. Açık ki söz konusu zaman dilimi için İbn Abbas, Mâtürîdî'nin tefsir şartlarını taşıyan sahâbe kapsamına giremeyecektir. Câbir b. Abdullah, risaletten üç yıl önce,¹² Zeyd b. Sâbit risaletin birinci,¹³ Enes b. Malik ve Ebû Saîd el-Hudrî ikinci,¹⁴ Abdullah İbn Ömer ise üçüncü yılında doğmuştur.¹⁵ Her birinin yedi yaşından itibaren vahyi anladıkları kabul edilse bile erken dönem Mekkî sürelerle ait kendilerinden aktarılan rivâyetler, -Mâtürîdî'nin şartına göre- tefsir kategorisine girememektedir. Ebû Hureyre'nin de Hız. Peygamber'in vefatından dört-beş yıl önce Müslüman olduğu anımsandığında,¹⁶ o da takriben yirmi yıllık süre içerisindeki âyetlerin nüzulüne şahit olmamış demektir. Şu halde sahâbe denilince akla, Hız. Peygamber ile görüşmüş veya onu görmüş Müslüman diye bir tanım gelse de, bu tanım Mâtürîdî'deki sahâbe tanımı ile aynı değildir.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 173. Mâtürîdî ayrıca şöyle der: "...görüp yaşayarak elde edilen bilgi, şüpheleri def etmede duyularak elde edilen bilgiden daha etkilidir..." Mâtürîdî, a.g.e., 11: 18.

¹¹ Hatip Bağdadi, *el-Kifâye fî marifeti usûli ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ, (b.y: Dâru'l-Hüdâ, 2002), 1: 213-214.

¹² Yaşar Kandemir, "Câbir b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 530.

¹³ Bünyamin Erul, "Zeyd b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 44: 322.

¹⁴ İbrâhim Canan, "Enes b. Malik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 11: 234; Râşit Küçük, "Ebu Saîd el-Hudrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 10: 223.

¹⁵ Kandemir, Yaşar, "Abdullah İbn Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 1: 126.

¹⁶ Ebu Hureyre, Hayber'in fethi sürecinde Müslüman olmuştur. Bkz: Muhammed İbn Ahmed ez-Zehabî, *Kitâb-ü tezkirati'l-huffâz*, thk. Heyet, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1958), 1: 32.

Meseleyi hadis ve sahâbe rivayetleri açısından incelediğimizde ise karışımıza dikkat çekici bir tablo çıkmaktadır. Şöyle ki Taberî'nin tefsirinde 38,397 rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlerden 2995'i Hz. Peygamber'e; 6592'si sahâbeye, 28,810'u ise tâbiîn ve tebe-i tâbiîn nesline aittir.¹⁷ Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetlerin tekrarları ile mevzularının çıkarılması durumunda sayının düşeceği açıktır. Aşağıda da zikredileceği üzere Mâtürîdî'nin ahkâm sahası haricindeki meselelerde Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere tevâtür şartını eklediğinde söz konusu hadislerin oranı daha da düşecektir. Diğer yandan sahâbe rivayetlerinden 6375'inin İbn Abbas'a ait olduğu¹⁸ hesaba katıldığında bu türden rivayetlerde de önemli oranda azalmanın yaşandığı görülecektir. Benzer duruma hadis musanefâtında da rastlamak mümkündür.¹⁹ Sonuç itibarıyla bu veriler göz önüne alındığında, Mâtürîdî, söz konusu ayırımla aslında tefsirin neredeyse olmadığını söyler gibidir.

Burada şu meseleye dikkat çekmeliyiz: İnşa ettiği şartlarından hareketle Mâtürîdî'nin, hadislerin önemsiz olduğu yahut sahabe rivayetlerini hafife aldığı gibi bir sonuca varılmamalıdır. O, söz konusu şartlarıyla muhtelif manaları bünyesinde taşıması nedeniyle âyetlerin sınırlarının daraltılmasına karşı çıkmış olmaktadır. Yoksa ilgili âyet ekseninde Taberî'nin zikrettiği rivayetlerin hemen hepsini özet bir tarzda bile olsa Mâtürîdî'de görmek mümkündür. Bu değerlendirmelerden sonra Mâtürîdî'nin te'vîle dair ifadelerine geçebiliriz. O der ki:

“(Fukahâya ait iş olan) te'vîle gelince, bu da nihai açıklama anlamına gelmektedir... Ebû Zeyd'in ifadesiyle *te'vîlin* manası şudur: ‘Şayet bu, Allah'tan başkasına ait bir ifade olsaydı şu şu muhtemel manalara gelirdi.’ Burada sözü onun taşıyabileceği muhtemel manalara yönlendirmek söz konusudur [tercih değil]. Zikri geçen bu te'vîl yönteminde, tefsirde olduğu gibi şiddetli bir sakındırma mevcut değildir çünkü burada Allah adına konuşulmamakta, -Allah şunu kast etti gibi- bir açıklama yapılmamaktadır. Aksine kişi, “âyet şu ve şu muhtemel anlamlara gelmektedir” demektir...”²⁰

Mâtürîdî'nin te'vîle dair zikrettiği ifadeler arasında dikkat çeken bazı hususlar vardır. Bunların ilki te'vîlin fakihlere ait bir iş olmasıdır. Biz, Mâtürîdî'nin bu kavramı bilinçli olarak tercih ettiğini düşünüyoruz. Şöyle ki Mâtürîdî'nin adım adım takip ettiği âlim büyük müctehid Ebû Hani-

¹⁷ Mehmet Akif Koç, *İsnâd Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faâliyetleri – İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, (Ankara: Kitâbiyat, 2003), 102, 107, 117.

¹⁸ Koç, *İsnâd Verileri Çerçevesinde*, 107.

¹⁹ Tefsir rivâyetlerine dair değerlendirmeler için bk. Bünyamin Erul, “İlk Dönem Kur'ân Okumaları: Sahâbenin Kur'ân'ı Anlama Çabaları Üzerine”, *VII. Kur'ân Sempozyumu (15-16 Mayıs 2004)*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 38.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1:3.

fe'dir (ö. 150/767). O, dinde fikhın ahkâmı fıkıhtan üstün olduğunu söyler. Ardından en üstün fikhı, bireyin Allah'a imanı, sünenleri, şeriatı, ümmetin ihtilaf ve ittifak içinde olduğu meseleleri ve hadleri bilmesi olarak tanımlar.²¹ Açıkça ki söz konusu vasıflara sahip olan kimse de fakihdir. Şu hâlde Mâtürîdî, te'vîl fukahânın işidir, derken onun, Ebû Hanife'nin tanımından hareket ettiğini düşünebiliriz. Bu ise onun, yeterli donanıma sahip olmayan kimselerin Kur'ân'a dair görüş beyan etmesinin önüne geçmek gibi bir gaye taşıdığı anlamına gelmektedir.

Mâtürîdî'nin te'vîle dair sarf ettiği ifadelerde vurgulanması gereken diğer bir mesele şudur: O, sarıh bir şekilde kavramı, “şu ve şu muhtemel anlamlara gelmektedir” diye açıklamaktadır. Buna rağmen kavramın, “muhtemel manalardan birinin tercih edilmesi” şeklinde bir ifade ile galat olarak aktarılmamasına özen gösterilmelidir.

Burada şu meseleye de yer vermeliyiz: Mâtürîdî “Ebû Zeyd'in ifadeyle” dedikten sonra bu ismin kim olduğunu açıklamamıştır. Bununla beraber Ebû Zeyd'in ilk İslâm filozofu Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) talebesi Belhli Ebû Zeyd (ö. 322/934) olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Ebû Zeyd'in *el-Bahs ani 't-te'vilât* adlı bir tefsiri vardır ve bu, “Müslümanlara onun gibi faydalı bir eser yazılmamıştır” şeklinde övgüye nail olmuş bir kitaptır.²² Diğer yandan *Te'vilât*'ın İstanbul tahkikinde ilgili künyenin sahibi olarak Said b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (ö. 215/830) gösterilmiş ve geniş bilgi için Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Hilye*'si ile Hatip Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Tarih*'ine atıf yapılmıştır.²³ Fakat biz, ilgili kaynaklarda Ebû Zeyd'in te'vîle dair Mâtürîdî'nin konu ettiği tanımına rastlayamadık. Buna karşın Mâtürîdî, Ebû Zeyd ismini “el-Belhî” kaydıyla en-Nahl 16/61'de âyetinde zikretmektedir. Şu halde Manfred Gotz'un²⁴ da belirttiği üzere söz konusu Ebû Zeyd'in Ebû Zeyd el-Belhî olabileceğini düşünmek mümkündür. Bu açıklamalardan sonra Mâtürîdî'nin uygulamalı örneğine geçelim:

“Duruma bir örnek verilecek olursa, tefsir ehli 'elhamdülillâh' ifadesinin manası hakkında ihtilaf etmişlerdir. Onların bir kısmı, 'Allah kendisine hamd etmiştir' derken; diğerleri, 'Allah bununla kendisine hamd edilmesini emretmiştir' demiştir. Kim ki 'Allah şunu murad etti, bunu değil' derse bu kimse tefsir yapmış demektir. Fakat kim ki 'Hamd Allah'a senâ ve O'nu övgü anlamına gelebileceği gibi O'na şükretmek anlamına da gelebilir. Al-

²¹ Ebû Hanife, Nûmân b. Sâbit “el-Fıkhü'l-ebsat”, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc: Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 33.

²² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmi, 1993), 1: 280.

²³ Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 3, 4 numaralı dpnt.

²⁴ Bkz: *Manfred Gotz*, “Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, trc. Adem İrmak, Veyssel Gengil, haz. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 178.

lah neyi murad ettiğini en iyi kendisi bilir’ derse bu işe te’vîl adı verilir. Tefsir sadece belli bir anlama (zû veh) gelebilirken, te’vîl birden fazla manaya (zû vücûh) açık olma anlamına gelmektedir.”²⁵

Mâtürîdî’nin yapmış olduğu açıklamada dikkat çeken ilk mesele, âyetin muhtemel anlamları arasında “Allah bilir” kaydını düşmeksizin tercihte bulunmanın tefsir yapmak anlamına gelmesidir. Dikkat çeken ikinci mesele ise tefsirin tek bir anlama geldiğidir. Buna göre ilgili âyet, muhtemel anlamları bünyesinde barındırıyorsa ve bu âyete dair sahâbeden farklı rivayetler gelmişse bu rivayetler tefsir değil, te’vîl kapsamına alınmaktadır. Yukarıda da temas edildiği üzere muhtemel anlamlardan birinin tercih edilmesi te’vîl değil, tefsir anlamına gelecektir. Bu ayrıntının farkına varılması, Mâtürîdî’nin anlaşılmasında problem oluşturacaktır.

Mâtürîdî’nin “Tefsir sadece belli bir anlama (zû veh) gelebilirken...” şeklindeki ifadesinin Mu‘tezili âlim Ebûbekir el-Esam’dan (ö. 200/816) mülhem olduğu düşünülebilir. Zira Mâtürîdî, Meryem 19/52 âyetindeki ihtilaflara değindikten sonra Ebûbekir el-Esam’ın şu ifadesini nakleder: “*Bu mesele, hakkında haber olmadıkça bilinemez. Allah’ın, bununla neyi murad ettiğini bilmiyoruz, muradına muhalif bir mana yükleyebilecek olmamız nedeniyle de âyeti tefsir etmeyiz...*”²⁶ Açıktır ki bu ifadeler ile “tefsir, sadece belli bir anlama (zû veh) gelebilir” ifadesi birbirlerine oldukça paraleldir. Dolayısıyla Mâtürîdî’nin önemli kaynakları arasında yer alan Esam’dan hareketle tefsir tanımını oluşturduğunu söylemek mümkündür.²⁷

Yukarıda zikri geçen meseleler Mâtürîdî’nin eserinin mukaddimesinde yer almaktadır. Fakat o, sadece bu açıklamalar ile yetinmemekte ve *Te’vîlât*’ına bir şeyin tefsir olabilmesi için iki şartı daha eklemektedir. Bunların ilki hüküm bildiren meseleler haricinde sahâbeden ya da hüccet olandan yani Hz. Peygamber’den gelecek rivayetlerin sonrakilere tevâtürün ulaşmasıdır.²⁸ Konu ekseninde tevâtürün bulunmayışı, haberi, haber-i vâhid konumuna düşürecektir. Re’y ehline göre bu türden haberlerin itikâdî sahada delil olmadığı da bilinmektedir. Buradan hareketle Mâtürîdî, ahkâmî saha haricinde gelen rivayetleri, âyetlerin anlaşılmasında yegâne hakikat olarak görmemekte, yeri geldiğinde bu haberlere rağmen görüş beyan etmektedir. Bundan da öte söz konusu haberleri akla, vakıaya ve genel

²⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1: 3-4.

²⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 8:145-146.

²⁷ Krş. Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Bunun Te’vîlât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 221.

²⁸ Mâtürîdî şöyle der: “...Konuya dair haberin Hz. Peygamber’den tevâtüren gelmesi gerekir.” Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 13: 76; “...Böyle bir şahitlikte bulunabilmek için/murad budur diyebilmek için (haber) hüccet olandan/Hz. Peygamber’den tevâtüren gelmesi gerekir...” Mâtürîdî, a.g.e, 15: 276; ...Hz. Peygamber hakkında ‘O, şöyle yapıyordu’ diyebilmek için haberi vâhid değil, tevâtür bir haberin olması gerekir.” Mâtürîdî, a.g.e, 16: 276-277, 295.

geçer kanunlara aykırı görmesi nedeniyle reddetmektedir. Mâtürîdî'nin bir şeyin tefsir olarak kabul edilmesi için sunduğu son şart konunun âyet tarafından açıklanmasıdır. Şayet ilgili mesele âyet tarafından da açıklanmamışsa o, konu hakkında şudur diye açıklamaya gidilmemesi aksine tavakkuf edilip susulması kanaatindedir. O, bu konuda şöyle der:

“Bir şeyin o şey olduğunun katî olarak söylenebilmesi için bu, Allah tarafından Hz. Peygamber'e bildirilecek ve o da bu âyet, filan filan hakkındadır, şeklinde bir açıklamada bulunacak ve bu da tevatür yoluyla sonrakilere ulaştırılacak. Aksi durumda mesele hakkında 'son söz budur' dememek ve bu türden yaklaşımlardan el çekmek en güzel harekettir.”²⁹

Anlaşılabileceği üzere Mâtürîdî, bütüncül okunması gereken bir âlimdir. O, eserinin mukaddimesinde tefsir-te'vile dair açıklamalarda bulunmuş fakat bununla yetinmemiştir. Aksine *Te'vilât*'ında tefsir tanımının daha iyi anlaşılması adına birtakım eklemelerde bulunmuştur. Bunların göz ardı edilmesi ise onun ve -aşağıda ele alacağımız- amacının anlaşılmasına mani olacaktır.

Sıradaki başlıkta yukarıda teorik olarak sarf ettiğimiz ifadelerin pratikteki karşılığını ele almaya çalışacağız.

2. Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Mukaddimesindeki Ayırımına Görünürde Muhalif Davranma Nedenleri

2.1. Rivayetlerin Tefsir Şartlarını Taşımaması

a. Âyetin Nüzulüne Şahit Olma Gereği

“Ey örtüsüne bürünüp sarınan!” (el-Müddessir 74/1) âyeti kapsamında Mâtürîdî, meçhul kalıpla bir rivayet aktarır. Buna göre Hz. Peygamber, Mekke yollarında yürürken sema ve arzdan -her bir yandan- bir ses duydu. Dört bir tarafına bakmasına rağmen bir şey göremedi. Başını kaldırdığında bir şey gördü, ondan korkup evine geldi ve “Beni örtün” dedi. O'nu örttüler. Taberî'nin kaydına göre bu rivayet Câbir b. Abdullah'a aittir.³⁰

Mâtürîdî, söz konusu bilginin sahih olması durumunda söylenecek bir şeyin bulunmadığını söyler. Şayet haber sahih değilse üzerinde konuşulabilir zira rivayet problem barındırmaktadır. Çünkü öncelikle Hz. Peygamber'in, yaşadığı korku nedeniyle örtünmek istediğine kimse şahit olmamıştır. Ona göre “Örtüye bürünme hadisesi, duyulan sestten dolayı oluşan korkuyu giderecek bir çare de değildir.” Peşi sıra Mâtürîdî, yine meçhul kalıp kullanarak, “Ey örtüsüne bürünüp sarınan!” vd. âyetlerinin ilk inen vahiy

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13: 364.

³⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Şâkir, (Ürdün: Dâru'l-a'lem, 2006), 29: 173; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahih-u Buhârî*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), Buhârî “Bedü'l-vahy” 1.

olduğu yönünde bir te'vîlin bulunduğunu kaydeder. Bu rivayet de Câbir b. Abdullah'a aittir.³¹ Mâtürîdî'nin üçüncü sırada aktardığı rivayet ise şudur: "Mekke kâfirleri, Hz. Peygamber'e sihir isnad etmişler, bu konuda görüş birliğine varmışlar ve bu iftirayı her yere yaymışlardı. Onların bu tutumu Hz. Peygamber'i üzmüş, evine dönüp kendisinin örtülmesini istemiş iken bu âyet inmiştir."

Vahiy ortamını dikkate alması nedeniyle Mâtürîdî, Câbir rivayetini problemlili görmektedir. Ona göre bu süre vahyin daha sonraki bir zaman diliminde indirilmiş olmalıdır.³² Nitekim mezkûr âyetin devamı "Hadi davran ve sana vahyedilenleri tebliğ et" şeklindedir. Hz. Peygamber'in gelen ilk vahiyyle şok yaşadığı bir esnada tebliğe kalkışması mümkün değildir. Bu durumda âyet, Mekkelilerin ithamına maruz kaldığı için üzülen ve örtüsüne bürünen Hz. Peygamber'in yeniden ayağa kalkmasına yönelik olmalıdır. Dolayısıyla Câbir b. Abdullah'a atfedilen rivayetlerden hareketle Müddessir sûresinin ilk inen süre olduğunu söylemek Mâtürîdî'ye göre doğru değildir.

b. Meselenin Vahiy Tarafından Bildirilmesi Gereği

Tâ-hâ 20/27 âyetinde Hz. Mûsâ'nın "Dilimdeki düğümü çöz ki sözümü anlasınlar" şeklinde bir duasına yer verilmiştir. Buradaki soru söz konusu duanın hangi şeyden ötürü yapılmış olmasıdır. Bu bağlamda Mâtürîdî, te'vîl ehlinin şu rivayetini nakleder: "Hz. Mûsâ -bebek iken- Firavun'un sakalını tuttu ve sert bir şekilde çekti. Firavun kızıp cezalandırmaya kalkınca, ona, Hz. Mûsâ'nın aklının henüz olmadığı söylendi. Bunun üzerine birinde bal, diğerinde kor olan iki tabak getirildi. Hz. Mûsâ, bal dolu kâseye elini uzatacak iken Cibrîl, O'nun elini kor dolu kâseye götürdü, O da koru alıp ağzına aldı. İşte O'nun dilindeki tutukluk bundan kaynaklanmıştı. Dolayısıyla Hz. Mûsâ, bu hastalığının iyileşmesini istiyordu." Söz konusu rivayet İbn Abbas kanalıyla gelmiştir.³³ Fakat Mâtürîdî, bu te'vîlin ancak vahiy tarafından bildirilmesi durumunda hakikat olabileceğini, aksi durumda görüş ve gerekçe bildirmemenin en uygun bir durum olacağını ifade eder.³⁴

Mâtürîdî, aynı tavrını Hz. Mûsâ'nın kendisiyle buluştuğu kişinin kimliği için de sürdürür. Buhârî'de söz konusu kişinin Hızır olduğu şeklinde bir hadis varsa da³⁵ ve İbn Abbas, Übeyy b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'den işit-

³¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 29: 173-174.

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16: 231.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 201-201; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 4: 201-202.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9: 192-193.

³⁵ Bk. Buhârî "İlim" 16.

mek suretiyle salih kulun Hızır olduğunu öğrendiğini söylemişse de âyette kendisine ilim verilen kişinin kimliği açık edilmemiştir. “*Şu halde*” der Mâtürîdî, “*Biz Kitap'ta yer alandan başkasını söylemeyiz.*” Ona göre ismin tayin edilmesinin herhangi bir faydası yoktur. Şudur demek de kişinin Allah adına konuşması anlamına gelecektir.³⁶

Yukarıdaki iki örnekte de görüldüğü üzere Mâtürîdî, sahâbe kanalıyla gelmiş olmasına rağmen rivayetlerin katî doğru olduğunun söylenmesini hatalı bulmaktadır. Ona göre hüküm bildiren mesele değilse, vahiy tarafından açıklanmadıysa ve konunun aklen bilinmesi de imkânsız ise yapılması gereken şey tavakkuftur.

c. Ahkâm Sahası Dışındaki Haber-i Vâhid'lerin Bağlayıcı Olmaması

“Bir gece vakti kulunu Mescid-i Haram'dan...” diye başlayan el-İsrâ 17/1 âyetinde Taberî, Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mirâc'a dair yaşadığı hadiseler hakkında bazı rivayetler aktarmaktadır. Bunlardan Enes rivayetine göre Hz. Peygamber, ilk semada Hz. Âdem'i, ikinci kat semada Hz. İdrîs'i, dördüncü kat semada Hz. Hârûn'u, altıncı kat semada Hz. İbrâhim'i ve yedinci kat semada Hz. Mûsâ'yı görmüştür.³⁷ Mâtürîdî'ye gelince o, ayrıntıya girmeden, “Hz. Peygamber'in Mirâc'a çıktığında önceki kardeş peygamberleri gördüğü” şeklinde rivayetlerin bulunduğunu söyler ve ardından şöyle der:

“Biz, burada Sıddîk'in dediğini deriz. Hz. Peygamber bunu dedi ise doğru söylemiştir, ben de bunun böyle olduğuna şahitlik ederim. Değilse, âyette de ifade edildiği üzere Hz. Peygamber'in Beyt-i Makdis'e, Mescid-i Aksâ'ya yürütülmesinden başka bir şey demeyiz. Zira rivayetler ahad haberdır ve bu da şahitlik için yeterli değildir.”³⁸

Yine Taberî, Enes kanalıyla aktarılan başka bir rivayete daha yer verir. Buna göre Hz. Peygamber, yedinci kat semada Hz. Mûsâ'yı görmüş, O ise: “*Rabbim! Kimsenin benim bulunduğum yerden daha üstüne çıkartılabileceğini düşünmemiştim*” demiştir. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber, yedinci kat semadan sonra *Sidratü'l-müntehâ*'ya ulaşmış ve O'na orada vahiy gelmiştir. Vahyedilenler arasında Hz. Peygamber'in ümmetinin günde elli vakit namaz kılmaları emri de bulunmaktadır. Hz. Peygamber, vahiy alıp da geri döndüğünde Hz. Mûsâ, O'nu alıkoymuş, namaz emrini öğrendiğinde ise onun azaltılması için Rabb'ine niyazda bulunmasını telkin etmiştir.³⁹ Mâtürîdî ise konu kapsamında şöyle der:

“Hz. Peygamber'in İsrâ'da, Hz. Mûsâ ile karşılaştığına dair bazı riva-

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 83, 96.

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 8-9.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 224.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 9; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 3: 3.

yetler vardır: Hz. Mûsâ, O'na şöyle şöyle şeyler söylemiş, namaza (elli vaktin beş vakte indirilmesi) ve onun dışındaki meselelere dair konuları zikretmiştir. Bunun gerçekleşip gerçekleşmediğini; gerçekleşti ise nasıl gerçekleştiğini bilmiyoruz. (Sonuçta) Hz. Peygamber'e vahyolunmuş ve O da zikredilen şeyleri mi söylemiştir yoksa bunu rüyasında mı görmüştür -ki Hz. Peygamber'in rüyası haktır- ya da durum nasıl vuku bulmuştur, Allah bilir, deriz.”⁴⁰

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik ve Ebû Saîd el-Hudrî rivayetlerine rağmen *isrâ/mirâc* konuları kapsamında ayrıntıya girmeyi uygun bulmamaktadır. Bunun nedeni, onun da belirttiği üzere, haberlerin ahad olmasıdır. Bu türden haberler ise ahkâmî saha dışındaki meselelerde hüccet teşkil etmemektedir. Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ın bildirmediği ve aklen de ulaşılabilecek mümkün olmayan meseleler kapsamında takip edilmesi gereken en uygun davranış sessiz kalmak ve ayrıntılara girmemektir.

Sonuç itibarıyla Mâtürîdî, sahâbe kanalıyla da gelse tefsir şartlarını taşıyamaması nedeniyle rivayetleri kritik etmiştir. Bu bağlamda o, ilgili rivayetleri ya reddetmiş yahut konu üzerinde ayrıntıya girmenin doğru olmadığını ifade etmiştir.

2.2. Bazı Rivayetlerin Mâtürîdî'nin Allah Tasavvuruna Aykırı Olması

Mâtürîdî, Allah tasavvurunu eserinin farklı yerlerinde beyan etmektedir.⁴¹ Bununla beraber bu başlık altında biz, Mâtürîdî'nin Allah tasavvuruyla çelişmesi nedeniyle hadis olduğu ifade edilen rivayetlerden kritik ettiği üç örneği nakletmekle yetineceğiz.

a. Rivayetin Teşbih Anlayışını Çağırması

“O gün biz, cehenneme: Doldun mu?” diye sordukça o, “Yok mu başka cehennemlik?!” diye karşılık verecek” (Kâf, 50/30) âyeti kapsamında Mâtürîdî, öncelikle bazı te'vîl ehlinin rivayetini aktarır: Buna göre “*Cehennem: daha yok mu? dedikten sonra Rahmân ayağını onun üzerine koyar da içindekiler iyice sıkışır; bu andan itibaren oraya girebilecek hiç kimse kalmaz.*” Bu kaydı sonrası Mâtürîdî, aynı rivayetin Ebû Hureyre kanalıyla geldiğini söyler.⁴² Enes b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî, Übeyy b. Ka'b ve İbn Abbas⁴³ yoluyla da aktarılan bu rivayet, Mâtürîdî'ye göre Allah'a yönelik teşbih ifade eden bir kavil olması nedeniyle fâsiddir. O, akli delillere ve indirilmiş olan *nassa* -âyete- aykırı olan her bir teşbihin reddedilmesi gerektiğini savunur. Çünkü Allah, kimsenin Kendisine benzemediğini

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11: 287.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9: 269-271.

⁴² Krş. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 226-227.

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 26: 207-208

beyan etmektedir (eş-Şûrâ, 42/11). Bu nedenle “Rahmân, ayağını dayayıncaaya değin cehennem dolmayacaktır” ifadesi zikri geçen âyete muarız bir konumdadır. Mâtürîdî, Ebû Hureyre kanalıyla aktarılan rivayetin sened zincirinde adı geçen Hammâd b. Seleme'nin, hadisi rivayet ettiği süreçte bunamış olması nedeniyle tekzib edildiğini de Belhî üzerinden not düşer. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre âyet, Enes b. Mâlik'ten aktarılan diğer bir rivayet eşliğinde anlaşılmalıdır: “Cehennem: Daha yok mu? dedikten sonra Allah, bir beşeri daha cehenneme atar, böylece cehennem dolar.”⁴⁴

b. Bedâ Anlayışını Çağrıştırması Nedeniyle

“Bir zamanlar Mûsâ, 'Ey kavmim! Allah bir sığır kesmenizi emrediyor' dedi...” (el-Bakara, 2/67) âyeti kapsamında Mâtürîdî, Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivayeti aktarır: “*Herhangi bir ineğin kesilmesi onlar için kâfi gelecekti, onlar işi zorlaştırdılar, buna mukâbil Allah da onların işini zorlaştırdı.*” Ebû Hureyre ve İbn Abbas⁴⁵ kanalıyla gelen bu rivayet Mâtürîdî'ye göre mâkul değildir. O, bu iddiasını, şu gerekçe ile temellendirir:

“Mâkul değildir, çünkü bu, Allah'a karşı, O'nun daha önce fark etmediği bir meseleyi daha sonra anladığı ve bu nedenle hükmünü düzelittiği/bedâ iddiasında bulunmaktır. Böyle bir şeyi söylemek de küfürdür. Bunu sıradan bir Müslüman bile söylemeyecekken bir peygamberin dile getirmesi mümkün değildir.”⁴⁶

Mâtürîdî, bedâ konusunda çok hassastır. Şöyle ki: “...böylece Allah onlara bütün yaptıklarının kendilerine çok derin bir pişmanlık ve üzüntü kaynağı olduğunu gösterecektir...” (el-Bakara, 2/167) âyeti kapsamında Taberî, Abdullah b. Mesud kanalıyla gelen bir hadis nakleder. Rivayet şu şekildedir:

“Hiçbir nefis yoktur ki cennet ve cehennemde kendisine ait bir yer olmasın. Kişi, cehennem ehli olup kendisine cennetteki yeri gösterilir ve ona: 'Şayet çalışsa idin burası senin yerin olacaktı' denilir. Cennet ehli olan kimseye de cehennemdeki yeri gösterilip, 'Şayet Allah'ın lütfu olmasaydı burası senin yerin olacaktı' denilir.”⁴⁷

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14: 113.

⁴⁵ Rivayet, Abîde es-Selmânî, İkrime, İbn Cüreyc, Katâde ve Said b. Cübeyr tarafından da zikredilmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 457; Nasr Ebû'l-Ley's es-Semerkan-dî, *Tefsîru Ebi'l-Ley's es-Semerkan-dî*, thk. Adil Ahmed, Zekeriya Abdülmeccid, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1: 128-129; Celaleddin Abdurrahman Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2015), 1: 150-151; Muhammed b. Yusuf el-Endulûsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîf*, thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1: 414.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 154.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 99-100, 7: 209, 226. Taberî, aynı rivayeti tefsirinin 7: 226'da Ebû Said el-Hudrî kanalıyla, 18: 11'de ise Ebû Hureyre vasıtasıyla aktarmaktadır. Rivayet Kurtubî'de de yer alır. Bk. Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî,

Mâtürîdî de mezkûr rivayeti aktardıktan sonra şöyle der: “*Bana göre bu, doğru değildir. Zira Allah’ın kişiye, cennette bir pay ayırıp daha sonra bu paydan onu mahrum bırakması düşünülemez.*” O, sözüne “*Bu durum ancak vaad prensibine göre mümkün olabilir*” diye devam eder. “*Buna göre insanlar itaat etmişlerse mükâfatlarını cennet ile; isyan etmişler ise karşılığını cehennem ile göreceklerdir.*”⁴⁸ Mâtürîdî, mezkûr rivayetin Allah’ın ezeli ilmi anlayışıyla çelişeceğini düşünür ve şöyle der: “*Allah’ın, iman etmeyeceğini bildiği kimse için cennette yer ayırması söz konusu değildir. Bunu yapacaksa da ancak o kişinin hüsrân ve öfkesini arttırmak için yapar.*” Yine ona göre, âyette yer alan hüsrân, kişinin dünya hayatındaki nimetler sayesinde âhiret nimetlerini kazanamamaları nedeniyle yaşayacak oldukları hüsrândır.⁴⁹

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Allah tasavvuruyla çelişmesi nedeniyle hadis olduğu ifade edilen mezkûr rivayetleri kritik etmiştir. Bunu da kimi zaman hadisleri Kur’ân’a arz etmek suretiyle kimi zaman da rivayet senedinde ismi geçen kişilerin hadis tahammül şartlarını yerine getirmediğini ifade etmek suretiyle gerçekleştirir. Rivayetin Ebû Hureyre, İbn Mesud, Enes b. Mâlik, Ebû Said el-Hudrî, Übeyy b. Ka’b ve İbn Abbas’a atfedilmiş olması bu gerçeği değiştirmemektedir.

2.3. Mâtürîdî’nin Bazı Rivayetleri Peygamber’in İsmet Sıfatına Aykırı Görmesi

Mâtürîdî, Allah tasavvuruyla ters düşen rivayetlerde olduğu gibi peygamber tasavvuruyla çelişen rivayetleri de kritik eder. Bu bağlamda o, özellikle peygamberlerin ismet sıfatıyla çelişen nakilleri problemlili görür. İsim vermeden reddettiği rivayetlerden bazısının sahâbeye atfedilmesi durumu değiştirmez. Konuyla ilgili olarak burada da üç örnek vermekle yetineceğiz.

I. Hz. İbrâhim’in “Babamı da affeyle! Çünkü o yolunu şaşırmış biridir” (eş-Şu’arâ, 26/86) şeklindeki duası kapsamında Mâtürîdî, *te’vil ehli* demek suretiyle onların şöyle dediğini nakleder: “*Hz. İbrâhim üç yerde yalan söylemiştir.*” Ebû Hureyre kanalıyla gelen ve hadis olarak kaydedilen bu rivayet⁵⁰ Mâtürîdî için anlamsız bir ifadedir. Zira ona göre “*Allah’ın çeşitli hallerde yalan söyleyecek bir resul seçmesi mümkün değildir.*”⁵¹

II. Mâtürîdî, Hz. İbrâhim’in yalan söylemesini mümkün görmediği gibi

el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 4: 266.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1: 304-305. Benzer ifadeler için bk. Mâtürîdî, a.g.e, 9: 152; 10: 10; 15: 197.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5: 48, 295.

⁵⁰ Bk. Buhârî “Enbiyâ” 8. Taberî de “Hz. İbrâhim, üç yerde ancak Rabbi için yalan söylemiştir” der. Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17: 55.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10: 308

Hız. Ya'kûb'un yalan söylediği izlenimi veren rivayetleri de sahih kabul etmez. Şöyle ki Yûsuf 12/5 âyetinde Hız. Ya'kûb'un, oğlu ile konuşması haber verilir: "Canım oğlum! Bu rüyayı kardeşlerine sakın anlatma!" Mâtürîdî'nin kaydına göre göre bazı te'vîl ehli:⁵² Yûsuf, rüyasını kardeşlerinin önünde babasına anlatınca babası: "*Bu, gündüz görülen bir rüya olup önemsenecek bir durum yoktur*" demiş, onunla baş başa kaldığında ise "*Bundan sonra rüya görürsen kardeşlerine anlatma*" diyerek onu ikaz etmiştir. Mâtürîdî'ye göre böylesi bir yaklaşım Hız. Ya'kûb'un yalan söylediği anlamına gelir. Allah resulü Ya'kûb'un yalan söylemesi de caiz/mümkün değildir. Mâtürîdî, "*böylesi bir durum şayet vuku bulmuşsa, bunun ancak Allah'tan gelen bir emir olması durumunda söz konusu olabilir aksi halde mümkün değildir*"⁵³ der.

III. "Mâtürîdî, ismet anlayışı nedeniyle el-İsrâ 17/73 âyetini te'vîl eder. Söz konusu âyet şudur: "Biz seni sabit kıldığımız için müşriklerin sana vahyettiğimiz esaslara aykırı şeyleri kabullenmen sonra da bunları bize isnat etmen hususunda ayartılmadın."⁵⁴

"*Kâfirin âdeti her daim bu meyandadır*" diyen Mâtürîdî, Hız. Peygamber'in ismet sıfatının zedelenmesiyle sonuçlanacak hiçbir te'vîli kabul etmeyeceklerini, konuya dair hadis varsa bu hadisin tek anlam taşımadığı için mâkul olmayan anlamları kizb olarak kabul edeceklerini beyan eder. O, bu âyete dair reddetmek üzere bazı rivâyetleri aktarır. Bunlardan ilki garânik hadisesidir. İkincisi Hız. Peygamber'in Haceru'l-esved'i selamlaması sırasında müşriklerin "Bizim ilahlarımızı da selamlamadıkça senin Haceru'l-esved'i selamlamana izin vermeyeceğiz" rivâyetidir. Mâtürîdî, bu iki rivâyetin tamamının hayal ürünü ve fasit olduğunu söyler. "*Zîrâ*" der Mâtürîdî, "*Hız. Peygamber, çocukluğunda dahî putlara yanaşmamıştı. Mekkeliler çocukluğu boyunca putlara yanaştığını görmedikleri ve dahî öyle bir beklenti içine girmedikleri kimseye nasıl olur da risaleti sonrası O'ndan putlarını selamlamasını isterler.*" Mâtürîdî üçüncü sırada müşriklerin, Hız. Peygamber'den onun etrafındaki fakirleri kovmasına yönelik taleplerini ve O'nun da böylesine bir işe kalkıştığı anda bu âyetin indiğine dair rivâyeti aktarır. O, bu rivâyeti de: "*Tamamı fasittir, Hız. Peygamber hakkında böylesine düşüncelere dalmak mümkün olmayan bir hayaldir. Onlar, Hız. Peygamber'i tanımamışlardır, tanışalardı böylesine düşünceleri taşımazlardı*" demek suretiyle reddeder.⁵⁵

⁵² Mâverîdî, bu görüşe yakın ifadelerin İbn Abbas'a ait olduğunu aktarır: Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3: 7-8.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 271.

⁵⁴ Âyeti Mâtürîdî'nin ifadelerinden hareketle meallendirdik. Benzer ifadeler için ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 292-293.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 332-333. Birinci rivâyet sahibi Muhammed b. Ka'b; ikinci rivâyetin sahipleri, İbn Abbas, Câbir b. Abdillâh, İbn Şihâb, Said b. Cübeyr ve

Sonuç itibarıyla zikri geçen üç örnekte de görüldüğü üzere Mâtürîdî’de ismet anlayışı son derece önemlidir. Bir peygamberin yalan söylemesi yahut müşrikler istedi diye putlara el sürmesi veya yanındaki sahâbeyi göndermeye yeltenmesi asla söz konusu olamaz. Bu nedenle ilgili âyetler ekseninde aktarılan rivayetler ona göre problemlidir. Rivayetlerin kimlere atfedildiği de bu konuda önemli değildir.

2.4. İlgili Rivayetlerin Mâtürîdî’nin Sahâbe Algısına Aykırı Olması

Mâtürîdî nezdinde Hz. Peygamber’in eğitiminden geçen sahâbe son derece kıymetlidir. Onlara dair olumsuz algı oluşturacak herhangi bir rivayet Mâtürîdî’ye göre kesinlikle problemlidir. Bu nedenle de o, söz konusu nakilleri reddetmekte problem görmemiştir. Bu bağlamda iki örneği nakletmekle yetineceğiz.

I. “Onlar için Allah’tan ister af dile ister dileme; onların bağışlanmaları için yetmiş kez dua etsen de...” (et-Tevbe 9/80) âyeti kapsamında Mâtürîdî, te’vîl ehlinin genelinin⁵⁶ şöyle dediğini kaydeder: Abdullah b. Übeyy öldüğü zaman Hz. Peygamber onun cenaze namazını kılmak istedi. Hz. Ömer de Hz. Peygamber’in elbisesinden tutup ‘Allah sana bunu emretmedi’ dedi ve mezkûr âyeti okudu. Bunun üzerine Hz. Peygamber de “*Rabbim beni muhayyer bıraktı, yap veya yapma dedi*” diye cevap verdi.

Mâtürîdî, bazı rivayetlerde de şöyle denildiği kaydeder: “*Hz. Peygamber, İbn Übeyy’in cenaze namazını kılmak istediğinde Hz. Ömer: ‘Böyle yapma! Allah, sana bunu yasakladı’ dedi. Hz. Peygamber de ona: ‘Yetmiş bir kez bağışlama dilemeyeyim mi?’ diye cevap verdi veya buna benzer bir şey söyledi. Bunun üzerine de ‘Onların bağışlanmaları için Allah’a dua etmişsin etmemişsin onlar için birdir’ (el-Münâfıkûn 63/6) âyeti indi.*”

Mâtürîdî’ye göre böylesi bir durumun vuku bulması mümkün değildir. O, Hz. Peygamber’in âyetten muhayyerlik anlamasına rağmen Hz. Ömer’in, O’na engel olmasını şaşılacak bir durum olarak görür. “Zira” der Mâtürîdî, “*bu âyette ne muhayyerlik ne de bir sınırlama söz konusudur. Üstelik ayetin tehdit içermesi nedeniyle onun nesh edildiğini söylemek de*

Mücahid; üçüncü rivâyetin sahibi ise Cübeyr b. Nüfeyl olarak kaydedilmiştir. Bkz: Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15: 161; Abdurrahman İbn Ebî Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim er-Râzî el-Müsemmâ et-Tefsîru bi’l-Me’sûr*, thk. Ahmed Fethi Abdurrahman el-Hicâzî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 6: 124; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 4: 353. Taberî, rivâyetler arası tercihi gerektirecek ne Kitap’tan, ne haberden bir açıklama olmadığı için Kitap’ın zahirine iman etmekten daha doğru bir şey olmadığını söyler. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15: 162.

⁵⁶ Urve, Hişam b. Urve, İbn Abbas, Katâde, Mücâhid ve Şâ’bî. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10: 249-250. İbn Kesîr de aynı isimleri zikreder: İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2: 376. İbn Abbas, bu rivayeti “Hz. Ömer’den işittim” diyerek aktarmaktadır: İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 5: 103.

mümkün değildir. Çünkü va'd/müjde ve vaîd/tehdit ayetlerinde nesh olmaz." Mezkûr rivayetin reddine dair gerekçe sunmasından sonra Mâtürîdî, âyetin te'vîlinin şu şekilde olabileceğini söyler:

"Buradaki ifade -Allah bilir ya- 'Sen onlar için istiğfar etsen, senin istiğfarın redd olunmaz, Fakat onlar, Allah ve Resul'ünü inkâr etmiş bir toplumdur. Sen de benim, inkâr üzere ölmüş kimsede hakkındaki -o kimseleri bağışlamayacağıma dair- hükmümü biliyorsun.' Bu durumda ayetteki husus, bir nevi istiğfarın nehyi konusunda Resul'e dair bir gerekçe sunmadır. 'Tıpkı akraba bile olsalar ne nebi ne de müminler müşriklere için mağfiret dileyemezler' (et-Tevbe 9/113) âyeti gibi. Allah, münafıkların ortak koştuğunu, onların Rabb'lerini ve Hz. Peygamber'i inkâr ettiklerini biliyordu. Bu nedenle O'nun münafıkların bağışlanmaları için dua etmesi yasaklandı..."⁵⁷

II. Abdullah ibn Zübeyr'e atfen nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber'in huzurunda iken Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer bir mesele hakkında tartışmış ve bu esnada seslerini yükseltmişlerdi. Bunun üzerine "Ey iman edenler! Allah'ın ve peygamberinin önüne geçmeyin..." (el-Hucurât, 49/1) âyeti nazil olmuştur.⁵⁸ Mâtürîdî'ye göreyse her ne kadar *Ey İman edenler!...* diye başlasa da Hucurât sûresinin ilk iki âyeti müşriklere ya da münâfiklara yönelik bir hitaptır. "Allah'ın elçisinin huzurunda alçak sesle, saygılı bir şekilde konuşanlar var ya..." (el-Hucurât, 49/3) âyeti de durumun böyle olduğuna bir delildir. Ona göre, sehv veya gaflet hali hariç⁵⁹ Hz. Peygamber'in Allah'ın bir elçisi olduğuna iman eden kimselerin, O'nun yanında, seslerini yükseltmeleri, kendi aralarında konuştukları gibi onunla yüksek sesle konuşmaları veya uzak bir yerden ona ismiyle seslenmeleri mümkün değildir. Söz konusu eylemleri ancak şirk ya da nifak ehli yapar. Mâtürîdî, dünya ve âhirette kurtuluşun, şeref ve izzetin ancak Hz. Peygamber'e tazimde bulunmak suretiyle gerçekleşeceğini bildikleri için O'na iman edenlerin saygı ve hürmet içinde olduklarını söyler. "Üstelik" der Mâtürîdî, "*sahâbe, Hz. Peygamber'in yanında konuşmaya dahî cesaret edemezken nasıl olur da seslerini yükseltir, uzak mekândan O'na seslenir veya herhangi bir meselede O'nun önüne geçebilir?*"⁶⁰

Aktardığımız iki örnekte de görüldüğü üzere Mâtürîdî, sahâbenin safvetine halel getiren rivayetleri reddetmiştir. Buradaki anahtar cümle "Hz. Peygamber'in eğitiminden geçen sahabe" ifadesidir. Zikri geçen rivayetlerdeki iki isim ise Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer'dir. Dolayısıyla Mâtürîdî Hz. Peygamber'in iki halifesinin onun yanında tartışmasını ya da Hz.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 420-421.

⁵⁸ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6: 85.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14: 58.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14: 60.

Ömer'in Efendimiz'e rağmen görüş beyan edemeyeceğini düşünmüş ve mezkûr gerekçeler ile rivayetlerin sahih olamayacağını ifade etmiştir.

2.5. Mâtürîdî'nin Nüzul Ortamını Dikkate Alması Nedeniyle İlgili Rivayetleri Kritik Etmesi

Bir hitabı en doğru anlayan kimse o hitaba muhatap olan kimsedir. Bu nedenle sahâbe rivayetleri âyetlerin anlaşılmasında son derece önem taşımaktadır. Bununla beraber sahâbeden gelen her bir rivayet, o rivayet sahibinin dirayeti ile de irtibatlıdır. Şu halde söz konusu rivayetlerin tamamından haberdar olan bir kişi/fakih dışarıdan bir gözle olay yerini daha farklı okuyabilir. Mâtürîdî de söz konusu rivayetlerin hemen tamamından haberdar olması nedeniyle ele aldığı ayetleri bütüncül bir gözle değerlendirmiş ve nüzul ortamını dikkate aldığı için ilgili ayetleri farklı bir şekilde değerlendirebilmiştir. Konu kapsamında üç örneği nakletmekle yetineceğiz.

I. "...Yüce mecliste nelerin tartışıldığı konusunda bilgi sahibi değildim. Bu bilgiler bana açıkça uyarmakla görevli bir peygamber olduğum için vahyediliyor." (Sâd, 38/70) âyeti kapsamında Mâtürîdî, te'vîl ehli ifadesini kullanmak suretiyle bir rivayet nakleder. Buna göre Yüce meclistikiler meleklerdir. "Allah: Ben yeryüzünde akıl ve irade sahibi bir varlığa -halife-sorumluluk yükleyeceğim, dediğinde Melekler, Hayret! Orada fesat çıkacak, kan dökülecek bir varlığa mı sorumluluk yükleyeceksin?!" (el-Bakara, 2/30-31) demişlerdi. Söz konusu rivayet İbn Abbas kanalıyla gelmiştir.⁶¹

Mâtürîdî'ye göre ele aldığımız ayette geçen "إِذْ يُخْتَصِمُونَ" ifadesi bir tartışmadan öte konu hakkında konuşmak anlamındadır. Mevzuya dair *يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا* ayetini hatırlatan Mâtürîdî, "tenâzu" kelimesinin insanların bildiği manada husumet anlamında olmadığını, bunun kadehlerin elden ele dolaşması anlamına geldiğini söyler ve *إِذْ يُخْتَصِمُونَ* ifadesinin de bu minval üzere olduğunu belirtir. Bu durumda ayetin manası şöyle olmaktadır: *Mele-i A'lâ*'nın, Hz. Âdem hakkındaki *konuşmalarına* dair bana vahiy gelinceye değin bilgim yoktu, vahiy gelince bildim, ben ancak açıkça uyarmakla görevli bir peygamberim...

Mâtürîdî, bu ifadeleri ile öncelikle meleklerin kendi arasında tartıştıklarını değil de konuştuklarını söylemekle İbn Abbas'ın te'vîlini reddetmiş olmaktadır. Fakat bundan da öte o ayetin büsbütün farklı anlaşılmasını mümkün görmektedir. Ona göre *Mele-i A'lâ* ile melekler değil, küfrün önde gelen yönetici ve eşrafı kast edilmektedir.⁶² Buna göre onlardan kimi, reddetmeleri nedeniyle helak olacakken kimileri de iman etmeleri nedeniyle kurtuluşa erecektir. Bu durumda Hz. Peygamber şöyle demiş olur:

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 224.

⁶² Kurtubî, Mâtürîdî'nin bu ifadelerini "denildi ki" kaydıyla nakletmiştir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 15: 147.

“Bana vahiy gelinceye değin, Mekkelilerin önde gelenlerinin ne olacağına veya onların başlarına ne geleceğine dair bir bilgiye sahip değilim. Ancak vahiy gelince bilirim...”⁶³

II. “Beytü'l-ma'mûr'a yemin olsun ki...” (Tûr, 52/4) ayetine dair Mâtürîdî, te'vîl ehli der ki” ifadesiyle bir rivayet nakleder: “*Beytü'l-Ma'mûr, gökyüzünde bir yer olup oradakiler, onu tavaf ederler.*” Hz. Ali, Enes b. Mâlik ve İbn Abbas'a ait⁶⁴ söz konusu te'vîli Mâtürîdî doğru bulmaz. Zira ona göre yemin bilinen ve tanınan bir şeye olur. Bu nedenle muhatapların tanımadıkları ve bilmedikleri şeye yemin edilmesi mâkul değildir. Durumun tek istisnası meselenin Ehl-i Kitap'ın Kitap'larında geçmesidir. Eğer öyleyse yemin, Ehl-i Kitap için yapılmış demektir. Fakat hitap Mekke münkirlerine ise bu durumda onların bilmedikleri ve şahit olmadıkları bir şeye yemin edilmesini, Mâtürîdî mümkün görmemektedir.

Mezkûr kritiğine mukâbil Mâtürîdî, ayette yer alan *Beytü'l-ma'mûr* ifadesi ile bizatihi insanların içinde oturduğu evlerin kast edilmiş olmasını mümkün görür. Bu evlere yapılan yemin, insanlara şükretmeleri gerektiğini hatırlatmaktadır. Zira insanlar güven içerisinde buralarda ikamet eder, soğuk ve sıcaktan onlar sayesinde korunur. Dolayısıyla türlü imkânlar sağlaması nedeniyle nimet olan bu evlere yemin edilmesi, şükürün ifa edilmemesi durumunda cezalandırılmayı hak edeceklerini insanlara göstermek içindir. Mâtürîdî, ayrıca söz konusu ifade ile kastın Kâ'be olmasını da mümkün görür. Zira Allah, bütün insanların kalplerine, ona karşı bir tazimde bulunma duygusunu yerleştirmiştir. Gerek Müslümanlar gerekse Kureyş başta olmak üzere Araplar, onu tavaf ve ziyaret ediyor ayrıca ona saygı gösteriyorlardı...⁶⁵

III. Nisâ 4/143'te yer alan “Onlar, müminlerle müşrikler arasında bocalayıp duruyorlar...” âyeti kapsamında Taberî, İbn Ömer kanalıyla bir rivayet aktarır: “Münâfık, iki sürü arasında kalıp hangisine gideceğini bilmeyen koyun gibidir.”⁶⁶ Hadis olduğu kaydedilen bu rivayeti doğrudan reddetmemekle beraber Mâtürîdî, âyetin farklı bir şekilde anlaşılabileceğini söyler. Ona göre münâfıklar aslında yerleri meçhul ya da kararsız olan kişiler değildir. Aksine vakiyadan hareketle bilinen şey, onların tamamen menfaat ve tamah ehli oluşlarıdır. Zira onlar, kendilerinin kölesidir. Bu durumda münâfıklar, şayet müminler imkân ve zenginliğe sahipse müminler ile; şayet küfür ehli imkân ve zenginliğe sahipse küfür ehli ile beraber olurlar. Bu da onların kararsız olmadıkları aksine menfaatleri neyi gerektiriyorsa onun peşinden gittikleri anlamına gelmektedir.⁶⁷

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 277-278.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 27: 22-25.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14: 167.

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 429.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 84-85; benzer yaklaşım için bk. Mâtürîdî, a.g.e. 4:

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, nüzul ortamını ve vakiayı gözetmesi nedeniyle konu çerçevesindeki hadise ve sahâbe rivayetlerine rağmen âyetlerin farklı şekilde anlaşılmasını mümkün görmüştür.

2.6. Mâtürîdî'nin Hitabı/Vahyi Mecaz Eksenli Okuması Nedeniyle Rivayetlere Rağmen Görüş Bildirmesi

“Âyetlerin anlaşılmasında aslanan lafzın zahiridir, mecbur kalmadıkça lafaz te’vîl edilmemelidir.” şeklindeki prensip zaman zaman âyetlerin vermek istediği mesajın önüne geçebilmiştir. Bundan da öte söz konusu algının ileri boyutlarda uygulanması kimi durumlarda âyetlerin birbiri ile çeliştiği şeklinde bir düşüncenin oluşmasına imkân vermiştir. Bu problemin farkında olması nedeniyle de Mâtürîdî, “*Âyetlerin anlaşılmasında aslanan hikmettir, hikmet, lafzın zahiri ile anlaşılmasını gerektiriyorsa zahiri ile; mecaz olarak anlaşılmasını gerektiriyorsa mecaz ile anlaşılmalıdır.*” der.⁶⁸ Bu başlık altında âyetlerin mecaz eksenli anlaşılmasını mümkün görmesi nedeniyle Mâtürîdî'nin değerlendirmelerinden üç örnek nakledeceğiz.

I. “Sana vahyedilenler arasında İdris’i de zikret. İdris özü sözü dosdoğru bir kimse ve bir peygamberdi. Biz onu yüce bir mekâna yükselttik.” (Meryem, 19/57) âyeti kapsamında Mâtürîdî, Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) bir te’vîlini aktarır: “Onu yükselttik” demek cennette İdris’i yükseltiriz demektir.” Mâtürîdî, ardından te’vîl ehlinin rivayetine yer verir: “Allah, İdris’i, o ölü olduğu halde dördüncü kat semaya yükseltti.” Bu rivayet Ebû Said el-Hudrî, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, İbn Abbas kanalıyla gelmiştir.⁶⁹

Her iki te’vîli aktarmakla beraber Mâtürîdî, farklı bir kanaattedir. Zira ona göre peygamberler, risaletlerinin ispatı adına medeniyetin gelişmesinde önemli rol alırlar.⁷⁰ Belki bu gerekçeden hareketle Mâtürîdî, mezkûr sahâbe isimlerine rağmen Hz. İdris hakkında şöyle der: “*Bize göre O'nun yükseltilmesini hem insanların hem de Allah'ın nezdinde konum, değer ve yücelik olarak anlamak daha uygundur.*”⁷¹

II. “Azab ve helak hükmümüzün vakti gelince o memleketin altını üstüne getirdik...” (Hûd, 11/82) ayetine dair Mâtürîdî, bir rivayet aktarır. Buna göre ‘Cibril, kanatlarını Lût kavminin şehrinin altına soktu, onu göğe kaldırdı, sonra altını üstüne çevirdi ve yere çarptı.” Hadis olduğu kaydedilen⁷² bu rivayeti mümkün görmekle beraber Mâtürîdî, ayetin şu şekilde anlaşılmasını da uygun bulur: “Allah, onları helak ettiğinde -öldürdüğünde- onları toprağın altına soktu. Böylece onların altı, üstü oldu.” Bu ifadesi ile

403-404.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 3: 348-349; benzer yaklaşımlar için bk. Mâtürîdî, a.g.e. 8: 191, 336, 376; 9: 39.

⁶⁹ Buhârî “Fedâilü’s-Sahâbe” 71; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 127-128.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 1: 291.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 9: 147-148.

⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12: 115.

beraber o, te'vîl ehlinin,⁷³ âyeti, Cibril ile ilişkilendirdiğini ve bu konuda icma ettiklerini⁷⁴ söyler.

Mâtürîdî'nin bu değerlendirmesi de oldukça dikkat çekicidir. Buna göre Lût kavminin yere çarpılmak suretiyle helak edilmesi mümkündür. Fakat diğer taraftan onların helaki sürecinde yeryüzünün gökyüzüne kaldırılması, ardından yere çarpılması gibi bir durum da yaşanmamış olabilir. Helak olup öldüğünde kişi toprağa gömülmüştür. Daha önce toprağın üstünde olan kişiler helaki neticesinde toprağın altına girmiştir. Bu durumda yeryüzünde değişen bir şey olmamıştır. Değişen sadece helak edilenlerin niteliğidir. Dolayısıyla usulü gereği hadise ve -Mâtürîdî'nin belirttiği üzere- konu eksenindeki icmaya rağmen âyetin farklı anlaşılması mümkündür.

III. “Adn cennetleri bütün kapılarını onlara açacaktır...” (Sad, 38/50) âyeti kapsamında Taberî bir rivayet nakleder. Buna göre Hz. Ömer, Ubeyy b. Ka'b'a, Adn cennetinin ne olduğunu sormuş, o da şöyle cevap vermiştir: “*Ey müminlerin emiri! Cennette, içinde nebilerin, sıddıkların, şehid ve salihlerin oturduğu saraylar vardır ki kapıları onlara açılmıştır.*” Taberî, konuya dair Hasan Basrî'nin de “Kapılar, kişinin “açıl” demesi ile açılır, “kapan” demesi ile kapanır” şeklindeki rivayetini de kaydeder.⁷⁵

Mâtürîdî, öncelikle âyette geçen bu ifadenin hakiki manada kapı olmasını ve “kişiye dilediğin kapıdan gir” denilebilmesini mümkün görür. Peşi sıra kişinin cennetteki köşklerinin kapılarının her zaman açık olduğunu söyleyen Mâtürîdî, kapıların dünyada kapatılmasının bazı gerekçelerini sıralar. Buna göre kişi ya hırsızlık korkusu, ya evine ve haremine başkasının göz atmaması yahut ev ahalisinin dışarıya bakmalarını istememesi nedeniyle kapılarını kilitler. Hâlbuki cennette bu şartları gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Zira der Mâtürîdî, “*âyetlerde eşlerin sadece eşine bakacağı ve hırsızlık korkusunun bulunmayacağı beyan edilmiştir.*” Buradan hareketle Mâtürîdî, aslında ihtiyaç olmadığı için cennette köşklerin kapılarının bulunmamasını mümkün görmektedir.⁷⁶ Ona göre söz konusu kapılar “filana kapılar açıldı” ifadesinde hedeflendiği üzere o kişiye yolun açılması anlamına gelmektedir. Bu durumda dünyada iken güzel işleri yerine getiren kişiye cenneti; kötü işleri yapan kişiye de cehennemi gerektirecek yolların açıldığı kast edilmiştir.⁷⁷

⁷³ İbn Abbas, Hasan, Süddî, Muhammed Ka'b el-Kurazî, Katâde, Mücâhid, Ebû Salih. Bk. *Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, en-Nüket ve'l-'uyûn: tefsîru'l-Mâverdî, thk. Seyyid Abdu'l-Maksud*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007), 2: 492; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 5: 305-306; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr* 3: 624; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi'lmi'l-tefsîr*, thk. Ahmet Şemsüddîn, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2009), 4: 110.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 215.

⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 213.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 269.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 377.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, zikri geçen hadis ve sahâbe rivayetlerine rağmen âyetlerin mecaz eksenli anlaşılmasını mümkün görmüştür. Bu bağlamda Hz. İdrîs'in yüce bir mekâna yükseltilmesine, Hz. Lût'un kavminin helak oluşuna ve cennetin kapılarına dair âyetlerin mecaz olduğunu -rivayetlere rağmen- düşünmek Mâtürîdî'ye göre mümkündür.

2.7. Mâtürîdî'nin Hitabın Maksadını Dikkate Alması

Mâtürîdî, âyetlerin anlaşılması esnasında makasıda da son derece önem vermektedir. Ona göre âyetlerin anlam dünyası salt manada rivayetlere indirgenmemeli ve âyetlerin yeri geldiğinde muhtemel farklı anlamlarının ortaya dökülmesi için de çaba sarf edilmelidir. Bu bağlamda dört örnek aktarmakla yetineceğiz.

I. “Allah yolunda can verenlere sakın ölü demeyin. Bilakis onlar diridirler; ama siz farkında değilsiniz...” (el-Bakara, 2/154) âyeti kapsamında Ebû Said el-Hudrî ve İbn Mesud kanalıyla nakledilen hadise göre şehitlerin ruhları, yeşil renkli kuşların bedenlerinde bulunur. Bu kuşların barınakları da arşa asılmış kandillerdedir, onlar, cennette diledikleri yere uçarlar ve diledikleri yerden yerler sonra da kandillerine geri dönerler.⁷⁸ Bu rivayeti nakletmekle beraber Mâtürîdî, âyetin başkaca te'villerinin de olabileceği kanaatinde. Bunların ilki, âyetin dönemin Arap muhayyilesi ekseninde anlamlandırılmasıdır. Şöyle ki onlar nezdinde ölü, yâdı kesilmiş ve kendisini hatırlayacak kimsesi bulunmayan kişidir. Bu durumda âyet, Allah yolunda ölmüş kimselerin melekler nezdinde sürekli anıldığını haber vermektedir. Hal böyle olunca insanlar hatırlamasa da melekler tarafından sürekli anılması nedeniyle şehit olan kişi sanki hayatta gibidir. İkincisi ise âyetin insan fitratı ekseninde anlamlandırılmasıdır. Buna göre “onlara ölü demeyin” (el-Bakara, 2/154) âyetinin gerekçesi insan fitratının ölümünden hoşlanmayışıdır. Aksine “şehitlerin diri” oluşu söylenmelidir ki insanlar cihada rağbet etsin. Zira din ve dünya hayatı Mâtürîdî'ye göre ancak cihat sayesinde kaim olur. Üçüncü ise âyetin lütuf ekseninde anlaşılmasıdır. Buna göre lütfuna bağlı olarak Allah, şehitleri, şayet yaşasalardı işleyecek oldukları salih amelleri sanki işlenmiş gibi kabul eder. Bu nedenle onlar dünyada sanki kıyâmete değin yaşamış gibi olacaklardır.⁷⁹

II. Mâtürîdî, âyetlerin anlamlarına yönelik rivayetleri ele alırken, bunların bazılarının hayatta karşılığı olmaması nedeniyle çok önem taşımadığı kanaatinde. Ona göre bu türden rivayetlerin peşinden koşmak yerine âyetin maksadını yakalamak gerekmektedir. Söz gelimi “Onlara Âdemin iki oğlunun şu kıssasını ibret vesilesi olarak anlat...” (el-Mâide 5/27) âye-

⁷⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 1: 235; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 475.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 274-276. Benzer ifadeleri için bk. Mâtürîdî, a.g.e. 2: 473-475.

ti kapsamında İbn Abbas,⁸⁰ Âdem'in iki oğlunun Hâbil ve Kâbil olduğunu söyler. Aralarında çıkan tartışma sonucu adak adamaya karar verirler. Hâbil'in kurbanı kabul edilince Kâbil onu kıskanır ve öldürmeye kalkışır.”

Mâtürîdî'ye göre öncelikle bu iki oğlun kim olduğu, hadisenin tam olarak nasıl gerçekleştiği tam olarak bilinmemektedir. Bundan da önemlisi bunların bilinmesinin pek de bir öneminin olmayışdır. Ayrıca söz konusu Âdem, Âdemoğullarından herhangi birinin iki oğlu da olabilir. Bunlar Hz. Âdem'e nisbet edilmesi her bir beşerin sonuçta ona nisbet edilmesi nedeniyle. Mâtürîdî için bilinmesi gereken asıl şey ayetin söylemek istediği hikmettir. Ayrıca bu âyet, Hz. Peygamber'in risaletini ispat etmektedir. Zira Hz. Peygamber, önceki kitaplarda yer alan bilgileri haber vermiştir ki o, bu bilgiyi, ancak Allah'tan öğrenebilir. Bu da O'nun risaletinin ispatı için bir delil niteliğini taşımaktadır.⁸¹

III. “...Şüphesiz ki sabah namazı şahit olunan bir namazdır” (el-İsrâ, 17/78) âyetinde zikri geçen şahitlerin kimliği hakkında Mâtürîdî, te'vîl ehlinin genelinin düşüncesini aktarır. Buna göre söz konusu “şahitler, gece meleği ile gündüz meleğidir.” Konuya dair Hz. Peygamber'den ve sahâbeden⁸² rivayetlerin geldiğini söyleyen Mâtürîdî, bu rivayetler nedeniyle te'vîl ehlinin genelinin de âyeti bu minvalde anladıklarına dikkat çeker. Fakat o, âyete dair farklı bir te'vîlin öne sürülebileceğini düşünür. Buna göre sabah namazına şahit olanlar, aslında kişinin gönlü, kulağı ve aklısıdır. Zira sabah namazı vakti, diğer namaz vakitlerinden farklı olarak Kur'an'ı dinleyip anlamaya mani olan tüm meşguliyetlerden beri olunan bir vakittir. Kişi, uykusundan uyanmış dinç bir vaziyettedir. Onu meşgul edecek işe henüz girişmemiştir. Bu nedenle o, namazda okunan âyetleri daha iyi işitir ve bu, gönülde daha kalıcı bir iz bırakır. Fakat aynı durum akşam ve yatsı namazları için geçerli değildir. Her ne kadar, bu vakitlerde âyetler açıktan okunsa da, gündüzden kalan birtakım meşguliyetler devam edebilmektedir. Bu durum da kişinin sesli olarak okunan âyetlere kendisini vermesine ve onu anlamasına engel teşkil edecektir. Bu gerekçelerden hareketle Mâtürîdî, şahit olanların kişinin kulağı, gönlü ve aklı olmasını daha uygun bulmaktadır. Bununla beraber o, te'vîl ehlinin genelinin âyeti meleklerle sarf ettiklerini söyler.⁸³

Zikri geçen üç örnekte de görüldüğü üzere Mâtürîdî, âyetin anlam dünyasının sadece rivayetlere indirgenmesini doğru bulmamaktadır. Aksi hal-

⁸⁰ İbn Abbas'tan başka İsmâil b. Râfî, Abdullah b. Amr, Mücahid, Atiyye, Katade ve İbn İshak da iki oğuldan kastın Hâbil ve Kâbil olduğunu söyler. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 242-246.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4: 198-200.

⁸² İbn Mesud, Ebû Hureyre. Krş. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 173; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10: 199.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 339.

de böylesi bir durum âyetin mesajının anlaşılmasına mani olabilecektir. Bu nedenle o, hadis ve sahâbe rivayetlerine rağmen âyetin farklı şekilde te'vil edilmesini mümkün görmüştür.

IV- Burada son olarak Mâtürîdî'nin "münâfiğin alameti" ile ilgili hadise⁸⁴ yönelik değerlendirmesini ele alacağız. O, mezkûr hadisi "Akşam geç vakitte Yusuf'un üvey kardeşleri sözde ağlaya sızlaya babalarının yanına gelip şöyle dediler: "Baba!..." (Yûsuf 12/16-17) âyetlerinde ele alır. Buna göre Hz. Yûsuf'u babalarından isteyen kardeşleri kasıtlı olarak yalan söylemiş, vaatlerinde durmamış ve emanete ihanet etmişlerdir. Mâtürîdî, bu âyetlerin bazı göndermeleri olduğunu söyler ve şöyle der:

"Küçük günah işlemesi nedeniyle kişinin azaba uğramasından korkulur, bununla beraber o kâfir olmaz. Fakat büyük günah işleyen de imandan çıkmaz. Çünkü Yûsuf'un kardeşleri, onu öldürmeyi ve kuyunun karanlıklarına atmayı amaçlamışlardı. Kardeşlerin böyle davranmalarındaki maksatları, Yûsuf'un gitmesi durumunda, babalarının kendilerini daha çok sevmesini beklemeiydi. Böylesine bir durum hem küçük hem de büyük günah işlemeyi gerektirir. Şayet onların bu yaptıkları küçük günah ise, onlar bu günaha tövbe etmişlerdi. Bu da onların küçük günah işlemeleri nedeniyle cezalandırılmaktan korktuklarını gösterir. Şayet büyük günah ise bu da onları imandan çıkarmaz. Zira onlar nihayetinde peygamber olmuşlardı.⁸⁵ Dolayısıyla onlar, salihlerden oldular. Nitekim bu sûrenin dokuzuncu âyeti, bu dediğimizin delili niteliğindedir. Bu söylediklerimiz Mu'tezilenin 'küçük günah nedeniyle kişi azap görmez' ve 'büyük günah kişiyi imandan çıkarır' sözlerini nakzeder. Benzer şekilde bu durum, Hâricilerin görüşlerini de nakzeder. Zira onlara göre kişi küçük büyük ne günah işlerse bu günah nedeniyle müşrik ve kâfir olur."⁸⁶

Mâtürîdî, sözüne şöyle devam eder:

"Bu söylediklerimiz, aynı zamanda şunu söyleyeni de nakzeder: 'Kasıtlı olarak yalan söyleyen, vaatte bulunup sözünde durmayan ve kendisine emanet edilene ihanet eden kimse münâfik olur.' Söylediklerimiz onları nakzeder çünkü Yûsuf'un kardeşleri emanete bilerek ihanet ettiler, vaatte bulundular fakat sözlerinde durmadılar. Konuştular ama yalan söylediler. Bununla beraber onlar münâfik olmadılar. Yemediği halde Yusuf'u kurt yedi dediler ki bu bir yalandır. Onu kuyuya atmak suretiyle emanete ihanet ettiler. Koruyacağız dediler ama korumadılar."⁸⁷

Mâtürîdî, ardından kendisine yöneltildiği muhtemel soruyu, cevaplan-

⁸⁴ Bk. Buhâri "İmân" 24.

⁸⁵ Suyûtî'nin kaydına göre bu görüş İbn Zeyd'e aittir. Bk. Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004), 1: 367-368.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 283.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 283-284.

dırmak üzere peşinen hatırlatır. “Hz. Peygamber’den rivayet edilen söz konusu hadis ile bu ayetler nasıl telif edilir? Zira bu hadis haber olması nedeniyle nesh edilemez.” Mâtürîdî, bu soruya şöyle cevap verir:

“Bu hadisin, kâfirlerden belirli bir topluluk hakkında söylenmiş olması mümkündür. Kendilerine emanet edilmesine rağmen Yahudiler, Hz. Peygamber gönderildikten sonra Tevrat’ı değiştirdiler. ‘Onu beyan edeceğiz’ diye vaatte bulundular fakat sözlerini tutmadılar. Aksine Hz. Peygamber’i anlatan haberleri gizlediler.”

Zikretmiş olduğu bu ifadeler ile Mâtürîdî, hadisi öncelikle Yahûdiler’e yönelik bir hitap olarak okumaktadır. Ona göre hadisin vürud sebebi öncelikli olarak söz konusu kişilerdir. Mâtürîdî, ikinci bir olasılığı da ihmal etmez ve şöyle der:

“Veya zikri geçen şartlar sonucu kişinin münâfık olması onların, bu şartları dini sahaya taşımaları durumunda geçerli olur. Aksi durumda kişi münâfık olmaz, bunlar da kişinin münâfıklık alameti olarak sayılmaz.”⁸⁸

Mâtürîdî, son sırada saydığı “dini saha” şartını, yalan söylemeyi itikat haline getiren, ahdi bozmayı ve verilen sözden caymayı helal kabul eden kimseler olarak açıklar.⁸⁹

Görüldüğü üzere Mâtürîdî’nin, münâfığın alameti ile ilgili değerlendirmeleri bir yandan hadisin vürûd sebebinin bilinmesinin önemini vurgulamakta diğer yandan nassın salt literal olarak okunmasına karşı çıktığını göstermektedir. Aksi halde bireyin yanlış hüküm verebilmesi ve bu nedenle başkalarını münâfık olmakla suçlayabilmesi söz konusu olacaktır.

Sonuç itibarıyla Mâtürîdî, tefsir şartlarını taşımaması, Allah ve peygamber tasavvurunun yanı sıra sahâbe algısına ters düşmesi, nüzul ortamını dikkate alması, âyetlerin mecaz ve maksat/hikmet odaklı okunmasını yer yer mümkün görmesi gibi gerekçelerden hareketle hadis yahut sahâbe rivayetlerini kritik etmiştir. Bu bağlamda o, kimi durumlarda mezkûr rivayetleri reddetmiş, kimi zaman rivayetlere rağmen görüş beyan etmiş ve bazı hallerde de rivayetleri te’vîl etmiştir. Şu halde Mâtürîdî, şayet sadece mukaddimesinde zikrettiği tanımlardan hareketle değerlendirilirse “Hz. Peygamber’in ve ashabının yorumu ile bunların dışındaki kişilerin yorumunu da bir tutmadığı ve bunlar arasında zorunlu bir ayrıma gittiği”⁹⁰ şeklindeki ifade de görüldüğü üzere eksik anlaşılmış olacaktır. Çünkü Mâtürîdî bizzat selefın rivayetlerine rağmen âyetleri farklı değerlendirmiştir. Diğer yandan Mâtürîdî’nin mukaddimesi şayet sadece kritik ettiği rivayetler ile beraber okunursa bu durumda kendisi ile çeliştiği sonucuna varılacaktır ki bu da bir hatadır. Bu hata onun bütüncül okunmamasından kaynaklanacaktır. Çünkü o, eserinde, mukaddimesini tamamlayıcı başka bir usule yer

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7: 284.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6: 416-417.

⁹⁰ Kurca, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Tefsir ve Te’vîl Anlayışı”, 294.

vermiştir. Buna göre o, te'vile açık âyetleri üç kısma ayırır:

I. Amelî/ahkâmî sahayla ilgili âyetler. Bu âyetler birden fazla te'vile açık olursa hangi mananın kast edildiğini anlamak için kapsamlı bir delile ihtiyaç duyulur. Mâtürîdî, böylesi bir delilin bulunması durumunda hangi te'vîlin kast edildiğinin anlaşılacağını söyler. Ona göre söz konusu delil bulunamazsa içtihat yapılmalıdır. Ne var ki ictehad sonucu ulaşılan hükümün “Allah’ın katî muradı olduğu” iddia edilmez.⁹¹

II. İtikâdî sahaya dair âyetler. Mâtürîdî, lafzın birden fazla anlam taşıması nedeniyle itikâdî sahadaki âyetlerde birden fazla te'vîlin söz konusu olacağına dikkat çeker. Ona göre bunlardan hangisinin muradı ilâhî olduğu bilinmediği için “Allah, şunu kast etmiştir” diye bir yargıda bulunulmaz. Bununla beraber bu te'vîllerden sadece birinin hakikat anlamı taşıdığı kabul edilir ve hakikatin ne olduğu belli oluncaya değin beklenir/tavakkuf. Diğer yandan Mâtürîdî, söz konusu te'vîllerden bazıları Allah’ın şânına layık anlam taşımadığını düşünür. Böylesine durumlarda o, bu türden te'vîllerin Allah’tan nefyedilmesi kanaatindedir. “Arşa istivâ” konusunu örnek gösteren Mâtürîdî, kavramın, bünyesinde istikrar/karar kılmak ve oturmak, istilâ/hükümranlığı altına almak manalarını; arş kelimesi de serir anlamını taşıdığına dikkat çeker. Bu durumda “Allah’ın arşa istiva” etmesi “Allah’ın serire oturması” şeklinde anlamlandırılmaz. Lafız, manayı taşıyorsa da Allah için böylesine bir anlam akî olarak verilemez. Ona göre böylesi bir durumda hangi mananın kast edildiğinin belirlenmesi için yapılması gereken şey akla aykırı ifadeleri reddettikten sonra geri kalan te'vîller arasında tercihte bulunmamaktır.⁹²

III. Amelî ve itikâdî saha haricindeki konulara yönelik âyetler. Mâtürîdî’ye göre bu türden âyetlerde ve bunların te'vîlinde uyulması gereken şart şudur: Âyet birden fazla anlam taşır dolayısıyla âyete dair birden fazla te'vîl söz konusu olur. Bu durumda böylesi âyetlerin te'vîllerinden ne kast edildiğinin bilinmesi için iki şart vardır:

a. O şeyin ne olduğu bizâtihi olayı yaşayandan öğrenilir. Söz gelimi “Bir işi bitirdiğin zaman diğerine koyul” (el-İnşirâh, 94/7) âyetini örnek olarak getiren Mâtürîdî, Hz. Peygamber’in ne ile meşgul olduğunun bizzat ondan öğrenilmesi gerektiğini söyler. Aksi takdirde “bununla şu kast edildi” denilemez. Zira meşgul olduğu şeyin ne olduğuna dair bizzat Hz. Peygamber’den bir haber gelmemiştir.⁹³

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3: 269.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3: 271-272. Ayrıca bk. Alâaddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an*, (Medine: Süleymaniye Kütüphanesi), 179, 196b.

⁹³ Hz. Peygamber’in Zeynep ile evliliği meselesindeki “İçindekini gizliyordun” âyeti kapsamında Mâtürîdî, “Hz. Peygamber, gönlünde neyi gizlediğini bildirmemiştir. Bu nedenle, o, şunu gizlemişti şeklinde bir ifade serd edilemez” der. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11: 353-354.

b. Konuya dair açıklayıcı bir âyetin gelmesi gerekir. Meselâ "...baksın hangisinin yiyeceği daha temiz ise..." (el-Kehf, 18/19) âyetini öne süren Mâtürîdî, bu sözü söyleyenin muradının ne olduğunu ya da onun, bu sözüyle neyi kast ettiğini ancak vahyin belirtebileceğini söyler.⁹⁴

Bu ifadeler, Mâtürîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımı sonrasında takip ettiği ve zaman zaman tekrar hatırlattığı⁹⁵ usulünü göstermesi açısından önemlidir. O, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserini zikri geçen prensipleri merkeze alarak inşa etmiştir. Dolayısıyla o ne kendisi ile çelişmiş ne de salt manada bir hakkın teslimi için uğraşmıştır. O, bir hakikat avcısıdır fakat selefe muhalefet etmenin bidat⁹⁶ olarak görüldüğü bir dönemde düşüncelerini özgürce ifade edebilmeyi ancak ayrımı sayesinde mümkün kılabildiği. Sıradaki başlık altında söz konusu ayrımın muhtemel diğer gerekçelerine yer vereceğiz.

3. Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımının Muhtemel Gerekçeleri

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ını tefsir ve te'vîl kavramlarının yanı sıra yukarıda zikri geçen prensipleri esas almak suretiyle inşa etmiştir. Onu, bu ayrıma sevk eden muhtemel etkenleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Hz. Peygamber'den rivayet edildiği belirtilen "Kur'ân'a dair re'yi ile konuşanlar cehennemdeki yerini hazırlasın" ya da "Kur'ân'a dair ilmi olmaksızın konuşanlar cehennemdeki yerini hazırlasın" meâlindeki⁹⁷ rivayetler.⁹⁸

Mâtürîdî ilgili ayrımıyla, söz konusu rivayetlere rağmen hakkında kesin bilgisi olmadığı halde âyetlere dair açıklamalarda bulunan ikinci ve üçüncü nesli kurtarmış olmaktadır. Şöyle ki vahiy ortamını yaşamadıkları için tâbiîn ve tebe-i tâbiîn nesli, Kur'ân'ı Kerîm'de anlamadıkları hiçbir şeyin kalmaması adına ciddi çaba sarf etmişler ve kimi durumlarda ihtiyaçları olmadığı halde bazı meseleleri öğrenmek için araştırma gayretine girmişlerdir. Bu bağlamda mesela Kârûn'un hazinelerinin anahtarlarını taşıyan kişilerin sayısına veya onun giydiği elbisenin rengine dair açıklamalarda

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3: 273. Ayrıca bk. Alâeddîn es-Semerkindî, *Şerh-u Te'vilâti'l-Kur'ân*, 196b.

⁹⁵ "İlim iki türlüdür: İlm-i amel, ilm-i şehade: İlki insanların zahiren bilip kendisi ile amel edebilecekleri ilme denir. İkincisi ise Allah'ın kendisini şahit tutulmasına cevaz verilen ilimdir ki bu da ancak ya Allah'ın nass aracılığıyla bildirmesi yani Kur'ân ile olur ya da Hz. Peygamber'den tevâtüren gelecek sünnet ile olur. İlm-i amel ise ahad haber veya kıyasın neveleri gibi icihadın mümkün görülebileceği yerlerde olur." Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 116.

⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 29: 8. Ayrıca bk. Taberî, a.g.e. 15: 230-231.

⁹⁷ Enes Büyük Mâtürîdî'nin ayrımını *Te'vilât* şerhinden hareketle mezkûr hadise indirgemıştır. (Bk. Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vilât'teki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 218-220) Bu gerçeği teslim etmekle beraber ayrımın tek gerekçesi bu rivayet değildir.

⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 42-44.

bulunmuşlardır.⁹⁹ Allah'ın, ihtiyaç olmadığı için müphem bıraktığı ya da Hz. Peygamber'in bildirmedığı meselelere dair yapılan açıklamaların katı manada doğru olduğunun bir garantisi de yoktur. Kesin bilgi olmadan yapılan açıklamalar ise re'y kapsamındadır. Re'y ile tefsir yapan kimsenin de cehennemde yerini hazırlaması şeklindeki rivayet dikkate alındığında, tâbiîn ya da tebe-i tâbiîn hata yapmış olmaktadır. Şu halde akla sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn nesli müfessirleri mezkûr hadisi hatırlamamışlar mıdır sorusu gelmektedir. Bu sorunun farkında olması nedeniyle Mâtürîdî, bazılarının¹⁰⁰ ümmetin uygulamasına aykırı olması anlamına geleceğinden söz konusu hadisi sahih görmediklerine dikkat çeker. Yine de hadisin güvenilir râviler kanalıyla muttasıl olarak Hz. Peygamber'e ulaşması nedeniyle Mâtürîdî, ayetin inişine şahit olmayan kimsenin yapmış olduğu açıklama tefsir değil, te'vîldir demek suretiyle, onlara yönelik ithamları bertaraf etmiş olmaktadır.¹⁰¹ Mâtürîdî'nin bu ayrımı ayrıca Kur'an'ın müphem bıraktığı yerlerde görüş bildirip, söz konusu görüşün katı olduğu şeklindeki düşüncelerin önüne geçmeyi hedefler. İlâveten o, Kur'an'ın hedefi dışındaki sahaya dair bilinmeyen yerlerde görüş bildirmenin önüne geçmeyi de amaçlamış görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında o, Kur'an'ın hedefleri haricinde görüş bildirenleri de bir nevi tenkit etmiş gibidir.

b. Kur'an'ın muhtemel anlamları bünyesinde cem etmesi.

Elçinin iletmekle yükümlü olduğu gerçek bir mesaj vardır ve bu mesaj tektir, nettir, yalın ve açıktır¹⁰² diye düşünülse de vahyin indiği dil ve çevre şartları gereği ortaya çıkan anlamlardan hangisinin muradı ilâhî olduğunu tespit etmek kolay olmamaktadır. Nitekim vahyin, bidayette şifahi iken takip eden süreçte kitâbî olması nedeniyle sözdeki anlam yazıda bulunmamaktadır.¹⁰³ Hurûf-u mukattâ harflerine dair selef, birbirlerinden farklı görüşler öne sürmüştür.¹⁰⁴ Âyetler, farklı kıraatte okunmuştur.¹⁰⁵ Yine âyetlerde harflerin düşmesi,¹⁰⁶ kelime ve cümlelerin birden fazla anlam taşıması söz konusudur.¹⁰⁷ Hitabın Hz. Peygamber'e mi başkasına mı olduğunun her za-

⁹⁹ Konu çerçevesinde Câbir b. Abdullah, İbn Abbas, Mücahid, Katâde ve Ebû Salih'ten gelen rivâyetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 133-134, 141-142.

¹⁰⁰ Bk. Kadir Gürler, "Kur'an'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2004), 17-29.

¹⁰¹ Alaaddin es-Semerkindî, *Şerh-u Te'vîlât*, 1b.

¹⁰² Murat Sülün, *Kur'an Kılavuzu, Mutlak Gerçeğin Sesi Kaynağı- Şekli Yapısı-Mahiyeti- Muhtevası-Okunuşu*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 183; İlhami Güler, "Kur'an Metnin Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te'vil)", *Kelâm Araştırmaları*, 7/2, (2009), 12, 16.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 6: 261.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1: 28; Ayrıca bk. Mâtürîdî, a.g.e. 9: 115-116.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 6: 256.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 6: 7-8.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 6: 11; Ayrıca bk. Mâtürîdî, a.g.e. 7: 69.

man için tam olarak kestirilememesi,¹⁰⁸ zamirin mercî,¹⁰⁹ bu vb. durumlar göz önüne alındığında aynı mesajın muhatabı olduğu halde ilk muhataplar, rivayetlerini göz önüne aldığımızda, âyetleri farklı anlayabilmişler veya onların farklı vecihlerini öne çıkarmışlardır. Şu halde “bu anlamlardan hangisi Allah’ın muradıdır?” şeklindeki muhtemel soruyu Mâtürîdî, “bazı durumlarda âyetin manasını tek bir anlama indirgemek mümkün değildir ve söz konusu anlam farklılıkları te’vîl olarak değerlendirilmelidir” ifadeyle cevaplandırmış olmaktadır.¹¹⁰

c. Kur’ân’ı anlamlandırma hakkının ilk üç nesle verilmesi.

İstisnaları olmakla beraber, hâkim konumda yer alan Ehl-i Hadîs paradigmasına göre, Kur’ân’ın anlaşılmasına dair, geçmişten, özellikle ilk üç nesilden gelen bilgi ve rivayetler oldukça saygın konumda bulunmaktaydı. Şayet re’yin kullanılmasına gerek varsa da, İbn Abbas, Hasan Basrî, Mücahid vb. gibi önde gelen isimlerin rivayetlerine bakılması yeterliydi. Onların da görüşlerinin kabulü tabii ki hâkim anlayışa ve lafzın zahirine muhalif olmaması şartlarına bağlıydı. Bunlarla beraber tefsirlerin incelenmesi halinde aynı âyet ya da konu hakkında ilk üç dönemden gelen haberler, bazı durumlarda birbirleri ile çelişmekteydi. Hakikat tek ise bu türden yaklaşımların nereye oturacağı problem oluşturmaktaydı. Nitekim aynı âyete dair sahâbeden birbirinden tamamen farklı rivayetlerin gelmesi,¹¹¹ aynı âyete dair aynı sahâbeden gelen iki farklı rivayetin¹¹² bundan da öte aynı sahâbeden birbirini nakzeden rivayetlerin varlığı söz konusuydu.¹¹³ Bu durumda Mâtürîdî, âyete dair yaklaşım farklılıklarının te’vîl olarak anlaşılması gerektiğini söylemiş olmaktadır.

d. Hâkim paradigmanın te’vîle ve özellikle sıfatların te’villerine karşı çıkması.

İnsanlar arasında kargaşanın önünün alınması amacıyla mecbur kalınmadıkça âyetlerin te’vîline karşı çıkılıyordu. Mesele Allah’ın gelmesi, gitmesi, arşa istivası vb. konulardaki sıfatlar olunca bu konuda daha hassas davranılmakta ve bunların mahiyetinin Allah’a havale edilmesi gerektiği söylenmekteydi.¹¹⁴ Fakat bununla beraber lafzın hâkim olduğu kültürde

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 6: 12.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 7: 96; Ayrıca bk. Mâtürîdî, a.g.e. 11: 315.

¹¹⁰ Ayrıca bk. Demirtaş, Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Bovut ile Dilsel Kullanımın İzleri”, 38-41.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 11: 298-300. Aynı âyete dair İbn Abbas ile Übeyy b. Ka’b’ın farklı yaklaşımı için krş. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5: 393-394; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 192-193.

¹¹² Krş. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 293-294; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9: 251-252

¹¹³ Ebû Râfiî’nin rivayetine dair krş: Buhârî, *Kitâbu'l-Büyû*, 14- Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 293-294 - Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 9: 251-252.

¹¹⁴ Zehebî, *Kitâb-ü tezkîrati'l-huffâz*, 3: 939.

söz konusu sınırdan durulmamış, bu türden sıfatlar, zahiri üzere alınmış ve sonuçta mücessime ya da müşebbihe denilen gruplar oluşmuştu. Onların âyetlere yönelik yaklaşımları insan biçimli bir Tanrı anlayışının oluşmasına yol açıyordu. Bu ise kimsenin Allah'a benzemediği (eş-Şûrâ 42/11) âyeti ile çelişmekteydi. Tefsir-te'vîl ayrımıyla Mâtürîdî, kendisine bir yol açmış ve zikri geçen gruplara cevap verebilmiştir.

e. Vahyin sonraki muhataplarının/farklı mezhep müntesiplerinin te'vîl yoluyla ulaştıkları neticeleri, “muradı ilâhî budur” fehvasınca muhaliflerine ilzam etme gayreti.

Âyetlerin lafızlarının farklı anlamları taşıması Mu'tezile, Şia, Harici, vb. grupların kendilerini hakikatin yegâne temsilcileri olduğu; başkalarının ise batıl yolda olduklarını iddia etmelerine imkân veriyordu. Bu minvalde her bir grup inandıkları doğruların Allah'ın muradı ile eş değerde olduğunu savunuyordu. Bu durumda ise kim haklı, kim haksız sorusu gündeme geliyordu. Böylesi kaosun bulunduğu bir ortamda Mâtürîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımı aslında problemlere çözüm üretme girişimidir. Mezkûr durum, konuya dair başkalarının da görüş beyan edebilmesine imkân verecektir. Yine bu durum “benim kanaatim, yanlış olması mümkün doğru; hasmımın kanaati, doğru olması mümkün yanlıştır” düşüncesine, dolayısıyla karşılıklı saygıya olanak sağlayacak ve ayrıca düşüncelerin donuklaşmasının önüne geçecektir.

Sonuç

Mâtürîdî, hadislere veya sahâbe rivayetine rağmen “mümkün değildir, şöyle olması da uygundur vb.” diyerek ilk etapta mezkûr ayrımıyla çelişmiş görünmektedir. Fakat asli itibarıyla böylesi bir durum onun kendisine muhalif davrandığı değil, amacının farklı olduğu şeklinde okunmasını gerekli kılmıştır. Şöyle ki Mâtürîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımına gitmesi hicrî ilk üç asırda Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik paradigmaların değişmesinden neşet etmiştir. Hicrî ilk asırda özellikle sahâbe döneminde rivayetler akla, vaktiye ve Kur'an'a arz edilmek suretiyle tashih ya da tenkit yoluyla kritik edilmiştir. Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalara ve hatta *nassa* rağmen sahâbenin değişen şart ve zeminde yeni uygulamalara gittikleri ve bunu da bidat olarak görmedikleri saptanmıştır. Âyet ekseninde konuya dair birden fazla sahâbe rivayetine rağmen tâbiîn âlimlerinin farklı yaklaşımlarda bulunduğu oldukça yekûn tutan örnekleri mevcuttur.

Kûfe'nin kurulmasıyla Kur'an, sünnet, icma ve akla dayalı bir inanç ve düşünce sistemini benimseyen, kendi içinde farklı gruplara ayrılrsa da Ehl-i Re'y denilen bir ekol oluşmuştur. Buna mukâbil Ehl-i Re'y gibi değilse bile kendi içinde zihnî açıdan ikiye ayrılan Ehl-i Hadîs ekolü vücut bulmuştur. Bunlar itikâdî sahada kesinlikle esere dayanmak konusunda hem fikir iken,

ahkâmî sahada seleften farklı düşünmeyi mâkul görenler ile görmeyenler olarak birbirinden ayrılmıştır. Ehl-i Hadîse göre farklı anlamları taşıması nedeniyle nassı anlama ve anlamlandırma hakkı özellikle ilk üç nesle aittir. İlk üç nesle rağmen görüş beyan etmek bidattir. Bu nedenle seleften gelen haberler bağlayıcıdır. Bilginin kaynağı olan haberin kritiği ise ekseriyetle isnad eksenslidir. Güvenilir ravilerden muttasıl olarak sonraki döneme ulaşan bu haberden sonra aklın görevi onu tasdik etmek olup, habere dair nasıl, niçin vb. bir sorgulama mâkul değildir. Şayet haberlerin teâruzu söz konusu olup buna isnad kritiği de çare olmazsa ancak bu durumda haberler Kur'ân'a arz edilir ve lafzın zahirine en uygun anlamı taşıyan haber asıl kabul edilir. Mecbur kalınmadıkça nasslar te'vîl edilmez. Üstelik *sıfatlar* söz konusu ise bu türden âyetler asla te'vîl edilmez, aksine bunlarda keff, imsak ve tefviz prensipleri uygulanır.

Mezkûr şartlar aslında Ehl-i Re'ye tepki olarak vaz edilmiştir. Zira gerek siyasi yönetimin etkisi gerekse fetih hareketleri sonucu beldelerin müslümanlaşması, Kur'ân'ın anlaşılmasında farklı düşüncelerin oluşmasına neden teşkil etmiştir. Üstelik re'y ile Kur'ân'a dair görüş beyan edilmesi hadîs ile yasaklanmıştır. Bu durumda Ehl-i Hadîs, toplumdaki ihtilafın önünü alabilmenin yolu olarak esere sarılmayı ve ona muhalif davranmamayı bir kural olarak benimsemiş; aksi hareketleri bidat, sapkınlık vb. olarak tavsif etmiştir.

Mâtürîdî, dinin/Kur'ân'ın hayatla irtibatını yeniden kurulabilmek amacıyla tefsir ile te'vîlin birbirinden ayrı olduğunu söylemiş ve bu sayede "sorgulanamazlar" skalasını mümkün olan en dar çerçeveye hapsedmiştir. "Tefsir sahâbenin hakkıdır" demesine rağmen o, söz konusu sahâbenin âyetin inişine şahit olmasını ve aynı zamanda onlardan gelen haberlerin tevâtür konumunda bulunmasını şart koşmuştur. Bu şartların taşınmaması durumunda onlardan gelen dirayet kökenli rivayetler tefsir değil, te'vîl olmaktadır. Diğer yandan hakikat tektir, şeklindeki algıya rağmen âyetler birden fazla şekilde anlaşılmaya da müsaittir. Bu durumda aynı âyete dair sahâbenin farklı ifadeleri, bunların da te'vîl olarak kabul edilmesini gerektirmektedir. Bu ise masum olmamaları nedeniyle te'vîl sahiplerinin görüşlerinin sorguya açılabilceğini, onlara rağmen görüş beyan edilebileceğini ve yeri geldiğinde delillerden hareketle te'vîl sahiplerinin düşüncelerinin reddedilebileceğini göstermektedir.

Lafzın muhtelif medlûlleri, meseleye dair tenevvü ya da tezat kabildinden rivayetler, âyetin anlama ve anlamlandırma hakkının ilk üç döneme verilmesi, özellikle bu son şartın ilgili dönemde hâkim konumda yer alması Mâtürîdî'yi bir takım tedbirlere sevk etmiştir. Onun, ayrımını esrinde uygulayabilmesinin ilk yolu, rivayetleri çoğunlukla sened ve isim vermeksizin meçhul kalıplar ile aktarmasından geçmiştir. Ebû Hanife'nin

salık verdiği ilmi siyaseti izleyen Mâtürîdî, ayete dair rivayetleri ya meçhul kalıplarla ya da “te’vîl ehli der ki” ifadeleriyle aktarmaktadır. Fakat bu rivayetleri diğer tefsirlerden araştırdığımızda onların Ebû Hureyre, Ebû Said el-Hudrî, İbn Ömer, İbn Mesud ve İbn Abbas gibi sahâbeye ait olduğunu görmekteyiz. Geleneksel ve hâkim literatürde söz konusu isimler tefsir ehli olsa da Mâtürîdî, te’vîl ehli demekle onların âyetlerin inişine şahit olmadıklarını belirtmekte ve bu sayede rivayet sahiplerini peşinen bloke etmiş olmaktadır.

Ortak payda “âyetin inişine şahit olmamak” şeklinde belirlenince, nüzul vasatındaki fakih ile sonraki dönemin fakihinin ayete dair te’vîli arasında fark yoktur. Dahası sonraki muhatabın te’vîli pekâlâ vahyin ilk muhatabının te’vîlinden evlâ bile olabilmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta te’vîlin herkesin değil, fakih sıfatını taşımaya layık kimselerin hakkı oluşudur. Ebû Hanife’yi adım adım takip etmesi ve onun “Dinde fıkıh, ahkâmda fıkıhtan üstündür” deyip daha sonra fakihî tanımlaması, Mâtürîdî’nin te’vîli fukahâ ile sınırlandırmasını daha anlaşılır hale getirmektedir. Buna göre ayete dair te’vilde bulunacak kimsenin dini, şeriatî, sünenleri, ümmetin ittifak ve ihtilaf halinde olduğu meseleleri bilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu vasıflara haiz olmayan kişilerin te’vîl ya da uygulamalarını Mâtürîdî de bidat olarak görmektedir. Diğer yandan te’vîli fukahaya atfetmekle o, âyeti, salt ilk üç dönemden gelen rivayetlere hapsolmaktan kurtarmaya çalışmıştır. Bu da sair rivayetlerden başkaca, lafzın manayı taşınması nedeniyle, ayetin gelebileceği diğer anlamları ortaya çıkarmakla sonuçlanır. Bu çerçevede Mâtürîdî, başta Esam olmak üzere sonraki dönem kimi Mu‘tezili ya da diğer fırka mensuplarının mâkul te’vîllerine meşruyet hakkı vermiş olacak ve yine sahibi her zaman bilinmediği için ilgili te’vîl, tefsir literatüründe kendisine yer bulabilecektir. Tabiidir ki ortaya çıkarılan bu yeni anlamlardaki en temel şart, onun muradı ilâhî olduğu iddiasını taşıyamamasıdır.

Kaynakça

Bağdadi, Hatib. *el-Kifâye fî marifeti usûli ilmi’r-rivâye*. Thk. Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ. 2 Cilt. b.y, Dâru’l-Hüdâ, 2002.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-u Buhârî*. 4 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.

Büyük, Enes. “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Bunun Te’vîlât’teki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019): 214-232.

Canan, İbrâhîm. “Enes b. Malik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 234. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Demirtaş, Fatma. Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Bovut ile Dilsel Kullanımın İzleri. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.

Ebû Hanife, Nûmân b. Sâbit. "el-Fıkhü'l-ebîsât". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endulûsî. *el-Bahrü'l-muhtû*. Thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.

Erul, Bünyamin. "Zeyd b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 322. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Erul, Bünyamin. "İlk Dönem Kur'an Okumaları: Sahâbenin Kur'an'ı Anlama Çabaları Üzerine". *VII. Kur'an Sempozyumu (15-16 Mayıs 2004)*. 23-40. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Gotz, Manfred. "Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Eseri". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. Trc. Âdem İrmak, Veysel Gencil. Haz. Recep Alpyağıl. 175-201. İstanbul: İz Yayınları, 2016.

Güler, İlhamî. "Kur'an Metnin Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te'vil)". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2009): 11-18.

Gürler, Kadir. "Kur'an'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004): 17-29.

Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-üdebâ*. Thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. 4. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Thk. Ahmet Şemsüddîn. 8. Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.

Kandemir, Yaşar. "Câbir b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 530-532. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Kandemir, Yaşar. "Abdullah İbn Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 126. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Karataş, Ali. *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.

Kırca, Celal. "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989): 281-295.

Koç, Mehmet Akif. *İsnâd Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri –İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitâbîyat, 2003.

Kurtubî, Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Ilmiyye, 2010.

Küçük, Râşit. “Ebu Said el-Hudrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 223. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Lâlekâî, İbnü'l-Hasen b. Mansûr et-Taberî. *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. Thk. Ebû Ya'kûb Neşet b. Kemal el-Mısrî. 2 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-basîra, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Müracaa Bekir Topaloğlu. Nşr. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr. 18 Cilt. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010.

Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn: tefsîru'l-Mâverîdî*. Thk. Seyyid Abdu'l-Maksud. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007.

Ömer, Müftüoğlu. “Bir Müfessirin Kelamullah Karşısındaki Konununun Tefsirinin İsmi Üzerinden Belirleme Denemesi: Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*'si”. *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. (28-30 Nisan 2014). Ed. Ahmet Kartal. 217-222. Eskişehir: 2014.

Özdeş, Talip. “Mâtürîdî'yi Nasıl Okumalıyız?”. *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama I-II* (İstanbul, 20-21 Ekim 2011). Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 963-974. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayınları, 2012.

Özdeş, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

er-Râzî, Abdurrahman İbn Ebî Hâtim Muhammed b. İdrîs. *Tefsîru İbn Ebî Hâtim er-Râzî el-Müsemma et-Tefsîru bi'l-Me'sûr*. Thk. Ahmed Fethi Abdurrahman el-Hicâzî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Seyyid Kesrevî Hasen. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Semerkandî, Alâeddîn. *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*. Medine, 179: 1a-1034a. Süleymaniye Kütüphanesi.

Semerkandî, Nasr Ebû'l-Leyş. *Tefsîru Ebi'l-Leyş es-Semerkandî*. Thk. Adil Ahmed, Zekeriya Abdülmecid. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Muhammed Emin İbn Abdillâh. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2015.

Suyûtî, Celâeddîn. *el-Hâvî li'l-fetâvâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 2004.

Sülün, Murat. *Kur'ân Kılavuzu, Mutlak Gerçeğin Sesi Kaynağı- Şekli Yapısı-Mahiyeti- Muhtevası-Okunuşu*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Mahmud Şâkir. 30 Cilt. Ürdün: Dâru'l-a'lem, 2006.

Zehebî, Muhammed İbn Ahmed. *Kitâb-ü tezkîrati'l-huffâz*. Thk. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1958.

MÂTÜRÎDÎ'DE ÂYETLERİ TEVİLDE KİNAYE UNSURU THE TROPE AS A METHOD IN COMMENTARY OF VERSES IN MÂTÜRÎDÎ

Geliş Tarihi:29.06.2019 Kabul Tarihi: 04.09.2019

✉ **HALİL AKÇAY**
DR. ÖĞR. ÜYESİ
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAK.
Orcid No: 0000-0002-1671-5073
halilakcay@hotmail.com

ÖZ

İslâm uleması, Kur'ân âyetlerinin anlaşılması için gayret sarf etmişlerdir. Onlar bunu aklî, naklî, dilsel, belâgî gibi birden fazla yönleme başvurarak sağlamışlardır. Ehl-i sünnet itikadının önemli savunucularından Ebû Mansur el-Mâtürîdî de bu âlimlerinden biridir. Çalışmada Te'vilâtü'l-Çur'ân adlı tefsir kitabında İmam Mâtürîdî'nin, âyetlerin tevilinde kinayeyi kullanımı ele alınmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin hayatı, itikadî yönü ve Te'vilâtü'l-Çur'ân'ı hakkında bilgi verildikten sonra Mâtürîdî'nin, tevillerinde kinayeyi kullanım amacı, sıklığı ve kullanım yerleri gibi geniş bir çerçevede ele alınmıştır. Özellikle itikadî birçok fırkanın çıkmasına zemin hazırlayan zaman, mekân ya da cismani unsurların Allah'a nisbet edildiği âyetlerde kinayenin kullanımını incelenmiş, Ehl-i sünnet görüşlerine göre Allah'ı cisim, zaman ve mekândan tenzih etme bağlamında Mâtürîdî'nin katkısı ortaya konmuştur. Âyetler arasında varmış gibi görünen çelişkinin giderilmesinde ve fikhî ihtilaflara yola açan âyetlerde de Mâtürîdî'nin kinayenin kullanım durumu incelenmiştir. Ayrıca deyim ifade eden ibarelerde ve insan fitratında müstehcen kabul edildiği için âyetlerde açıkça zikredilmeyen hususlarda Mâtürîdî'nin kinayeden yararlanma şekli ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Te'vil, Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Çur'ân, Kinaye.

ABSTRACT

Islamic scholars have made great efforts to understand the verses of the Qur'an. This has led them to resort to more than one method such as rational, narrational, linguistic and rhetorical. One of these scholars is Abu Mansur al-Maturidi, who is one of the most important defenders of the Ahl al-Sunnah. In this study, the way Maturidi used sarcasm in the interpretation of the verses in his Ta'wilat al-Qur'an is analyzed. In this context, after briefly giving information about his life and his direction of creed and Ta'wilat al-Qur'an, Mâtürîdî's interpretations are discussed in a broad framework such as the purpose of using sarcasm, its frequency of use, and places of use. Particularly, the use of sarcasm in the verses where time, space, or bodily elements, which pave the way for the emergence of a lot of scrutiny in the matter of creed, are examined. In addition, according to the Ahl al-Sunnah views, the contribution of Maturidi in the context of exalting Allah from body, time and space has been put forward. In the elimination of the contradictions that seem to exist between the verses and the verses that led to conflicts in Islamic law, Maturidi's use of sarcasm was examined. In addition, the way Maturidi used sarcasm is revealed in the form of idioms and in the verses that are not explicitly mentioned because they are accepted as obscene in human nature.

Keywords: Qur'an, Commentary, Interpretation, Mâtürîdî Ta'wilat al-Qur'an, Sarcasm.

Giriş

İlahî vahyin son kitabı Kur'ân'ın tam ve doğru olarak anlaşılması hususu İslâm tarihi boyunca Müslümanların ana gayesi olmuştur. Ancak vahiy değişmez bir biçimde inşâde insanların onu anlama ve kavrama yollarının birden fazla şekillerde olması, Kur'ân'ın anlaşılması hususunda bir takım tartışmaların meydana gelmesine yol açmıştır. Tartışmaların odak noktasını ise çoğunlukla müşkil¹ ve müteşabih² âyetler oluşturmuştur. Bu hususta yapılan çalışmalarda yol ve yöntemlerin değişmesi ve bunların özgün birer disipline dönüşmesi, beraberinde itikâdî, amelî, siyasi gibi muhtelif alanlarda farklı mezhep ve gruplar ortaya çıkarmıştır. Bunlardan bazıları öncekine tepki olarak ortaya çıkarken bazıları da öncekilerin tamamlayıcısı olmuştur. Nitekim itikâdî mezheplerden sayılan Mu'tezile mezhebi, aklî dayanakların ürünü tevili kabul etmeyip sadece nakle bağlı kalan ve Ehl-i hadis olarak da anılan Selefliğe tepki olarak doğarken, Mu'tezile karşısında Selefliğin zayıfladığı dönemde ise Ehl-i sünnet itikadını savunmak için Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri ortaya çıkmıştır.³ Şüphe-

¹ Anlam kapalılığı ifade den bir kavramdır. Kur'ân âyetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilaf ve çelişki durumudur. Müşkillerin anlaşılması ancak başka delillerin desteğiyle mümkün olmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 164; Ferhat Koca, "Müşkil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 161.

² Aynı anlamın farklı şekillerde ortaya konmasını ifade eden bir kavramdır. Müteşabihin farklı gaye ve çeşitleri vardır. Geniş bilgi için bkz. Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm, (Kahire: Dâru't-turâs, basım tarihi yok) 1: 112-154, 2: 68-77.

³ Mezheplerin teşekkülü için bkz: Ebû Mansûr 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed 'Usmân el-Huşî, (Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 1988); Ebu'l-Feth Muhammed 'Abdulkerîm İbn Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. 'Abdul'azîz Muhammed el-Vekîl,

siz ki her bir mezhep, bir metodoloji çerçevesinde Kur'ân âyetlerinde bulunduğunu düşündüğü işkâli çözme çabasına girmiştir. Ancak kimi nakle bağlı kalıp nakille çözülemeyen durumları Allah'ın mutlak ilmine havale ederken kimileri de naklin ve aklın tüm mekanizmalarını çalıştırıp işkâli aşma gayreti göstermiştir. Bu bağlamda Mâtürîdîliğin kurucusu Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) âyetleri naklî delillerle açıklamaya hasretme çıkmazını aşma konusundaki çabalarının, Ehl-i sünnet itikadının sistemleşmiş halde bir güç kazanmasına ve dolayısıyla da geniş kitlelere yayılmasına büyük etkisi olmuştur.⁴ Nitekim onun *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri de bu çabalarının bir ürünüdür. Âyetleri tevil ederken Mâtürîdî'nin başvurduğu hususları ortaya koymak, tevil esas ve usulünün anlaşılması konusunda önem arz etmektedir. Ancak burada onun sistemini bütünüyle ortaya koymak yerine sıklıkla başvurduğu gözlemlenen kinaye unsuru ele alınacaktır. Onun özelde kinayeyi kullanım durumu, genel olarak tevil yöntemi hakkında da önemli ipuçları barındırmaktadır.

1. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, kelim, tefsir, fıkıh alanında öne çıkmış büyük İslâm âlimlerindendir. Tam nisbesi Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî'dir. Onun doğum tarihi için farklı tarihler verilse de 238/853 yılında doğduğu yaygınlık kazanmıştır. Doğum yeri ise bugün Özbekistan Cumhuriyeti sınırında yer alan Semerkant'ın Mâtürîd mahallesidir. Mâtürîdî, 333/944 tarihinde doğduğu yerde Semerkant'ta vefat etmiştir. Sırasıyla Ebû Bekr Ahmed b. İshâk el-Cûzcânî, Nusayr b. Yahyâ el-Belhî, Ebû Bekr Muhammed el-Cûzcânî'den dersler aldıktan sonra ilim tahsilini Semerkant'ta Dâru'l-Cûzcâniyye medresesinde Ebû Nasr el-İyâzî'nin yanında tamamlamıştır.⁵ Söz konusu medrese, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Suleymân el-Cûzcânî tarafından kurulmuş olup özellikle içinde özellikle Hanefî âlimlerin yetiştiği bir medrese olarak meşhur olmuştur.⁶

Mâtürîdî, Eş'arîlikle birlikte Ehl-i sünnet itikadının iki büyük mezhebinden biri olan Mâtürîdîliğin de kurucusudur. Eş'arîliğin kurucusu olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'yle (ö. 324/935) birlikte Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) faaliyetleri, bir dönem güçlenen Mu'tezile itikadını zayıflattığı gibi Ehl-i sünnet itikadının geniş bir İslâm coğrafyasında yayılmasında büyük rol

(Kahire: Muessesetu'l-Halebî, 1978); İlyas Üzümlü, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 19: 526-532.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 165. (165-175).

⁵ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 146.

⁶ Yavuz, "Mâtürîdiyye", 28: 165.

oynamıştır. Nitekim Abbasi Halifesi Me'mûn'un (ö. 218/833) döneminde güçlenen ve resmi bir hüviyet kazanan Mu'tezile mezhebi, halife Mütevekkil'le (ö. 247/861) beraber bu gücünü ve resmîyetini kaybetmiştir. Ancak düşünsel anlamda itikatlar netlik kazanmadığı gibi Mutezile ile Ehl-i sünnet arasında şiddetli itikadî mücadeleler uzun bir müddet devam etmiştir. Bu dönemde Mâtürîdî'nin ilmî ve fikrî çabaları büyük önem arz etmiştir. Nitekim Kur'ân âyetlerini Ehl-i sünnet görüşüne göre tefsir ettiği *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ı, Mu'tezilî görüşleri eleştirdiği ve sünnî kelâm akımına yön verdiği *Kitâbu't-tevhîd*'i, ve Mu'tezileye mensup âlimlere yazdığı reddiyelerden oluşan *Reddu tehzîbi'l-cedel li'l-Ka'bi*, *Reddu Va'idi'l-fussâk li'l-Ka'bi*, *Reddu'l-usûli'l-hamse li Ebi 'Umer el-Bâhilî* ve yine Mu'tezile'nin kapıldığı girdaba dikkat çektiği *Beyânu vehmi'l-Mu'tezile* gibi eserleri, Mâtürîdî'nin Mu'tezileyle mücadelesinden ortaya çıkan ürünlerindedir.⁷

Mâtürîdî'nin, öğrencilerine yaptığı takrirlerinin ürünü olan *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ı,⁸ rivâyet tefsiri olmasının yanında dirâyet tefsiri de olması⁹, tefsir ve tevil kavramlarına açıklık getirmesi¹⁰ ve sonraki ulema için tevil yolunu açması gibi özellikleriyle ön plana çıkmıştır. Eser, *Te'vilâtü Ehlî's-sunne*, *Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye*, *Te'vilât li-Ebî Mansûr el-Mâtürîdî* gibi isimlerle de bilinmektedir.¹¹ Mâtürîdî, söz konusu eserinde âyetlerin teviline geçmeden önce tefsir ile tevil arasındaki farkı ortaya koymuştur. Ona göre olaylara bizzat şahitlik yaptığı için âyetleri tefsir etmek sahabenin, tevil etmek ise fakihlerin işidir. Ayrıca ona göre tefsirin bir yönü varken tevilin ise birden fazla yönü vardır.¹² Mâtürîdî, bununla tevili tahmin ve zan ifade eden bir husus olarak kabul ettiğini de göstermektedir.

Mâtürîdî'nin teville bakış açısı sınırsız değildir. Ona göre Kur'an'ın bütün âyetleri teville ihtiyaç duymadığı gibi hakkında yorumların fayda vermediği âyetler de tevil edilmemelidir. Nitekim o, tevatür derecesine ulaşmış bir rivâyet bilgisinin zorunlu olduğu, görüş ve içtihadı imkân bulunmadığı mübhem âyetleri tevil etmekten sakındığını açıkça vurgulamıştır.¹³

⁷ Celal Kırca, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 3, (1989), 285-86. (281-295); Özen, "Mâtürîdî", 28: 149; Bekir Topaloğlu, "Kitâbu't-Tevhîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 117-118.

⁸ Bekir Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 32.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu ve Ahmed Vanlıoğlu, (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), (Muhakkikin girişi) 1: 13.

¹⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 3.

¹¹ Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'an", 41: 32.

¹² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 3.

¹³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14: 198-199; Abdulhamit Birışık, Hüseyin Abdülhâdî Muhammed, "Mübhemâtü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 438.

Ayrıca tevili sadece fakihlerin yapabileceğini belirtirken, tevil yapmak isteyen bir takım şartları haiz olması gerektiğini dolaylı olarak ortaya koymuştur. Çünkü fakih kavramı müctehid ya da müctehide yakın derecede olan büyük âlimler olarak kabul edilmiş olup Kur'ân'a, sünnete ve Kur'ân ilimlerine ve usul bilgisine vakıf olma, Arap dilini bilme, mantık kurabilme ve muhakeme gücüne sahip olma gibi özellikleri taşıması gerektiği belirtilmiştir.¹⁴ Bu durumda Mâtürîdî'ye göre tevil, ancak belirli şartlar ve sınırlar dâhilinde ve bir karineye dayanarak mantikî süzgeçten geçirildikten sonra yapılabilmektedir.

2. Mâtürîdî'nin Âyetleri Tefsir ve Tevil Yöntemi

Mâtürîdî, bilgiye ulaşmak için duyular, haberler (nakil) ve akıl olmak üzere üç kaynağı kabul etmektedir.¹⁵ Bu kaynakları, elde edilen bilgilerin anlaşılması, yorumlanması, problemlerinin çözülmesi ve değerlendirilmesi için vazgeçilmez bir araç kabul etmiş, onu insan olmanın, mükellef tutulmanın ve gerçeğe ulaşmanın temel şartı olarak görmüştür.¹⁶ Bu kaynaklar, âyetlerin açıklanmasında naklî ve aklî istidlal şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu da Mâtürîdî'nin âyetleri tefsir ve tevilinde iki temel kaynağı esas aldığını göstermektedir: Nakil ve akıl. Buna göre Mâtürîdî, öncelikle âyetler arasındaki bağlantıyı kurma ve konu bütünlüğünü sağlama düşüncesinden dolayı âyetleri âyetle tefsir ve tevil etmeye çalışmıştır.

Mâtürîdî, âyetleri âyetlerle tefsir ve tevil etmesi dışında, Kur'ân'a karşı beyan fonksiyonuna da sahip olan hadisleri, Peygamberin tefsirine tanıklık etmeleri münasebetiyle sahabe haberlerini, tabiin ve başka ulemanın görüşlerini de dikkate almıştır. Bunun yanında kıraat farklılıkları ve âyetlerin nüzul sebeplerini göz önüne almış, siretle ilgili rivâyetleri de kullanarak yorumlama yapmıştır.¹⁷ Arapça dilbilgisi kuralları ve belagatından da istifade etmiştir. Bütün bunlar naklî delilleri oluşturan veri kaynaklarıdır. Bunların yanında duyuları aşan ve naklin ihtiyaç duyduğu alanlarda aklî delillerden de yararlanmışır.¹⁸

¹⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, er-Risâle, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, basım tarihi yok), 505, 510; 'Abdulazîz el-Ĥayyât, *Şurûtu'l-icthâd*, (Beyrut: Dâru's-selâm, 1986), 22-38.

¹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, (İstanbul: Dâru Sadır ve Mektebetu'l-İrşâd, 2001), 69.

¹⁶ Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 152.

¹⁷ Muhittin Akgül, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4/2001), 62-63; Ahmet Gül, Mâtürîdî Tefsirinde (Te'vilâtü'l-Kur'ân'da) Siret-Nüzul İlişkisi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*, 05-07 (Mayıs 2017), 376.

¹⁸ Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", 41: 32.

Âyetlerin tevilde varsa farklı görüşlerin verilmesi, bunlardan biri için tercihte bulunması ya da kendi görüşünü eklemesi de Mâtürîdî'nin âyetleri tevilde izlediği yöntemdir. Mu'tezile, Haricîler, Kerrâmiye, Bâtıniyye gibi mezhepler tarafından Ehl-i sünnet itikadına aykırı yapılan tefsirleri, aykırılık yönünü özellikle vurguladıktan sonra görüş sahibi mezhebin ya da bu yöndeki tefsir sahibinin ismini açıkça zikretmiştir. Aykırı bulduğu görüşleri aklî ve naklî deliller ileri sürerek çürütmeye çalışmıştır.¹⁹ Fıkha dair meselelerde ise kendi mezhebinin kurucusu İmam Ebu Hanife'nin görüşünü desteklemiştir. Bunun yanında Ebu Hanife'ye karşı yine Hanefi mezhebinin imamlarından olan Muhammed'in görüşünü desteklediği yerler de vardır.²⁰

Aşağıdaki örnekte Mâtürîdî'nin âyeti âyetle tefsir ve tevil yöntemini görmekteyiz:

Mâtürîdî, *وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُفِّقُوا عَلَى النَّارِ* “Ateşin üstünde durdurulduklarında onları bir görsen!” (el-En'âm, 6/27) âyetinde *وقوف* kelimesine anlam verirken *لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلٌّ* “Onlar için üstlerinde ateşten katmanlar, altlarında (ateşten) katmanlar vardır.” (ez-Zümer, 39/16) ve *لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ* “Onlar için cehennem ateşinden döşek, üstlerinde de cehennem ateşinden örtüler vardır.” (el-A'râf, 7/41) âyetlerini delil olarak getirmiştir.²¹

Aşağıdaki örnekte ise Mâtürîdî'nin âyeti hadisle tefsirini görmekteyiz:

İmam Mâtürîdî, *يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا* “Ey Zekeriyya! Haberin olsun ki biz sana Yahya adlı bir oğul müjdeliyoruz. Daha önce onun adını kimseye vermedik.” (Meryem, 19/7) âyetinde geçen *لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا* ifadesini, “Yahyâ'dan önce fazilet ve konum itibarıyla kimseyi yüceltmedik.” şeklinde açıklarken Peygamberimizin (s.a.s.) şu hadisini delil olarak getirmiştir: “Âdemoğlundan hiç biri yoktur ki bir günah işlemesin ya da günaha meyletmesin. Zekeriyyâ oğlu Yahyâ hariç. O, ne bir günaha yöneldi ne günah işledi.”²²

Mâtürîdî, rivâyetleri aktarırken senedi zikretmediği gibi aktarılan görüşlerin kime ait olduğunu da çoğunlukla zikretmemiştir. Görüş ve rivâyetleri *... اختلف فيه، قيل، يحتمل وجهين، أو ثلاثة وجوه أو وجوه* gibi ifadelerle serdettikten sonra bunlardan tercih ettiğini açıkça belirtmiştir. Tercih nedenini ise âyet, hadis veya başka güvenilir haberlerle desteklemiştir.²³ Ancak Mâtürîdî, yo-

¹⁹ Örnek için bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1: 35, 184, 3: 257, 5: 176, 351, 14: 12.

²⁰ Örnek için bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1: 380, 2: 44-46, 14: 13.

²¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 5: 37.

²² Mâtürîdî, Ahmed b. Hanbel, Müsned 2294'te geçen bu hadisin kaynağını ve senedi zikretmemiştir. Hadisin delil olarak getirildiği başka örnekler için bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1: 288-289, 3: 200, 391, 395-396, 6: 217-225, 14: 195-196.

²³ Örnekler için bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1: 22, 27, 11: 378, 3: 208, 14: 13, 15: 84. Ayrıca bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sunne*, thk. Fatime Yü-

rum ve tevillerinde kesin ifadelerden kaçınıp başka anlam alanlarının yolunu da açık bırakmaktadır. Aşağıdaki örnek, Mâtürîdî'nin âyetleri tevilde izlediği yöntemi göstermesi bakımından önemlidir:

Mâtürîdî, رَبِّعِ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ “O, dereceleri hakkıyla yükseltendir, Arş’ın sahibidir. Buluşma günü hakkında (insanları) uyarmak için, irâdesiyle ilgili vahyi kullarından dilediğine, kendi indirir.” (el-Mü’min, 40/15) âyetinin tevilde, derecelerin yükseltilmesinde, göklerin tabakalar şeklinde yükseltilmesi ya da insanların konumlarının yükseltilmesi şeklinde iki durumun muhtemel olduğunu beyan ederken ikinci duruma delil olarak “انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا” “Bak nasıl, onların kimini kimine üstün kıldık. Elbette âhiretteki dereceler daha büyüktür, üstünlükler daha büyüktür.” (el-İsra, 17/21) âyetini getirmiştir. Göklerin yükseltilmesi şeklinde tevil edildiğinde ise bunun Allah’ın kudretine ve hükümranlığına işaret olduğunu belirtmiştir. Aynı âyette geçen يَوْمَ التَّلَاقِ ifadesini tevil ederken bu günün yeryüzü ehlinin sema ehliyle ya da sonrakilerin öncekilerle karşılaştığı gün olduğu şeklinde görüşlerin olduğunu ancak insanın âhirette dünyada yaptığı amelle karşılaştığı gün olarak da düşünülebileceğini söylemiştir.²⁴

Mâtürîdî, söz konusu âyet için Bâtinîlerin “ölmüş kimselerin ruhlarının dünyada yeniden bedenlerle buluşmasıdır.” şeklindeki görüşünün ise batıl olduğunu aklî deliller sunarak şu ifadelerle ortaya koymuştur:

“Onların bu görüşleri batıldır. Çünkü durum Bâtinîlerin dediği gibi olsaydı, insanların rüyada gördükleri karmaşık ve gerçek olmayan ruhani şekillerin, uyandıklarında gerçeğe dönmeleri gerekirdi. Durum böyle olmadığına göre onların görüşleri batıldır. Allah en iyi bilendir.”²⁵

Mâtürîdî, وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ “Ateşin üstünde durdurulduklarında onları bir görsen!” (el-En’âm, 6/27) âyetinin tevilde ise naklî delillere başvurmuştur. Nitekim âyetin tevilde Hasan el-Basrî'nin لَوْ تَرَى “görsen” kısmını سَتَرَى “göreceksin” şeklindeki rivâyetini ve İbn Mes’ûd’un عَلَى النَّارِ “ateşin üstünde” kısmını عند النار “ateşin yanında” şeklindeki rivâyetini nakletmiştir. Ayrıca عَلَى'nın burada عند (yanında) ya da فِي (içinde) manalarına da gelebileceğini belirtirken bunu Arap dilinde mümkün olabileceğine dayandırmaktadır.²⁶ Dolayısıyla Mâtürîdî'nin, tevilde dil kurallarından da yararlandığı anlaşılmaktadır.²⁷

suf el-Haymî, (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2004), (Naşirin girişi) 1: 15-16; Topaloğlu, “Te’vilâtü'l-Kur’ân”, 41: 32.

²⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, 13: 24-25.

²⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, 13: 26.

²⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, 5: 37.

²⁷ Müellifin dil kurallarına dayandırdığı başka tevil örnekleri için bkz. el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, 9: 401, 10: 78, 297, 12: 378, 14: 265.

3. Mâtürîdî'nin Kinayeyi Kullanması

Âyetlerin tefsir ve tevilinde, makasîdın hatadan uzak ve daha iyi anlaşılmasında belagat ilminin rolü su götürmez bir gerçektir. Nitekim Ebû Hilâl el-‘Askerî de Kitâbu’s-sinâ’ateyn adlı eserinin mukaddimesinde belagatin öneminden bahsederken, marifetullahtan sonra Kur’ân’ın i‘câzının anlaşılması için öğrenilmeye en layık ilmin belâğat ve fesahat olduğunu beyan etmiştir.²⁸ Ayrıca Kur’ân’ın inişi belagat ilminin oluşumunun temeli olurken, sonraları ise belagat ilminin unsurlarından müfessirler yararlanmıştı.²⁹ Buna binaen belagat ilmiyle tefsir arasında karşılıklı ve sıkı bir ilişki vardır. Bu bağlamda eski veya yeni bütün müfessirler, tefsirlerinde belagat unsurlarından yararlanmışlardır. İmam Mâtürîdî de âyetlerin tefsir ve tevilinde mecaz ve kinayeye çokça başvurmuştur. Ancak çoğu zaman belagat terimlerini isimleriyle zikretmeden yapmıştır. Örneğin “Bulduğumuz kent halkına da sor.” (Yûsuf, 12/82) âyetinde geçen وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا “köye sor” ifadesinin takdirinin لو سَأَلْتُ أَهْلَ الْقَرْيَةِ “köy halkına sorsaydın ...” şeklinde olduğunu belirtirken burada doğrudan zikretme de mecaz-ı mürselin var olduğunu dolaylı olarak ifade etmiştir.³⁰ Çünkü burada أهل (halk) kelimesinin takdir edilmesi, ifadenin mecaz-ı mürsel olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu, Mâtürîdî’ye has bir durum değildir. Nitekim aynı durumu et-Taberî (ö. 310/923), ez-Zemaşşerî (ö. 538/1144), el-Kurtubî (ö. 671/1273), el-Beydâvî (ö. 685/1286), el-Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi diğer müfessirlerde de görebilmekteyiz.³¹

Müfessirlerin başta müteşabih ve müşkil olmak üzere âyetlerin tefsir ve tevilinde önemli ölçüde yararlandıkları belagatin unsurlarından biri kinayedir. Kinaye kavramına sözlükte bir şeyi söyleyip onunla başka bir şeyi kastetmek, gizlemek, örtmek, bir ifadeyi dolaylı olarak anlatmak,³² gibi

²⁸ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Kitâbu’s-sinâ’ateyn: el-kitâbe ve’s-şi’r*, thk. ‘Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Dâru İhyâi’l-kutubi’l-‘Arabîyye, 1952), 1.

²⁹ Saffet Köse, “Suleymân Huseyn el-‘Umîrât, el-‘Alâkatu beyne ‘lmi’l-belâgati ve tefsîri’l-‘ilmi’l-Kur’ân”, *Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 7. Sayı, (Bahar 2016), 197.

³⁰ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7: 345.

³¹ Bkz. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru’l-Taberî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, basım tarihi yok), 3: 339; Ebû ‘Abdillâh Muhammed Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuhsin et-Turkî, (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 2006), 11: 428; Ebu’l-Kâsım Cârullâh Maḥmûd ez-Zemaşşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf*, thk. Ḥalîl Me’mûn Şihâ, 3. Baskı, (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 2009), 525; Ebu’l-Hayr ‘Abdullâh b. ‘Umer el-Beydâvî, *Envâru’l-Tenzîl ve Esrâru’l-Te’vil (Tefsîru’l-Beydâvî)*, (Beyrut: Dâru İhyâi’-turâsi’l-‘Arabî, basım tarihi yok), 3: 173.

³² Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, basım tarihi yok), 15: 233.

anlamlar verilirken bir belagat terimi olarak ise bir amaç için sözü hem hakiki hem mecazi anlamlara uygun olacak şekilde kullanmaktır. Başka bir deyişle bir sözcüğü gerçek anlamının dışında benzetme amacı gütmeyen ve gerçek anlamda kullanmayı engelleyici karine olmaksızın mecazi anlamda kullanmaktır. Kinaye, “örtülü anlatım”, “dolaylı ifade” şeklinde de kısaca tarif edilmektedir.³³ Bir şahsa اليد مبسوط اليه “eli açık” ve رماده كثير “Külü çoktur.” dendiğinde onun cömert; مغلول اليد “eli sıkı/kapalı” dendiğinde ise onun cimri olduğunun kastedilmesi, kinayeye verilen örneklerdir.

İmam Mâtürîdî, bir dirâyet tefsiri olması hasebiyle *Te'vilâtü'l-Şur'ân*'ında birçok yerde kinayeye müracaat etmiştir. Özellikle işkâlin çözümünde bir yöntem olarak belâğî konulara başvurmayı zorunluluk saymıştır. Ancak Mâtürîdî, kullanım alanının genişliği, hakiki manayı engelleyici karine zorunluğunun bulunmayışı gibi özellikleri sebebiyle tevili kolaylaştırmasından dolayı belagat konuları arasında en çok kinayeye başvurmuştur. Nitekim tefsirinde toplam 211 defa kinaye kelimesi ve türevleri geçerken teşbih ve mecaz kavramlarının geçtiği yer sayısı sadece 37'dir. İstiare kavramı ise hiç geçmemektedir. Kinaye kavramını 33 defa كنى şeklinde mazi fiil olarak kullanırken 18 defa يَكْنِي/يُكْنِي şeklinde muzari fiil olarak kullanmıştır. 160 defa ise تَيَانَكْ şeklinde masdar olarak kullanmıştır.

Mâtürîdî'nin, tefsirinde kinaye yerine bazen onun sözlükte eş anlamı olan عِبَارَةٌ عَنْ “...den ibarettir.” ibaresini kullandığını görmekteyiz. Örneğin عَسَقُ مِنْ عَذَابِ ع harfinin (azap), مَسَخُ س harfinin (mesh) ibaret olduğunu söylerken عِبَارَةٌ عَنْ ibaresini kullanırken hemen devamında ق harfinin كَذْفُ (iftira/kovma) manasında olabileceğini belirtirken كِنَايَةٌ عَنْ ibaresini kullanmıştır.³⁴ Başka bir cümlede yine aynı ibareleri eş anlamlı olarak peş peşe kullandığını görmekteyiz. Nitekim وَبَلَّوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ وَبَلَّوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ وَبَلَّوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ A'râf, 7/168, “Onları güzellikler ve kötülükler ile sınadık.” (el-A'râf, 7/168), وَتَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فَبَيَّنَّا “Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz.” (el-Enbiyâ, 21/35), “Onlar Allah'ın dokundurduğu zararı kaldırılabiliyorlar mı? Yahut Allah bana bir rahmet dilerse, onlar O'nun rahmetini engelleyebilirler mi?” (ez-Zümer, 39/38) âyetlerinde geçen الضَّرُّ، السُّرُّ، الشَّدَّةُ، البِلَاءُ، الشَّدَّةُ، الشرُّ، الضرُّ، السيئةُ، الرحمةُ، الحسنةُ، الخيرُ، الحسنةُ، الرحمةُ، الحسنةُ، الخيرُ kelimelerinin hepsinin darlık ve fakirlikten، الرحمةُ، الحسنةُ، الخيرُ، الحسنةُ، الرحمةُ، الحسنةُ، الخيرُ kelimelerinin ise zenginlikten kinaye olduğunu عِبَارَةٌ وَكِنَايَةٌ şeklinde ifade etmiştir.³⁵

Mâtürîdî'nin, kinayeyi bir belagat terimi olarak kullanmadığı yerlerde

³³ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. 'Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1982), 402-403; es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1999), 286-88; Cüneyt Maral, *Kur'ân Tefsirinde Dilbilimsel Yöntem*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 174-175.

³⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 13: 159.

³⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 10: 156.

okuyucunun zihninde bir karmaşıklığa yol açtığını söylemek mümkündür. Nitekim mecaz-ı mürsel olduğu apaçık olan bazı yerlerde kinayeyi kullandığı görülmüştür. Bunun doğru anlaşılması ancak siyak-sibak durumu göz önüne alındığında ortaya çıkabilmektedir. Örneğin میزان (mizan) 'nın adaletten,³⁶ دُخان (duman/toz) 'ın kıtlık ve sıkıntıdan kinaye olduğunu söylerken, mizanın adaletin yolu ve vesilesi olmasına, dumanın/tozun da açlığın göstergesi olmasına bağlamıştır.³⁷ Oysa buralardaki sanatların mecaz-ı mürsel olduğu açıktır. Buna göre Mâtürîdî, bu örneklerde kinaye lafzını belagî anlamda değil, lugavî anlamda kullanmıştır.

Mâtürîdî, عبارة عَنْ ibaresini bazen de bir belagat terimi olarak kinayenin yerine kullanmıştır. Örneğin وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ “Ve akşam-sabah Rabbini hamd ederek tespih et.” (el-Mü'min, 40/55) âyetinde geçen الْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ifadesinin bütün vakitlerden kinaye olduğunu belirtirken عَنْ عبارة ibaresini kullanmıştır.³⁸ Çünkü burada hakiki anlam (akşam ve sabah vakitlerinde) caiz olabildiği gibi mecazen bütün vakitlerde olması da caizdir. Aynı ibareyi Alak sûresi 15. âyette geçen لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ “perçeminden yakalarız.” ifadesinin şiddetle ve sertçe alıp şiddetle çekmekten kinaye olduğunu belirtirken de kullanmıştır.³⁹

Mâtürîdî'nin kinayeye başvurduğu alanlar daha çok istiva, arş, kürsî, Allah'ın eli, Allah'ın yüzü gibi Allah'a nisbet edilen dünyevî eşya ve insan organların geçtiği âyetler ile Allah'ın sıfatları, kaza-kader, hidâyet-dalâlet, irade hürriyeti, hurûf-i mukattaa, kıraat farklılıkları gibi işkâl ve teşabüh ifade eden âyetlerdir. حرث، قروء، مس، لمس رفت، gibi fikhî ihtilaflara yola açan kelimelerin⁴⁰ bulunduğu âyetler de Mâtürîdî'nin kinayeye başvurduğu alanlardır.

3.1. Hurûf-i Mukatta'nın Tevilinde Kinaye

“Kesilmiş/ayrılmış harfler” manasına gelen hurûf-i mukatta'a, Kur'ân'da yirmi dokuz sûrenin başında yer alan ve isimleriyle telaffuz edilen harflerin ortak adına verilen bir kavramdır. Arap alfabesinin yarısını teşkil eden ق، ص، ن، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، ه، ي harflerinden oluşmaktadır. ن، ص، ق، ص، ط، ه، حم، طس şeklinde gelebildiği gibi طس، حم، طه، حم، طس şeklinde iki;

³⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 13: 181.

³⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 13: 294-295.

³⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 13: 75.

³⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 17: 273.

⁴⁰ Örneğin قروء kelimesi etrafında cereyan neden ihtilaflar için bkz: Hamit Salihoğlu, *Abdülkerim el-Muderris ve Mevâhibu'r-Rahmân Adlı Eserinin Nahiv Açısından İncelenmesi*, (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018), 66-67; مس için bkz. Abdullah Aydemir, “Kur'ân'a Dokunma (Mess)”, *Diyanet Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 114-115, (Kasım-Aralık 1971), 385-389. لمس için bkz. Emine Esin Göç, “Lemsü'n-nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2008/2), 73-90.

عسق şeklinde üç; المص، المر، الم şeklinde dört ve كهيعص şeklinde beş harften oluşan hurûf-i Mukatta'a grupları vardır. Basralı kıraat âlimleri hurûf-i mukatta'nın hiç birini müstakil âyet kabul etmezken Kûfeli kıraat imamı İbn Mes'ûd ve İbn 'Abbâs, tefsir ulemasından Şa'bî, Sufyân es-Sevrî, İbn Hibbân, İbn Hazm, Ebû Hayyân el-Endelûsî ve Suyûtî'nin bu görüşte olduğu belirtilmiştir.⁴¹

Hurûf-i mukatta'nın mahiyeti, hikmeti ve yorumu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluğu Selefi ulemadan oluşan gruba göre bu harfler, tevilini sadece Allah'ın bildiği müteşabih âyetlerden olup haklarında yorum yapmak mümkün olmamaktadır. Hulefâ-i râşidîn, sahabeden İbn Mes'ûd ve İbn 'Abbâs, tefsir ulemasından Şa'bî, Sufyân es-Sevrî, İbn Hibbân, İbn Hazm, Ebû Hayyân el-Endelûsî ve Suyûtî'nin bu görüşte olduğu belirtilmiştir.⁴²

İbn Teymiyye ve sonraki âlimlerden oluşan bir grup ise "Bu Kur'an, âyetlerini düşününler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır." (Sâd, 38/29) gibi Kur'an âyetlerini araştırmaya ve manalarını ortaya koymaya teşvik edici âyetlerin cesaretlendirmesi münasebetiyle müteşabih âyetlerin ve dolayısıyla hurûf-i mukatta'nın manalarını da araştırmak gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim İbn Teymiyye, fakih seviyesine ulaşan âlimlerin müteşabihler dahil âyetleri tevil edebilme derecesine ulaştıklarını belirtmiştir.⁴³

İmam Mâtürîdî'nin hurûf-i mukatta'aya bakışı, teville açık kapı bırakma yönündedir. Resûlullâh (s.a.s.) tarafından tevatür yoluyla ya da meşhur bir senetle mukatta'a harflerinin bir tefsiri sabit olmadığı gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından da bir açıklama yapılmadığından Mâtürîdî'nin görüşüne göre bu harfler tefsir edilmemelidir. Yapılan açıklama ve tevillerin ise ihtimallerden ibaret olduğunu ayrıca vurgulamıştır.⁴⁴ Nitekim hurûf-i mukatta'nın açıklamasına geçtiğinde manaları hakkında ileri sürülen bütün görüşleri serdettikten sonra dilsel, belâğî ve akli bazı mülâhazalar ortaya koyarak kendi yorumunu eklemiştir. Bunu Bakara suresinin ilk âyeti kabul edilen الم harflerinin tefsirini yaparken açıkça görebilmekteyiz. الم hakkın-

⁴¹ Abdurrahman Ensari, *el-Murşidu'l-vecîz ilâ 'ulûmi'l-'azîz*, (İstanbul: Nida, 2016), 165; M. Zekin Duman, Mustafa Altındağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 401.

⁴² Bkz. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhtî*, thk. Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avvaq, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1993), 2: 396-399; Duman, Altındağ, 18: 401-402.

⁴³ Taqiyuddîn Ahmed b. 'Abdilhâfîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, (Medine: Mucamma' el-Melik Fehd, 2004), 3: 54-59; Duman, Altındağ, 18: 402.

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru'l-Taberî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, basım tarihi yok), 3: 339

⁴⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13: 160, 14: 86.

da ortaya atılan on bir görüşü verdikten sonra bu harflerin muhtemel manalarını ve yine bu harflerin örneğinde hurûf-i mukatta'nın nasıl değerlendirilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Buna göre الم harfleri ve genel manada hurûf-i mukatta'a hakkında şu görüşler mevcuttur:⁴⁵

1. İbn 'Abbâs'a göre الم harflerinin açılımı أَنَا اللهُ أَعْلَمُ (Ben Allah'ım. En iyi bilenim) şeklindedir.

2. Kendileriyle yemin edilen harflerdir.

3. الم ve diğer hurûf-i mukatta'a, surelerin açılışının yapıldığı anahtarlardır.

4. Her bir harf, Allah'ın bir isminden kinayedir. Örneğin burada ا harfi Allah'tan, ل harfi O'nun Latif isminden, م harfi O'nun Melik isminden kinayedir.

5. ا harfi O'nun yarattığı şeylerden, ل harfi O'nun latif oluşundan, م harfi ise O'nun yüceliğinden kinayedir.

6. ا harfi Allah, ل harfi Cebrail, م harfi ise Muhammed'dir (s.a.s.).

7. Hurûf-i mukatta'a, nazım ile nesir ayırımını yapan harflerdir. Buna göre mukatta'a harfleri, Kur'an'ın bir şiir kitabı olmadığını ortaya koymak içindir.

8. Hurûf-i mukatta'nın tefsiri, bu harflerden hemen sonra gelen kısımdır. Örneğin burada الم in tefsiri ذلك الكتاب bölümüdür.

9. Ebced hesabından olup Peygamberimizin (s.a.s.) ümmetinin akıbetini, halife ve hükümdarlarının sayısını ve ümmetin yayılacağı yerleri sembollerle ifade ederler. Ancak bazı harfler dikkate alınırken bazıları terkedilmiştir.

10. Hurûf-i mukatta'a, bir imtihan unsuru olup Allah'ın, mahlûkatına ilmini vermediği müteşabihlerdendir.

11. Hurûf-i mukatta'a, dinleyenleri uyarmak ve dinlenilmesi gerekene dikkat çekmek içindir.

Mâtürîdî, özelde الم genelde ise hurûf-i mukatta'a hakkındaki yorum ve görüşlerini ise yukarıdaki görüşleri verdikten sonra belirtmiştir. Ona göre hurûf-i mukatta'ada asıl olan, onları birer yemin vesilesi olarak görmektir. Zira önemli bir sunumdan önce yemin ifadelerini kullanmak Arapların âdetindendi. Yüce Allah da mahlûkatının nazarında değerli olan âyetlerine başlamadan önce böyle bir yemin tarzıyla başlamıştır. Mâtürîdî, böyle bir yorumun asıl olması gerektiğini söyledikten sonra hurûf-i mukatta'nın manalarında başka ihtimallerin de olabileceğini ifade etmiştir. Bunlar, her harfin bir mananın rumuzu, her birinin bir sûre ismi, ebced hesabıyla bazı anlamları ifade etmeleri, nesirle nazım ayırt edici teşbibler, imtihan ve dikkat çekme unsurları olabileceğidir. Bunun yanında Mâtürîdî'nin bütün hurûf-i mukatta'a hakkındaki tevilleri ele alındığında, çoğu defa kinaye

⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 27-28.

unsurundan istifade ettiği görülmüştür.⁴⁶ Ancak kendisi açıkça belirtmese de kinaye kavramını bir belagat terimi olarak değil, sözlük manasında kullandığını söylemeliyiz. Aksi takdirde onun hurûf-i mukatta‘aa bakış açısıyla yaptığı yorumlar arasında bir çelişki söz konusu olacaktır. Çünkü kinayede asıl kastedilenin mecaz anlam olduğu bilinmektedir. Oysa Mâtürîdî, mukatta‘a harflerinin manalarında asıl olanın tevkif olduğunu, tevillerin ise ihtimallerden ibaret olduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî’ye göre Kur‘ân’daki bütün hurûf-i mukatta‘a şu hususlardan kinaye olabilmektedirler:

1. Âyet başlarında getirilen ve Allah’ın hikmetle donattığı hurûf-i mukatta‘a, diğer tüm hurûf-i mukatta‘adan kinayedir.⁴⁷

2. Hurûf-i mukatta‘a, kendilerinden hemen sonra gelen âyetteki harflerden kinayedirler. Örneğin Ra‘d suresinin başında yer alan المر mukatta‘a harfleri, sonrasında devam eden آيَاتُ الْكِتَابِ ibaresinde bulunan harflerden kinayedir. Buna göre تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ ifadesi, المر harflerinin tefsiri olmaktadır.⁴⁸ Mâtürîdî, diğer mukatta‘a harflerinde de böyle bir ihtimalin olabileceğini belirtmektedir.⁴⁹

2. Allah’ın kitabı Kur‘ân’dan ve her biri birer delil olan Kur‘ân âyetlerinden kinayedirler.⁵⁰

3. Allah’ın tilavet edilen âyetlerinden kinayedirler.⁵¹

4. Resûlullâh’ın (s.a.s.) şahit olmadığı önceki ümmetler hakkında verilen bilgi ve haberlerden kinayedirler.⁵²

5. Allah’ın sunduğu delil ve kanıtlardan ve diğer semavi kitaplardan kinayedirler.⁵³

6. Âyetlerini sunmadan önce Allah’ın ettiği yeminlerden kinayedirler.⁵⁴

7. Mâtürîdî, mukatta‘a harflerinden her birinin Allah’ın bir sıfatından ya da bir isminden kinaye olabileceğini belirtirken bunu, kelimedenden ibaret olan bir harfi getirme şeklinde Arapların bir âdeti olduğunu ifade etmiştir. Örneğin Şûrâ suresinin başında geçen عسق حم, harflerinden ح harfinin Allah’ın hilminden (جلم), hikmetinden (حكمة) ve hükmünden (حکم) kinaye olduğunu ifade ederken م harfinin Allah’ın mülkünden (ملك) ve izzetinden (مجد) ibaret olduğunu söylemiştir. ع harfinin Allah’ın ilminden (علم), س harfinin O’nun şan ve şerefinden (سُودد), ق harfinin ise O’nun kudretinden ve

⁴⁶ el-Mâtürîdî, *Te‘vilâtu ‘l-Kur‘ân*, 1: 28-30.

⁴⁷ el-Mâtürîdî, *Te‘vilâtu ‘l-Kur‘ân*, 7: 453, 14: 85.

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Te‘vilâtu ‘l-Kur‘ân*, 7: 379.

⁴⁹ el-Mâtürîdî, *Te‘vilâtu ‘l-Kur‘ân*, 1: 27-28.

⁵⁰ el-Mâtürîdî, *Te‘vilâtu ‘l-Kur‘ân*, 8: 7.

⁵¹ el-Mâtürîdî, *Te‘vilâtu ‘l-Kur‘ân*, 8: 7.

⁵² el-Mâtürîdî, *Te‘vilâtu ‘l-Kur‘ân*, 8: 7.

⁵³ el-Mâtürîdî, *Te‘vilâtu ‘l-Kur‘ân*, 14: 85.

⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Te‘vilâtu ‘l-Kur‘ân*, 14: 85.

kuvvetinden (قدرة، قوة) kinaye olduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî, bütün bunların muhtemel ve mümkün olabileceğini ancak mukatta‘a harflerinin tefsirinin mümkün olmadığını da açıkça vurgulamıştır.⁵⁵

3.2. Müşkil ve Müteşabih Âyetlerin Çözümünde Kinaye

Müşkil kelimesi, zihni karışıklığa yol açma manasındaki işkâl sözcüğünden türemiştir. Bir tefsir terimi olarak müşkil, Kur’ân âyetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilaf ve çelişkiyi barındıran âyetler için kullanılan bir kavramdır. Âyetler arasında varsayılan bu tenakuzu giderme çalışması, Hicrî II. yüzyılın sonundan itibaren “müşkilü’l-Kur’ân” ilmini ortaya çıkarmıştır.⁵⁶ Müteşâbih ise benzeşen, karışık gelen, ayırt edilmesi zor olan manasında olup mâna yönünden birden fazla ihtimal taşıdığı için anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya ifade barındıran âyetler için kullanılan bir kavramdır.⁵⁷ Müşkil ve müteşabih âyetlerin çözümünde çeşitli yol ve yöntemlere müracaat edilmiştir. Bunlar âyeti başka âyetlerle tefsir etmek, hadislere, dil ve belâğî unsurlara müracaat etmek, aklî delillerden yararlanmaktır.

İslâm inancına göre Allah, başta antropomorfik özellikler (insan biçimcilik) olmak üzere her türlü şekilden münezzehe olduğu gibi zaman ve mekândan da münezzehtir. Ancak Kur’ân’ı Kerîm’de yer alan el, yüz gibi insan unsuruna ait organların Allah’a nisbet edildiği ve Allah lafızıyla beraber kullanıldığı görülmektedir. Öbür taraftan arş, kürsü, ev, sınır gibi mekân ifade eden hususların da Allah’a nisbet edilerek kullanıldığı âyetler mevcuttur. Bu âyetlerin tevilde genel olarak iki durum söz konusu olmuştur. Birincisi âyetlerin zahiri anlamlarını dikkate alarak açıklamaktır. Bununla beraber el, yüz, nefis, kürsü, arş gibi mekân, soyut cisim ya da canlılara ait özellikleri ifade eden varlıkların mahiyetlerinin ne ve nasıl olduğunun bilgisi ise sadece Allah indindedir. İkincisi mecaz ve kinaye sanatlarını esas alarak tevil yoluna gitmektir. Mâtürîdî’nin tercihi birinci durum olmakla beraber bu gibi unsurların Allah’a nisbet edilmesinin insanlara nisbet edilme şeklinde olmadığını ortaya koymak için tevil edilmesi dolayısıyla mecaz ve kinayeye başvurulması gerektiğidir. Sonuç ne olursa olsun iman ehlinin, Allah’a nisbet edilen isim ve sıfatları teşbihsiz bir şekilde ve tecsim gitmeden kabul etmesi gerekmektedir.⁵⁸ Ancak bu kabulün aksine Mü-

⁵⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 8: 160.

⁵⁶ Yerinde, “Müşkilü’l-Kur’ân”, 32: 164.

⁵⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 1: 112-154, 2: 68-77.

⁵⁸ Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî’nin Kur’ân Yorum Yöntemi”, *Kelâm Araştırmaları*, 10:1 (2012), 2-3; Nuri Tuğlu, “Teşbih İfade Eden Rivâyetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâtürîdî’nin Yaklaşımı”, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 8, Sayı: 24, 208 (203-217). Ayrıca örnekler için bkz. el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1: 69-70; 2: 158-159; 7: 131-133; 9: 177-180.

şebbihe ve Mücessime grupları ise bu âyetleri göz önünde bulundurarak Allah'ın bir cisminin olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla Allah'a cisim atfetmişlerdir. Ancak onların bu görüşünün Ehl-i sünnet itikadında yeri olmadığı gibi mensuplarını küfre dahi götürdüğü belirtilmiştir.⁵⁹

İmam Mâtürîdî لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.” (eş-Şûrâ, 42/11) âyetini delil gösterip mekân ve cisim ifade edip Allah'a nisbet edilen عَرْش (arş), كُرْسِي (kursü), بَيْت (ev), حُدُود (sınır) gibi kelimelerin Allah'a izafe edilmesiyle insanlara izafe edilmesi arasında fark olduğunu ifade etmiştir. İnsan zihinlerinin tasavvur ettiği şekillerde olmayıp Allah'a nisbet edilen bu unsurların mahiyetinin sadece Allah tarafından bilinebileceğini vurgulamıştır.⁶⁰ Ayrıca Mâtürîdî, tefsirinin birçok yerinde bu ve مَسَاجِد (mes-citler), رَسُول (elçi/resul), وَلِي (dost) gibi yaratılmış şeylerin Allah'a nisbet edilmesinde Allah'ın yüceliğinden kinaye olduğunu da vurgulamıştır.⁶¹

Aşağıdaki örneklerde görüldüğü üzere o, bu işkâli gidermek için âyetleri kinaye yoluyla tevîl etmiştir:

İmam İbnü'l-İzzî İِنْ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ “Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.” (el-Fetih, 48/10) âyetinde geçen يَدُ اللَّهِ (Allah'ın eli) ifadesinin “Resûlullâh (s.a.s.)”, “Allah'ın tevfiği”, “Allah'ın yardımı” şekillerinde birkaç şeyden kinaye olabileceğini belirtmiştir.⁶² Allah'ın cismani organ ve sıfatlardan münezze olması, bu gibi âyetlerin müfessirlerce tevîl edilmesini gerekli kılmıştır. Nitekim Zemahşerî de bu âyette Allah'ın elinden Resûlullâh'ın (s.a.s.) elinin kastedildiğini belirttikten sonra Resûlullâh'la (s.a.s.) yapılan akitlerin Allah'la yapılan akitler mesabesinde olduğunu مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ “Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur.” (Nisâ, 4/80) âyetini delil getirerek vurgulamıştır.⁶³

Mâtürîdî, Sâd sûresinde geçen تَسْجُدْ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ “Allah, “Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoymdu? Büyüklük mü tasladım, yoksa üstünlerden mi oldun?” dedi.” (Sâd, 38/75) âyetinde خَلَقْتُ بِإِيْدِي “ellerimle yarattım.” ifadesinin, خَلَقْتُ بِقُوَّتِي “gücümle yarattım.” ifadesinden kinaye olduğunu belirterek Allah'a gerçek manada el organının nispet edilemeyeceğini vurgulamak istemiştir. Sadece burada değil, بَيْت، مَسَاجِد، رَسُول، وَلِي v.b. şeylerin Allah'a izafe edilmesi, O'nun tazimine delâlet ettiğini söylemiştir.⁶⁴ Bu

⁵⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 156; İlyas Üzüm, “Mücessime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 449.

⁶⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 157-158.

⁶¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7: 280-281.

⁶² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14: 20-21.

⁶³ ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 1025.

⁶⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12: 280.

tevellir başka müfessirlerde de görülmektedir. Nitekim Ebû Hayyân el-En-delusî de يَد (el) kelimesinin Allah'a nispet edildiği bütün yerlerde güç ve kuvvet ifade ettiğini ifade etmiştir.⁶⁵

Yine Mâtürîdî'ye göre يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ عَلَتْ أُيُودِيَهُمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ “Bir de Yahudiler, “Allah'ın eli bağıdır” dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O'nun iki eli de açıktır.” (el-Mâide, 5/64) âyetinde geçen يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ “Allah'ın eli bağıdır” ifadesi, Yahudilerin ağızıyla haşa Allah'ın cimri olduğundan kinaye iken يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ “O'nun iki eli de açıktır.” ifadesi ise Allah'ın cömert olduğundan kinayedir. Zira Mâtürîdî'ye göre bir organ olan eli Allah'a nispet etmek mümkün değildir.⁶⁶ Yine Mâtürîdî, وَيَنْقَى وَجْهَ رَبِّكَ “Sadece Rabbinin yüzü bakidir.” (er-Rahmân, 55/27) âyetinde geçen “Rabbinin yüzü” ifadesinin “Rabbinin hükümranlığı” ya da “Rabbinin rızası”ndan kinaye olabileceği görüşündedir.⁶⁷

وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır.” (el-Bakara, 2/115) âyetinde geçen وَجْهَ اللَّهِ ibaresinin ise “niyet ettiğiniz”, “Allah'ın rızası”, “Allah'ın kiblesi” ya da “Allah'ın sizden bihaber olmadığı” gibi manalardan kinaye olabileceğini belirtmiştir.⁶⁸

إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوْجَهُ اللَّهِ “Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz.” (el-İnsân, 76/9) âyetinde ise Mâtürîdî, doğrudan kinaye kelimesini kullanmasa da dolaylı olarak لَوْجَهُ اللَّهِ ifadesinin “Allah'a yakınlaşmak” manasından kinaye olduğunu belirtmiştir.⁶⁹

İmam Mâtürîdî, mahlûkata nispet edilen nefsin Allah'a nispet edilemeyeceğinden تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ “Benim nefsimdekini bilirsin; fakat ben Sen'in nefsinde bulunana bilmem.” (el-Mâide, 5/116) âyetini تَعْلَمُ مَا عِنْدِي وَلَا أَعْلَمُ مَا عِنْدَكَ “yanımdakini bilirsin ama ben Sen'in yanındakini bilmem” şeklinde anlamak gerektiğini belirtirken aslında kinayeye başvurmuş olmaktadır.⁷⁰

3.3. Diğer Âyetlerin Tevilinde Kinaye

İmam Mâtürîdî, mukatta'a harfleri ve müşkil âyetler dışında fikhî görüşleri, âyetin sibak ve siyakını, akli delilleri ve Arap dilinin özelliklerini ve kullanımını dikkate alarak kinayeye başvurduğu yerler de vardır. Örneğin kişiye nikâhları haram kılınan kadınların zikredildiği Nisâ' 23. âyette ge-

⁶⁵ Ebû Hayyân *Tefsîru'l-Bahri'l-Muḥîṭ*, 7: 392.

⁶⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 4: 267.

⁶⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 14: 268.

⁶⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1: 216.

⁶⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 16: 321.

⁷⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 4: 377.

çen بَوْنٌ دَخَلْتُمْ بِوْنٍ” “kendilerinin yanına girdiğiniz/birlikte olduğunuz kadınlar” ibaresinin, zahiren olmasa da cinsel ilişkiden kinaye olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Mâtürîdî’ye göre aslında buradaki ifade, doğrudan kadınla cinsel ilişki değil, cinsel ilişkinin olabileceği ortamda kadınla halvette bulunmaktır. Ancak karı kocayı örtecek bir mekâna girmeden gerçekleşmeyeceği için dolaylı olarak cinsel ilişkiden kinaye olabilmektedir. Yine “Ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup su da bulamazsanız o zaman temiz bir top-rağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin.” (en-Nisâ’, 4/43; el-Mâide, 5/6) âyetinde geçen kadına mülâmesenin (dokunmayı), Hz. Ali ve İbn ‘Abbâs’ın rivâyetlerini de delil getirerek cinsel ilişkiden kinaye olduğunu belirtmiştir. Bunun Hanefî mezhebinin de görüşü olduğunu söylemiştir.⁷¹ Mâtürîdî, Şafii mezhebinin mülameseyi, cinsel ilişki de dâhil her türlü tensel dokunmayı ihtiva ettiği şeklinde görüşünü ise sahabe ve selef imamlarının görüşlerine aykırı bulup hatalı olduğunu vurgulamıştır. Yine وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ “Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: “O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.” (el-Bakara, 2/222) âyetinde geçen لَا تَقْرُبُوهُنَّ “onlara yaklaşmayın” ifadesinin لَا تُجَامِعُوهُنَّ dolaylı olarak “onlarla cinsel ilişkiye girmeyin” ifadesinden kinaye olduğunu ifade etmiştir.⁷²

Mâtürîdî, وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ “Siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın.” (el-Bakara, 2/187) âyetinde de kadınlara yaklaşmamayı cinsel ilişkiden kinaye olarak kabul etmiştir.⁷³

Mâtürîdî, Arap dilinde genellikle kinaye ifade eden durumlara da dikkat çekmiştir. Nitekim ona göre الرَّسُولِ سَبِيلاً “O gün zalim kimse, (çaresizlik içinde) ellerini ısırp şöyle diyecektir: “Ne olurdu ben de peygamberle beraber aynı yolu tutsaydım!” (el-Furkân, 25/27) âyetinde geçen zalimin elini ısırması ifadesi, onun pişmanlığından kinayedir. Çünkü kişi öfke, pişmanlık, hasret gibi duygulara kapıldığında elini ısırır duruma gelmektedir.⁷⁴

Mâtürîdî, كُنُرْتَكُمْ فَلَمْ نُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَصَافَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ ثُمَّ وَابْتِئْتُمُ مَدِيرِينَ “Andolsun, Allah birçok yerde ve Huneyn savaşı gününde size yardım etmiştir. Hani, çokluğunuz size kendinizi beğendirmiş, fakat (bu çokluk) size hiçbir yarar sağlamamış, yer-yüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti. Nihâyet (bozularak) geri-

⁷¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân Tercümesi*, çev: Bekir Topaloğlu, 3. Baskı, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 7: 116-117.

⁷² el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 3: 245; 4: 171-173.

⁷³ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 1: 366.

⁷⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 10: 245.

singeriye dönüp kaçmıştınız.” (et-Tevbe, 9/25) âyetinde geçen yeryüzünün dar gelme ifadesinin göğüslerin daralmasından kinaye olduğunu, gerçekte yeryüzünde bir daralmanın olamayacağı şeklinde akli delil getirerek belirtmiştir.⁷⁵

Aşağıdaki âyette ise yüzün beyazlamasının aşırı sevinçten, kararmasının ise aşırı hüzünden kinaye olabileceğini belirtmiştir. Nitekim bu durum âyetin devamından anlaşılabilir:

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

“O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, “İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın” denilir. Yüzleri ağaranlar ise Allah’ın rahmeti içindedirler. Onlar orada ebedî kalacaklardır.” (Âl-i İmrân, 3/106-107)⁷⁶

İmam Mâtürîdî’nin kinayeyi kullandığı yerlerden biri de başta namaz olmak üzere ibadet vakitlerinin işaret edildiği âyetlerdir. Örneğin o, “*وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ*”, Sabah akşam Rablerine dua edenlerle birlikte ol.” (el-Kehf, 18/28) âyetinde geçen sabah ve akşamın, sabah ve ikinci namazlarından kinaye olabileceğini belirtmiştir. Bunu belirtirken “*وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا*” Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir.” (el-İsrâ’, 17/78) âyeti ile ikinci vakti hakkında rivâyet edilen “Her kim ikinci namazını kaçırırsa ailesinin ve malını eksiltmiş gibidir.”⁷⁷ hadisine atıfta bulunmuştur.⁷⁸ Yine “*(Ey Muhammed!) فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ* Sabret. Allah’ın vaadi şüphesiz gerçektir. Günahının bağışlanmasını iste. Akşam-sabah Rabbini hamd ederek tespih et.” (el-Mü’min, 40/55) âyetinde *العَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ* (akşam ve sabah) ibaresinin bütün vakitlerden kinaye olabileceği gibi sabah ve yatsı namazlarından veya gündüz ve gece vakitlerinde kılınan bütün namazlardan da kinaye olabileceğini belirtmiştir.⁷⁹

Mâtürîdî, *وَأَصْبِلًا* ibaresinde de *بكرة* zaman diliminin sabah namazından, *أصيل* zaman diliminin ise akşam ve yatsı namazlarından ya da *بكرة* ’nin gündüz, *أصيل* ’nin ise geceden kinaye olabileceğini ifade etmiştir.⁸⁰

Mâtürîdî’nin dikkat çeken kinaye kullanımlarından biri “*إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ*” “Şüphesiz bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır.” (İbrâhîm, 14/5) âyetinde ve Kur’ân’ın başka yerlerinde geçen *صَبَّارٍ* ve *شَكُورٍ* ibarelerinin müminden kinaye olabileceğini

⁷⁵ el-Mâtürîdî, *Te ’vilâtu ’l-Kur ’ân*, 13: 29.

⁷⁶ el-Mâtürîdî, *Te ’vilâtu ’l-Kur ’ân*, 2: 384.

⁷⁷ Buhârî, “Mevâkit”, 15; Müslim, “Mesâcid”, 20.

⁷⁸ el-Mâtürîdî, *Te ’vilâtu ’l-Kur ’ân*, 9: 46-47.

⁷⁹ el-Mâtürîdî, *Te ’vilâtu ’l-Kur ’ân*, 13: 75.

⁸⁰ el-Mâtürîdî, *Te ’vilâtu ’l-Kur ’ân*, 14: 19.

belirtmesidir. Çünkü ona göre sabır, Allah'ın tüm yasaklarından uzak durmaktır. Şükür ise Allah'a itaate olan istektir. O halde Allah'ın varlığına ve birliğine iman eden her mümin, zaman zaman çığnese de Allah'ın yasaklarından uzak durmaya çalışırken O'na ibadet etme arzusundadır.⁸¹

Sonuç

Çalışmamızda Mâtürîdî'nin, *Te'vilâtu'l-Kur'an* adlı eserinde âyetleri tefsir ve tevilinde kinaye kullanımı ele alınmıştır. Buna göre şu sonuçlara varılmıştır:

Öncelikle Mâtürîdî, söz konusu eserinde tefsir ile tevil arasında net bir ayırım yapmış ve tefsir ile tevil kavramlarına açıklık getirmiştir. Âyetleri tefsir ve tevil ederken onların zahiri ve hakiki manalarının yanında mecaz anlamlarını da dikkate almıştır. Bu arada Mâtürîdî, birçok alanda âyetleri tevil ederken kinaye unsurundan yararlanmıştı. Başta müşkil olarak kabul edilen âyetlerde işkâlin çözümünde, genel anlamda kullanılan vakit dilimlerinin namaz vakitleriyle sınırlandırılmasında, fikhî ve itikâdî meselelerde kinaye unsurundan yararlanmıştı. Ayrıca Mücessime ve Müşebbihenin görüşlerinin aksine Allah'ı cisim, zaman ve mekândan tenzih etmek için cisim, zaman ve mekân ifade edip Allah'a nispet edilen unsurlarda da kinayeyi kullanmıştır. Bunların dışında insanlar arasında müstehcen kabul edildiği için âyetlerde açıkça zikredilmeyen hususlarda ve dile taalluk eden deyimlerde de kinayeye başvurmuştur.

Mâtürîdî'nin, kinaye kavramını bazen bir belagat terimi olarak bazen de sözlük manasında kullandığı görülmüştür. Bu durum açıkça belirtilmediğinden, özellikle başka belagat terimlerinin yerine kinayeyi sözlük anlamında kullandığında okuyucunun zihninde bir karmaşıklığa yol açabilmektedir. Buralarda kinayenin hangi anlamda kullanıldığını bilmek için hakiki-mecaz ya da siyak-sibak anlam ilişkisinin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Nitekim hurûf-i mukatta'ayı açıklarken kinaye kavramını sözlük anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü onun bu harflerin tefsir ve teviline bakışı tevkîfidir. Yani esas olan yorumdan uzak olmasıdır. Kinayede ise mecaz anlam esastır. Bu durumda burada kullandığı kinaye kavramı sözlük manası olarak düşünülmezse onun hurûf-i mukatta'aya bakış açısıyla yaptığı yorumlar arasında bir çelişki meydana gelecektir.

⁸¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 7: 460.

Kaynakça

Akgül, Muhittin. “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (4/2001): 57-67.

el-‘Askerî, el-Hasen b. ‘Abdillâh b. Sehl Ebû Hilâl. *Kitâbu’s-sinâ’ateyn: el-kitâbe ve’s-şi’r*. Thk. ‘Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru ihyâi’l-kutubi’l-‘Arabîyye, 1952.

Aydemir, Abdullah. “Kur’ân’a Dokunma (Mess)”. *Diyanet Dergisi*. 10: 114-115, (Kasım-Aralık 1971), 385-389.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr ‘Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed. *el-Fark beyne’l-fırak*. Thk. Muhammed ‘Usmân el-Huşî. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 1988.

el-Beydâvî, Ebu’l-Hayr ‘Abdullâh b. ‘Umer. *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl (Tefsîru’l-Beydâvî)*. Beyrut: Dâru ihyâi’-turâsî’l-‘Arabî, basım tarihi yok.

Birişik, Abdulhamit. Hüseyin Abdülhâdî Muhammed. “Mübhemâtü’l-Kur’ân”. *TDV Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 31: 437-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Duman, M. Zekin, Mustafa Altındağ. “Hurûf-ı Mukattaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18: 401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Düzgün, Şaban Ali. “Matürîdî’nin Kur’ân Yorum Yöntemi”. *Kelam Araştırmaları*. 10:1 (2012): 1-18.

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî. *Tefsîru’l-Bağrı’l-Muḥîṭ*. Thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muhammed Mu’avvaḍ. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1993.

Göç, Emine Esin. “Lemsü’n-nisâ’nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2008/2), 73-90.

Gül, Ahmet. “Maturidi Tefsirinde (Te’vilatu’l-Kur’ân’da) Siret-Nüzul İlişkisi”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*, 05-07 (Mayıs 2017): 374-380.

el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru’l-belâga*. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘asriyye, 1999.

el-Ḥayyât ‘Abdulazîz. *Şurûtu’l-ictihâd*. Beyrut: Dâru’s-selâm, 1986.

İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânu’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, basım tarihi yok.

İbn Teymiyye, Taḳıyyuddîn Aḥmed b. ‘Abdilḥalîm el-Ḥarrânî. *Mecmû’u’l-fetâvâ Şeyhi’l-İslâm Aḥmed b Teymiyye*. Medine: Mucamma’ el-Melik Fehd, 2004.

Kırca, Celal. “Ebû Mansur el-Mâtürîdî’nin Tefsir ve Te’vil Anlayışı”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Sayı: 3, (1989). 281-295.

Koca, Ferhat. “Müşkil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 161-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Köse, Saffet, “Suleymân Huseyn el-‘Umîrât, el-‘Alâkatu beyne ‘lmi’l-belâgati ve tefsîri’l-‘ilmi’l-Kur’ân”, *Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 7. Sayı, (Bahar 2016): 197-224.

el-Kurtubî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi‘u li ahkâmi’l-Kur’ân*. Thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuhsin et-Turkî. Beyrut: Muesesetu’r-risâle, 2006.

Maral, Cüneyt. *Kur’ân Tefsirinde Dilbilimsel Yöntem (Taberî Örneği)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vilâtu’l-Kur’ân*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru’l-Mîzân, 2005.

_____. Ebû Mansûr. *Te’vilâtu ehli’s-sunne*. Thk. Fatime Yûsuf el-Haymî. Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 2004.

_____. Ebû Mansûr. *Te’vilâtu’l-Kur’ân Tercümesi* Çev. Bekir Topaloğlu. 3. Baskı, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

_____. *Kitâbu’t-tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: Dâru Sadır ve Mektebetu’l-İrşâd, 2001.

Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28: 146. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Salihoglu, Hamit. *Abdulkerîm el-Muderris ve Mevâhibu’r-Rahmân Adlı Eserinin Nahiv Açısından İncelenmesi*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018.

es-Sekkâkî, Ebû Ya’kûb Yûsuf b. ‘Ali. *Miftâhu’l-‘ulûm*. 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1982.

eş-Şâfi‘î, Muhammed b. İdrîs, er-Risâle. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, basım tarihi yok.

eş-Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed ‘Abdulkerîm İbn Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve’n-nihal*. Thk. ‘Abdul‘azîz Muhammed el-Vekîl. Kahire: Muessesetu’l-Halebî, 1978.

et-Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru’t-Taberî*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, basım tarihi yok.

Topaloğlu, Bekir. “Kitâbu’t-Tevhîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26: 117-118. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

_____. “Mâtürîdî. (Kelama Dair Görüşleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28: 152. (151-157. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

_____. “Te’vilâtu’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 41: 32-33 İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Tuğlu, Nuri. “Teşbih İfade Eden Rivâyetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâtürîdî’nin Yaklaşımı”. *Dinî Araştırmalar* Cilt: 8, Sayı: 24, 203-217.

Üzüm, İlyas. “Mezhep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19: 526-532. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

_____. “Mücessime”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31: 449. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtürîdiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28: 165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

_____. “Müşebbihe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 32: 156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yerinde, Adem. “Müşkilü'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 32: 164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

ez-Zemaşşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Muhammed b. 'Umer. *el-Keşşâf*. Thk. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avvad. Riyâd: Mektebetu'l-'ubeykân, 1998.

ez-Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Maḥmûd. *Tefsîru'l-Keşşâf*. Thk. Ḥalîl Me'mûn Şîḥâ. 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2009.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. Kahire: Dâru't-turâs, basım tarihi yok.

MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDE KIRAATLARA YAKLAŞIMININ İNCELENMESİ

A REVIEW OF MÂTURÎDÎ'S APPROACHES TO THE SYSTEMS OF QIRAAT IN HIS "TA'WILAT AL-QUR'AN"

Geliş Tarihi: 01.07.2019 Kabul Tarihi: 03.09.2019

✉ NESRİŞAH SAYLAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ

NESRİŞAH SAYLAN FIRAT, ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.

Orcid.org/0000-0002-5805-8630

nsaylan@firat.edu.tr

ÖZ

Bu çalışmanın amacı kelâm, fıkıh ve tefsir alanlarında önemli eserler telif eden, Ehl-i sünnet itikadının mezheb imamlarından biri olan, ilk dönem müfessirlerden Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı tefsirinde kıraatlere yaklaşımını ve kıraatleri kullanma keyfiyetini tespit etmektir. Tefsirinde sahih ve şâz pek çok kıraati nakleden müfessir, kıraatlerin aktarımında kendine has bir metod izlemiştir. Mâtürîdî, özellikle kıraat- tefsir ilişkisi bağlamında tefsirle ilişkili ve mânâyı etkileyen kıraatlere yer vermiş, bu okuyuşların âyetlerin yorumlanmasına katkılarını zikretmiştir. Bununla beraber müfessir âyetin yorumunu desteklemede de kıraat vecihlerinden faydalanmıştır. O, bu metotta öncelikle âyetten kastedilen mânâları açıklamış sonrasında ise kıraat vecihleriyle bu tevili desteklemiştir. Sahâbe kıraatlerinden bu bağlamda geniş bir şekilde faydalanan müfessir, sahâbeye nisbet edilen okuyuşların tefsir için önemli bir kaynak değeri taşıdığını ifade etmiştir. Sonuç olarak Mâtürîdî'nin tefsirinde kıraat olgusu, kıraatleri işleyiş tarzı, fikhî ve mezhebî olarak tefsir ve te'vil etkinliğinde kıraatleri nasıl kullandığı tespit edilmiş ve onun metodu diğer tefsir kaynaklarıyla mukayeseli olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Kıraat, Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân.

ABSTRACT

The purpose of this study is to determine how Maturidi (d. 333/944), who is one of the early mufassirs and one of the sectarian imams of the Ahl al-Sunnah school and has published important works in kalam, fiqh, and tafsiir, approached and used the systems of qiraat in his work titled Ta'wilat al-Qur'an. He developed his own method of narrating many systems of qiraat with reference to authentic and exceptional hadiths. He particularly mentioned the systems of qiraat related to the context of qiraat-tafsir nexus that might affect the meaning, and revealed that certain different recitations contributed to the interpretation of verses differently. In addition, he made use of different perspectives of qiraat in supporting a certain meaning of a verse. First, he explained the intended meaning of verses, and then he supported such interpretation with perspectives of qiraat. Largely benefitting from the systems of qiraat that the Companions used, he pointed out that such systems of qiraat related to the Companions functioned as an important reference for tafsiir. In conclusion, the concept of qiraat in Maturidi's tafsiir, his way of dealing with the systems of qiraat, how he used them in tafsiir and ta'wil activities in terms of fiqh and sects were determined, and his method was analyzed comparatively with other reference works on tafsiir.

Keywords: Qur'an, Tafsiir, Qiraat, Maturidi, Ta'wilat al-Qur'an.

Giriş

Kur'ân'ın anlaşılması açısından büyük bir öneme sahip olan kıraat ilminin tefsir ilmi ile çok yakın bir ilgisi bulunmaktadır. Nitekim her kıraatin farklı bir âyet gibi değerlendirilmesi¹, aynı lafızdan değişik mânâların elde edilmesine imkân vermenin yanı sıra bazı mübhem ifadelerin ve müşkil lafızların açıklığa kavuşturulmasına da yardımcı bulunmuştur. Ayrıca kıraatler, fikhî hükmün istinbâtında ve fikhî hükme delil olmakta büyük rol oynamıştır.² Bütün bunlar sebebiyledir ki her müfessir, tefsirinde kıraatlere müracaatta bulunmuş ve onlardan faydalanmıştır. Bu müracaat kimi zaman âyetin mânâ ve delaletini tespitiye yönelik olurken, kimi zaman ise takdir edilen mânâyı temellendirmeye yönelik olmuştur. Bu türden atıflara ilk dönem müfessirlerden olan Mâtürîdî'de (ö. 333/944) rastlanmaktadır.

Mâtürîdî, Semerkand'a bağlı Mâtürîd denilen yerleşim yerinde doğmuştur. Doğum tarihi konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Ancak onun hocası Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin vefat tarihi 248/862 yılı dikkate alınarak onun bu tarihten daha önce 238/853 yılında doğduğu söylenilmiştir. Bir diğer görüşe göre ise Mâtürîdî'nin doğum tarihi M. 863 yılıdır. Tam adı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b.

¹ İbnü'l-Cezeri, Şemsuddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Alî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Alî Muhammed Dabbâ', (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 1: 50.

² Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzemûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi'l-ahkâm ve't-tefsîr*, (Riyâd: Dâru'l-Hicre li'n-neşr ve't-tevzî', 1417/1996), 1: 391; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 89-90; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 139; İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 127-129.

Mahmûd el-Mâtürîdî'dir. Doğduğu yere nisbetle Mâtürîdî olarak anılan müfessir birçok kaynakta imâmü'l-hüdâ nisbetiyle de zikredilmiştir.³

Hocaları, Hanefî bilginlerinden oluşan Mâtürîdî, birçok öğrenci yetiştirmiş⁴ ve İslâmî ilimlerde kendisinden sonrakilere kaynaklık edecek çok değerli eserler kaleme almıştır.⁵ Bunlardan günümüze kadar ulaşan *Kitâbü't-tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserleridir. Mâtürîdî'nin tefsir ilmiyle ilgili eserlerinden olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* kaynakların çoğunda zikredilmiştir.⁶ Te'vîlâtü ehli's-sünne,⁷ Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye, Te'vîlâtü li-Ebî Mansûr el-Mâtürîdî⁸ adlarıyla da bilinen bu eser, Mâtürîdî'nin öğrencilerine yaptığı derslerden oluşarak imlâ yöntemiyle yazılmıştır.⁹ Bu eser günümüze kadar gelen ilk dirâyet tefsirlerinden biridir. Ancak âyetlerin

³ el-Kureşî, Muhyiddîn Ebü Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullâh b. Sâlim b. Ebî'l-Vefâ' el-Hanefî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî, (Cizre: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), 3: 360-361; İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Südûnî, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992), 249-250; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsaru'l-Musannifîn*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955), 2: 36-37; Özen, Şükrü, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2003), 28: 146-151; Kutlu, Sönmez, *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî*, (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2003), 18.

⁴ Mâtürîdî, Hanefî bilginlerinden Ebü Bekr Ahmed b. İshâk b. Sâlih el-Cüzcânî, Ebü Nasr Ahmed b. el-Abbâs el-İyâzî, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ve Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cüzcânî gibi ders almıştır. Ondand ders alan kişiler ise Alî b. Saîd Ebü'l-Hasan er-Rüstüğfenî, İshak b. Muhammed b. İsmâil Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî, Ebü Muhammed Abdu'l-Kerîm b. Mûsâ b. İsâ el-Pezdevî, Ebü'l-Leys el-Buhârî es-Semerkindî'dir. Özen, "Mâtürîdî", 28: 146-147; Kutlu, *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî*, 18-20.

⁵ Eserleri için bk. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, 3: 360-361; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 249-250; Kâtip Çelebi, (Hacı Halife) Mustafa b. Abdullâh, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (Beyrût-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 262, 335, 427, 443, 457, 518, 751; 2: 1157, 1406, 1408, 1573, 1782; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, 2: 36-37; Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ, mine'l-Arabî ve'l-Musta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, (Beyrût: Dâru İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7: 19.

⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, 3: 360; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 249; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1: 335; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, 2: 36.

⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1: 335; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, 2: 36; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 19.

⁸ Bekir Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), 41: 32.

⁹ Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", 41: 33.

tefsirinde rivâyete dayalı âyet,¹⁰ hadis,¹¹ sahâbe¹² ve tabiûn¹³ kavillerinden de yararlanılmıştır. Böylece Mâtürîdî, tefsirinde hem akıl hem de nakil metodunu kullanmıştır. Bu eser, Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar Kur'ân'ın bütün sûre ve âyetlerini açıklayan tam bir tefsirdir. Mâtürîdî, bu eserinde tefsir ilmine, kelâm, fıkıh ve fıkıh usulüne, başta Mu'tezile olmak üzere İslâm mezheplerine, ayrıca diğer dinler, düşünceler ve akımların görüşlerine temas etmiştir.¹⁴ Mâtürîdî'nin vefat tarihi ise H. 333 kabul edilmektedir. Onun tarih belirtilmeden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den (ö. 324/935-36) kısa müddet sonra vefat ettiği de ifade edilmiştir.¹⁵

1. Kıraatleri nakil metodu

1.1. Kıraatlerin Nisbeti Bakımından

Mâtürîdî, tefsirinde sahih ve şâz pek çok kıraati nakletmiştir. O, kıraatlerin aktarımında pek çok ifade ve kalıp kullanarak kendine has bir metod izlemiştir. Onun kullandığı bu ifadeler ve kalıplar kıraatlere yaklaşımının tespitinde büyük bir öneme sahiptir. Müfessirin genel olarak kıraat-i seb'â ve kıraat-i aşere (yedî ve on kıraat) imamlarının isimlerini zikretmediği tespit edilmiştir. Ancak onun bunların dışında naklettiği kıraatlerin bir kısmında ise okuyuşun nisbet edildiği kişilerin ismini zikrettiği görülmüştür. O, bu metoddla Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]),¹⁶ Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88),¹⁷ Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53),¹⁸ Hz. Âişe (ö. 58/678),¹⁹ Hafsa (ö. 45/665 [?]),²⁰ ve Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728)²¹ okuyuşunu nakletmiştir. Mâtürîdî, bu kişilerden nakledilen okuyuşlarla âyetin tefsirindeki katkıya işaret etmekte ve âyetle ilgili yorumları desteklemektedir. Bu durum onun sahâbe ve tabiûndan nakledilen kıraatlerin, tefsir için önemli bir kaynak değeri taşıdığını ve onun da tefsirinde bu kaynaklardan istifade ettiğini göstermektedir.

Müfessir, kıraatleri naklinde bazen “قرأ بعضهم”, “قرأوا” şeklinde belli bir isme nisbet etmeksizin zamirlere atıfta bulunarak nakletmiştir. Bazen

¹⁰ Ebü Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm, (Beirut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005), 1: 390.

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 443.

¹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 444.

¹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 376.

¹⁴ Topaloğlu, “Te'vilâtü'l-Kur'ân”, 33.

¹⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3: 360-361; İbn Kutluboğa, *Tâcü'l-Terâcim*, 249-250; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifin*, 2: 36-37.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 151.

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 444.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 70.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 476.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8, 20.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1, 529.

de temrîz²² sîgasıyla yani “قرئ” lafzıyla aktarmıştır.²³ Genellikle bu sîga ile nakledilen okuyuşlar zayıf kategorisinde kabul edilmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin kıraatlerin naklinde kullandığı bu sîgayı, zayıflık alameti olarak görmediği tespit edilmiştir. Çünkü Mâtürîdî'nin, naklettiği kıraati kimlerin okuduğunu teker teker saymadığı, kıraatin kendilerinden nakledildiği on kıraat imamlarının isimlerini zikretmediği görülmüştür. Ancak müfessir, bazen bu kıraat âlimlerinin okuyuşunu “قراءة عامة القراء” (kıraat âlimlerinin çoğunluğunun okuyuşu)²⁴ şeklinde genel bir ifadeyle vermiştir. Bu durum onun kıraatlerin naklinde uygulamış olduğu metodun, kıraat âlimlerinininkinden farklı olduğunu göstermektedir. Nitekim kıraat âlimlerinin amacı, nakledilen kıraat vecihlerinin sıhhatini tespit etmek ve bu vecihleri, okuyanlara nisbetle aktarmaktır. Mâtürîdî'nin amacı ise kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında kıraat vecihlerinin âyetlerin yorumlanmasındaki olan katkıya işaret etmektir.

Mâtürîdî, kıraatleri naklederken kimi zaman “حرف” ifadesine nisbet etmiştir. Taraf, yön ve bir kelimeyi oluşturan unsurlardan her biri anlamına gelen harf kelimesi kıraat mânâsında da kullanılmıştır. Örneğin harf-i İbn Mes'ûd denildiğinde İbn Mes'ûd'un kıraati anlaşılacaktır.²⁵ Müfessir, “حرف” ifadesini bazen “وهو حرف عبد الله بن مسعود، وأبي، وابن عباس” şeklinde sahâbeye; bazen de kişiye nisbet etmeden “في حرف حفصة”²⁶ ve “في حرف آخرين”²⁸ şeklinde vermiştir. Müfessir, harf ifadesiyle sahâbeye nisbet edilen okuyuşu kıraatle ilgili zikredilen vecihleri ve anlamı desteklemek etmek maksadıyla “İbn Mes'ûd'un/Übey'in harfinde de böyledir” şeklinde naklettiği görülmüştür. Örneğin Mâtürîdî, “أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ”²⁹ âyetinde geçen “أَلَا” lafzının şeddeli ve şeddesiz okunması konusunda ihtilaf edildiğini³⁰ ve şeddesiz okunduğunda “هَلَا يَسْجُدُونَ لِلَّهِ”

²² “قرئ” gibi, aktarılan bir bilginin, çeşitli nedenlerle zayıf olduğuna işaret eden ifadeye temrîz sîgası denir. Erdinç Ahatlı, “Temrîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40: 433-434.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 615.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 278;

²⁵ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, (Beyrût: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990), 4: 1342; Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-kirâât*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebi, (Kahire: Dâru nehdâti Mısır, ts), 41; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, (Kahire: Dâru'l-meârif, 1119), 2: 837-40.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 412.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 111.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 134.

²⁹ Neml 27/25

³⁰ Bu ifadeyi Kisâî, Ebû Ca'fer ve Ruveys'in “ل” harfini şeddesiz olarak “أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ” şeklinde okumuşlardır. Diğer kıraat âlimleri ise şeddeli okumuşlardır. Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid, *Kitâbü's-seb' fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 480; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 337.

anlamına geldiğini bildirdikten sonra İbn Mes‘ûd’un harfinde³¹ de bu şekilde olduğunu ifade etmiştir. Müfessir, İbn Mes‘ûd’un harfine nisbet ettiği bu okuyuşun ifadenin şeddesiz okunmasına delil olduğunu belirtmiştir.³² Görüldüğü üzere müfessir, kıraati naklettikten sonra tevcihini sahâbenin okuyuşuyla “وَكذلك ذكر في حرف ابن مسعود” ifadesiyle vermiştir.

Mâtürîdî, kıraat vecihlerini naklederken imâm mushafın dışındaki sahâbe mushaflarına da atıfta bulunmuştur. Sözelimi müfessir “وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ”³³ âyetinin tefsiri esnasında Übey’in mushafında mezkûr âyetin “وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا بِذُنُوبِ أَهْلِهَا” “Biz hiçbir ülke halkını yalnızca günahları yüzünden helak etmemişizdir” şeklinde olduğunu bildirmiştir.³⁴

Müfessir, kıraatleri kimi zaman bölge ve şehir isimlerine nisbet ederek aktarmıştır. Sözelimi o, “كَأَنَّهَا كَوَكْبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ”³⁵ âyetinde geçen “يُوقَدُ” ifadesiyle ilgili kıraat farklılığını naklederken Mekke ekolünün okuyuşunu zikrederek şöyle demiştir: “Mezkûr âyette geçen “يُوقَدُ” lafzının okunuşunda ihtilaf edilmiştir. Bazıları “يُوقَدُ” şeklinde “lamba yakılır” anlamında okumuştur. Bu ifade “Züccâce” ifadesine râcî kılınarak “تُوقَدُ” şeklinde de okunmuştur. Bu okuyuşta kelimenin aslı “تُوقَدُ” şeklindedir “ت” harflerinden biri tahfif sebebiyle hafzedilmiştir. Bu lafız “تُوقَدُ” şeklinde “tutuşturulmuş züccâce” mânâsında da okunmuştur. Mekke ekolü ise bu ifadeyi “تُوقَدُ” şeklinde fethalı “ت” ve şeddeli “ق” harfiyle okumuştur. Buna göre âyetin takdiri “المسباح توقد” şeklindedir.”³⁶ Mâtürîdî’nin Mekke ekolüyle kastettiği İbn Kesîr’dir (ö. 120/738). Nitekim bu okuyuş İbn Kesîr, Ebû Amr (ö. 154/771) ve Ebû Ca’fer’e (ö. 130/747-48) nisbet edilmiştir.³⁷

Mâtürîdî şâz olarak nitelenen okuyuşlara da yer vermiştir. Örneğin müfessir “وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ”³⁸ âyetinin tefsiri esnasında bu ifadeyle ilgili şâz kıraati naklederek şöyle demiştir: “Bu âyet bazı şâz kıraatlerde “وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ دُونَهُ” şeklindedir.”³⁹ Ayrıca müfessir sahabeyle nisbet edilen şâz okuyuşların âhâd haber niteliğinde kabul edileceğini ifade etmiştir. Nitekim o, Nisâ 4/79 âyetiyle ilgili Abdullah b. Mes‘ûd’dan nakledilen kıraatin meşhûr mushafa muhalefeti sebebiyle eleştirildiğini bildirmiştir.

³¹ Abdullah b. Mes‘ûd’a nisbet edilen bu okuyuş “هَلَا يَسْجُدُوا هَلَا تَسْجُدُوا” şeklinde de zikredilmiştir. Ayrıca Übey’in harfinde de böyle bir okuyuş olduğu nakledilmiştir. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur‘ân min kitâbi'l-bedî‘*, (Kahire: Mektebetü'l-mütenebbî, ts), 110.

³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 111.

³³ Şuarâ 26/208.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 87.

³⁵ Nûr, 24/35.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 569.

³⁷ İbn Mucâhid, *Kitâbü's-seb‘*, 455-456; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 332.

³⁸ Hâkkâ, 69/9.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 168.

Müfessir, söz konusu kıraatte Kur'ân'a muhalefetin söz konusu olmadığını ve Abdullah b. Mes'ûd'a nisbet edilen bu kıraatin mutlak ifadeyi açıkladığını belirtmiş ve kıraat konusunda bu şekilde gelen âhâd haberlere itibar edileceğini bildirmiştir. Mâtürîdî, ayrıca kıraate dair bu rivâyetlerin senedi Hz. Peygamber'e dayandığı için böyle bir okuyuşun olmamasının ve bunun sonradan ortaya çıkmasının imkân dâhilinde olmadığını ve âhâd haber de olsa kıraat veçhinin Kur'ân'a ters düşmediği müddetçe kabul edileceğini belirtmiştir.⁴⁰

1.2. Kıraatin Mahiyeti Bakımından

Mâtürîdî, kıraatleri naklederken genelde okuyuşların mahiyeti hakkında bilgi vermiş ve okuyuşlarda ne tür değişimlerin olduğunu açıklamıştır. Bu okuyuşları alt başlıklarda örneklerle incelemeye çalışalım.

1.2.1. Harf Farklılığından Ortaya Çıkan Vecihleri Zikretmesi

Müfessir, bazen okuyuşların farklı harflerle tilavet edilmesiyle ortaya çıktığını belirtmiş ve buna göre âyeti yorumlamıştır. Sözelimi o, "يُقْضَىٰ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ"⁴¹ âyetinde geçen "يُقْضَىٰ" ifadesinin hem kıraatinde hem de tefsirinde ihtilaf olduğunu, bazılarının "ص" harfiyle bazılarının ise "س" harfiyle okuduğunu belirtmiştir.⁴² "ص" harfiyle "يُقْضَىٰ" şeklindeki okunuşa göre âyetin hakkı beyan ediyor anlamına geldiğini "القصص" kelimesinin beyan etmek mânâsında olmasıyla izah etmiştir. Çünkü âyetin sonunda "يُقْضَىٰ" ifadesiyle beyan edenlerin en hayırlısı olduğunu söylemektedir. Âyeti "ص" harfiyle "يُقْضَىٰ" şeklinde okuyanlara göre ifadenin hüküm veriyor anlamına geldiğini bildirdikten sonra bunun hak ile hüküm vermek olduğunu belirtmiş ve bu anlamı da İbn Mes'ûd'un "يُقْضَىٰ بِالْحَقِّ" kıraatiyle⁴³ desteklemiştir.⁴⁴ Kaynakların birçoğunda zikredilen⁴⁵ bu kıraat

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 366-368

⁴¹ Enâm, 6/57

⁴² Bu lafzı Nâfi, İbn Keşir, Âsım ve Ebû Ca'fer "يُقْضَىٰ" şeklinde okumuştur. Diğer kıraat âlimleri ise "يُقْضَىٰ" şeklinde okumuşlardır. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 259; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 258.

⁴³ Hz. Alî, İbn Abbâs, Abdurrahmân es-Sülemî ve Saîd b. Müseyyib'in okuyuşlarının da bu şekilde olduğu bildirilmiştir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1983), 1: 338; Ebû Cafer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru'l-hicr, 2001), 9: 279-280; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988), 2: 256; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyin limâ tedammenehü mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 8: 399.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 97-98.

⁴⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 338; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9: 279-280; Zeccâc, *Me'â-*

veçhiyle ilgili âlimler değerlendirmede bulunmuşlardır. Örneğin ilk dönem müfessirlerinden Taberî (ö. 310/923), her iki okuyuşu naklettikten sonra “يَقْضِي” şeklindeki okuyuşun daha evlâ olduğunu çünkü âyetin devamında “وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ” ifadesinin hükümle ilgili olduğunu belirtmiştir.⁴⁶ Zeccâc (ö. 311/923) ise bu kıraatin mushafa muhalif olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Bu ifadeyi İbn Abbâs “يَقْضِي بِالْحَقِّ” şeklinde okumuştur ancak kıraat âlimleri mushafa muhalif olduğu için bu şekilde okumamışlardır.⁴⁷ Mekki b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) ise bu okuyuşlar arasında “ص” harfiyle “يَقْضُ” şeklindeki kıraatin daha uygun olduğunu çünkü Haremeyn ekolü ve Âsım’ın (ö. 127/745) kıraatinin bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸ Mâtürîdî ise kıraatler arasında bir tercihte bulunmayarak ve kıraatin hükmü hakkında herhangi bir bilgi vermeden sadece okuyuşların âyetin tefsirine olan katkısını nakletmiştir. Bu durum Mâtürîdî’nin kıraatlere yaklaşımının kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdî, bazen hitap farklılığından ortaya çıkan kıraat ihtilafının da farklı harflerle okunmasıyla ortaya çıktığını ifade etmiştir. Örneğin o, “وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا”⁴⁹ âyetinde geçen “يَرَى” fiiliyle ilgili kıraatleri aktarırken bu fiilin “ي” ve “ت” harfleriyle okunduğunu⁵⁰ bildirdikten sonra her iki okuyuşa göre âyetin anlamını açıklamıştır. Buna göre “ت” harfiyle okunduğunda âyette Hz. Peygamber’e (s.a.s.) hitap edilerek anlamın “Ey Muhammed! Zulmedenlerin senin hak peygamber olduğuna tanıklık ettiklerini, ayrıca bütün güç ve kudretin Allah’a özgü bulunduğunu itiraf ettiklerini bir görsen” şeklinde olduğunu bildirmiştir. Fiilin “ي” harfiyle okunmasına göre ise anlamın “Dünyada zulmedenler azabı gördüklerinde bütün kudretin Allah’a ait olduğunu anlayacaklarını keşke önceden bilselerdi” şeklinde olduğunu haber vermiştir.⁵¹ Bu örnekte Mâtürîdî, fiilin muhâtab ve gâib sîgalarıyla okunmasını “ي” ve “ت” harfleriyle okunmuş

ni’l-Kur’ân, 2: 256; Ebû’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hâkâiki ğavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, (Riyâd: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998), 2: 354; Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ġayb*, (Lübnan: Dâru’l-fikr, 1981), 13: 8-9; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 8: 399.

⁴⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 9: 280.

⁴⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2: 256.

⁴⁸ Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Keşf ‘an vücûhi’l-kirâati’s-seb’ ve ‘ilelihâ ve hicecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân, (Bejrût: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 1: 434.

⁴⁹ Bakara, 2/165.

⁵⁰ “وَلَوْ يَرَى” ifadesini Nâfi, İbn Âmir ve Yakûb “ت” harfiyle “ولو يري” şeklinde okumuşlardır. Diğer kıraat âlimleri ise “ولو يري” şeklinde kıraat etmişlerdir. İbn Mucâhid, *es-Sab’â*, 173; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 224; Bennâ, Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâi’l-beşer fi’l-kirâati’l-erbeate aşer*, thk. Enes Mahrâh, (Bejrût: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2011), 196.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 615.

şeklinde farklı harflerle okunduğunu ifade etmiş ve bu okuyuşlara göre âyetin takdiri mânâlarını izah etmiştir. Kaynaklarda “ولو تري” şeklinde okunduğunda muhâtabın kim olduğu konusunda iki görüş ileri sürülmüştür. Birincisi, muhâtab ve “تري” fiilinin fâili kendisine Kur’ân indiği için Hz. Peygamber’dir. İkincisi ise muhâtabın zalimler olduğudur. “ولو يري” şeklindeki kıraate göre ise âyetin anlamının zulmedenler dünyada iken ahiret azabını görececek olurlarsa hiç şüphesiz onlar bunu gördükleri vakit gücün bütünüyle yalnızca Allah’ın olduğunu da bileceklerdir” şeklinde olduğu ifade edilmiştir.⁵²

1.2.2. Hareke Farklılığından Ortaya Çıkan Vecihleri Zikretmesi

Müfessir, bazen hareketin değişmesiyle ilgili ortaya çıkan kıraat vecihlerini zikretmiş ve buna göre âyeti yorumlamıştır. Bu duruma “وَكَانَ لَهُ تَمْرٌ”⁵³ âyetinde geçen “تَمْرٌ” kelimesiyle ilgili kıraat farklılığı örnek verilebilir. Mâtürîdî’nin nakline göre bu kelime “تَمْرٌ” şeklinde ref ile okunduğunda ifade sahip olunan bahçe ve başka her şey anlamına gelmektedir. Bu kelime “تَمْرٌ” şeklinde nasb ile okunduğunda ise ifade meyve, ürün anlamına gelmektedir.⁵⁴ “تَمْرٌ” lafzıyla ilgili kıraat-i seb‘a ve kıraat-i aşerede üç okuyuş şekli vardır. Ebû Amr “تَمْرٌ” şeklinde “ث” harfini zamme ve “م” harfini de sâkin okumuştur. Nâfi‘ (ö. 169/785), İbn Kesîr, İbn Âmir (ö. 118/736), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805) ve Halefû'l-Âşîr (ö. 229/844) ise “تَمْرٌ” şeklinde “ث” ve “م” harflerini zammeli okumuştur. Diğer kıraat âlimleri ise “ث” ve “م” harflerini fethalı okumuştur.⁵⁵ Mâtürîdî, bu okuyuşlardan âyetin anlamına etki eden vecihleri zikretmiş ve bunlara göre âyeti yorumlamıştır. Müfessirlerin çoğu ise söz konusu âyetin tefsiri esnasında bu ifadeyle ilgili kıraat vecihlerini nakletmişlerdir.⁵⁶ Taberî, bu okuyuşlar arasında tercihte bulunarak “تَمْرٌ” şeklindeki kıraatin en doğru okuyuş olduğunu ifade ettikten sonra bunun nedenini bu okuyuşun hüccetinde icmâ olduğunu “كُتِبَ” lafzının çoğulunun “كُتِبَ” olması gibi “تَمْرٌ” kelimesinin de “تَمْرٌ” lafzının cem‘ olduğunu belirtmiştir.⁵⁷ Zeccâc ise bu okuyuşlar arasında “تَمْرٌ” şeklindeki okuyuşun en uygunu olduğunu belirttikten sonra bu tercihinin delilini

⁵² Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 3: 22; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Îrâbü’l-Kur’ân*, (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 2008), 74; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Kesf*, 1: 273; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3: 7.

⁵³ Kehf 18/34

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7: 170.

⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘*, 390; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 310.

⁵⁶ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 2: 144; Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 15: 260-261; Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 3: 285; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 21: 126; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 13: 275.

⁵⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 15: 261.

âyetin sibakında gelen “كَيْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا”⁵⁸ ifadesiyle izah etmiştir. Çünkü bu ifadede “قُتْمَرٌ” lafzının meyve, ürün anlamında olduğuna delildir.⁵⁹ Râzî (ö. 606/1210), okuyuşlara göre ifadenin anlamını verdikten sonra bu vechi Arap şiirlerinden örnek vererek izah etmiştir.⁶⁰ Mâtürîdî ise tefsirinde bu tür izahlara yer vermeden ve kıraat vecihleri arasında herhangi bir tercihte bulunmadan okuyuşların tefsire olan katkısını zikretmekle yetinmiştir.

Mâtürîdî, fiilin farklı hareketlerle okunmasıyla ilgili vecihlerine de yer vermiştir. “أَعْلَمُ” fiiliyle ilgili kıraat ihtilafı bu konuya örnek verilebilir. Mâtürîdî, “أَعْلَمُ” fiilinin “أَعْلَمُ” ve “إِعْلَمُ” şeklinde fetha ve kesre ile okunduğunu⁶² ifade ettikten sonra âyetin okuyuşlara göre izahını yapmıştır. Müfessir, “أَعْلَمُ” okunuşuna göre “أَنْتَى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا” “Allah, burayı ölümden sonra nasıl diriltecek” ifadesinin Müslümanlara nisbet edildiğini, “أَعْلَمُ” okunuşuna göre kâfire hitap edildiğini yani Yüce Allah kâfire “Bil ki Allah her şeye kadirdir” şeklinde bir anlam olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu okuyuşa göre Müslümanlara hitap edilmesinin de ihtimal mahiyetinde olduğunu belirtmiştir.⁶³ Müfessirler, bu ifadenin “أَعْلَمُ” şeklinde hemze-i vasl ile okunmasının delilini sahâbenin okuyuşuyla yapmıştır. Ferrâ, bu okuyuşun Übey ve Abdullâh’ın kıraatinde de olduğunu belirterek kıraatin tevcihini sahâbenin okuyuşuyla yapmıştır.⁶⁴ Taberî de Abdullâh b. Mes’ûd’un kıraatinin bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵ Kurtubî (ö. 671/1273) de aynı şekilde Abdullâh b. Mes’ûd’un kıraatiyle okuyuşun delilini yapmıştır.⁶⁶ Mâtürîdî ise sadece kıraat ihtilafına göre âyetin yorumlamasını yapmış ve sahâbenin okuyuşuyla kıraatin tevcihine yer vermemiştir.

Mâtürîdî’nin irab vecihlerinden dolayı oluşan kıraat vecihlerini farklı hareke ile okunduğunu belirterek sadece hareke değişimini zikrettiği tespit edilmiştir. Bu konuya “لَوْلَوْ”⁶⁷ kelimesi örnek verilebilir. Mâtürîdî,

⁵⁸ Kehf 18/33

⁵⁹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3: 285.

⁶⁰ “Andolsun ki ben, Muâşir’i, mal ve oğullar elde etmiş olduğu halde gördüm” “ولقد رأيت معاشرًا قد أثمروا مالا وولدا” “Hele biraz dur, kalabalıkların tamamı, ister maldan isterse oğuldan yana olsun, elde etmiş oldukları şeyi senin için hazırlayıp topladılar” Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 21: 126.

⁶¹ Bakara, 2/259.

⁶² “أَعْلَمُ”, ifadesini. Hamza ve Kisâi vasl hemzesiyle ve “م” harfini sakın olarak emir konumunda “إِعْلَمُ” şeklinde okumuşlardır. Diğer kıraat âlimleri ise kat hemzesiyle haber konumunda “أَعْلَمُ” suretinde merfû okumuşlardır. İbn Mücâhid, *Kiâbü’s-seb’*, 189; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 231-232.

⁶³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 249.

⁶⁴ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1: 173-174.

⁶⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4: 620.

⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4: 309.

⁶⁷ Hac, 22/23

bu kıraat veçhini Kisâî'nin görüşüyle nakletmiştir. Onun nakline göre bu kelimenin “لَوْلُو” şeklinde meksûr ile okunmasında⁶⁸ âyet “onlar orada altın bilezik ve incilerle süslenecektir” anlamına gelmektedir. Ayrıca bu okuyuşa göre âyetin mânâsının “onlar orada altın bileziklerle süslenecektir ve orada bilezikler hariç zinet olarak incilerle de süsleneceklerdir” şeklinde olduğu da ifade edilmiştir. “لَوْلُو” şeklinde mansûb okunmasına⁶⁹ göre ise âyetin mânâsı orada incilerle süslenecektir, şeklindedir.⁷⁰ Kaynaklarda ise bu kıraatin meksûr ile okunması “مِنْ ذَهَبٍ” ifadesine atfedilmesiyle veya “مِنْ أَسَاوِرَ” ifadesine atfedilmesiyle açıklanmıştır.⁷¹ Atıf sebebiyle oluşan bu kıraat veçhini Mâtürîdî, sadece mansûb ve meksûr okunması şeklindeki hareke değişimini zikrederek vermiş, irab kurallarına değinmemiştir.

1.2.3. Kelimenin Yapısıyla İlgili Ortaya Çıkan Vecihleri Zikretmesi

Mâtürîdî, kelimenin yapısıyla ilgili kıraat vecihlerine de yer vermiştir. O, bazen kelimenin hemzeli ve hemzesiz okunduğunu belirterek âyetin tevilini bu okuyuşlara göre yapmıştır. “بَادِي الرَّأْيِ”⁷² ifadesiyle ilgili kıraat farklılığı bu konuyla ilgili örneklerdendir. Müfessirin aktarımına göre “بَادِي” kelimesi “بَادِي” şeklinde hemzeli ve “بَادِي” olarak hemzesiz okunmuştur.⁷³ Hemzeli okunuşa göre ifade “الابتداء” kelimesinden türemiştir ve âyetin “işin başlangıcında olanlar olayların sonunu göremeyenler” anlamına geldiğini bildirmiştir. Hemzesiz okuyanlar da kelimenin açık ve zahir olmak anlamına geldiğini yani görüşü açık ve belli olan, hiç düşünüp incelemeyenler demek olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴ Kaynaklarda bu okuyuşla ilgili vecihler zikredilerek bu vecihlere göre âyetin yorumu yapılmıştır.⁷⁵

⁶⁸ Bu ifadeyi İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza ve Kisâî “لَوْلُو” şeklinde okumuşlardır. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 435; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 326.

⁶⁹ Nâfi, Âsım, ve Yakûb bu şekilde okumuşlardır. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 435; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 326.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 403.

⁷¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16: 499; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3: 419-420; Ebû Alî el-Hasen b. Abdi'l-Gaffâr el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'*, thk. Bedreddîn Kahvecî, Beşîr Cuvicâtî, (Beyrût: Dâru'l-me'mûn li't-Türâs, 1991), 5: 268; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 2: 117-118; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr, Osman Cum'a Dâmiriyye ve Süleyman Müslim el-Harşî, (Riyâd: Dâru Teybe, 1409), 5: 375; Bennâ, *İthâf*, 397.

⁷² Hûd, 11/27.

⁷³ Ebû Amr bu kelimeyi hemzeli “بَادِي” şeklinde okumuştur. Diğer kıraat âlimleri ise hemzesiz okumuşlardır. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 332; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 288.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 121.

⁷⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2: 11; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12: 380; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3: 47; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 193; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17: 221; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 101.

Bazı müfessirler kıraatlere göre âyetin yorumunu Arap şiirinden örnek vererek delillendirmiştir.⁷⁶ Mâtürîdî ise sadece kıraat vecihlerinin âyetin tefsirine olan katkısını zikretmiş dille ilgili izahlara yer vermemiştir.

Müfessir, vasl veya kat' hemzesiyle ilgili okuyuş vecihlerine de yer vermiştir. Sözgelimi o "فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ"⁷⁷ âyetinde geçen "فَأَذْنُوا" ifadesindeki hemzenin vasl ve kat' olmak üzere iki şekilde okunduğunu⁷⁸ ve bu okuyuşun iki lügat olduğunu bildirmiştir. Müfessir, kat' hemzesiyle "فَأَذْنُوا" şeklinde okunmasına göre âyetin faizi helal kabul edenlere yönelik Allah ve Resûlünün kendilerine karşı savaş açacaklarına dair bir bildirim olduğunu ifade etmiştir. "فَأَذْنُوا" şeklinde vasl ile okunmasına göre ifadenin "Böyleleri savaş açacağımız kimselerdir" şeklinde bilgi verme mânâsında müminlere hitap edildiğini belirtmiştir.⁷⁹ Bu ifadeyle ilgili kıraat farklılığı diğer müfessirler tarafından mezkûr âyetin tefsiri esnasında zikredilmiştir.⁸⁰ Bazıları iki okuyuşu naklettikten sonra Hasan-ı Basrî'nin "فَأَيْقِنُوا" şeklindeki okuyuşunu zikrederek bu okuyuşun genelin kıraatine delil olduğunu belirtmiştir.⁸¹ Bazıları ise okuyuşlar arasında tercihte bulunmuşlardır. Örneğin Taberî, mânâ bakımından daha uygun olduğu için en doğru olan okuyuşun kasr ile "فَأَذْنُوا" olduğunu ifade etmiştir.⁸² Râzî, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin de "فَأَذْنُوا" şeklinde okuduğunu ve buna göre ifadede mefûlün hazfedildiğini anlamın da ribâdan vazgeçmeyen kimselere, Allah'ın ve Resûlünün onlara karşı açacağı harbi bildirin, şeklinde olduğunu ifade etmiştir. O, bu harbin başkalarına bildirmekle emr olunduğunda böylece onların da bu harbi bilmiş ve anlamış olduklarını fakat bu ifadenin diğer şekilde okunmasında başkalarına bildirme konusunda herhangi bir delâlet bulunmadığını bundan dolayı bu kıraatin belağat bakımından daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir.⁸³ Mâtürîdî ise kıraatin hüccetini veya kıraatler arasında hangi okuyuşun daha doğru olduğu konusunda herhangi bir bilgi vermeden sadece bu iki okuyuşun âyetin anlamına olan etkisini zikretmiştir.

Mâtürîdî, kelimenin yapısıyla ilgili şeddeli veya şeddesiz okunması sonucu oluşan vecihlere yer vermiş ve buna göre âyetin tevlini zikretmiştir.

⁷⁶ Ferrâ, *Me'âni 'l-Kur'ân*, 2: 11; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 12: 380.

⁷⁷ Bakara, 2/279.

⁷⁸ "فَأَذْنُوا" ifadesini Hamza ve Ebû Bekir kat' hemzesiyle okumuş diğer kıraat âlimleri ise vasl hemzesiyle okumuştur. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 192; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 236.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 272.

⁸⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 5: 51-52; Zeccâc, *Me'âni 'l-Kur'ân*, 1: 359; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 508; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 107; Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 4: 414.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 508; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 107.

⁸² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 5: 51-52.

⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 107.

Bu konuya “فَعْمَيْتٌ عَلَيْكُمْ”⁸⁴ âyeti örnek verilebilir. Müfessir, mezkûr âyette geçen “فَعْمَيْتٌ” ifadesinin şeddeli ve şeddesiz olmak üzere iki şekilde okunduğunu⁸⁵ naklettikten sonra bu okuyuşlara göre âyetin yorumunu yapmıştır. O, ifadenin “فَعْمَيْتٌ” şeklinde şeddeli okunduğunda halka ve ayak takımına işaret edilerek onların liderleri hakkında kafalarının karıştığını; “فَعْمَيْتٌ” şeklinde şeddesiz okunduğunda ise bu meselede liderlerin kafasının karıştığını belirtmiştir.⁸⁶ Bu ifadeyle ilgili kaynaklarda Übey b. Ka'b'a nisbet edilen “فَعْمَهَا” şeklindeki okuyuşu da yer almıştır.⁸⁷ Bu okuyuş Abdullah b. Mes'ûd'a da nisbet edilmiştir.⁸⁸ Bu ifadenin “فَعْمَيْتٌ” şeklinde okunduğunda meçhûl fiil konumunda olduğu belirtilmiştir.⁸⁹ Nitekim Kurtubî, bu okuyuşa göre ifadenin meçhûl fiil konumunda bulunduğunu ve okuyuşa göre anlamın “فَعْمَهَا اللهُ عَلَيْكُمْ” olduğunu ve Übey b. Ka'b'a nisbet edilen “فَعْمَهَا” şeklindeki kıraatin bu anlamı desteklediğini bildirmiştir.⁹⁰ Mâtürîdî, okunuşlara göre ifadenin ma'lûm veya meçhûl konumunda olduğunu belirtmeden sadece kelimenin şeddeli ve şeddesiz olmak üzere iki şekilde okunduğunu ve bu okuyuşların anlam bakımından âyeti tefsirine olan katkısını zikretmiştir.

1.2.4. Edatlarla İlgili Vecihleri Zikretmesi

Müfessir, edatlarla ilgili kıraat vecihlerine de yer vermiştir. Sözelimi Mâtürîdî “إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ”⁹¹ âyetinde geçen “إِنَّ” edatının hemzenin fethasıyla “أَنَّ” şeklinde okunduğunu ifade etmiştir.⁹² “أَنَّ” şeklinde okunuşuna göre “لا” harfinin hafzedilerek ifadenin bağlantı (sıla cümlesi) konumunda bulunduğunu ve âyetin takdirinin “لا تحسبن أنهم يعجزون” “Onların kurtulacağını sanmaz” şeklinde olduğunu belirtmiştir. “إِنَّ” okunuşuna göre ifadenin cümlenin başlangıcı olduğu ve âyetin Yüce Allah onların kurtulamayacaklarını buyurmuştur, mânâsına geldiğini ifade etmiştir.⁹³ Söz

⁸⁴ Hûd, 11/28.

⁸⁵ Bu ifadeyi Hamza, Kisâî, Halefû'l-Âşir ve Hafs “فَعْمَيْتٌ” şeklinde “ع” harfini zamme-li “م” harfini ise şeddeli okumuşlardır. Diğer kıraat âlimleri ise “ع” harfini fethalı ve “م” harfini ise şeddesiz okumuşlardır. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 332; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 288.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 122.

⁸⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2: 12; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 193; Kurtubî, *el-Câmi' li-ah-kâmi'l-Kur'ân*, 11: 102.

⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12: 382.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17: 222;

⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 102.

⁹¹ Enfâl 8/59

⁹² Bu edatı İbn Âmir hemzenin kesresiyle “أَنَّ” şeklinde okumuştur. Diğer kıraat âlimleri ise “أَنَّ” şeklinde okumuşlardır. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 308; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 277.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5, 247.

konusu edatın “أَنَّ” veya “إِنَّ” şeklinde okunması konusunda âlimler arasında farklı görüşler vardır. Kurtubî, bu görüşleri zikrederek şöyle demiştir: “İbn Âmir “أنهم لا يعجزون” şeklinde hemzeyi üstün okumuştur. Ancak, Ebû Hatîm (ö. 255/869) ile Ebû Ubeyd (ö. 224/838) bu şekildeki bir okuyuşu uzak bir ihtimal olarak görmüşlerdir. Ebû Ubeyd, ifadenin bu şekilde okunmasının ancak anlamın “inkâr edenlerin muhakkak aciz bırakmayacaklarını sanmayasın”, şeklinde olması halinde mümkün olduğunu belirtmiştir.”⁹⁴ Nehhâs (ö. 338/950), söz konusu ifadeyle ilgili Ebû Ubeyd’in görüşünün Basralı nahivcilere göre mümkün olmadığını çünkü “حسبت زيدا أنه خارج” şeklindeki bir kullanım ancak hemzenin kesreli okunması halinde caiz olabildiğini bildirmiştir. Eğer hemze üstün okunacak olursa, anlamın ben, Zeyd’in çıkışını zannettim şeklinde olur ki, böyle bir mânânın imkânsız olduğunu haber vermiştir.⁹⁵ Bu konuyla ilgili dil âlimlerinin görüşleri ve tartışmaları diğer tefsirlerde de zikredilmiştir.⁹⁶ Mâtürîdî ise söz konusu ifadeyle ilgili dil âlimlerinin tartışmalarına değinmeden kıraat vecihlerine göre sadece âyeti yorumlamıştır.

Mâtürîdî, ifadenin farklı edatlarla okunmasıyla ilgili vecihlere de yer vermiştir. Bu konuya “وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا”⁹⁷ âyeti örnek verilebilir. Mâtürîdî’nin nakline göre bu âyetin metni Hafsa’nın kıraatinde “لِ” harf-i cer ile yazılan “إِلَى النَّاسِ” ifadesi Hz. Hafsa’nın kıraatinde “إِلَى النَّاسِ” şeklinde “إِلَى” harf-i cer ile yazılır. Ayrıca Mâtürîdî’nin Hz. Hafsa’nın harfine nisbet ederek aktardığı bu okuyuş Mâtürîdî’den önceki ve sonraki eserlerde zikredilmemiştir.⁹⁹ Bu durum onun şâz kıraatlerin tespitinde de önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir.

2. Kıraatleri İşleyiş Tarzı

Mâtürîdî, kıraat- tefsir ilişkisi bağlamında tefsirle ilişkili olan ve mânâyı etkileyen kıraatlere yer vermiş ve bunların âyetlerin yorumlanmasına olan

⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10: 54.

⁹⁵ Nehhâs, *Î’râbü’l-Kur’ân*, 353.

⁹⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1: 414-415; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11: 241-244; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2: 422; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 593; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 15: 191; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10: 54-55.

⁹⁷ Nisâ, 4/79.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3, 268.

⁹⁹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1: 278; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7: 245; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2: 80; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 33-34; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevâzî’l-Kirâât* thk. Şimrân el-Acelî, (Beyrût: Müessesetü’l-Belâğ, ts), 138; Ebû’l-Bekâ Muhibbüddin Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh el-Ukberî, *Î’râbü’l-Kirââti’ş-Şevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid ‘Azzûz, (Beyrût: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1417/1996), 1: 397; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6: 472.

katkılarını zikretmiştir. Genel tavrı bu olmasına rağmen onun bazen sadece kıraati nakletmekle yetindiği görülmüştür. Sözelimi o “لَوْ نُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ”¹⁰⁰ âyetinde geçen “نُسَوَّى” ifadesiyle ilgili kıraatleri nakledeken bu metodu uygulamış sadece okuyuş farklılıklarını aktarmıştır. Onun nakline göre bu ifade “نُسَوَّى”, “نُسَوِّي”, “نُسَوِي”, “نُسَوِي”, “نُسَوِي”, “نُسَوِي” şeklinde okunmuştur. Hafsa'nın harfinde ise “لَوْ تَسْتَوِي بِهِمُ الْأَرْضُ” şeklindedir.¹⁰¹ Mâtürîdî'nin naklettiği bu okuyuşlardan üç tanesi kıraat-i seb'a ve kıraat-i aşere'de yer almıştır.¹⁰² Diğer okuyuşlar ise şâz kıraatlerdendir.¹⁰³

2.1. Kıraatlerin Tevcihini Yapması

Mâtürîdî, bazen sadece kıraati nakletmekle yetinmemiş onları temellendirmek için bir takım metodlar kullanmıştır. Bu metodları birer örnekle incelemeye çalışalım.

2.1.1. Âyetlerden Delil Getirmesi

Müfessir, bazen âyetten delil getirerek kıraatin tevcihini yapmıştır. Bu bağlamda “قَالُوا مَعذْرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ”¹⁰⁴ âyetinde geçen “مَعذْرَةٌ” kelimesiyle ilgili kıraat farklılığı örnek verilebilir. Onun nakline göre bu kelime “مَعذْرَةٌ” ve “مَعذْرَةٌ” şeklinde merfû ve mansûb okunmuştur.¹⁰⁵ Bu ifadenin merfû okunmasında “هذه” zamirinin gizlendiğini ve âyetin takdirinin “Bu Rabbiniz “سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا”¹⁰⁶ âyetini nakleden müfessir, mezkûr âyetin takdirinin “هذه سورة أنزلناها” olduğunu belirtmiştir. Nasb ile “مَعذْرَةٌ” şeklinde okuyanlara göre âyetin anlamının Rabb'leri katında mazeret bildirmek için, şeklinde olduğunu haber vermiştir.¹⁰⁷ Görüldüğü üzere Mâtürîdî, kıraat veçhini başka bir âyetteki kullanımdan örnek vererek delillendirmiştir. Bu şekilde kıraatin veçhinin âyetle delillendirilmesi diğer müfessirler tarafından da zikredilmiştir. Örneğin ilk dönem müfessirlerden Ferrâ (ö. 207/822), bu kelimenin merfû okunuşunun “هي معذرة” takdirinde olduğunu

¹⁰⁰ Nisâ 4/42

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 187.

¹⁰² Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşir bu ifadeyi “نُسَوِي” şeklinde okumuştur. Medine ekolü ve İbn Âmir “نُسَوِي” şeklinde okumuştur. Diğer kıraat âlimleri ise “نُسَوِي” olarak okumuştur. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 234; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 249.

¹⁰³ Ukberî, *l-râbü'l-kirââtü's-şevâz*, 1: 389. Bu okuyuşlar için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 41-42; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 109-110; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6: 327-328.

¹⁰⁴ Arâf, 7/164.

¹⁰⁵ Hafs bu kelimeyi mansûb okumuştur. Diğer kıraat âlimleri ise merfû okumuştur. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 296; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 272..

¹⁰⁶ Nûr, 24/1.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 73. Bu kıraat için ayrıca bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 512; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 524; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15: 41; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 9: 366.

ve buna benzer durumun “إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَّغٌ”¹⁰⁸ âyetinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹

2.1.2. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Okuyuşundan Delil Getirmesi:

Mâtürîdî, kıraatin tevcihini bazen Hz. Peygamber’in (s.a.s.) okuyuşundan örnek vererek yapmıştır. Bu konuya “وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ”¹¹⁰ âyeti örnek verilebilir. Onun nakline göre bu âyet “وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ” şeklinde “وَمِنْ عِنْدِهِ” ifadesi kesre ile okunmuştur.¹¹¹ Buna göre âyetin anlamı ne önünden ne de ardından batıl gelmeyen bu kitabın ilmi Allah tarafından verilmiştir, şeklindedir. Müfessir kıraat veçhine göre âyetin anlamını naklettikten sonra bazı haberlerde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) okuyuşunun da bu şekilde olduğunu ancak kıraat imamlarının çoğunluğunun üstünlüğü olarak “وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ” şeklindeki okuyuşu tercih ettiklerini de ifade etmiştir.¹¹² Bu kıraatin tevcihi diğer kaynaklarda da Hz. Peygamber’in okuyuşuyla yapılmıştır.¹¹³ İlk dönem müfessirlerden Ferrâ, rivâyetlerden nakille “وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ” ve “وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ” şeklinde Hz. Peygamber’den her iki okuyuş şeklinin olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁴ Kurtubî ise Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu âyeti “وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ” şeklinde okuması zayıf olmakla birlikte rivâyet edildiğini belirtmiştir.¹¹⁵

2.1.3. Sahabeye Nisbet Edilen Okuyuşlardan Delil Getirmesi

Mâtürîdî, kıraatin tevcihini sahâbeye nisbet edilen okuyuşlardan örnek vererek de yapmıştır. Bu bağlamda “أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الذِّي”¹¹⁶ âyeti örnek verilebilir. Müfessirin nakline göre bu ifadenin hem tilavetinde hem de yorumlanmasında ihtilaf edilmiştir. O, bu ifadenin şeddeli ve şeddesiz

¹⁰⁸ Ahkâf, 46/35.

¹⁰⁹ Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, 1: 398.

¹¹⁰ Râd, 13/43.

¹¹¹ Bu âyetle ilgili üç okuyuş şekli vardır. Birincisi Nebî (s.a.s.), Hz. Alî, İbn Abbâs ve Übey b. Kâ’b’a nisbet ettiği “وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ” şeklindeki okuyuştur. İkincisi Hz. Alî, İbnü’s-Sümeiyfa’ (ö. 215/830) ve Hasan-ı Basrî’ye nisbet edilen “وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ” şeklindeki kıraattir. Üçüncüsü ise çoğunluğun kıraati “وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِtَابِ” ifadesidir. Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, 2: 67; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî l-Kur’ân*, 72; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3: 359; Râzî, *Mefâtihu l-ğayb*, 19: 72; Ukberî, *İ’râbü l-kirâati ş-şevâz*, 1: 730; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi l-Kur’ân*, 12: 99-100; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîru l-Bahri l-Muhîth* thk. Âdil Ahmed Abdü’l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvîd, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 5: 391.

¹¹² Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6: 357.

¹¹³ Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, 2: 67; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî l-Kur’ân*, 72; Ukberî, *İ’râbü l-kirâati ş-şevâz*, 1: 730.

¹¹⁴ Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, 2: 67.

¹¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi l-Kur’ân*, 12: 99.

¹¹⁶ Neml, 27/25.

okunduğunu¹¹⁷ ve “أَلَّا يَسْجُدُوا” şeklinde şeddeli okunduğunda iki izah şeklinin olduğunu ifade etmiştir. Birincisi bu okuyuşa göre “ال” harfinin zâid konumunda bulunmasıdır. Buna göre âyetin takdiri “فهم لا يهتدون أن يسجدوا” “Onlar secde etmeye yol bulamazlar” şeklindedir. İkincisi âyetin öncesindeki “فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ” ifadesiyle bağlantılı olarak âyetin takdirinin “فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ لئلا يسجدوا” “Onları yoldan alıyordu ki secde etmesinler” şeklindedir. “أَلَّا يَسْجُدُوا” olarak şeddetsiz okunduğunda ise emir konumunda “أَلَّا فاسْجُدُوا الله” “Bakın! Allah’a secde edin” şeklindedir. Bu okunuşa göre “أَلَّا” lafzının “هَلَّا” mânâsında olduğu ve âyetin “Allah’a secde etselerdi ya” mânâsında olduğu bildirilmiştir. Mâtürîdî, İbn Mes’ûd’un kıraatinde de âyetin “هَلَّا يَسْجُدُوا الله” şeklinde olduğu ve İbn Mes’ûd’un kıraatinin şeddetsiz okuyanlar için delil olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁸ İbn Mes’ûd’a nisbet edilen kıraatin şeddetsiz okuyanlar için delil olduğu diğer kaynaklarda da belirtilmiştir.¹¹⁹

2.1.4. Arap Kelamından Delil Getirmesi

Mâtürîdî, bazen de Arap kelamından örnek vererek kıraatin tevcihini yapmıştır. Bu bağlamda “سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا”¹²⁰ âyeti örnek verilebilir. Müfessirin nakline göre “سُورَةٌ” lafzı merfû ve mansûb okunmuştur.¹²¹ Mansûb okunduğunda amili fiil kabul edilerek “أَنْزَلْنَا سُورَةَ” şeklinde fiilin ismi nasb ettiğini ve fiilin isimden önce ya da sonra gelmesi bakımından bir fark olmadığını belirtmiştir. Bu durumu Arap kelamından “زَيْدًا ضَرْبِنَاهُ” ifadesiyle örneklendirmiştir. Bu ifadenin “ضَرْبِنَا زَيْدًا” şeklinde olduğunda da anlamın aynı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca müfessir, bu ifadenin mansûb oluşunun gizli bir fiille olduğunu ve âyetin takdirinin “اتَّبِعُوا سُورَةَ” veya “اذْكُرُوا سُورَةَ”

¹¹⁷ “أَلَّا يَسْجُدُوا” ifadesini Kisâî, Ebû Ca’fer ve Ruveys “ل” harfini şeddetsiz “أَلَّا يَسْجُدُوا” şeklinde okumuşlardır. Diğer kıraat âlimleri ise şeddeli okumuşlardır. Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, 2: 290; Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 18: 41-42; Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, 4: 115-116; İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’*, 480; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 337.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8: 111.

¹¹⁹ Übey’in kıraatinde de bu şekilde olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Abdullah b. Mes’ûd’un “هَلَّا تَسْجُدُوا” şeklinde okuduğu da nakledilmiştir. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî l-Kur’ân*, 110; Kirmânî, *Şevâzî l-kirâât*, 360; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 449; Râzî, *Mefâihü l-ğayb*, 24: 192; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi l-Kur’ân*, 16: 143; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, 7: 65.

¹²⁰ Nûr, 24/1.

¹²¹ Bu okuyuş Ömer b. Abdülaziz, Mücâhid, Îsâ b. Ömer es-Sekâfî, Îsâ b. Ömer el-Hemedânî, Ebû Hayve ve Ümmü’d-Derdâ’ya nisbet edilmiştir. Nehhâs, *Îrâbü l-Kur’ân*, 644; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî l-Kur’ân*, 101; İbn Cinnî, Ebû’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Muhtesab fi Tebyîni Vücûhi Şevâzî l-Kirâât ve l-Îzâhi anhâ* thk. Ali en-Necfî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ’il Şiblî, (Kahire: Meclisü’l-A’la li’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 1994), 2: 99; Kirmânî, *Şevâzî l-kirâât*, 339; Ukberî, *Îrâbü l-kirâati ş-şevâz*, 2: 170; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 6: 392.

şeklinde olduğunu bildirmiştir. Bu durumun benzerinin ¹²²”تَأَقَّةَ اللَّهِ” âyetinde olduğunu belirten müfessir bu âyetin de takdirinin “احذروا ناقة الله” olduğunu ifade etmiş ve “احذروا” fiiliyle mansûb olduğunu belirtmiştir. Merfû olarak “سُورَةٌ” okunuşuna göre ise ifadenin mübtedâ olduğunu veya gizli bir mübtedâ takdiri ile “هذه سورة” şeklinde haber konumunda merfû olduğunu belirtmiş ve bu vecihlerin hepsinin dil açısından caiz olduğunu belirtmiştir.¹²³

2.1.5. Sarf ve Nahiv Kurallarından Delil Getirmesi

Müfessir, kıraatlerin tevcihinde uygulamış olduğu bir diğer metod sarf ve nahiv kurallarından örnek getirmesidir. ¹²⁴”زَلْزَالَهَا” ifadesi bu konuyla ilgili örneklerdendir.¹²⁵ Müfessir, bu ifadenin okunuşuyla¹²⁶ ilgili Zeccâc’ın görüşünü naklederek şöyle demiştir: “Bu kelimenin nasb ile okunması sahih değildir. Çünkü “الزلزال” kelimesi mudâaf’tır. Mudâaf fiillerin mastarları ise kesre iledir. Ancak isimlerde ¹²⁷”مَنْ صَلَّيْنَا” ifadesinde olduğu gibi bazen nasb ile olmaktadır. “الزلزال” ifadesinin aslı ise kesre iledir ancak çok nadir kullanımlarda nasb ile okunuşta görülmüştür.¹²⁸ Görüldüğü üzere Mâtürîdî söz konusu ifadeyle ilgili dil âlimlerinden Zeccâc’tan nakilde bulunmuş ve ifadenin mastar kullanımından delil getirerek kıraatin tevcihini sarf kurallarından yapmıştır.

2.2. Kıraatler Arasında Tercihle Bulunması

Mâtürîdî, çoğunlukla naklettiği kıraat vecihleri arasında tercihte bulunmamıştır. Ancak müfessirin bazen kıraatler arasında rivâyetleri, sahâbenin görüşlerini ve anlam bakımından uygunluğu dikkate alarak tercihte bulunduğu da tespit edilmiştir. Tercihlerini ifade ederken “أقرب” (daha yakın),¹²⁹ “أقوي” (daha güçlü),¹³⁰ “وإلا الحق فيه الرفع” (ancak en uygun olan ref’ okunuşudur),¹³¹ vb. lafızları kullanmıştır.¹³² Bu konuya “فَعَزَّزْنَا”

¹²² Şems, 91/13.

¹²³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7: 504.

¹²⁴ Zilzâl, 99/1.

¹²⁵ Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bk. Aytmirza Satbaldiev, “Mâtürîdî’nin Kıraatleri Tercih Yöntemi”, *Disipl. Sosyal Bilimler Dergisi* sayı:4, 2018, 33-37.

¹²⁶ Bu ifadeyi el-Cahderî “الزلزالها” şeklinde “ز” harfi nasb ile okumuştur. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî’l-Kur’ân*, 177.

¹²⁷ Hicr 15/26.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 596-597.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 323, 366.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8: 510.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4: 394.

¹³² Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Satbaldiev, “Mâtürîdî’nin Kıraatleri Tercih Yöntemi”, 27-43.

¹³³ kelimesiyle ilgili kıraat farklılığı örnek verilebilir. Müfessir, bazılarının bu kelimeyi şeddesiz olarak “فَعَزُّنَا” şeklinde okuduğunu¹³⁴ ve bu okuyuşa göre ifadenin “onlara galip geldik” anlamında olduğunu belirtmiştir. Ancak müfessir, nakledilen rivâyetlerde onların yakalanıp öldürüldüğünü ve öldürülüp yok edilenlerin nasıl galip geldiğini ifade etmiş ve anlam bakımından tutarsız olduğuna işaret etmiştir. Bundan dolayı kelimeyi şeddesiz okuyanların kıraatinin zayıf olduğunu, şeddeli kıraatin daha güçlü ve doğru olduğunu ifade etmiştir.¹³⁵ Görüldüğü üzere Mâtürîdî kıraatler arasındaki tercihinde âyetin anlamını göz önünde bulundurmuş ve anlam bakımından daha uygun olan okuyuşu tercih etmiştir.

2.3. Kıraatleri Tenkit Etmesi

Müfessir; hatalı görülen, eleştirilen kıraatleri de nakletmiştir. Bu bağlamda “وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ”¹³⁶ âyeti örnek verilebilir. Mâtürîdî, Mücâhid'den nakille İbn Mes'ûd'un kıraatinde¹³⁷ bu ifadenin “مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ” “Allah kendilerine kitap verilenlerden söz aldı” şeklinde olduğunu ifade etmiştir.¹³⁸ Müfessir, İbn Mes'ûd'un kıraatinin benzerinin “وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ” “Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden sağlam bir söz almıştı”¹³⁹ âyetinde olduğunu ifade etmiştir. Ona göre tasdik etsinler diye peygamberlerden söz alınmaz, fakat kendilerine kitap verilenlerden söz alınması caiz olmaktadır.¹⁴⁰ Râzî, söz konusu âyetin tefsirinde kastedilenin bütün peygamberlerin, ümmetlerinden, Hz. Muhammed (s.a.s.) peygamber olarak gönderildiğinde, onu tasdik edip ona yardım etmeleri gerektiği hususunda almış oldukları söz olduğunu ifade etmiş ve bu anlamın hüccetlerini zikrederken bu kıraati nakletmiştir. Onun nakline göre İbn Abbâs'a; Abdullâh b. Mes'ûd'un talebelerinin bu âyeti, “Hani Allah, kendilerine kitap verilmiş olanlardan söz almıştı” şeklinde okuduklarını bizim kıraatte ise “Hani Allah, peygamberlerden söz almıştı” şeklinde olduğu söylenildiğinde İbn Abbâs: “Allah, ümmetleri sorumlu tutmak üzere peygamberlerden söz almıştı” diye cevap vermiştir.¹⁴¹ Görüldüğü üzere Râzî, âyetin yorumlanmasında söz konusu kıraatten faydalanmış ve yazım hatası olduğundan bahsetmemiştir.

¹³³ Yâsîn, 36/14.

¹³⁴ Bu ifadeyi Ebû Bekir “ز” harfini şeddesiz okumuştur. Diğer kıraat âlimleri ise şeddeli okumuştur. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:353.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 510.

¹³⁶ Âl-i İmrân, 3/81

¹³⁷ Übey b. Ka'b'ın kıraatinde de bu şekilde olduğu ifade edilmiştir. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2: 532.

¹³⁸ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 5: 538-539; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5: 188; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2: 532.

¹³⁹ Âl-i İmrân, 3/187

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 416.

¹⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8: 128.

3. Kıraatleri Âyetin Tefsirinde Kullanması

Mâtürîdî'nin kıraatlere yaklaşımının kıraat-tefsir ilişkisi çerçevesinde olması onun kıraatlerin naklinde uygulamış olduğu metodu da farklı kılmaktadır. Müfessir; med, imâle, tahfif, teshîl, ğunne vb. tefsirle ilişkisi olmayan ve fonetik farklılıklar olarak adlandırılan kıraat vecihlerine genel olarak yer vermemiştir. O, kıraatlerden yaptığı yorumları, açıklamaları desteklemek, âyetin farklı şekilde yorumlamasını sağlamak gibi âyetin tefsiri konusunda faydalanmıştır. Mâtürîdî, kıraatleri nakledeken bazen her iki okuyuşun âyetin anlamını değiştirmediğini ve anlamlarının aynı olduğunu ifade etmiştir. Bu konuyla ilgili “قَتَّقُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبْرًا”¹⁴² âyeti örnek verilebilir. Mâtürîdî'nin nakline göre mezkûr âyet İbn Mes'ûd ve Übey'in kıraatlerinde “وقطعوا الزبور بينهم” şeklinde dir.¹⁴³ Müfessir “تَقَطَّعُوا” ve “تَقَطَّعُوا” lafızlarının “تَقَرَّقُوا” ve “تَقَرَّقُوا” kelimeleri gibi anlamları aynı olan iki lehçe olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca müfessir bu konuyla ilgili Ebû Muâz'dan nakille şöyle demiştir: “تَقَطَّعُوا” ve “تَقَطَّعُوا” kelimeleri anlamları aynı olan iki lehçedir. Bu iki okuyuş şekli aynen “عَلقت الشيء وتعلقته”, “حولت وتحولت”, “وليت وتوليت” ifadeleri gibi aynı mânâda kullanılmaktadır. Buna benzer örnekler çöktür.”¹⁴⁴

Mâtürîdî, kıraat vecihlerinden âyetin farklı şekillerde yorumlanmasını sağlayan ve âyetin anlamını değiştiren okuyuşlara da yer vermiştir. Bu bağlamda “وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا”¹⁴⁵ âyeti örnek verilebilir. Müfessirin nakline göre “وَكَفَّلَهَا” ifadesi şeddeli ve şeddesiz olmak üzere iki şekilde okunmuştur.¹⁴⁶ “وَكَفَّلَهَا” şeklinde şeddesiz okunduğunda âyet Zekeriyâ onun bakımını üzerine aldı, mânâsına gelmektedir. “وَكَفَّلَهَا” şeklinde şeddeli okunduğunda ise Yüce Allah onun bakımını Zekeriyâ'ya verdi mânâsına gelmektedir.¹⁴⁷ Kaynakların çoğunda bu ifadeyle ilgili kıraat veçhinden ortaya çıkan anlam farklılığı zikredilmiştir.¹⁴⁸ Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer

¹⁴² Müminûn, 23/53.

¹⁴³ Müfessirin naklettiği bu kıraat kaynaklarda yer almamıştır. Bu durum şâz kıraatlerin tespitinde Mâtürîdî'nin önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2: 237; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzi'l-Kur'ân*, 100; Kirmânî, *Şevâzî'l-kirâât*, 335; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed, (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001), 4: 146; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 15: 52; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 6: 377.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 473.

¹⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/37.

¹⁴⁶ Âsim, Hamza, Kisâi ve Halefü'l-Âşir bu lafzı şeddeli okumuşlardır. Diğer kıraat âlimleri ise şeddesiz okumuşlardır. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 204; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 239; Bennâ, *İthâf*, 222.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 359.

¹⁴⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 208; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 345; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 402-403; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 553; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8: 31;

husus "وَكَلَّمَهَا زَكْرِيَّا" ifadesinde geçen "زَكْرِيَّا" lafzıyla ilgili kıraat veçhi diğer kaynaklarda yer almış ve "وَكَلَّمَهَا" kelimesiyle beraber iki okuyuşun kıraat farklılığı zikredilmiştir.¹⁴⁹ Ancak Mâtürîdî âyetin anlamına etkisi olmayan "زَكْرِيَّا" ifadesiyle ilgili kıraat vecihlerini tefsirinde zikretmemiştir. Bu durum onun sadece âyetin anlamına etki eden okuyuşları eserinde naklettiğini göstermektedir.

Mâtürîdî, bazen âyette geçen kelimenin anlamını, âyetle ilgili yorumlamaları ve açıklamaları naklettikten sonra kıraat veçhiyle bunları desteklemiştir. Bu metoda tefsirinde geniş bir şekilde yer veren Mâtürîdî, bunda genellikle sahâbeye nisbet edilen okuyuşlardan faydalanmıştır. Bu konuyla ilgili "وَفُؤِمَهَا"¹⁵⁰ âyeti örnek verilebilir. Mâtürîdî bu kelimenin anlamı hakkında görüşleri zikrederken sahâbenin okuyuşuyla anlamı desteklemiştir. O, bir görüşe göre bu kelimenin sarımsak mânâsına geldiğini ifade ettikten sonra nakledilen rivâyette Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatında de bu kelimenin "وَفُؤِمَهَا"¹⁵¹ "sarımsak" şeklinde olduğunu belirterek kelimenin anlamını sahâbenin okuyuşuyla desteklemiştir.¹⁵² Bu kelimenin anlamının Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatiyle desteklenmesi diğer kaynaklarda da yer almıştır. Örneğin Zemahşerî, bu kelimenin sarımsak anlamında olduğunu delilini İbn Mes'ûd'un "وَفُؤِمَهَا" şeklindeki kıraatiyle yapmıştır.¹⁵³ Aynı şekilde Râzî, bu kelimenin sarımsak anlamında olmasını Abdullah b. Mes'ûd'un okuyuşuyla desteklemiştir.¹⁵⁴ Kurtubî, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'ın kıraatlerini zikrettikten sonra bu kelimenin sarımsak anlamında olduğunu Arap şiirinden örnek vererek desteklemiştir. Nitekim "كانت منازلهم إذ ذاك ظاهرة فيها الفريديس والفومان والبصل"¹⁵⁵ ve "وأنتم أناس لنام الأصول طعامكم الفوم والحوقل"¹⁵⁶ şeklindeki Arap şiirlerinde "الفوم" kelimeleri sarımsak anlamında kullanılmıştır.¹⁵⁷ Mâtürîdî ise sadece sahâbenin kıraatiyle bu anlamı desteklemiş Arap şiirinden delil getirmemiştir.

Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5: 106.

¹⁴⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 208; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 347; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 402; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8: 31; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5: 106.

¹⁵⁰ Bakara, 2/61

¹⁵¹ Bu okuyuş Abdullah b. Abbâs'a da nisbet edilmiştir. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 14; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1: 88; Kirmânî, *Şevâzî'l-kirâat*, 63; Ukberî, *İ'râbü'l-kirâati 'ş-şevâz*, 1: 167; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 107.

¹⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 481.

¹⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 275.

¹⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 107.

¹⁵⁵ "O sırada onların evleri oldukça yüksekti. Oralarda aşinalıklar, sarımsak ve soğan bahçeleri de vardı."

¹⁵⁶ "Sizler kökleri bayağı kimselersiniz. Sarımsak ve soğandır yediğiniz."

¹⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 146-147.

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ”¹⁵⁸ âyetidir. Mâtürîdî, söz konusu âyette geçen “الْمَثَلَاتُ” ifadesinden kastedilen anlam konusunda ileri sürülen görüşleri zikretmiştir. Bazılarına göre bu ifadeden kastedilenin cezalar olduğunu ve buna göre âyetin “geçmiş ümmetler azabı istemeleri ve gelen mucizelere karşı inatla direnmeleri yüzünden cezalandırıldılar” anlamına geldiğini belirtmiştir. Bazılarına göre ise bu ifadeden kastedilenin emsâl ve benzerler olduğunu bildiren müfessir, bu anlamın Hz. Hafsa’nın kıraatinde de olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Bu âyet Hafsa’nın harfinde “وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْاِمْتَالُ” şeklinde “الامثال” ifadesiyle zikredilmiştir.¹⁵⁹ Buna göre âyetin tefsiri “Bunun emsali daha önce geçti, eğer ibret alsalardı, bu onlara örnek olurdu. Fakat ibret almadılar, dolayısıyla bu durum geçmişteki örneğin onlar için de örnek olmasını engelledi, şeklindedir.”¹⁶⁰ Görüldüğü üzere Mâtürîdî söz konusu ifadeden kastedilen anlamı zikrettikten sonra Hz. Hafsa’nın okuyuşundan delil getirerek bu anlamı desteklemiştir.

Mâtürîdî, âyette geçen kelimenin anlamını kıraatle desteklediği gibi âyetin yorumunu da kıraat veçhiyle desteklemiştir. Bu duruma örnek “وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ اَسْتَلْخِصُّهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ اَمِينٌ” “Kral, “Onu bana getirin, onu özel olarak yanıma alayım”, dedi. Onunla konuşunca dedi ki: “Şüphesiz bugün sen yanımızda yüksek makam sahibi ve güvenilir bir kişisin”¹⁶¹ âyetidir. Müfessir, bu âyetin tefsirinde “onu kendime özel danışman edineyim” ifadesinin onun fikrine uyayım ve sözünü dinleyeyim anlamına geldiğini ve Hz. Yusuf’un onun özel danışmanı olmasının ancak bu şekilde gerçekleştiğini ve bundan dolayı âyette “Yusuf’a orada dilediği gibi hareket etmek üzere ülke içinde yetki verdik”¹⁶² denildiğini ifade etmiştir. Burada Hz. Yusuf’u sadece kendi özel hizmetinde kullanmak mânâsının olmadığını belirten Mâtürîdî, bu görüşün delilinin Hz. Hafsa’nın harfinde söz konusu âyetin “اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَطَاعٌ اَمِينٌ” “Sen katımızda kendisine itaat edilen ve güvenilen birisin”¹⁶³ şeklinde yer alması olduğunu belirtmiştir.

¹⁵⁸ Râd, 13/6.

¹⁵⁹ Bu kıraat diğer kaynaklarda zikredilmemiştir. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2: 59; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13: 436; İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Kitâbü’l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddîn Abdüssübhân Vâiz, (Beyrût: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 1423/2002), 211-216; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâz-zî’l-Kur’ân*, 70; Kirmânî, *Şevâzzü’l-kurâât*, 255; Ukberî, *Î’râbü’l-kirââti’ş-şevâz*, 1: 723-724; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 5: 359.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6: 311.

¹⁶¹ Yûsuf, 12/54.

¹⁶² Yûsuf, 12/56.

¹⁶³ Hz. Hafsa’ya nisbet edilen bu okuyuş kaynaklarda yer almamıştır. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13: 216; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 299; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 3: 255; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 18:163; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 11: 380.

Nitekim Hz. Hafsa'nın kıraatinde zikredilen “مطاع” “itaat edilen” ifadesi bu görüşü kuvvetlendirmektedir.¹⁶⁴

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ”¹⁶⁵ âyetidir. Mâtürîdî'nin nakline göre mezkûr âyette Yüce Allah önce onlara, göklerin ve yerin Rabbi kimdir, diye sormasını Allah'ın Resûlüne buyuruyor sonra da Allah diyerek bunun cevabını onlara kendisinin vermesini emrediyor. Müfessir, onlara bunu sormayı emretmesinin sebebini ise ancak göklerin ve yerin Rabbinin, taptıkları putlar olduğunu söylemeye cesaret edememeleri ve onların göklerin ve yerin Rabbinin Allah olduğunu kesin olarak ikrar etmeleriyle izah etmiştir. Bazıları da bu âyette Yüce Allah göklerin ve yerin Rabbi kimdir? diye Allah'ın Resûlüne buyuruyor ve bunu onlara sormasını istiyor sonrasında ise “Allah'tır” şeklinde cevabını onlardan önce yine Hz. Peygamber'in kendisinin vermesini emrediyor. Çünkü Hz. Peygamber, her türlü hayır yarışında önde gidendir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sorusuna insanların göklerin ve yerin Rabbi Allah'tır, şeklinde cevap verdiklerini ifade eden müfessir bunu Übey, İbn Mes'ûd ve Hafsa'nın kıraatleriyle delillendirmiştir. Çünkü onların kıraatlerinde âyet “مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قَالُوا اللَّهُ” “Göklerin ve yerin Rabbi kimdir? “Allah'tır” diye cevap verdiler” şeklindedir. Mâtürîdî, sahâbenin mushafındaki okuyuşun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) her türlü hayır yarışında önde olduğu gibi, bu soruya cevap vermekte de onları geçmesine emir olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁶

Buna benzer bir diğer örnek “وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا”¹⁶⁷ âyetidir. Mâtürîdî, mezkûr âyette geçen “شَاكِرًا” ifadesine Allah, hediyenin ancak büyük olanını kabul eden yeryüzü kralları gibi değildir, ihlasla yapıldığı takdirde az olan ameli de kabul edendir, anlamı verildiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda ifadenin cömertliğin son noktası anlamında Yüce Allah az olan ameli de kabul edip bol sevap verir mânâsını içerdiğini belirtmiştir. Âyetin yorumunu naklettikten sonra İbn Mes'ûd'un (r.a.) mushafında âyetin son kısmının “مَا يَعْباُ اللَّهُ بَعْدَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَأَمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا لِّأَعْمَالِكُمُ الْحَسَنَةَ عَلِيمًا بِهَا” “Eğer siz şükürde bulunup iman ederseniz Allah size neden azap etsin! Allah sizin iyi amellerinize karşılık veren ve onları bilendir” şeklinde olduğunu ifade eden müfessir, sahâbeye nisbet edilen bu kıraatin bizim söylediklerimizle aynı anlama geldiğini belirtmiş ve âyetle ilgili zikrettiği yorumu sahâbenin okuyuşuyla desteklemiştir.¹⁶⁸

Mâtürîdî, bazen de kıraatlerin âyetin tefsiri kabilinden olduğunu ifade

¹⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 254.

¹⁶⁵ Râd, 13/16.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 323.

¹⁶⁷ Nisâ, 4/147.

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 401-402.

etmiştir. Bu bağlamda ¹⁶⁹“مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ” âyeti örnek verilebilir. Müfessir, İbn Mes‘ûd’un kıraatinde söz konusu âyetin “وَأَنَا قَدَرْتُهَا عَلَيْكَ” şeklinde olduğunu bildirmiştir. Müfessir, bu âyete göre hayırlar ve temiz işlerin Yüce Allah’a nisbet edildiğini ve bu durumun bize göre (ehl-i sünnete göre) onun muvaffak kılma ve kolaylaştırma açısından bir lütfu olduğunu; Mu‘tezile’ye göre ise emir verme ve teşvik etme açısından olduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî, aslında Yüce Allah’a nisbet edilmeyen hususların olumsuzluğunun buna dayandığını ifade ettikten sonra Abdullah b. Mes‘ûd’un (r.a.) kıraatinde yer alan “وَأَنَا قَدَرْتُهَا عَلَيْكَ” “Onları senin hakkında ben takdir ettim” şeklindeki ifadenin de bunu desteklediğini belirtmiştir. Ayrıca müfessir, bu âyetteki ifadenin kula nisbet edilmiş fiillerde vuku bulmadığını çünkü Yüce Allah “Sana isabet eden” olarak buyurduğunu şâyet filler hakkında vaki olsaydı: “Senin isabet ettiğin iş” demesi gerektiği şeklinde bir itirazın olduğunu da belirtmiştir. Müfessir, bu itiraza isabet kelimesinin ortak bir isim olduğunu ister kişiye nisbet edilen şey olsun, ister kişinin nisbet edildiği şey olsun fark etmediği şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca Mâtürîdî, tartışılan bu hususu açıklığa kavuşturan Abdullah b. Mes‘ûd’dan nakledilen kıraat olduğunu ancak bu kıraatin meşhûr mushafa muhalefeti sebebiyle eleştirildiğini bildirmiştir. O, buna karşılık ilgili kıraatte Kur’ân’a muhalefetin söz konusu olmadığını ve Abdullah b. Mes‘ûd’a nisbet edilen bu kıraatin mutlak ifadeyi açıkladığını belirterek kıraat konusunda bu şekilde gelen âhâd haberlere itibar edileceğini bildirmiştir. Mâtürîdî, ayrıca kıraate dair bu rivâyetlerin senedi Hz. Peygamber’e dayandığı için böyle bir okuyuşun olmamasının ve bunun sonradan ortaya çıkmasının imkân dâhilinde olmadığını ve âhâd haber de olsa kıraat veçhinin Kur’ân’a ters düşmediği müddetçe kabul edileceğini belirtmiştir.¹⁷⁰

Mâtürîdî, âyetlerin tefsiri esnasında kıraat vecihlerinden ortaya çıkan fikhî hükümlere de yer vermiştir. Bu konuyla ilgili ¹⁷¹“فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا” âyeti örnek verilebilir. Müfessir, söz konusu âyetin tefsiri esnasında Safâ ile Merve’nin tavaf edilmesinin hükmü konusunda çeşitli görüşler zikretmiştir. Şâfiî’ye göre Safâ ile Merve arasındaki sa’y ve tavafın farz olduğunu, diğer âlimlere göre ise Safâ ile Merve arasındaki tavafın farz olmadığını belirtmiş ve bu görüş sahiplerinin Übey b. Ka‘b’ın ¹⁷²“Safâ ile Merve’yi tavaf etmemesinde bir sakınca yoktur” şeklindeki kıraatiyle

¹⁶⁹ Nisâ, 4/79.

¹⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3: 366-368.

¹⁷¹ Bakara, 2/158.

¹⁷² Bu kıraat için ayrıca bkz. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1: 95; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî’l-Kur’ân*, 18; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 115; Kirmânî, *Şevâzî’l-kirâât*, 79; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 3: 245; Ukberî, *Î’râbü’l-kirââti’ş-şevâz*, 1: 218-219; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 2: 476-477; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 1: 631.

istidlalde bulduklarını ifade etmiştir. Onlar, vacip ve gerekli olan bir konuda böyle bir ifadenin kullanılmadığını ve âyette geçen “فلا جناح” “sakıncası yoktur” lafzının ruhsat özelliği taşıdığını farz veya vacip olan bir hususun yapılmaması konusunda böyle bir lafzın uygun görülmediğini ifade etmişlerdir.¹⁷³ Kurtubî, bu âyetle ilgili Urve'den nakilde bulunarak şöyle demiştir: “Urve bu âyeti görünce tavafin terk edilmesinin câiz olduğunu ancak diğer taraftan dini hükümde tavafin uygulanmasının esas alındığını, terk edilmesinde bir ruhsat olmadığını görünce bu iki hükümde çelişki olduğunu söylemiştir. Hz. Âişe ona şöyle demiştir: “فلا جناح عليه أن يطوف بهما” “Onlar arasında tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur” buyruğunun tavafin terk edilebileceğine delil olmadığını, aksine eğer “فلا جناح عليه إلا يطوف بهما” “Onlar arasında tavaf etmemesinde kendisi için bir vebal yoktur” şeklinde olsaydı terkine delil olabilirdi. O, bu âyetin, câhiliyye döneminde bu işi sakıncalı gören veya orada bulunan putları kastederek câhiliyye döneminde ikisi arasında tavaf eden kimselerin tavaf etmesinin bundan böyle mübah olduğunu ifade etmek için geldiğini ve bununla Yüce Allah onlara eğer tavaf eden kimsenin batıl bir maksadı yoksa tavafin sakıncalı olmayacağını bildirmişti. Kurtubî, “فلا جناح عليه إلا يطوف بهما” şeklinde sahâbeye nisbet edilen bu okuyuşun mushafa muhâlif olduğunu ve sahih olup olmadığı bilinmeyen bir kıraat için Mushaf hattına uygun kıraatin terk edilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁷⁴

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ”¹⁷⁵ âyetidir. Müfessir söz konusu âyetin tefsiri esnasında yolculuk veya hastalık sebebiyle tutulmamasına müsaade edilen orucun kaza edilmesi hakkında farklı görüşler ileri zikretmiştir. Müfessir, bazılarına göre bu orucun art arda tutulmasının gerekli olduğunu ve onların Übey b. Ka'b'ın “فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مَتَابِعَاتٍ” “Art arda olan diğer günlerde”¹⁷⁶ anlamında rivâyet edilen kıraatle bu görüşü delillendirdiklerini bildirmiştir. Müfessir, bu konuda kendi görüşünün orucun art arda da aralıklı olarak da kaza edilebileceğini ve bu hükmün Hz. Ali, Abdullah b. Abbâs, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre'den gelen rivâyete dayandığını belirtmiştir. Bu durum karşısında kaza oruçlarının art arda olma şartının mevcut olup sözü edilen sahâbîlerce bilinmemesi yahut da bildikleri halde terk etmelerinin ihtimal dâhilinde bulunmadığını ve yolculuk ya da hastalık münasebetiyle tutulmayan oruçların kaza edilmesinde peş peşe olma şartının sıhhatinin kanıtlanmadığını ifade etmiştir. Bu hususun İbn Mes'ûd'un kıraatinde yer aldığı gibi yemin kefareti için şart olan peş peşe tutulması gereken

¹⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 606.

¹⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 476-477.

¹⁷⁵ Bakara, 2/185.

¹⁷⁶ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2: 41.

oruca benzemediğini çünkü onun bu hükme esas teşkil eden kıraatine sahâbeden hiçbirinin muhalefet etmediğini ve dolayısıyla bu kıraatin metlûv konumuna (yani tilavet edilen diğer âyetlerdeki gibi değer görme) geçtiğini ifade etmiştir. Ayrıca sahâbenin bu kıraat konusunda Übey b. Ka‘b’a muhalefet ettiğini bu sebeple de kıraatin tevatür seviyesine çıkmadığını ve kaza oruçları ile kefarete oruçlarının ayrı ayrı statülere sahip olduğunu bildirmiştir. Übey b. Ka‘b’ın kıraatinin ise sahâbe icmâsının olmaması ve ramazan orucunun belli bir vakte bağlı olarak farz oluşu sebebiyle bağlayıcı olmayıp mendûb olduğunu ifade etmiştir. Nitekim belli bir vakte bağlı olarak farz kılınan oruç o vaktin dışında yerine getirilmesi halinde art arda olmasının şart kılınmadığını eğer şart olsaydı ramazan orucu ile mazeretten dolayı orada tutulamayan oruçların kazası arasına fasıla koymak mümkün olmadığından kaza orucunun ramazan orucuna eklenilmiş olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Ancak gerçekte böyle olmayıp asli olan ile kaza konumunda bulunan iki orucun arasına fasıla koymak meşrû olduğuna göre bu oruçların kendi aralarında da ilke olarak fasıla olması meşrûdur. Çünkü bu iki tür orucun her birinin, başlanıp yerine getirilme veya başlanmama konumu vardır. Buna göre kaza edilecek her bir gün oruç da diğer günü dikkate almadan bağımsız bir konumda bulunur, zira orucun statüsü bundan ibarettir. Terk edilirse kaza olur, yapılırsa eda olur.”¹⁷⁷

Sonuç

Ehl-i sünnet itikadının mezheb imamlarından biri olan Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî; kelâm, fıkıh ve tefsir alanlarında önemli eserler telif etmiştir. Tefsir ilmiyle ilgili olan *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, günümüze ulaşan en önemli eserlerinden biridir. Tefsirinde sahih ve şâz pek çok kıraati nakleden müfessir, kıraatlerin aktarımında pek çok ifade ve kalıp kullanarak kendine has bir metod izlemiştir. Mâtürîdî, kıraatlerin naklinde amacının kıraatleri okuyanlara nispetle aktarmak olmadığı bu bağlamda genellikle kıraat-i seb‘a ve kıraat-i aşere imamlarının isimlerini zikretmediği görülmüştür. Bu noktada kıraat âlimlerinin uyguladığı metoddan ayrılarak kıraat vecihlerini kimlerin okuduğunu belirtmeye önem vermemiştir. Ancak müfessir; Übey b. Kâ‘b, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mes‘ûd, Hz. Âişe, Hafsa ve Hasan-ı Basrî’den nakledilen kıraat vecihlerini naklederken isimlerini zikretmiştir. Bu şekilde müfessir onun sahâbe ve tabiûndan nakledilen kıraatlerin, tefsir için önemli bir kaynak değeri taşıdığına işaret etmiş ve onların okuyuşuyla zikredilen kıraati ve kıraat vecihlerinden ortaya çıkan mânâyı desteklemiştir.

Müfessir, tefsirinde genellikle fonetik farklılıklar olarak adlandırılan

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te ‘vilât*, 2: 45-46. Ayrıca bkz. Ebû Hayyân, *Bahru ‘l-muhît*, 2: 41.

med, imâle, teshîl, idğâm vb. kıraat vecihlerine yer vermemiştir. Bu durum onun kıraatlara yaklaşımının kıraat vecihlerinin Kur'ân tefsiriyle olan irtibatla sınırlandırdığını göstermektedir. Ayrıca sahâbe ve tabiûn kıraatlerine geniş bir şekilde yer veren müfessir, bu okuyuşlardan hem âyetin tefsirine sağladığı katkıya işaret etmek, hem de o kıraat üzerinden yaptığı yorumu desteklemek ve delillendirmek için faydalanmıştır. Bu şekilde Mâtürîdî, Kur'ân tefsirinde ve kıraatinde önemli bir konuma sahip olan bu şahsiyetlerden aktarılan okuyuşun mânâyı daha güçlü bir şekilde delillendireceğine işaret etmiştir. Ayrıca müfessir, kıraatlerin tevcihini âyetten, hadisten, sahâbenin okuyuşundan, sarf ve nahiv kurallarından örnek vererek yapmıştır. Kıraatler arasında bazen tercihte bulunmuş bazen de eleştirilen kıraatleri zikretmiştir. Ancak genel olarak müfessirin kıraatleri nakletmedeki tavrının kıraatin hükmü hakkında herhangi bir bilgi vermeden sadece okuyuşların âyetin tefsirine olan katkısını nakletmek olduğu söylenebilir. Bu durum onun kıraat vecihlerini kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında kullandığını göstermektedir. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin kıraat vecihlerini aktarmada diğer müfessirlerle karşılaştırıldığında kendine has bir metod uyguladığı söylenebilir.

Kaynakça

Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1920). *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsaru'l-Musannifin* (I-II). Beyrût: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, 1955.

Bâzemûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. *el-Kirâât ve eseruhâ fi'l-ahkâm ve't-tefsîr*. (I-II). Riyâd: Dârü'l-Hicre li'n-neşr ve't-tevzi', 1417/1996.

Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd (ö. 516/1122). *Me'âlimu't-tenzil* (I-VIII). Thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr, Osman Cum'a Dâmiriyye ve Süleyman Müslim el-Harş. Riyâd: Dâru Teybe, 1409.

Bennâ, Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705). *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l- kirâati'l-erbeate aşer*. Thk. Enes Mahrâh. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd (ö. 400/1009'dan önce). *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l- Arabiyye* (I-VI). Thk. Ahmed Abdülgâfûr Attâr. Beyrût: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990.

Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.

Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Abdi'l-Ğaffâr (ö. 377/987). *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'* (I-VII). Thk. Bedreddîn Kahvecî, Beşîr Cuvicâtî. Beyrût: Dâru'l-me'mûn li't-Türâs, 1991.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî (ö. 745/1344). *Bahru'l-muhît* (I-VIII). Thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvîd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1993.

Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd (ö. 207/822). *Me'âni'l-Kur'ân* (I-III). Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1983.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el-Endelüsî (ö. 541/1147). *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (I-VI). Thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 2001.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî (ö. 392/1002). *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kirâât ve'l-İzâhi anhá* (I-II). Thk. Ali en-Necdî Nâsıf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şıblî. Kahire: Meclisü'l-A'la li's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994.

İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 316/929). *Kitâbü'l-Mesâhif*. Thk. Muhibbuddîn Abdüssübân Vâiz. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed (ö. 370/980). *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-mütenebbî, ts.

İbn Kutluboĝa, Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboĝa es-Sûdûnî (ö. 879/1474). *Tâcü't-Terâcim*. Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî (ö. 711/1311). *Lisânu'l-arab* (I-VI). Kahire: Dâru'l-meârif, 1119.

İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs (ö. 324/936). *Kitâbü's-seb' fî'l-kirâât*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.

İbnü'l-Cezeri, Şemsuddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Alî (ö. 833/1429). *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr* (I-II). Thk. Alî Muhammed Dabbâ'. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmıyye, ts.

Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

Kâtip Çelebi, (Hacı Halife) Mustafa b. Abdullâh (ö. 1067/1657). *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (I-II). Beyrût-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr (ö. 500/1106'dan sonra). *Şevâzzü'l-Kirâât*. Thk. Şimrân el-Acelî. Beyrût: Müessesetu'l-Belâĝ, ts.

el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullâh b. Sâlim b. Ebî'l-Vefâ' el-Hanefî (ö. 775/1373). *el-Cevâhiru'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefıyye* (I-IV). Thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Cizre: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1273). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyîn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân* (I-XXIV). Thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2006.

Kutlu, Sönmez. *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944). *Te'vîlâtü ehli's-sünne* (I-X). Thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed (ö. 437/1045). *el-İbâne an meâni'l-kırâât*. Thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Kahire: Dâru nehdâti Mısır, ts.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed (ö. 437/1045). *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ* (I-II). Thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil (ö. 338/950). *İ'râbü'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008.

Özen, Şükrü. "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210). *Mefâtihu'l-ğayb* (I-XXXII). Lübnan: Dâru'l-fikr, 1981.

Satıbaldiev, Aytmirza. "Mâtürîdî'nin Kıraatleri Tercih Yöntemi". *Disipl. Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı:4, 2018.

Taberî, Ebû Cafer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (I-XXVI). Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-hicr, 2001.

Topaloğlu, Bekir. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh (ö. 616/1219). *İ'râbü'l-Kırââti's-Şevâz* (I-II). Thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1417/1996.

Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl (ö. 311/923). *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* (I-V). Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.

Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed (ö. 538/1144). *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi'te'vîl* (I-VI). Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Ziriklî, Hayreddîn (ö. 1976). *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ, mine'l-Arabî ve'l-Musta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn* (I-VIII). Beyrût: Dâru İlm li'l-Melâyîn, 2002.

İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN ANADOLU TASAVVUF KÜLTÜRÜ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ*

İMAM MÂTÜRÎDÎ'S IMPACTS ON THE CULTURE OF ANATOLIAN MYSTICISM

Geliş Tarihi: 03.07.2019 Kabul Tarihi: 04.09.2019

✉ ÖMER ÖZGÜL

DR.

DİB DİYANET İŞLERİ UZMANI

Orcid: 0000-0003-4950-1765

omerozgul27@gmail.com

ÖZ

Bugün Özbekistan'ın sınırları içinde bulunan Semerkant'ta doğan ve Türkler'in İslâmlaşma sürecinde yaşayan Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu İmam Mâtürîdî'nin, mütekellim, müfessir ve fakih kimliğinin yanında bazı kaynaklarda tasavvufî yönüyle de ilgili bir takım kayıtlara rastlanmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin özellikle zât-sıfat meselesine dair yorumu vahdet-i vücûd telakkisi açısından önem arz etmektedir. Mutezile, Allah'ın sıfatlarını kabul etmezken, İmam Mâtürîdî Allah'ın sıfatlarının bulunduğunu, Allah'ın zâtının aynı olmamakla birlikte zâtından ayrı olmadıklarını da söyleyerek daha sonraları Ahmed Yesevî'nin tasavvuf anlayışına tesir etmiştir. Bu kelâmî yorumun Anadolu sûfilığının vahdet-i vücûd telakkisine uygun düşmesi, sûfilere insana ve yaratılmışlara karşı büyük bir sevgi ve hoşgörüyle yaklaşmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla kitâbî İslâm'ın teşekkülünde büyük bir rol oynayarak Türkler'in İslâmlaşma sürecine katkı sunan İmam Mâtürîdî'nin Anadolu'nun İslâmlaşmasında da fikrî yönden büyük payı olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada İmam Mâtürîdî'nin yetiştiği Semerkant'ta hâkim olan tasavvuf kültürünün onun çok yönlü ilmî şahsiyeti üzerindeki izleri yanında onun fikirlerinin Anadolu sûfilğine etkileri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Mâtürîdî, Ahmet Yesevî, tasavvuf, Anadolu, Semerkand

ABSTRACT

İmam Maturidi, who is the founder of the Maturidi madhab, was born during the Islamization process of the Turks in Samarqand located today within the borders of Uzbekistan. Next to his identity of being a mutakallim, mufassir and faqih, you can encounter some records from resources of his mystical aspect.

İmam Maturidi's interpretation of particularly the issue of Allah's essence and attributes is important in terms of the viewpoint of wahdat al-wujud. While Mu'tazila does not accept attributes of Allah, İmam Maturidi states that attributes of Allah exist, that it is not the same with the Allah essence but they are also not separate. This approach later affected Ahmad Yasawi's understanding of mysticism. The fact that this interpretation was based on the manifestation of the names and attributes of Allah, in other words, the conformity of Anatolian Sufism with wahdat al-wujud has prepared the foundation of the Sufi approach of showing great love and tolerance to humans and other created beings. Therefore, it can be said that İmam Maturidi contributed greatly to the Islamization process of the Turks and played a significant role of the Islamization of Anatolia.

In this study, we will try to determine the effects of the mysticism culture in Samarqand where İmam Maturidi was raised on his multi-faceted scientific personality and his influence on Anatolian Sufism.

Keywords: Mâtürîdî, Ahmad Yasawi, Tasawwuf, Anatolia, Samarqand.

Giriş

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944), Mutezîle mezhebi Abbâsi idaresince takibata uğrarken hadîs taraftarlarının destek gördüğü, Şîî ve İsmâîlî fikirlerin yanısıra tasavvufî düşüncenin yaygınlaşmaya başladığı bir devirde akıl ve vahiy arasında oluşturulmaya çalışılan bunalım ve çatışmayı önlemeye ve akli tekrar dinî bilginin en güvenilir kaynağı olarak öne çıkarmaya çalışan bir âlimdir.¹

Mâverâünnehir’de filizlenen İslâmlaşma hareketleri, Hoca Ahmet Yesevî (ö. 562/1166) ve İmam Maturidi gibi ilim ve gönül ehli mutasavvıf ve âlimler tarafından bütün Kafkasya, Orta Asya ve Anadolu’ya kadar uzanmıştır.² IX. ve X. yüzyıldan itibaren İslâm’ın özellikle Orta Asya Türk kavimleri arasında süratle yayılmaya başlamasında, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Mâtürîdî’nin İslâm yorumunun Türklerin duygu, düşünce, kültür ve geleneklerine uygun düşmesinin büyük etkisi vardır. Zira Mâtürîdî’nin yaşamış olduğu bölgeler ve halklarının dini inançlarının temelisayılabilir örf, adet ve gelenekleri ile mütenasip sunulan bir İslâm akaid ve muamelâtının Türkler’in kitleler halinde İslâm’ı kabul edip benimsemelerini sağlamış olduğu bir vâkıdır.³

Hür düşünceye büyük değer veren İmam Mâtürîdî, dinî ve felsefî ilimlerde söz sahibi bir

* Bu makale Buhara’dan Konya’ya İrfan Mirası ve XIII. yy. Medeniyet Merkezi Konya Sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuştur.

¹ Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, İmam Maturidi ve Maturidilik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003), 54.

² Ömer Faruk Teber, “İslâm’ın Bir Din Olarak Benimsenmesi ve Yayılmasında Maturîdî’den Hoca Ahmet Yesevî’ye Vasat Bir Ümmet Projesi”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Veli Sempozyumu: Hanefîlik-Mâtürîdîlik*, Kastamonu, 2017, 248.

³ Teber, *Vasat Bir Ümmet Projesi*, 248.

âlim olarak fikrî, itikadî ve ilmî alanlarda kurduğu sistematiikle Orta Asya Müslüman Türk toplumunun zihniyet yapılanmasında öncü role sahiptir. İslâm düşüncesi içerisinde Hanefiliğin Mâverâünnehir ve Türkistan'da yayılmasında önemli görevler üstlenmiştir. Bu bağlamda İmam Mâtürîdî, Ahmed Yesevî ve onun hocası Yusuf Hemedânî'nin (ö. 535/1140) itikadî görüşlerinin oluşmasında etkili olmuştur.⁴ Kur'ân'ı merkeze alarak akıl ile nakil arasını uzlaştıran objektif ve analizci metodu⁵ ile Semerkand, Anadolu ve Hindistan'ı da içerisine alan geniş bir coğrafyayı etkilemiş olması onu önemli kılmaktadır.⁶

İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN YETİŞTİĞİ ÇEVRE

İmam Mâtürîdî, günümüz Özbekistan sınırları içerisindeki Semerkand'a bağlı Mâtürîd beldesinde dünyaya gelmiştir. Kesin bir şekilde bilinmemekle birlikte IX. asır ortalarında 248/862 yılında doğduğu düşünülmektedir. Doğum yerine nispetle ünlenen Mâtürîdî⁷, 333/944 senesinde vefat etmiştir. Semerkand'ın Cakerdîze mahallesinde bulunan mezarlıkta medfundur.⁸

Müslümanlarca fethedildiğinde İslâm coğrafyasının kuzey-doğu sınır boyunu teşkil eden Mâverâünnehir'in önemli birer merkezi konumundaki Buhara ve Semerkand'ın, Horasan bölgesinin Belh, Tirmiz, Nesef ve Nesâ gibi şehirleri ile ilmî, fikrî ve ictimai münasebetleri olmuştur. Bu durum, bölgenin çeşitli kültür ve medeniyetlere ev sahipliği yapmasına imkân tanımıştır.⁹

Mâtürîdî'nin ilmî ve kültürel çevresi olarak bilinen Mâverâünnehir bölgesi ortaçağ coğrafyacıları tarafından Bilâdü't-Türk veya Türkistan olarak kaydedilmiştir.¹⁰ İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Semerkand

⁴ Mehmet Atalan, "Hanefilik ve Mâtürîdîliğin Bektâşilik Üzerindeki Etkileri", *KÜİFD*, 2017/1, 41; Ömer Faruk Teber, "Türk Kültür Tarihinden Bir Kesit Bektâşî Geleneğinde Mâtürîdî İzler", *13. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi*, İstanbul, 2016, 86.

⁵ Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Fakr ve Gınâ Terimleri Çerçevesinde Mâtürîdî'nin Zühd Anlayışı", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu: Hanefîlik-Mâtürîdîlik*, Kastamonu, 2017, 460.

⁶ Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul, 2012, 123.

⁷ Ali Duman, "İmam Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri", *Hikmet Yurdu, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı*, sy. 4, 2009, 111.

⁸ Mustafa Bulut, "İmam Mâtürîdî, Hocaları ve Öğrencileri", *Hikmet Yurdu, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı*, sy. 4, 2009, 139.

⁹ Cağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, sy. 6, 2006, 61-62.

¹⁰ Türklerin yeni ihtida ettikleri bir dönemde bu coğrafyaya Müslümanlar tebliği için akın etmişlerdir. Bu gönül seferberliğinin ruhu Süfyân-ı Sevrî'nin şu cümlesinde saklıdır: "Türkistan'da ezan okumak Mekke'de namaz kılmaktan daha faziletlidir." Bkz.

dünyada en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri idi. Bu şehirde farklı din ve inanca mensup insanlar halka açık toplantılarda dinî anlayışlarını tam bir hürriyet içerisinde izhâr ederlerdi. O devirde Mu'tezile ve Kerrâmiye mezheplerine ait on yedi medresenin faaliyet gösterdiği Semerkand, aynı zamanda Maniheizm'in yıllık toplantılarının yapıldığı bir merkez konumundaydı.¹¹

X. asır İranlı coğrafyacı âlim el-İstahrî, Semerkand'dan övgüyle bahsetmektedir.¹² Bu devri özel kılan en önemli hâdiselerden biri Mu'tezilî, Kerrâmî, Şîî, Hâricî vb. Müslüman gruplar arasında cereyan eden keskin tartışmaların yoğunluğu idi. Sultanın organize ettiği tartışma meclislerinde Şâfiler ve Hanefiler arasında fıkıh ve usul-i fıkıh münazaralarının çokça yapıldığı kayıtlarda mevcuttur.¹³ Aynı şekilde Şia ile Kerrâmiye arasındaki itikadî tartışmalar bu meclislerde yapılmıştır.¹⁴

Bu bölgenin hem fikir özgürlüğü açısından uygun bir ortama sahip olması, hem de İslâm coğrafyasının diğer yerleşim yerlerinde âlimlerin büyük baskılara maruz kalması, burayı bir cazibe merkezi haline getirmiştir. Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) Bağdat'ta öldürülmesinin ardından sûfiler, güvenli buldukları için Semerkand bölgesini tercih etmişlerdir. Aynı tarihlerde, Büveyhîlerin hâkimiyeti altına giren Bağdat (m. 946) Şîî düşüncenin merkezi haline dönüşünce, Semerkand alternatif bir ilim merkezi olarak öne çıkmıştır.¹⁵ Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde bölgede Sünnîliği destekleyen Sâmânîler Hanedanlığının oluşturduğu özgürlük ortamı, İslâm düşüncesinin geleceğine yön veren tarihî bir öneme sahip olmuştur.

Bölgeye tasavvufî kültür açısından bakacak olursak, Aşağı Türkistan, Mâveraünnehir bölgesinde Buhara başta olmak üzere Semerkant ve Belh gibi şehirlerde zühd, verâ ve takvâyı esas alan sûfî nitelikli eğilimler bulunmaktaydı. Özellikle Semerkand'da Hanefî çevre içerisinde Ömer en-Nesefî ve hocası Mekhûl en-Nesefî gibi zâhid kimliğiyle bilinen

Mustafa Kara, "Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/1, c.10, 10.

¹¹ Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik – Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul, 2012, 448.

¹² Ebu İshak İbrahim b. Muhammed İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Leiden, 1906, 393.

¹³ Özkan Açıkgöz, "Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf Alanında Hanefilik, Maturidilik ve Yeseviliğin 'Türk Müslümanlığı' Zaviyesinden Tahlili", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 20, 2002, 34.

¹⁴ Şaban Ali Düzgün, *Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî: Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2011, 12.

¹⁵ Düzgün, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, 12-13. Ayrıca bkz. Ahmet Uğur, "Maturîdî'nin Zamanında İslâm Âlemine Kısa Bir Bakış", *Ebü Mansur Semerkandî Mâtürîdî Kongresi Tebliğleri*, Kayseri, 1986, 1-8.

şahsiyetler bu coğrafyada tasavvufî cereyanların nüfuz ve etkisini ortaya koyması açısından önemlidir.¹⁶ Zira Mâveraünnehir bölgesi, kadim İran geleneklerini bağrında barındıran Horasan tasavvuf düşüncesinin de merkezlerinden biri konumundaydı.

IX. yüzyılda Hemedan, Nişapur ve Merv’de çok sayıda sûfinin yaşadığı görülmektedir. X. yüzyılda ise Buhara ve Fergana’da sûfî şahsiyetlere rastlanmaya başlanmıştır. Önceleri Horasan’a gelmiş Türk asıllı Mehmed Ma’suk Tûsi, Emir Ali gibi bazı meşhur mutasavvıflar bu bölgede yetişmiştir. Buhara, Semerkand, Kaşgar gibi büyük İslâm merkezlerinden birçok fedakâr derviş Orta Asya’daki göçebe Türkler arasına yayılmıştır.¹⁷

“İmam Mâtürîdî’nin yetişmesinde katkıda bulunan hocalarının pek çok olduğu zikredilse de kaynakların ittifakla kaydettikleri şunlardır: Ebu Nasr Ahmed b. El-Abbas el-İyazî, Ebu Bekr Ahmed b. İshak el-Cüzcanî el-Bağdadî, Muhammed b. Mukatil er-Râzî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Reca el-Cüzcanî, Nusayr b. Yahya el-Belhî.”¹⁸ Zikredilen bu hocalar zühd ve takvalarıyla maruf olmakla birlikte hiç birinin sûfî meşrep olmadığını söyleyebiliriz.

İmam Mâtürîdî, çok yönlü bir âlim olarak İslâmî ilimlerin hemen her sahasında birçok eser kaleme almıştır. “Ne yazık ki onun eserlerinden sadece ikisi şu an elimizde mevcuttur. Bu iki eserden ilki *Kitabü’l-Tevhid*, diğeri ise ilk dirayet tefsirleri arasında sayılabilecek olan *Te’vilâtü’l-Kur’ân’dır*.”¹⁹ Kendisine aidiyeti kesin olan diğer 12 eseri çeşitli sebeplerle günümüze ulaşamamıştır. Bunlardan başka kendisine nispet edilen, ancak ona aidiyeti şüpheli olan 8 eser arasında *Pendnâme-i Mâtürîdî* isminde zühd ve ahlâka dâir Farsça bir eser bulunmaktadır.²⁰ Bu değerlendirmeler neticesinde kelâm, mezhepler tarihi, tefsir ve fıkıh hakkında birçok eser yazan Mâtürîdî’nin tasavvuf alanında eser vermediğini görüyoruz.

Tasavvufî kültürün çok canlı olduğu bir ortamda yaşamış olmasına rağmen hocaları, talebeleri ve eserleri arasında İmam Mâtürîdî’nin sûfî bir kişiliğe sahip olduğunu düşündürecek bir kayda rastlanmasa da bazı ikincil kaynaklarda onun mütekekkim, müfessir ve fakih kimliğinin yanında tasavvufî yönüyle ilgili bir takım kayıtlara rastlanmaktadır. Örneğin Ebu’l-Yüsri el-Pezdevî’ye ait *Usûlü’l-Din* adlı eserde yer alan şu kayıt buna bir örnektir:

¹⁶ Teber, *Vasat Bir Ümmet Projesi*, 252.

¹⁷ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: 1984), 14.

¹⁸ Bulut, *İmam Mâtürîdî, Hocaları ve Öğrencileri*, 140; Duman, *İmam Mâtürîdî*, 112; Ak, *Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı*, 442. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Ak, *Maturidi Kaynaklarında Maturidi ve Maturidilik*, (basılmamış doktora tezi), (Ankara: 2006), 37-43.

¹⁹ Duman, *İmam Mâtürîdî*, 112-14.

²⁰ Geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, “Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (Ankara: 2003), 394; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXIV-XXXI; Ahmet Ak, *Maturidi Kaynaklarında Maturidi*, 44-46.

“Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat mezhebi üzere tevhid ilminde zâhid İmam Ebu Mansûr Mâtürîdî’nin bir kitabını görüp inceledim. Ebu Mansûr, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaatin reislerindendi. Şeyh imam babam, ceddi zâhid şeyh İmam Abdülkerim b. Musa’dan naklen onun kerametlerini bana hikâye etmiştir.”²¹

Mâtürîdî’nin tasavvufî yönü hakkında henüz ciddi bir bilgiye ulaşamadığımız için bu rivayeti, onun halk arasında mühim bir konuma sahip olduğunun bir delili olarak kabul etmek daha doğru gözükmektedir. Bu nedenle onun keramet sahibi oluşunu, zühd ve takva ehli bir âlim olmasından dolayı halk nezdinde manevî bir itibarının bulunmasına yormak akla daha yatkın gelmektedir. Çünkü o dönem âlimlerinin genellikle takvaya ve zühde ehemmiyet verdikleri bilinmektedir.²²

Necmeddin en-Nesefî’nin (ö. 537/1142) aktardığına göre, Mâtürîdî’nin Semerkant’taki Ribât-ı Deşt’te Hızır’ı gördüğüne ve duasını aldığına dair bir kayıt mevcuttur.²³ Bundan başka Necmeddin en-Nesefî’nin onun hakkında Kudvetü’l-Ferîkayn tabirini kullanması, Mâtürîdî’nin hem zâhir hem de bâtın ilimlerinde üstün bir dereceye sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca Mâtürîdî’nin hakikat ilmi ile rızıklandırıldığı²⁴ belirtmesi, onun herkes tarafından örnek alınabilecek bir düzeyde âlim ve ârif olduğunu göstermektedir.

“Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501), tasavvuf ehlinin menkıbelerine dâir kaleme aldığı *Nesâyimü’l-Mahabbe* isimli eserinde İmâm Mâtürîdî’ye özel bir bölüm ayırmış ve onun bir kerâmetini nakletmiştir.²⁵ İmâm Mâtürîdî’nin sonraki dönemlere ait eserlerde kerâmet sahibi bir sûfi gibi gösterilmesi, Orta Asya’da zamanla birçok Hanefî-Mâtürîdî âlimin tasavvufa sempatiyle yaklaşması sonucu oluşan atmosferle açıklanabilir. Öte yandan Kelâbâzî’nin muâmelât konusunda eser yazan sûfiler arasında zikrettiği Hakîm es-Semerkandî’nin, İmâm Mâtürîdî’nin yakın arkadaşı olması, aralarında fikir alışverişi olabileceğini akla getirmektedir.”²⁶ Bununla

²¹ Ak, *Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı*, 441.

²² Karadağ, *Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Mâtürîdîlik*, 94-95.

²³ Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand fi Ulemâi Semerkand*, Tah.: Yusuf el-Hâdî, Tahran, 1999, 141, 262.

²⁴ Nesefî, *el-Kand fi Ulemâi Semerkand*, 425.

²⁵ Bir keramet olarak değerlendirilmesi başka sıkıntılara yol açabilecek olan bu rivayet için bkz. Ali-şîr Nevâyî, *Nesâyimü’l-Mahabbe min Şemâyimi’l-Fütüvve*, Ankara, 1996, 392-393.

²⁶ Necdet Tosun, “Mâtürîdiyye ve Tasavvuf İlişkisi,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 38, 2016, 49. Arkadaşı Hakîm es-Semerkandî’nin zâhid ve sûfi olarak nitelendirilip zühd ve özellikle takvâya ulaşma yolları konularında verdiği tasavvufî mahiyet arzeden bilgiler ile kendisinin son derece müttakî bir âlim olduğunu vurgulayan ifadelerle rağmen Mâtürîdî’nin tasavvufla ilgili eserlerde yer almaması onun keşf ve ilhamı bilgi vasıtası olarak kabul etmeyişi ile ilgili olabilir. Bkz. Bar-

birlikte tasavvufun terminolojisi içerisinde önemli yer tutan zühd, fakr, verâ ve takvâyı içselleştiren Mâtürîdî'nin hayat tarzı hakkındaki bilgiler dikkatle incelendiğinde sünnî sûfi zümreler tarafından insanı ahlâkî kemâle ulaştırmak gayesiyle yapılan uygulamaları benimsediği görülür. Bunun en çarpıcı örnekleri, Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen bu terimler hakkında açıklamalarda bulunduğu *Te'vilâtu'l-Kur'an*'da yer almaktadır. Nitekim Hakîm'den “*nasihat*” hakkında bilgiler aktaran Mâtürîdî'nin takvâyı elde etmenin yollarına dair yaptığı izâhatlar da önemli ölçüde tasavvufî bir karakter taşımaktadır.²⁷

Tasavvufî çevrelerde hadis-i şerif olarak kabul edilen “*Kendini bilen rabbini bilir*” şeklindeki anlayışın güzel bir yaklaşım olduğunu belirten Mâtürîdî, aslında maddî ve manevî yeteneklerini tanıyan kişinin, söz konusu telâkkiden hareketle, hem kendinin hem de evrenin ilim, kudret ve irade sahibi bir varlık tarafından yaratıldığının, bu yaratıcının zihnî ve nesnel hiçbir varlığa benzemediğinin bilincine ulaşabileceği kanaatinde. Öte yandan onun, söz konusu veciz sözün bazı bilginler tarafından “*gizli nefsinin tanıyan rabbini de tanımış olur*” şeklinde de yorumlandığını nakletmesi ve bu yorumu güzel bir yaklaşım olarak nitelemesi, onun, tasavvufî anlayışlara kapalı olmadığını göstermektedir.²⁸

İmam Mâtürîdî, dinin bilinmesi açısından aklın ve naklin aynı derecede öneme sahip olduğunu düşünmektedir. Çünkü dinin öğrenilmesinde etkin olan vasıtalardan birisi akıl, diğeri de nakildir.²⁹ Mâtürîdî'ye göre, sûfilerce irfânî bilginin kaynaklarından kabul edilen keşf ve ilham ise bilgiyi elde etmenin yollarından değildir.³⁰ Nitekim o, *Kitâbu'l-Tevhîd* adlı eserinde ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenleri eleştirmiştir.³¹

Ömrünü sapkın fırka mensupları ve İslâm'ın diğer düşmanları ile entelektüel seviyede mücadele içerisinde geçiren Mâtürîdî, sûfiler arasındaki sapkınlıklardan ötürü tasavvuf zümrelerine karşı da mesafeli durmuştur. Ancak kurumsal olarak tasavvufa karşı olumlu ya da olumsuz sözlerine rastlayamadığımız Mâtürîdî, mütekaşşif ve mütezehhid olarak isimlendirdiği, tasavvufun hakikatinden çok şekline bağlı sözde sûfilere

.....
dakçı, *Fakr ve Ginâ*, 460-61.

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, haz. Ali Haydar Ulusoy, İstanbul, 2008, II: 419-423.

²⁸ Mustafa Karıcı, *Mâtürîdî'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi*, Kayseri, 2012, 124.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, 4; bkz. Sıddık Korkmaz, “Mâtürîdî Öğretisinin Yesevî Sufiliğindeki Yansımaları,” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, sy. 84, 2017, 50.

³⁰ Ahmet AK, “Maturidi Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu,” *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, 5/2: 132-135, 143.

³¹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd (Ar)*, Tah. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, (Ankara: DİB. Yayınları, 2018), 83.

sert bir şekilde tenkit etmiştir. Dolayısıyla samimi dindarlığı, zühd ve takvâyı, verâ ve ihlâsî özümsemiş zâhid ve sûfilere bir tenkit yöneltmeyen Mâtürîdî, kılık kıyafetle, yemeyi ve içmeyi azaltmakla zühd yaptığını zanneden sahte sofuları eleştirmiştir.³²

ANADOLU TASAVVUF KÜLTÜRÜ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

İmam Mâtürîdî'nin adına nispet edilen Mâtürîdî Mezhebinin yaygınlaşması, Moğolların Mâveraünnehir'e yönelik saldırılarını arttırması ve nihayet işgalinden sonra burada yaşayan ulemanın batıda Irak, Suriye, Mısır ve Anadolu'ya yönelmeleri, güneyde ise Hint Alt kıtasına intikal etmeleriyle gerçekleşmiştir. Bu durum, Mâtürîdîliğin özellikle batıda Osmanlı ve güneyde Babürlü coğrafyasında hâkim bir mezhep olmasının yolunu açmıştır. "Bu bölgelerdeki Hanefî ulemanın kendilerini itikadî olarak Eş'arîliğe değil de Mâtürîdîliğe nispet etmeleri de mezhebin cihanşümül bir karakter kazanmasına yardım etmiştir."³³

Fıkıhta Hanefîlik, kelamda Mâtürîdîlik ve tasavvufta Yesevîlik Anadolu'yu etkileyen ekollerdir. Türklerin İslâm'ın fikhî meselelerini Hanefîlik'ten, kelamla ilgili meselelerini Mâtürîdîlik'ten ve tasavvufî incelikleri ise ilk olarak Yesevîlikten öğrendiklerini söylemek yanlış olmaz. "Her ne kadar Yesevîlik, diğer ikisinden daha sonra tarih sahnesine çıkmış olsa da Türkler, kitabî İslâm da diyebileceğimiz Hanefîlik ve Mâtürîdîliğin muhtevasını dahi sözlü geleneği kullanan Yesevîlik vasıtasıyla öğrenmişlerdir."³⁴

Mâveraünnehir'in itikadî haritasına baktığımız zaman karşımıza Mâtürîdîlik çıkar. Bu sebeple Hoca Ahmet Yesevî'nin yaşadığı dönemde bu bölge, Hanefîyyü'l-mezheb Mâtürîdiyyü'l-itikad'dır. Zira Yesevî'nin tahsil gördüğü Buhara'da Eş'arî kelam anlayışı üzerine eğitim veren Nizamiye medreseleri henüz açılmamış, Hanefî-Mâtürîdî çizgideki tedrisat devam etmiştir. Bu nedenle tasavvufî bir terbiye alan Yesevî'nin yetiştiği devirde

³² Mâtürîdî ile devrin önde gelen sûflerinden Muhâsibî ve Mekkî, tasavvuf çevrelerinde sûfî olmadıkları halde onların giysilerini giyerek dervişliğe özenenlerin zühd ve tasavvuftan uzak oldukları noktasında ortak bir kanaate sahiptir. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvirî gibi sûfiler yazdıkları eserlerin önsözlerinde, bu tür sözde sûflerinin varlığına dikkat çekmişler ve onlardan uzak durulmasını öğütlemişlerdir. Bkz. Bardakçı, *Fakr ve Ginâ*, 467.

³³ Karadaş, *Semerkind Hanefî Kelâm Okulu Mâtürîdîlik*, 100. "Ebu'l-Muîn en-Nesefî, dönemindeki Mâtürîdî coğrafya hakkında şu bilgileri vermektedir: Başta Semerkand ve Buhârâ olmak üzere bütün Maveraünnehir ve en uzak Türk serhat boyları ile Merv ve Belh'in içinde bulunduğu Horasan'ın büyük bir kısmı, Mâtürîdî düşüncenin yayıldığı yerlerdir." Bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-Edille*, (nşr. Claude Salame), (Dîmeşk: 1990), 1: 355-360.

³⁴ Açıköz, *Hanefîlik, Mâtürîdîlik ve Yesevîliğin Türk Müslümanlığı Zaviyesinden Tahlili*, 25-27.

kaleme alınmış kelimeler kitaplarında ve geniş kitlelere hitap eden itikadî risalelerde Hanefî geleneğinin çerçevesini çizdiği Sünnîlik esastır. Buradan hareketle Hoca Ahmet Yesevî'nin hikmetleriyle Mâtürîdîliği birleştirmek mümkün hale gelir.³⁵ Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup Yusuf el-Hemedânî'nin öğrencisi ve halifesi olan Hoca Ahmet Yesevî, Buhara'dan Yesi şehrine dönerek irşad faaliyetlerinde bulunmuş, çevresindeki geniş Türk topluluklarını irşad etmiştir. Öyle ki Yesevîlik, kurumsal anlamda Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Müslüman Türk kitlelerinin ilk tarikatı olarak dönemin diğer tasavvufî teşekküllerine karşı sosyo-kültürel bir hâkimiyet elde etmiştir.³⁶

Bu yapısıyla Yesevîlik, Türkistan ve Anadolu topraklarında teşekkül edip yayılan bütün tarikat ve tasavvufî hareketlere bir şekilde tesir etmiştir. Yeseviyye'nin ardından Mâveraünnehir'de varlık gösteren dört büyük tarikat ise şunlardır: Kübreviyye, Çeştiyye, Nakşibendiyye ve Halvetiyye.³⁷ 1071 Malazgirt Zaferinden sonra Halvetîlik ve Nakşibendîlik zamanla Anadolu ve Rumeli coğrafyasında tutunarak yaygınlık kazanmış; Kübrevîlik ise Yesevîlik'le aynı kaderi paylaşarak bu topraklarda tutunamamıştır. Çeştiyye ise daha çok Güney Asya'da varlığını devam ettirmiştir.³⁸ Mâtürîdîlik, Nakşibendîliği etkilediği gibi Yesevîlik ve onun Anadolu'daki mirasçısı olan tarikatların görüşlerini de etkilemiştir.³⁹

Hindistan âlimlerinin de Mâtürîdîliği mezhep olarak kabul ettikleri, o coğrafyanın büyük sufilerinden İmam Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) *Mektubât* isimli eserinde yer alan itikadî meseleleri ihtiva eden mektuplarından anlaşılmaktadır. Söz konusu mektuplar incelendiğinde itikadî çizginin tümüyle Mâtürîdîliğin inanç esaslarına denk düştüğü görülür.⁴⁰ Diğer taraftan o, *Mebde ve Mead Risalesi* isimli eserinde “*Hanefî ve Mâtürîdî Mezheplerinin Fazileti*” başlığı altında müstakil bir bahis açmıştır.⁴¹

³⁵ Rıdvan Özdiç, “Ahmed Yesevî'de İtikadî Unsurlar”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu*, (Ankara: 2016), 655–56.

³⁶ Teber, *Vasat Bir Ümmet Projesi*, 252.

³⁷ Kara, *Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bakış*, 10-11.

³⁸ Ancak bu tespit, “Yesevî ve Kübrevî dervişlerinin Anadolu'ya gelmedikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Yesevî ocağından feyz alan birçok mutasavvıf Anadolu'ya geldiği gibi Necmüddin Kübrâ'nın yanında yetişen Necmüddin Dâye, meşhur Farsça eseri *Mirsâdu'l-İbâd*'ı Anadolu'da kaleme almıştır. Evliya Çelebi, Osmanlı topraklarındaki bazı Yesevî dergâhlarını tanıtmıştır. Sadettin Nüzhet Ergun ise İstanbul'da bulunan üç Özbek tekkesinde Yeseviyyeye has olan *zıkr-i erre* yapıldığını ve Ahmed Yesevî'nin güftelerinin okunduğunu söylemektedir.” Bkz. Kara, *Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bakış*, 11.

³⁹ Hasan Onat, “Ahmet Yesevî-Hacı Bektaş Veli Çizgisinde Velâyetnâme'nin Anlam ve Önemi Hakkında”, *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, 17-18 Ağustos 2009 - Nevşehir, AKDITYK Yayını, Ankara, 2010, 142.

⁴⁰ Karadaş, *Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Mâtürîdîlik*, 98.

⁴¹ İmam-ı Rabbânî, *Rabbânî İlhamlar-Mebde ve Mead*, çev. Necdet Tosun, (İstanbul:

“İmâm-ı Rabbânî'nin Mâtürîdiyye mezhebine sıkıca bağlı olması ve onu övmesi, kendisinden sonraki Nakşbendî mensuplarının bu mezhebe daha fazla önem atfetmesinde etkili olmuştur.”⁴²

“Türkistan bölgesi bu tasavvufî mekteplere zemin teşkil ettiği gibi Anadolu’da kurulan iki büyük tarikatın mimarını da yetiştirmiştir: Mevlana Celaleddin-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Hacı Bektaş-ı Velî (ö. 669/1271). Bu sufilerin adına izafetle kurulan Mevlevîlik ve Bektaşîlik asırlardan beri din ve kültür hayatımızın en güçlü menbalarından ikisini teşkil etmiştir.”⁴³

Anadolu’daki tarikatları etkileyen Hanefî-Mâtürîdî din yorumunun, Anadolu tassavvuf kültürü üzerinde ne derece etkili olduğunu görmek için her iki anlayışın din-şeriat, iman-amel ve zat-sıfat ilişkisi konularındaki yaklaşımlarına bakmak yeterli olacaktır. Zira İmam Mâtürîdî eserlerinde din-şeriat ayrımı yaparak mahiyeti itibarıyla bireysel imanı önemsemiştir.⁴⁴ Bu anlamda “din” sabit, evrensel ve değişmezken; şeriat, yani bu evrensel dinin değişik zamanlarda farklı toplumlara peygamberler aracılığıyla tebliğ edilmesi ise değişmektedir. İmam Mâtürîdî, Hak dinin esasen tek olmasına rağmen dünyada farklı inançların bulunmasını gökten inen su sembolizmiyle şu şekilde izâh eder:

“Hak din gökten inen suya benzer. Tıpkı gökten tek tür su indiği gibi, aslında gönderilen din de birdir; fakat insanlar farklı dinlere ve mezheplere sâhiptirler. Hâlbuki kendisine uyulması emredilen din bir tanedir. Su gökten temiz ve eşit olarak indiği halde, indiği toprağın bileşiminde bulunan unsurların renginin, tadının ve kokusunun değişik olması, suyun da tadını, rengini, kokusunu değiştirir... Eğer yeryüzünün her tarafı aynı durumda olsaydı, su değişmezdi, dolayısıyla kullananlar da farklı değil, aynı suyu kullanırlardı. Tıpkı bunun gibi, din de değiştirilmeseydi, her yerde aynı din olurdu. Dolayısıyla dinin mensupları da bir ve aynı ümmet olurdu.”⁴⁵

Bu anlayışın Hoca Ahmet Yesevî, İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ’da aynı şekilde mevcut olduğunu görüyoruz. Bu yaklaşım sayesinde diğer din mensupları ötekileştirilmemiş ve İslâm’ı kabul etmeleri daha kolay olmuştur.⁴⁶

2005), 80-81.

⁴² “Nakşbendî şeyhlerinden Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827) *el-İkdü'l-cevherî fi'l-fark beyne kesbeyi'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî* isminde bir eser kaleme alarak kelâm-daki insanın irâde-i cüz'îyesi ve kesb meselesi hakkında Mâtürîdî ve Eş'arî âlimlerinin yaklaşımları arasındaki farkları izah etmiştir.” Tosun, *Mâtürîdiyye ve Tasavvuf İlişkisi*, 52-53.

⁴³ Kara, *Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bakış*, 10-11.

⁴⁴ Teber, *Vasat Bir Ümmet Projesi*, 246.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Topkapı Sarayı ve Müzesi Kütüphanesi, no:180, Varak 309'den aktaran Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, 99.

⁴⁶ Sûfilerin din ve şeriat konusuna yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Özgül, *Sûfilerin Gayr-i Müslimlere Bakışı*, (basılmamış doktora tezi), (İzmir: 2018),14-25, 112-168.

İmam-ı Âzam'dan İmam Mâtürîdî'ye, Hoca Ahmet Yesevî'den de Anadolu'nun aydınlık meşalelerine can veren bu gelenek, ameli imana dâhil etmeyerek mürtekib-i kebirenin küfrünü reddetmiş böylece tarihte İslâm toplumlarının birbirleri ile çatışmalarının muharrik sebebi olan bu anlayışın dinî değil, siyasî bir söylem olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁷ Mâtürîdî akaid sisteminin Anadolu tasavvuf düşüncesi üzerindeki en önemli yansımalarından birisi günahkâr bir kimsenin mü'min olma vasfını devam ettirip ettiremediği meselesi üzerinde cereyan etmektedir. İmam Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'den tevarüs ettiği "imanın amelden ayrı olduğu" düşüncesi sayesinde, Anadolu sufiliğine etki ederek günahkâr bir kimsenin günahlarına tövbe etmekle Müslümanca yaşantısını devam ettirebileceği anlayışının, Anadolu'da hayat bulmasına vesile olmuştur.⁴⁸

Kelâm ve mezhepler tarihi disiplinlerinin oluşumunda önemli rolü olan iman - amel ilişkisi ve tekfir noktasında İmâm Mâtürîdî'nin ürettiği "amelü'l-kalb" formülü hâlâ orijinalliyini ve fonksiyonunu yitirmiş değildir. Mâtürîdî'ye göre İslâm dininin inanç esaslarına samimi olarak inanan bir kişi Allah'a, Hz. Peygambere ve müslümanlara karşı sevgisini ve bağlılığını sürdürdüğü müddetçe irtikâb ettiği günahlar nedeniyle dinden çıkmış sayılmaz. Bu meyanda kişinin kalbinde bulunan muhabbet onun amel-i sâlihi konumundadır. Bu müsamahalı görüş sayesinde İslâmiyet bilhassa Türkler arasında yayılıp güç kazanmıştır. Anadolu tasavvuf geleneğini de etkileyen bu anlayış asırlar boyu dinin yayılmasına hizmet etmiştir.⁴⁹

Üçüncü ve Anadolu sūfiliği açısından en önemli olanı ise, Mâtürîdîliğin zat-sıfat ilişkisinin vahdet-i vücûd anlayışına zemin hazırlamış olmasıdır. İmam Mâtürîdî, ilâhî sıfatların var olduğunu, ancak bu sıfatların Allah'ın Zatından ayrı olmadığını kabul ederek varlıkta birlik, başka bir deyişle, vahdet-i vücûd anlayışına denk düşen bir yorum getirmiştir. Bu anlayış, sonraları Ahmed Yesevî, İbn Arabî ve Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncesine önemli ölçüde tesir etmiş, onların insana ve yaratılmışlara büyük bir sevgiyle bakmalarına zemin hazırlamıştır.⁵⁰

Sonuç

Mütekekkim, müfessir ve fakîh kimliği bulunan İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin yaşadığı ve yetiştiği çevreyi incelediğimizde, o dönemde Semerkand ve yöresi diğer dinî ilimlerde olduğu gibi çok canlı bir tasavvuf hareketine sahne olmasına rağmen ne hocaları, ne eserleri, ne de

⁴⁷ Teber, *Vasat Bir Ümmet Projesi*, 247.

⁴⁸ Korkmaz, *Mâtürîdî Öğretisinin Yesevî Sufiliğindeki Yansımaları*, 53.

⁴⁹ Bekir Topaloğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik – Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul, 2012, 40.

⁵⁰ Açıkgöz, *Hanefîlik, Maturidilik ve Yesevîliğin Türk Müslümanlığı Zaviyesinden Tahlili*, 36.

talebeleri arasında onun tasavvufa temayül ettiğini düşündürecek bir kayda rastlanmıştır.

Bununla birlikte tasavvufun terminolojisi içerisinde önemli yer tutan zühd, fakr, verâ ve takvâ konusunda teferruatlı bir mâlumata sahip olan Mâtürîdî'nin, hayat tarzı hakkındaki bilgiler dikkatle incelendiğinde sünnî sûfî zümreler tarafından insanı ahlâkî kemâle ulaştırmak gayesi güden uygulamaları benimsediği görülür.

Sonraki devirlerde kaleme alınan kitaplarda onun kerametlerinden bahsedilmesi, İmam Mâtürîdî'nin Orta Asya sûfilere tarafından kabul gördüğü şeklinde yorumlanabileceği gibi, onun zâhidâne bir hayat sürdüğü ve tasavvufî meselelere yabancı olmayan çok yönlü bir âlim olduğu anlamına gelebilir.

Necmeddin Nesefî'nin, onun hakkında *Kudvetü'l-Ferîkayn* tabirini kullanması, Mâtürîdî'nin hem zâhir hem de bâtın ilimlerinde üstün bir dereceye sahip olduğunu düşündürmektedir.

Bütün bu açıklamaların sonunda, İmam Mâtürîdî'nin, *Kitâbu 'l-Tevhid* adlı eserinde *ilhamı* bilgi kaynaklarından biri kabul eden sûfilere eleştirmiş olması, onun tasavvufî bir kişiliğe sahip olmadığına delil niteliğindedir. Ona göre tasavvufun en ayırıcı bilgi kaynağı olan ilham, bilgiyi elde etmenin yollarından birisi değildir.

Samimi dindarlığı, zühd ve takvâyı, verâ ve ihlâsı özümsemiş zâhid ve sûfilere bir tenkit yöneltmeyen Mâtürîdî, kılık kıyafetle, yemeyi ve içmeyi azaltmakla zühd yaptığını zanneden sahte sofuları mütekaşşif ve mütezehhid olarak isimlendirip tenkit etmiştir.

Tasavvufî bir şahsiyete sahip olduğunu söylemenin zor olduğu İmam Mâtürîdî'nin önemi, sünnî tasavvuf kültürü üzerinde bıraktığı etkide yatmaktadır. Maverâünnehir'de İslâmlaşma hareketleri İmam Mâtürîdî ve Hoca Ahmet Yesevî gibi ilim ve gönül ehli mutasavvıf ve âlimler tarafından bütün Kafkasya, Orta Asya ve Anadolu'ya kadar uzanmıştır. Zira Yesevîlik, Türkistan ve Anadolu'da kurulmuş ve yaygınlık kazanmış tüm tarikatları ve tasavvuf ekollerini doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir.

Mâtürîdîlik, Anadolu tasavvuf kültürünü din-şeriat, iman-amel ayrımı ve zat-sıfat ilişkisi gibi temel konularda etkilemiştir. Bu kelâmî yorumun, Anadolu sûfiliklerinin vahdet-i vücûd telakkisine uygun düşmesi, sûfîlerin insana ve yaratılmışlara yönelik büyük bir sevgi ve hoşgörü ile yaklaşmalarına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla kitâbî İslâm'ın teşekkülünde büyük bir rol oynayarak Türkler'in İslâmlaşma sürecine katkı sunan İmam Mâtürîdî'nin, Anadolu'nun İslâmlaşmasında da fikrî yönden büyük payı olduğu söylenebilir.

İmam Mâtürîdî, özellikle dinin inanca taalluk eden kısımlarını, ne Haricîler gibi zâhirî/literal anlamda ne de Şîîler gibi bâtını/ezoterik çizgide

yorumlamıştır. O, Kur'ân ve Sahih Sünnet çerçevesinde akıl ve nakil dengesini esas alan bir teoloji geliştirmiştir. Bu bağlamda günümüzün akli ihmâl edip sadakati kutsayan tasavvuf hareketlerinin akıl ile nakil arasında önemli bir denge kurmuş olan Mâtürîdîlik mirasına sahip çıkarak yeni bir irfanî dirilişe ihtiyaçları olduğu aşikârdır.

Kaynakça

Atalan, Mehmet. “Hanefilik Ve Mâtürîdîliğin Bektâşilik Üzerindeki Etkileri”. *KÜİFD*, 2017/1, 25-47.

Açıkgöz, Özkan. “Fıkıh, Kalam ve Tasavvuf Alanında Hanefilik, Maturidilik ve Yeseviliğin ‘Türk Müslümanlığı’ Zaviyesinden Tahlili”, *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* sy. 20, 2002, 25-54.

Ak, Ahmet. “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”. *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik – Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. İstanbul: 2012, 435-451.

_____. *Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik*. (basılmamış doktora tezi), Ankara: 2006.

_____. “Maturidi Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2014, 5/2, 129-146.

Bardakçı, Mehmet Necmeddin. “Fakr ve Gınâ Terimleri Çerçevesinde Mâtürîdî'nin Zühd Anlayışı”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu: Hanefilik-Mâtürîdîlik*. 05-07 Mayıs 2017, Ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak. Kastamonu: 2017, 454-468.

Bulut, Mustafa. “İmam Mâtürîdî, Hocaları ve Öğrencileri”. *Hikmet Yurdu, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı* sy. 4, 2009, 137-145.

Duman, Ali. “İmam Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri”. *Hikmet Yurdu, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı* sy. 4, 2009, 109-126.

Düzgün, Şaban Ali. *Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî: Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.

İstahrî, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Leiden: 1906.

İmam-I Rabbânî, *Rabbânî İlhamlar-Mebde ve Mead*. Çev. Necdet Tosun, İstanbul: 2005.

Kara, Mustafa. “Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bakış”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2001, 10/1, 9-31.

Karadaş, Çağfer. “Semerkand Hanefî Kalam Okulu Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-”. *Usûl: İslâm Araştırmaları*, sy. 6, 2006, 57–100.

Karcı, Mustafa. *Mâtürîdî'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi*. (basılmamış yüksek lisans tezi), Kayseri: 2012.

Korkmaz, Sıddık. “Mâtürîdî Öğretisinin Yesevî Sufiliğindeki Yansımaları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* sy. 84,

2017, 47-60.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: 1984.

Kutlu, Sönmez. “Ebû Mansûr Mâturidî ve Mâturidî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”. İmam *Mâturidî ve Mâturîdilik*. Ankara: 2003, 385-432.

_____. “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî”. *İmam Maturidî ve Maturidilik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

_____. *Kitâbü't-Tevhîd (Ar)*. Tah. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2018.

_____. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. Haz: Ali Haydar Ulusoy. İstanbul: 2008.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-Edille*. (nşr. Claude Salame), Dimaşk: 1990.

Nesefî, Necmeddin. *el-Kandî Ulemâi Semerkand*. Tahk. Yusuf el-Hâdî. Tahran: 1999.

Nevâyî, Alî-şîrb. *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*. Ankara: 1996.

Onat, Hasan. “Ahmet Yesevî-Hacı Bektaş Veli Çizgisinde Velâyetnâme'nin Anlam ve Önemi Hakkında”. *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, 17-18 Ağustos 2009 - Nevşehir: AKDITYK Yayını, Ankara: 2010, 135-142.

Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*. İstanbul: 1995.

Özdeş, Talip. “Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı”. *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik – Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. İstanbul: 2012, ss. 123-137.

Özdiñç, Rıdvan. “Ahmed Yesevî'de İtikadî Unsurlar”. *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu*. Ankara: 2016, 649-658.

Özgül, Ömer. *Süfîlerin Gayr-i Müslimlere Bakışı*. (basılmamış doktora tezi), İzmir: 2018.

Teber, Ömer Faruk. “İslâmın Bir Din Olarak Benimsenmesi ve Yayılmasında Maturîdî'den Hoca Ahmet Yesevî'ye Vasat Bir Ümmet Projesi”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu: Hanefîlik-Mâtürîdilik*. 05-07 Mayıs 2017, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak. Kastamonu: 2017, 246-255.

_____. “Türk Kültür Tarihinden Bir Kesit Bektaşî Geleneğinde Mâtürîdî İzler”, *13. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi*. İstanbul: 2016.

Topaloğlu, Bekir. “İmam Maturîdî'nin Temel İslâm Bilimlerindeki Yeri”. *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik – Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. İstanbul: 2012, ss. 39-42.

Tosun, Necdet. “Mâtürîdiyye ve Tasavvuf İlişkisi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* sy. 38: 2016, 47-54.

Uğur, Ahmet. “Mâtürîdî'nin Zamanında İslâm Alemine Kısa Bir Bakış”, *Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdî Kongresi Tebliğleri*. Kayseri: 1986, 1-8.

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN YETİŞTİĞİ İLMÎ ORTAM VE SEMERKANT'TA İLİM MERKEZLERİ

INTELLECTUAL ENVIRONMENT AND INTELLECTUAL CENTERS IN THE CITY OF SAMARQAND DURING THE PERIOD OF İMAM AL-MÂTURİDÎ
OSMAN AYDINLI

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE, HAYATIN AKIŞINDA AKIL VE VAHYİN ROLÜ
THE ROLE OF MIND AND REVELATION IN THE COURSE OF LIFE ACCORDING TO THE İMAM AL-MÂTURİDÎ
FİKRET KARAMAN

MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE DİNİ TEBLİĞİN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ
THE CHARACTERISTICS OF THE RELIGIOUS TBLİGH ACCORDING TO AL-MÂTURİDÎ
RAMAZAN BİÇER

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE BAZI ÂHİRET AŞAMALARI
SOME STAGES OF THE HEREAFTER ACCORDING TO İMAM AL-MÂTURİDÎ
FATİH KURT

EBÛ MANSÛR MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE FİLLERİN ORTAYA ÇIKIŞINDA İNSANIN KUDRETİNİN ROLÜ
THE ROLE OF HUMAN WILLPOWER IN THE EMERGENCE OF ACTIONS ACCORDING TO ABU MANSUR AL-MÂTURİDÎ
ŞERİFE ÖZKETEN

ESMÂ-AHKÂM (VA'İD) MESELESİ VE EBÛ MANSÛR EL-MÂTÜRÎDÎ İLE HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ
THE ISSUE OF ASMA WA AHKAM (WA'ID) AND THE COMPARISON OF THE VIEWS OF ABU MANSUR AL-MÂTURİDÎ AND HAKİM AL-JUSHAMİ
FİKRET SOYAL

MÂTÜRÎDÎ'NİN MÜFESSİRLERİN ÇOĞUNLUĞUNUN GÖRÜŞÜNE MUHALİF YORUMLARI VE GEREKÇELERİ
MÂTURİDÎ'S OPPOSING COMMENTS AND JUSTIFICATIONS AGAINST THE MAJORITY OF COMMENTATORS
ŞÜKRÜ MADEN

TEFSİR FAALİYETLERİNDE MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN İLMİNİN YERİ: EBÛ MANSÛR EL-MÂTÜRÎDÎ (Ö. 333/944) ÖRNEĞİ
THE PLACE OF MUBHAMÂT AL-QUR'AN IN TAFSİR STUDIES: THE CASE OF ABU MANSUR AL-MÂTURİDÎ (D. 333/944)
HEKİM TAY

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE TE'VİL KAVRAMI VE İŞLEVİ
HE CONCEPT OF TAWİL AND ITS FUNCTION ACCORDING TO İMAM AL-MÂTURİDÎ
HÜSEYİN DOĞAN

MÂTÜRÎDÎ'DE TEFSİR TE'VİL AYRIMI MESELESİ
THE ISSUE OF TAFSİR- TAWİL DISTINCTION IN MÂTURİDÎ
VEYSEL GENÇİL

MÂTÜRÎDÎ'DE ÂYETLERİ TEVİLDE KİNAYE UNSURU
THE TROPE AS A METHOD IN COMMENTARY OF VERSES IN MÂTURİDÎ
HALİL AKÇAY

MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDE KIRAATLARA YAKLAŞIMININ İNCELENMESİ
A REVIEW OF MÂTURİDÎ'S APPROACHES TO THE SYSTEMS OF QIRAAT IN HIS 'TAWILAT AL-QUR'AN'
NESRİŞAH SAYLAN

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN ANADOLU TASAVVUF KÜLTÜRÜ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ
İMAM MÂTURİDÎ'S IMPACTS ON THE CULTURE OF ANATOLIAN MYSTICISM
ÖMER ÖZGÜL



Fiyatı: 12,50 ₺