

İMAM MÂTÜRÎDÎ
VE MÂTÜRÎDİYYE
GELENEĞİ
TARİH, YÖNTEM, DOKTRİN

Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına

Editör
HÜLYA ALPER

1. Baskı



İstanbul 2018

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 429

ISBN 978-975-548-473-0
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 16209

Kitabın Adı

İMAM MÂTÜRÎDÎ VE MÂTÜRÎDİYYE GELENEĞİ:
TARİH, YÖNTEM, DOKTRİN
Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına

Editör

Hülya Alper

Sayfa Düzenlemesi

Hamit Sağlam

Kapak Tasarımı

Eren Sakız

Baskı:

Pasifik Ofset

Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1

Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2

34310 Haramidere / İSTANBUL

Tel: 0212 412 17 77

Sertifika No: 12027

1. Baskı

Aralık 2018, İstanbul

Bu eserin bütün hakları İFAV'a aittir.

Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

İsteme Adresi

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nuhkuyusu Cad. No: 110 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

ÇAĞDAŞ TEFSİRDE MÂTÜRÎDÎ İZLERİ

Ali Karataş*

I. Giriş

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) genelde bütün bir İslâm düşüncesinde özelde ise çağdaş Türk tefekkür hayatında iz bırakmış büyük bir âlim olup hâlâ da etkileri birçok düşünce adamının bakış açısını şekillendirmeye devam etmektedir. Bu etkinin bir sonucu olarak İmam Mâtürîdî Türk düşünce dünyasında çeşitli bakış açılarıyla farklı okumalara tâbi tutulmaktadır. Bu bağlamda laik anlayışlara din içinde meşruiyet kazandırmak, tarihsellik tartışmaları içinde ileri sürülen görüşlere Mâtürîdî düşüncesinden destek aramak gibi farklı yaklaşımların varlığından söz edilebilir. Ayrıca bir Türk kabul edilmesi sebebiyle Mâtürîdî'nin Türkçülük düşüncesi içerisinde temel bir dayanak olduğu; bâtinîliğin günümüzde farklı bir yüzle neşv-ü nemâ bulmasına karşın onun bilgi anlayışının bu tür akımlara set çekmede bir delil olarak kullanıldığı da tespit edilmektedir. Yine selefi katılığın ve nakilcilikten beslenen şiddet ortamında naslara akılcı yaklaşımın güçlü bir temsilcisi olarak Mâtürîdî'nin ön plana çıkarılmak istenmesi de böyledir. Mâtürîdî, bu yaklaşımların odak noktasında bulunma gibi bir durumla karşı karşıya kalmaktadır. Tüm bu okuma biçimlerinin belki de bir araya getirilebilecek tarafı İslâm'a ve Kur'ân'a modern ya da çağdaş bir bakış açısını yansıtıyor olmasıdır.

Bu ve benzeri yaklaşımlar göz önüne getirildiğinde ve Mâtürîdî'nin nasları okuma biçimi ile modern okuma biçimi arasında benzerlik kurmanın imkânı dikkate alındığında çağdaş tefsir ile Mâtürîdî arasındaki bağı sorgulamak; bir başka ifadeyle çağdaş tefsir açısından Mâtürîdî'yi okuma biçimlerini ele almak mümkün olmaktadır. Çağdaş yaklaşım biçimi menfi veya olumlu olmak üzere iki şekilde değer yüklü bir kullanımı, bir de mevcut durumu ortaya koymayı

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

amaçlayan bir anlamı ifade etmektedir. Bu tutumlarda menfi yaklaşım, meseleleri çağdaşçı bakış açısıyla ele almayı yanlış görürken olumlu yaklaşım çağdaş verileri yüceltir. Çağdaşlığı mevcut bir durum olarak elen bakış açısı ise menfi ve olumsuz duruma düşmeden çağın şartları içinde müslüman olarak yer alabilmenin imkânını aramaktadır.¹ Zikrettiğimiz bu husus çerçevesinde konuştuğumuzda çağdaşçı yaklaşımlardan Mâtürîdî ile bir şekilde kendisini ilişkilendirenlerin bir kısmının çağı olgusal olarak kabul ettikleri bir kısmının da çağdaşlığa olumlu yaklaşım çağın verilerini temel aldıkları sonucunu çıkarabiliriz. Bu hususa yeri geldikçe ayrıca işaret edilecektir.

İmam Mâtürîdî, bir araştırma alanı olarak günümüzde kendisine en çok müracaat edilen referanslardan birisidir. Belki üzerinde daha önce yeterince çalışma yapılmadığı için bâkir bir alan olması veya günümüz müslümanlarının karşılaştığı sorunların çözümünde kendisinden medet umulan bir kişi olarak görülmesi ya da farklı düşüncedeki insanların kendilerine Mâtürîdî'den destek bulma istemeleri² ona olan ilgiyi daha da artırmaktadır. Bu sebeple onun genel olarak çağdaş İslâm düşüncesindeki izlerinin de sorgulanması gerekmektedir. Ancak böyle bir gerekliliğe cevap vermek araştırmamızın boyutlarını aşacağı için alanımızı sınırlandırarak burada sadece çağdaş tefsirde onun izlerini sürmeye gayret edeceğiz. Bu maksatla önce Türkiye özelinde daha sonra da Muhammed Abduh bağlamında bu izleri araştıracacağız. Kuşkusuz burada bizim Mâtürîdî'ye yönelmemiz ondan destek alarak ne kendimizi ona onaylatmak ne de herhangi bir temel fikrimizi onunla sağlamlaştırmak şeklinde bir amaç taşımamaktadır. Esasen Mâtürîdî hakkında yaptığımız okuma ve çalışmalarımız, bizi onun başkaları üzerinde etkisinin bulunduğu fikrine götürmüştür. Böyle bir fikrin neticesi olarak çağdaş tefsir ile Mâtürîdî arasında bir şekilde de olsa ilişki bulunduğunu düşünmemizi sağlamıştır. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi çağdaşçı bazı yorumların Mâtürîdî ile temellendirme yoluna gidilmesi, doğal bir sonuç olarak, onun çağdaş tefsirde izlerinin açığa çıkmasını sağlayacaktır.

Yine Muhammed Abduh (1849-1905) üzerine yapılan pek çok araştırmada isim vermeden de olsa onun Mâtürîdî'ye atıf yaptığı belirtilmiş yine Mâtürîdî'yle ilgili çalışmalarda da etkilediği isimler arasında Abduh'un adı zikredilmiş; ancak bu konu özel olarak bir araştırmada ele alınmamıştır. Bu sebeple modern tefsir içinde ismi geçen bir düşünür olarak Abduh üzerinden Mâtürîdî'nin çağdaş tefsirdeki izlerini aramak mümkündür.

1 Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'âncılık*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013, s. 7-9.

2 Bu konudaki farklı yaklaşımlar için bk. M. Zeki İşcan, "İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı", *EKEV Akademi Dergisi*, XII/34 (2008), s. 1-22.

Hem yaklaşım tarzı hem de bazı anlayışları sebebiyle Mu'tezile'ye yakın görülen ve bu durumun kelâm düşünce tarihi içinde geri planda kalmasına yol açtığı öne sürülen Mâtürîdî gibi Abduh da bazı şarkiyatçılar tarafından çağdaş Mu'tezilî olarak değerlendirilmiştir. Fakat Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden dolayı Abduh'un düşüncesinin bir bütün olarak Mu'tezilî kabul edilmesi yönündeki değerlendirmeler isabetsiz görülmüştür.³ Araçlarında benzerlikler bulunmakla birlikte esasen bu iki âlim bazı konularda ayrı yerlerde durmaktadırlar. Meselâ mucizelerin fiilî olarak gerçekliğini farklı yorumlayan Abduh'dan, Mâtürîdî ayrılmaktadır. Bu farklılığın yaşadıkları çağdaki insanların olayları değerlendirmelerindeki farklılığın etkisinden kaynaklandığı söylenebilir. Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde bugünkü mânada olayların deneysel ispatlanma gerekliliği gibi bir sorun bulunmadığı için doğal olarak Kur'an'daki mucizevî anlatımların bilim açısından akla uygunluğunu sorgulama gibi bir yaklaşım tarzı da gündeme gelmeyecektir. Abduh'un yaşadığı dönemde ise aksi durum söz konusudur.

Özellikle kelâmî meselelerde Abduh'un, Mâtürîdî'den ciddi bir şekilde etkilendiği muhakkaktır; ancak biz daha ziyade tefsir açısından bazı konulardaki benzer yaklaşımları üzerinde odaklanacağız. Nitekim Mâtürîdî'nin nasları okuma biçimi ile modern okuma biçimi arasında benzerlik kurmanın mümkün olması iki düşünür arasında bir bağı sorgulamayı veya modern bir müfessir olan Abduh'da Mâtürîdî izlerini araştırmayı mümkün hale getirmektedir. Bu hususa ileride değinilecektir.

Her iki düşünürün akli muhakemeye başvurması benzer bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Bu noktada ikisi de Mu'tezile'ye yaklaştırılabilir; ancak Abduh'un akılcılığında modern dönem sorunları üzerinden düşünen bir akıl mevcutken Mâtürîdî de daha çok nakille beslenen ve nakille birlikte hareket alanını belirleyen, ancak çoğu zaman aklın nakle tâbi kılınmadığı bir akıl yaklaşımı vardır. Bununla birlikte bu akıl, tüm çabasını Kur'an'ın asıl maksadını ortaya çıkarma üzerine sarfeder. Abduh ise çağın verilerini farkında olmadan öne çıkarıp maksadı bu çerçevede okumaya çalışır ve bu, bir bakıma nassı mevcut duruma indirgemeye götürür. Bunu yapmak için de çoğu zaman nâkile sıcak bakmaz; çünkü nakil, âyetlerin modern çağın şartlarına uydurulmasının önünde bir engeldir.⁴ İşte bu bir çağdaş tefsir bakış açısını yansıtmaktadır. Meselâ belirli aşamalardan sonra ve özel durumlar altında olsa da geleneksel anlamıyla kadınların dövülmesine cevaz veren âyetin (en-Nisâ 3/34) bugün

3 M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, İstanbul 2006, XXX, 484.

4 Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'anıcılık*, s. 220.

farklı şekillerde yorumlanması böyledir. Çünkü kadının dövülmesine yönelik bir anlam modern dünyada, Batı'nın İslâm'a yönelttiği eleştirilerde de görüleceği üzere kadın haklarına aykırı görülmektedir. Bu sebeple ilgili âyet yeniden yoruma tâbi tutulur ve Kur'ân'ın kadını dövmeden değil, kadınla ilişkisinin terkedilmesinden veya onların babalarının evlerine göndermesinden bahsettiği belirtilir. Ancak geleneksel anlayış Mâtürîdî devri açısından bir sorun teşkil etmemekte, dolayısıyla ilgili âyet tamamen geleneksel anlamıyla 'dövme' olarak ele alınarak farklı anlam tercihlerine gidilmemektedir.⁵ Hatta erkeğin kadını tepip etme hakkı olduğu ifade edilir. Kuşkusuz bugün modern verilerden hareket edildiğinde bu son derece garipsenecek bir tavrıdır.⁶

Örneklerden hareketle çizmeye çalıştığımız bu çerçeve araştırmamızın ayrı iki başlıktan oluştuğu yönünde bir görüntü vermekte ve hatta farklı birer çalışma konusu olarak değerlendirmeye imkân tanımaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin değişik alanlardaki izlerini göstermesi ve her ikisini bir arada, kıyaslama imkânı tanınmasından dolayı burada birlikte ele alınması uygun görülmüştür. Bu çalışmada öncelikle Mâtürîdî'nin Türk düşüncesi içinde, daha sonra da genel olarak Abdüh özelinde çağdaş tefsirdeki izleri sorgulanmıştır. Böylelikle onun çok yönlülüğünün farklı durumlara nasıl yansıdığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

II. Çağdaş Tefsir Açısından İmam Mâtürîdî'yi Okumanın İmkânı

Tefsir eserleri yöntemsel bağlamda genelde rivayet, dirayet ve filolojik tefsir şeklinde sınıflandırmaya tâbi tutulmuştur. Bunun yanında Batı'da ortaya çıkan görüş ve yöntemlerin etkisiyle telif edilen tefsir ürünleri de modern veya çağdaş tefsir şeklinde isimlendirilmiştir.

O halde Kur'ân'ı çağdaş okuma biçimi yaşadığımız çağın şartlarını dikkate almak suretiyle modern ve yeni yöntemleri kullanarak vahyi anlama ve yorumlama olarak değerlendirilebilir. Bu tarz anlama ve yorumlama faaliyeti, geleneksel anlama ve yorumlama yöntemlerinin müslümanların sorunlarını çözmediği varsayılır.⁷ Bu nedenle müslümanların çağdaş dünyada yerini

5 Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011, III, 204-207.

6 Mâtürîdî'nin bu konudaki yaklaşımı onun bugün İslâm'a yönelik eleştirilerde dile getirildiği gibi hiçbir şart gözetmeksizin kadın dövmeyle izin verdiği şeklinde de anlaşılmalıdır. Zira onun bu bağlamda söyledikleri aksini göstermektedir. Burada işaret etmek istenen âyeti geleneksel anlamının dışına çıkmadan yorumlamasıdır.

7 Örnek olarak bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları 2014, s. 254-280.

alabilmesi, daha güçlü hale gelebilmesi ve eski dinamizmini kazanması için yeniden yorumlanması gereklidir. İşte bu düşünce, İslâm geleneğinde “çağdaş tefsir hareketi” denilen bir hareketi doğurmuş ve isimlendirme buna göre belirlenmiştir. Bu hareket de “Kur’ân metnini çağın taleplerine uyarlama teşebbüsüne işaret eden bir kavram” olarak kullanılmıştır.⁸ Bu maksatla rivayet kültürümüzün ötelenmesi ve dinin temelini tek bir kaynak olarak Kur’ân’a indirgenmesi yaygın bir kanaat haline gelmiştir. Bazı fikhî hükümler, çağın şartlarına uygun olmadığı gerekçesiyle yeni bir okumaya tâbi tutulmuştur. Bu bağlamda Fransız devrimiyle ortaya çıkan eşitlik ilkesi dikkate alınmış ve kadınlara ilgili uygulamalardan bahseden âyetlerin tefsiri bu ilkeye uymadığı gerekçesiyle yeniden yorumlanmıştır.

Tefsirin genel maksadındaki farklılaşma da tefsir ürünlerinin adlandırılmasını etkilemiştir. Bu çerçevede klasik tefsir anlayışında tefsirin, tefsir için olması, yerini modern dönemde tefsirin insan ve toplum için yazılmasına bırakmış ve ictimâî veya sosyolojik ya da hidâyet eksenli yaklaşım biçimi ortaya çıkmıştır. Bu dönüşümde müfessir, âdeta toplumun dertlerine çare arayan bir tabip konumuna evrilmiştir.⁹ Yine bilimdeki gelişmeler ilmî tefsir hareketini daha çok bilimsel tefsir anlayışına dönüştürmüştür. Batı düşüncesinin kendi kutsal kitaplarını anlamak için geliştirdiği tarihsel bakış açısı ve hermenötiğin Kur’ân’a uygulanmasıyla Fazlurrahman’ın öncülük ettiği tarihsel eleştirici yaklaşım tarzı kendisini göstermiştir. Hepsi tek bir şekilde ele alınamasa da tüm bu isimlendirmelerin ortak tarafı modern ya da çağdaş bir okuma biçimini ifade etmesidir.¹⁰

Tefsir tarzlarının genel olarak isimlendirilmesinde bazı sorunlar olduğu gibi çağdaş veya modern tefsir şeklinde isimlendirilmesinde de problemler bulunmaktadır. Çünkü modern nitelemesi, tefsirin klasik anlayışın dışına çıkmasını ifade ediyorsa her dönemde bir önceki dönemden farklı tefsirler bulunmaktadır. Ayrıca bu nitelemeyle çağın şartlarına uygun olarak yazılmış tefsirler ifade edilmek isteniyorsa bu maksatla baştan sona yazılmış bir tefsirin de varlığı bilinmemektedir.¹¹ Dolayısıyla esasen böyle bir tasnif tam olarak bu tarz bir

8 J. M. S. Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Ankara: Fecr Yayınları 2014, s. 13.

9 Bk. Hikmet Koçyiğit, “Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2017), s. 47-72.

10 Bu konudaki ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Necmettin Gökür, “Çağdaş Tefsir Tipolojilerinde Okuyucu Bağlamı”, *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, İstanbul: Ege Basım 2012, II, 613-622; Hikmet Koçyiğit, “Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”, s. 44-72.

11 İsmail Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği -eleştiriler-gerekçeler-teklifler”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, (ed. Ömer Kara), İstanbul: KURAV Yayınları 2007, s. 109.

tefsir hareketini ifade etmede yetersiz kalmaktadır. Ancak bazı meselelerle ilgili âyetlerin tefsirinde çağın verileri dikkate alındığında kısmî de olsa modern veya çağdaş nitelmesi bu tefsir hareketinin en azından bir vechesi için doğrudur. Bu nedenle daha iyi bir tanım bulunana kadar bu nitelimenin kullanılması kaçınılmaz olduğu için biz de çağdaş veya modern tefsir nitelmesini kullanacağız.

Modern veya çağdaş tefsirlerin hepsi olmasa da en azından bir kısmı günümüzde çeşitli açılardan, özellikle Türkiye ölçeğinde, kendisini İmam Mâtürîdî'ye dayandırma ihtiyacı içindedir. Bunun nedeni öncelikle Mâtürîdî'nin kült bir kişi ve Ehl-i sünnet'in kendisine dayandığı âlimlerden birisi olmasıdır. Ayrıca onun Türk kimliğine sahip olması Türkiye sorunları özelinde Mâtürîdî'yi yeniden gündeme taşımıştır.

Çağdaş tefsirde Mâtürîdî'nin kendisine dönülen bir kişi olması modern İslâm düşüncesinin hususiyeti ile ilgili bir durumun neticesidir. İslâm'ın ve müslümanların hâkimiyetinin ilk dönem müslümanlarının uygulamalarından hareketle kurulacağına inanılması yani seleften hareketle bunun gerçekleşeceği düşünülmesi temel bir noktadır. Fakat bunun için geliştirilen çözümler modern zamanların gereklerine bağlı olarak ortaya çıkmakta ve buna da selefi bir damardan destek bulma amaçlanmaktadır. Bu maksatla "din-bilim ve akıl-nakil arasında çatışma olmadığını ispat üzere naslar, modern Batı kaynaklı düşünce akımlarından alınan ilhamla az çok natüralist ve determinist tarzda izah edilmiştir. Bu tür izahlarla bağdaşmayan, diğer bir deyişle modern tasavvurla uyuşmayan ilmi ve kültürel miras ise ya reddedilmiş ya da cehâlet ve yanlış anlamayla itham edilmiştir. Benzer şekilde tasavvuf ve tarikatlar da genellikle İslâm'ı yanlış anlayıp yorumlamanın ürünü olarak değerlendirilmiştir."¹²

İşte zikredilen bu hususların Mâtürîdî'nin yaklaşımlarıyla benzerlik arzemesi bir şekilde de olsa onun görüşlerinin çağdaş İslâm düşüncesinde yer bulmasını sağlamıştır. Muhammed Abduh'un selef âlimleri arasında Mâtürîdî'yi zikretmesi¹³ ve bazı konularda onun benzer yaklaşımlara sahip olması Abduh'un modern bir müfessir olarak Mâtürîdî'nin izlerini çağdaş tefsire taşıdığına bir göstergesidir. Bu ve yukarıda zikrettiğimiz hususlar Mâtürîdî'nin çağdaş tefsirde izlerini araştırmayı anlamlı kılmaktadır. Şimdi özellikle Türkiye ölçeğinde çağdaş tefsir açısından Mâtürîdî'ye yaklaşımlarla ilgili tespitlerimizi örnek iki başlık halinde ortaya koymaya çalışalım.

12 Mustafa Öztürk, "Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı", *TYB Akademi*, II/4 (2012) s. 19.

13 Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, Beyrut: Daru'l-Hadâse 1988, s. 181.

III. Türkiye Özelinde Çağdaş Tefsirde Mâtürîdî İzleri

A. Tarihselci Anlayışlarda Mâtürîdî

Batı'da kutsal metinlerin yorumlanması için geliştirilen tarihselcilik Kur'ân'a tatbik edilmiş ve bu çerçevede Kur'ân'ın hükümleri, indiği dönemin şartlarının bir ürünü olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım biçimi, günümüzde üzerinde en çok tartışılan konulardan birisidir. Mâtürîdî bağlamında konuyu daha ilginç hale getiren durum onun yaklaşımıyla desteklenmek suretiyle bazı âyetlerin, tarihselci bir bakış açısıyla ele alınmasıdır. Ancak Mâtürîdî'nin Kur'ân anlayışı ile tarihselci bakışın Kur'ân anlayışları karşılaştırıldığında bu tarz bir yaklaşımın Mâtürîdî ile ne kadar ilişkilendirilebileceği ortaya çıkacaktır. Bu noktada üç temel hususta Mâtürîdî'nin yaklaşım biçimi üzerinde durmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Bunların birincisi Kur'ân'da kültürel unsurların etkisi, ikincisi kıssaların gerçekliği ve üçüncüsü de fikhî hükümlerin tarihsel olup olmamasıdır.

Mâtürîdî'nin, Kur'ân'ın indiği dönemin kültürünü gözettiği yönünde bir yaklaşıma sahip olduğu kabul edilebilir. Zira onun Kur'ân'ı dil bağlamında Arap kültürünün unsurlarını dikkate alan bir kitap veya metin olarak gördüğü söylenebilir. Ona göre Kur'ân, dil ve üslûp açısından Araplarda ne varsa içermektedir ve mâna itibarıyla kelimelerin anlamları o dönem Araplarının anladığıdır. Onların bilmediği anlamların kelimelere yüklenmesi ve Kur'ân'a Arap dili dışında başka yollarla yaklaşmak doğru değildir. Ona göre Kur'ân'da Arapların dil ve edebiyat geleneğinin dışına çıkacak yeni icat edilmiş yabancı bir ifade yoktur.¹⁴

Mâtürîdî, Kur'ân'ın indiği ortamlarla ilişkisini dil açısından ele aldığı gibi Hz. Peygamber'in davetinin içeriği ile kültürel bağlantısını, nübüvvetin sıhhati açısından da ele almaktadır. Bir peygamber olarak Hz. Muhammed'in davetinin içeriğinin kültürüyle uyumlu olması onun peygamberliği için önemli bir delildir. Nitekim Kur'ân'la sahte peygamberlik iddiasında bulunan birisi bir yere gidip nübüvvet iddiasında bulunduğu, o toplum Kur'ân'daki sorulardan, Kur'ân'ın o iddiacının kendi kültürleriyle alâkasının olmadığını anlayacaktır. Çünkü Kur'ân'daki sorular ve bilgiler Hz. Peygamber'e yöneltilen sorulardır, o sahte peygambere sorulan sorular değildir. Anlaşıldığı kadarıyla eğer böyle olmasaydı o toplum bunu dikkate alarak onun peygamberliğini bu açıdan sorgulardı. Halbuki Kur'ân'a muhatap olanların bu şekilde bir itirazları olmamıştır

14 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları 2005, s. 243.

ve bu da Hz. Muhammed'in nübüvvetini de ispatlayan bir delil konumundadır.¹⁵ Diğer taraftan Mâtürîdî'nin bu görüşü onun, Kur'an'ı indirdiği toplumla ilişkili kabul ettiğini gösteren açık bir delildir.

Bu konuyla bağlantılı olan bir diğer husus da âyetlerin açıklanmasında Mâtürîdî'nin tarihî şartları ne kadar dikkate aldığı veya kültürel unsurların, metni anlamasında ne kadar belirleyici olduğudur. Bununla ilgili verilebilecek örneklerden birisi "Allah yaratanların en güzeldir."¹⁶ terkibi ile ilgili görüşleri sıralarken naklettiği tarihî-kültürel bilgidir. Buna göre Araplar her *sâni* (yapanı) olanı gerçek mânada değil mecazî olarak *hâlik* diye isimlendirirlerdi. Allah da onların bu düşüncelerinden hareketle kendisinin, onların *sâni* olarak kabul ettiklerinden yapma itibarıyla daha üstün bir durumda olduğunu ifade etmek için bu ifadeyi kullanmıştır.¹⁷ Bu sebeple *hâlik* yani yaratıcı olma hakikî mânada değil de mecazî olarak insanlar için de kullanılabilir. İşte bu düşünce kelâmî mânada insanların bu kelimeyi kullanmasının bir sorun teşkil etmeyeceğini gösterir.

Benzer şekilde "Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler."¹⁸ âyetinde bildirilen Allah yolunda ölenlerin ölü olmamasını, tarihî bağlama yaslanarak, münafıkların iddiaları ve Arapların inanışlarını dikkate almak suretiyle şöyle açıklamıştır. Münafıklar, Bedir ve Uhud'da ölenlerin diğer ölümler gibi olduğunu iddia etmişler; ancak bu âyet, onların diğerleri gibi olmayıp Allah katında rızıklandırıldığını vurgulamıştır. Bir görüşe göre de münafıklar öldürülen kimsenin tekrar diriltilmeyeceğini iddia etmişler, Allah Teâlâ da bu iddiayı reddederek onların diriltilme konusunda diğerlerinden farkları olmadığını belirtmiştir. Araplar ölen kişinin artık hiç kimse tarafından anılmayacağına inanırlardı. Fakat Allah bu âyetle Allah yolunda ölmekle insanın şanının anılmama gibi bir durumda olmadığını, aksine onların insanların içinde ve mele-i a'lâ'da anılacağını, üstelik nasıl birisi amelinin karşılığını dünyada görüyorsa aynı şekilde âhirette de göreceğini belirtmiştir. Ayrıca Mâtürîdî, İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) da görüşünü naklederek şehitlerin dünyada fiziksel ölüm yaşasalar bile cennete giren müminlerin ruhlarından daha fazla olarak cennetin lezzetini tadacakları yönündeki görüşünü nakletmiş ve netice olarak onların ölmemesini, Allah'ın katında rızıklandırma olarak açıklamıştır.¹⁹ Sonuç olarak Mâtürîdî, bu âyeti bağlamıyla ilişkilendirerek müslümanın savaşta ölümünün elbette fiziksel

15 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 149-140.

16 el-Mü'minûn 23/14.

17 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 16.

18 Âli-İmrân 3/169.

19 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, 473-475.

yani gerçek bir ölüm olduğunu ancak münafıkların zannettikleri gibi fiziksel ölümün yok olmak mânasına gelmeyeceğini ortaya koymak için bu âyetin indiğini ifade etmiştir.

Tarihselci bakışın üzerinde yoğunlaştığı noktalardan birisi Kur'ân'daki kıssaların mitolojik yani efsanevî karakterde görülmesidir. Bu anlayışa göre kıssaların gerçekten yaşanmış olması gerekmez. Kur'ân'ın indiği dönemde bu kıssalar, muhatap tarafından öyle bilindiği için Allah, ilgili kıssaları bu şekilde indirmiştir. Dolayısıyla aslında kıssalar tarihsel ve mitolojik karakterdedir. Önemli olan bu kıssaların yaşanmışlığı değil, içerdiği mesajlardır. Böyle bir bakış açısına sahip bulunan Muhammed Halefullah (1916-1997), müşriklerin kıssaları esâtîrü'l-evvelîn yani eskilerin masalları olarak nitelemesinin Kur'ân'da zikredilmesine rağmen itiraz edilmemesini, kendi görüşünün doğruluğuna işaret eden bir delil şeklinde sunmaktadır. Fakat burada o, ciddi bir hataya düşmüştür. Çünkü müşriklerin eskilerin masalı olarak gördüğü şeyler kıssalar değil, öldükten sonraki hayat ile kıyamete ilişkin bildirilenlerdir. Bunu, Mü'minûn sûresinin "Dediler ki: Sahi biz, ölüp de bir toprak ve kemik yığını haline gelmişken, mutlaka yeniden diriltileceğiz öyle mi? Hakikaten, gerek bize gerekse daha önce atalarımıza böyle bir vaadde bulunuldu; bu geçmiştekilerin masallarından başka bir şey değildir!" meâlindeki 82-83. âyetleri açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî'nin düşüncesine kıssalar özelinde baktığımızda "Anlatılanlar vâkıyanın zıddına olsaydı bu, onların söz söylemesi için bir delil olurdu." ifadesi onun kıssalarla ilgili tarihsel bir bakışa sahip olamayacağını göstermektedir. Mâtürîdî, bunu Salih kavmine verilen deve bağlamında zikretmiş ve eğer bu kıssayı Peygamberimiz anlattığında, kıssanın gerçeğine aykırı anlatmış olsaydı bunun kâfirler için delil olacağını belirtmiştir. Üstelik o ancak olayın gerçeğe uygun olması halinde bunun risâlet için bir delil teşkil edeceğini de vurgulamıştır.²⁰

Nitekim Hz. Peygamber eski kitaplara bakmadığı halde gerçekleştiği şekliyle kıssaları haber vermiştir. Bunu da bu hâli ile vahyin beyanıyla öğrenmiştir. Zaten o ve içinde yaşadığı toplum, önceki kitapları okumamış ve onlardan da haberi olmamıştır. Bu bağlamda onlar ümmî bir toplumdur.²¹ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da zikredilen pek çok kıssa gibi İsâ aleyhisselâm ve onun mucizelerinden bahseden kıssalar da gerçektir.²²

20 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 407. İfadenin Arapça metni şu şekildedir: "ولو ذكرت على خلاف ما كان كان لهم في ذلك مقال"

21 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 271.

22 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 321-322.

İmam Mâtürîdî'nin tarihsellik için delil gösterilen görüşü onun ictihadla neshi câiz görmesidir. Mustafa Öztürk'e göre onun Mümtetine sûresi 10. âyetin açıklamasında dile getirdiği düşünceler âyetlerin hükümlerinin tarihsel oluşu için bir delil niteliği taşımaktadır.²³ Zikredilen görüşü "Bu âyette (Müntehine 60/10) Kur'ân'daki bir hükmün insanlar/ müslümanlar o hükmü uygulamayı terk edince mensûh hâle gelmesinin câiz olduğuna delil vardır. Kur'ân'da ve Sünnet'te hükmün terkedilmesine dair hiçbir beyan bulunmamasına rağmen insanlar bu âyetteki hükmün terki hususunda icmâ etmiştir." şeklindedir. Ancak Mâtürîdî'nin konuyla ilgili açıklaması devamla şu şekildedir: "Örfe bir mânâyı ifade etmek üzere gelmiş olan hükümler vardır. Sonra bunun mânası kalmaz. Meselâ müellefe-i kulûb böyledir; ancak mânası yani niye geldiği tam anlaşılmıyorsa onunla amel etmek gereklidir. İnsanlar terk etti diye terkedilmez ve terki konusunda da icmâ câiz olmaz, bunun üzerine icmâ da gerçekleşmez."²⁴

Mâtürîdî'nin anlattıklarından yola çıktığımızda müslüman olmayanlara zekâtın verilme gerekçesi bellidir ve insanlar bununla amele etmeyi terk ettiğinde onunla amel etme terk edilir. Fakat diğer ahkâma dair meselelerin hepsi bu şekilde olmadığında onunla amel terk edilmez. Çünkü zekât örneğinde maksat veya zekât verilme sebebi açıktır. İnsanların, onların müslüman olmalarına ayrıca ihtiyacı yoktur; çünkü İslam toplumu güçlenmiştir. Bu nedenle gerekçe ortadan kalktığında hüküm de kalkar. Bunu hırsızın elinin kesilmesi açısından ele aldığımızda bu cezanın tarihî olduğuna hükmedebilmemiz için bu uygulamayla bir süre amel edildiğini ve artık bunun terkedilmesi noktasında hem nasta hem de uygulamada bir gereklilik olduğunu bilmemiz lazım gelir. Oysa burada böyle bir durumdan bahsedememekteyiz. Yani hırsızlıkta el kesme hükmünün terkedilmesi için toplumun üzerinde anlaşıldığı bir gerekçe yoktur. Ayrıca müellef-i kulûb örneğini hüküm-illet açısından değerlendirdiğimizde aynı durum el kesme için geçerli değildir. Çünkü el kesme cezasının illetinin ortadan kalktığı üzerinde toplumun anlaşması gerekir. Oysaki bu durumdan bahsetmek zordur. Bu sebeple müellefe-i kulûb örneğinden hareketle Mâtürîdî'nin genel olarak ahkâmın tarihselliği fikrine sahip olduğunu kesin bir şekilde söyleme imkânımız yoktur.

Burada verdiğimiz bilgilere göre bazı hükümler özel bir örf üzere gelebilir ve bu durum insanlar tarafından bilinmekte olup onunla amel etme terk edildiğinde o âyetle artık amel edilmeye ihtiyaç kalmaz. Ancak Mâtürîdî açısından

23 Mustafa Öztürk, "Bir Temcid Pilavı Olarak Tarihsellik/Tarihselcilik " <http://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/bir-temcid-pilavi-olarak-tarihselliktarihselcilik-tartismasi-3290>. (22.09.2017)

24 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 125.

hükümlerin hepsi böyle değildir. Bazılarının özel olarak örfte bir durum için geldiği anlaşılmaz. Bu nedenle insanlar amel etmeyi bıraksalar da bu durum, hükümlerin terkedilmesi üzerine icmâ oluşturmaz.

Hukukta aslolan toplum maslahatı olduğu için şartlara göre ictihadla bazı hükümlerin neshine karar verilebilir. Bunu tarihsellik açısından ele aldığımızda meselâ el kesme cezasının Arap toplumunda olduğu, başka bir toplumda bunun uygulanamayacağına karar verip bu cezanın tarihsel olduğuna hükmedilebilir. Ancak onunla amel etmeyi terk edebilmek için bu cezanın özel bir durum için geldiği, başka durumlar için geçerli olmadığına yönelik kesin bilgimizin olması gerekir. Bu durumda el kesme yerine getirilecek cezanın gerçekten hırsızlık olaylarında toplumun maslahatına uygun olup olmadığı da tartışılmalıdır. Bu noktada farklı taraflardan birisi el kesmenin maslahata daha uygun olduğunu ileri sürebilir. Bu sebeple hükümlerin tarihî olduğuna karar verip onun lafzî olarak uygulamasını kaldırmak hem mümkün olmayacaktır hem de onun yerine getirilecek ceza, el kesme kadar bir fonksiyonu icra etmeyecektir. Ayrıca müellefe-i kulûbün belirli bir durum için geldiği kabul edildiğinde ve insanların onunla amel etmeye gerek görmeyip amel etmediklerinde, yerine başka bir uygulama getirmemişler ve tamamen uygulamayı terk etmişlerdir. El kesmede ise bu cezanın kaldırılması değil, yerine başka cezanın getirilmesi durumu vardır ve müellefe-i kulûb gibi belirli bir durum için getirildiğine dair toplumun da üzerinde uzlaşımı bulunmamaktadır. Bu sebeple iki uygulamanın tarihsel bağlamında karşılaştırılması çok uygun gözükmemektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin ifadelerinden hareketle onun, kısıtlı bir alanda ve belirli şartlar altında hükümlerin ihtiyaçlara göre değiştirilebileceğine dair bir fikre sahip olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Fakat bu kuşkusuz sınırlı bir alan olacaktır. Üstelik bu konudaki yaklaşımı genelleştirilerek mutlak mânada onun tarihsel bir bakış açısına sahip olduğu fikrine ulaşılamayacağı açıktır.

Onun tarihsellekle ilişkilendirilebilecek bir başka görüşü de “Sizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinin altında bulunan mümin câriye kızlardan alsın.”²⁵ âyetiyle ilgilidir. Mâtürîdî, âyetin böyle gelmesini, o dönemde hür kadınların az, câriyelerin çok olmasıyla gerekçelendirmiştir. Yani bu vâkıa, âyetin bu şekilde inmesinin nedeni olmuştur. Durum böyle olunca Mâtürîdî, bunu kendi dönemiyle bağlantılı gördüğünde hürlerin çok, câriyelerin de az olduğunu söylemiş ve câriyelerle evlenmenin hür kadınlarla evlenmekten daha zor olacağını belirtmiştir. O halde âyetin hükmünün böyle olması doğrudan o dönemin şartlarıyla ilgilidir. Bu sebeple Mâtürîdî

hür kadınlarla evlenmekten âciz kalma ve günaha düşme korkusu olmadıkça câriyelerle evlenmenin uygun olmayacağını söyleyen âlimlerin görüşünü isabetli bulmamıştır. Çünkü hürler fazladır ve onlarla evlenememe gibi bir sorun ekonomik açıdan zorluk ortaya çıkarmamaktadır.²⁶ Buradan bizim anladığımız bu hükmün tarihsel ve o dönemin şartlarıyla doğrudan ilgili olması nedeniyle başka bir ortamda âyetin farklı şekilde uygulanabileceğidir.

Mâtürîdî'nin buna benzer bir bağlamda ele aldığı başka bir âyet de cennette erkeklerin altın ve inciden bilezik takacaklarını ifade eden Fâtır sûresinin 33. âyetidir. Mâtürîdî; erkeklerin doğası gereği dünyada bunlara rağbet etmeyeceğini, ancak Arapların böyle bir meyilleri olması hasebiyle ifadenin bu şekilde geldiğini belirtmiştir. Ayrıca cennetle ilgili zikredilen çadır vb. şeyler de her zaman kullanımda değildir, ancak bunlar seferde zorunluluk halinde kullanılmaktadır. Aksi durumda bunlara ihtiyaç duyulmaz. Bunlar Arapların nezdinde olduğu için Allah bunları âyette zikretmiştir.²⁷ Yani burada Mâtürîdî'nin söylemek istediği, başka bir kültür açısından tercih edilen olmayacağı için bunların Arapların örfü ile alâkalı olduğunun düşünülebileceğidir. Bu da Kur'an'ın yerel unsurları dikkate aldığı bir göstergesidir.

Mâtürîdî'nin Kur'an'la ilgili şu görüşünü de burada zikretmekte fayda görüyoruz. Ona göre Kur'an'ın mânaları değişmediği müddetçe bu mânayı ortaya koyan lafızların değişmesi sorun teşkil etmez. Çünkü mâna asıldır. Bu sebeple Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Farsça ile de namaz kılınabileceğine dair görüşünü âyetle delillendirmiştir. Nisâ sûresi 47. âyet Kur'an'ın önceki kitapları tasdik edici olduğunu haber vermektedir. Mâtürîdî, Kur'an'ın doğrulama özelliğini metin ve dil bakımından değil, mâna açısından ele almıştır. Buna göre âyetler dil olarak değişmiş; fakat anlamları ve hükümleri değişmemiştir. Başka bir ifade ile Allah, hüküm ve mânaları aynı, lafızları tarihsel kılmıştır. Bu sebeple bu mânaları ifade edecek başka bir dil kullanıldığında bununla namaz câiz olacaktır. Gerçi, sadece bu verilere dayanarak genel mânada onun böyle bir görüşte olduğuna kesin olarak kanaat getirilemez. Ancak en azından onun lafız ve mânayı farklı düşündüğü sonucuna varılabilir.²⁸ Bununla birlikte onun başka bir konu çerçevesinde söylediği husus lafızların da mânayla birlikte Allah'tan geldiğini kabul etmesidir. O, bu görüşü Bâtınîlerin iddialarını reddetmek için dile getirmiştir. Bâtınîler, âyetlerin lafızlarının tamamen Hz. Peygamber'e ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdî ise bunu reddetmiştir.²⁹

26 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 152.

27 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XII, 43.

28 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 255.

29 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 185; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 346

Mâtürîdî'nin benzer bir yaklaşımı da kıssalardan bahsederken lafızların önemli olmadığına, asıl unsurun verilmek istenen mesaj olduğuna vurgu yapmasında açığa çıkmaktadır. Nitekim bu durumun, Mâtürîdî'nin tarihselcilerin argümanlarına benzer bir yaklaşım içinde bulunduğu şeklinde değerlendirildiği görülmektedir. Ancak onun, ilkesel olarak Kur'ân'ı tarihselci bir bakış açısıyla ele almadığı da ifade edilmiştir.³⁰

Bütün bunlardan sonra genel olarak şu söylenebilir: İmam Mâtürîdî, âyetlerin gelmesinde nüzûl dönemi şartlarının etkisi olduğunu kabul etmektedir. Burada onun dikkatini yoğunlaştırdığı nokta nüzûl dönemi şartlarını bilmeden âyetlerin doğru anlamına ulaşamayacağıdır. Dolayısıyla günümüzde tartışıldığı şekliyle Kur'ân'ın tarihsel olarak görülmesine mutlak mânâda katıldığı söylenemez. Çünkü pek çok âyetle ilgili rivayet olmasına rağmen o, bunları dikkate almadan Kur'ân'ı kendi metinsel bağlamı içinde anlamayı ön plana çıkarmıştır. Yine de onun, bazı âyetlerin ortam gereği öyle indiğine, farklı ortam olması durumunda da farklı ineceği fikrine hiç de uzak olmadığı düşünülebilir. O halde onun zorunlu olarak olguların nasları belirlediği fikrine katılmasa da en azından nasla olgunun belirli bir ilişki içinde bulunduğu düşüncesine onay verdiğini söyleyebiliriz.

B. Laik Yaklaşımlarda Mâtürîdî

Laiklik, ilk defa İngiltere'de XVI. yüzyılda papaz olmayanların da kiliseleri yönetebilmelerini talep etmek amacıyla ortaya çıkmıştır. "Ruhbanlığa, kilise teşkilâtına ve dinî alana ait olmayan" mânasına gelen laiklik Fransa'da 1870 yıllarından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Devlet yönetimi açısından devletin bütün din, inanç ve mezhepler karşısında mutlak mânâda tarafsızlığını aynı zamanda devletin ve dinin karşılıklı olarak birbirine müdahale etmemesini esas almaktadır.³¹ Bu yönüyle din ve vicdan hürriyetini teminat altına aldığı görüntüsü verse de, belirli bir dine dayalı değerler yerine din dışı değerleri devlet ve hukuk yönetiminde esas almasından dolayı bir tür dini değerleri dışlama ve din dışılığı da temel bir ilke olarak benimsemiştir.³² Bundan dolayı teori ve pratik durumu birbirinden ayrılmıştır.

İslâm ülkelerinde laikliğin seyri Batı ülkelerinden ayrılmaktadır. İslâm dünyasında dinî otorite ile siyasi otorite arasında tarih boyunca Batı'dakine benzer

30 Fethi Ahmet Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Mealler", *Tefsir El Kitabı* (ed. M. Akif Koç), Ankara: Grafiker Yayınları 2014, s. 238

31 Kenan Gürsoy, "Laiklik", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 60-61.

32 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya: Vadi Yayınları 1998, s. 231.

bir çatışma söz konusu olmamış³³ ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren görülen laiklik süreci dış dinamiklerin ve gelişmelerin etkisiyle başlamıştır. İslâm ülkelerinin çoğu bağımsızlıklarını kazanırken devlet yönetimini elinde bulunduran siyasetçiler ve Batı eğitimi almış olan kimseler modernist bir İslâm yorumuna sıcak bakmışlar, laik ve milliyetçilik eksenini etrafında bir siyaset üretmek için çaba sarf etmişlerdir. Bunun neticesinde siyasette, hukukta ve eğitimde Batı modelleri kabul edilmeye başlanmış ve buna bağlı olarak laikleşme süreci hızlanmıştır.³⁴

Laikliğin Türkiye'deki serencamı sancılı olmuştur. Laiklikle birlikte devletin hakkı eksiksiz olarak devlete verildiği halde, dinin hakkı dine verilmemiş öyle ki laiklik, din özgürlüğünü kısıtlamak için bir araç haline dönüşmüştür.³⁵ İdeolojik bir zeminde alınmasına bağlı olarak da zamanla bir tür zorlama ve baskı aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan tepkilerin önüne geçmek ve baskıcı uygulamaları azaltmak için laikliğin dinî açıdan temellendirilmesine ve bazı âlimlerin görüşlerinden destek alınmasına ihtiyaç duyulmuştur. Meselâ ilâhiyat çevresinde kaleme alınan bir makalede bireylerin laik olamayacağı, ancak devletin laik olması gerektiği belirtilmiş hatta bu görüş Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve öğrencisi Sadreddin Konevî'ye (ö. 673/1274) dayandırılarak onların eserlerinde bu anlayışı benimsedikleri ifade edilmiştir.³⁶ Yine Kur'ân'a göre laikliği ele alan bir çalışmada Kur'ân'ın en az on iki asır önce çoğulculuk bağlamında laiklikle örtüşen bir düzen öngördüğü ileri sürülmüştür.³⁷

Laiklik ve dinin bir araya getirilip değerlendirilmesini yanlış bulan bazı çalışmalarda ise laiklik toplumsal, dindarlık ise bireysel bir alan olarak görülmüş ve toplumun dindar olmayacağı belirtilerek bir bakıma din de bireysel bir boyuta çekilmiştir. Ayrıca müslümanların toplumsal alanda dinsel gerekçelerle talepte bulunmaması gerektiğini ve hatta bunun, İslâm açısından da önemli olduğu³⁸ iddia edilmiş, laikliğin gerekçeleri dinde aranmış ve böylece aradaki çatışma kaldırılmaya çalışılmıştır.³⁹ Aksi halde laikliğin, dışarıdan dayatmayla ve zorla kabul ettirilemeyeceği açıktır. Ne yazık ki toplumsal alanda dinden

33 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık 2002, s. 17.

34 Talip Küçükcan, "Laiklik", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 62-65.

35 Bekir Topaloğlu, "Din ve Laiklik, Akıl ve Vahiy", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2003, I, 177.

36 Süleyman Ateş, "Şeriat ve Laiklik", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2003, I, 171.

37 Salih Akdemir, "Laiklik Sorununa Yeni Bir Yaklaşım -Aşkın Boyut", *I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara: Fecr Yayınları 1995, s. 321-338.

38 Ahmet Akbulut, "Din, Laiklik ve Demokrasi Üçgeni", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, özel sayı (1999). (Cumhuriyetin. 75. Yılına Armağan), s. 267.

39 Bk. Ahmet Akbulut, "Din, Laiklik ve Demokrasi Üçgeni", s. 272.

referans almayı yanlış bulanlar, görüşlerini doğru kılmak için dinî referansa mecbur kalmıştır.

Laikliğin kendisinden hareketle temellendirildiği kişilerden birisi de İmam Mâtürîdî'dir. İnternette arama motorlarına "Mâtürîdî ve laiklik" diye yazıldığına pek çok web sitesinde ve bazı köşe yazılarında laikliğin ve Atatürk'ün laiklik anlayışının kendisine dayandığı kişi İmam Mâtürîdî olarak gösterilmektedir. Mâtürîdî'nin akıl-nakil ilişkisi, din-şeriat ve din-siyaset ayrımıyla ilgili görüşleri laiklik için dayanak kabul edilir.

Türkiye'de özellikle siyasî ve ideolojik bağlamda değerlendirildiğinden müslümanların büyük bir kısmı İslâm ve laiklik ilişkisine genelde sıcak bakmazlar. Çünkü Türkiye'de laiklik adı altında yapılan uygulamalar, bir tür ideoloji dayatmasıyla birlikte totaliter ve baskıcı bir uygulamaya dönüştüğü için değil İslâm ve laiklik ilişkisi, her iki kelimenin yan yana bile kullanılmasına tahammül edilememektedir. Bu noktada bu tür uygulamaların bir şekilde dinî bir referanstan beslendiğini göstererek muhtemelen tepkileri yumuşatmak isteyenlerce, Mâtürîdî kendisinden destek bulunan kişi hâline getirilmiş görünmektedir. Dini bireysel vicdana indirgeyip kamusal alandan çekmek için Mâtürîdî'nin din, şeriat ve siyaset konularındaki görüşlerinden yararlanılması; İslâm'ın seküler yorumuna kapı açacak tarzda ele alınması belirli bir resmî anlayışla uyumlu gözükken bir durum olacaktır. Bu nedenle Mâtürîdî, özel bir konuma yerleştirilmekte ve Hanefî-Mâtürîdî çizgi Cumhuriyetin laikliği için dini bir içeriği ifade etmektedir. Mâtürîdî'nin din konusunda insana baskı yapılmaması yönündeki görüşü de bunun delili olarak sunulmaktadır.⁴⁰

Esasen dini Allah'a, şeriatı da insanlara has kılmasından hareketle Mâtürîdî'nin bu ayrımı laikliğe delil olacak nitelikte değildir. Çünkü Mâtürîdî'nin bu ayrımındaki maksadı imâmet meselesini dinle özdeşleştiren Şîa'nın görüşlerini çürütmektir, seküler bir zihinsel altyapıdan hareket ederek din-siyaset ayrımı yapmak değildir.⁴¹ Ayrıca anlaşıldığı kadarıyla, toplumsal bağlamda insanların çabalarını içine alan imâmet meselesi dinle ilişkilendirildiğinde tartışma kabul etmez bir alan oluşturmaya gidilmekte ve beraberinde insanların siyasetteki yanlışlarının eleştirilmesinin de önü kapatılmaktadır. O halde siyaset alanını daha açık ve sorgulanabilir hale getirmek için Şîa'nın aksi bir istikamette konuyu ele almak gerekir ki Mâtürîdî de bunu yapmıştır.

40 Gündüz Aktan, "Büyük Uzlaş", Radikal Gazetesi, <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/gunduz-aktan/buyuk-uzlasi-763379>, (9 Eylül 20117).

41 Talip Özdeş, "Mâtürîdî İslam'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, VII/2 (2010), s. 36.

Şîa'nın anlayışı açısından bakıldığında mâsum imamların ortaya koydukları, sorgulanamaz bir özelliğe sahiptir. Mâtürîdî'nin maksadı ise onların bu yaklaşımlarının sorgulanabilirliğini ortaya koymak şeklinde anlaşılabilir. Yoksa toplum ve siyaset alanını tamamen seküler hâle getirmek değildir. Ancak toplumsal ve siyasî alanı düzenlemede dinî referansların olması, bu alanlarda yapılanların sorgulanamayacağı sonucunu doğurmaz.

İnsanların yaşadığı dönemlerdeki sorunlardan hareket ederek geçmişe gitmek ve geçmişi bugünün şartları çerçevesinde değerlendirmek olan vigizmin benzeri bir durum burada da yaşanmaktadır. Özdeş'in de üzerinde durduğu gibi, Mâtürîdî'nin yaşadığı şartları düşündüğümüzde toplumsal olarak bugün bizlerin yaşadığı gibi laiklik sorununun onlar için olmadığı açıkça görülür. Bu tarz sorunları ele alırken Mâtürîdî'nin daha çok Mu'tezile, Şîa ve düalist inançların düşüncelerine karşı yorumlar getirdiğini dikkate alarak onu doğru okumak önem arz eder. Bu sebeple onun yaşadığı toplumsal vasatta, din ve devleti birbirinden ayırarak toplumu seküler bir alan hâline getirmek isteyen yaklaşım tarzları yoktur. Dolayısıyla bugün farklı dokuları bir araya getirip değerlendirmek istediğimizde bir uyumsuzlukla karşılaşacağımız açıktır. Bu gerçeğe dayanarak hareket ettiğimizde Mâtürîdî'nin bugünkü mânada dini sadece vicdana indirgeyip siyaseti dinden bağımsız gördüğünü söyleme imkânımız kalmaz.⁴² Aksine onun, vahiysez adaletli bir toplumsal düzen oluşturulamayacağına dair yaklaşımı aksi bir konumda durduğunu göstermektedir.⁴³

IV. Abduh Bağlamında Çağdaş Tefsirde Mâtürîdî İzleri

Günümüzde yapılan pek çok araştırmada Mâtürîdî ile Abduh arasında bir ilişki kurularak Mâtürîdî'nin Abduh'u etkilediği üzerinde durulur. Bu sebeple tarihî olarak imkân dâhilinde olmasa da gıyabî olarak iki düşünür arasında hoca-talebe ilişkisinin kurulabileceğini düşünmekteyiz. Çünkü Abduh'un Mâtürîdî karşısındaki durumu buna imkân vermektedir. *Risâletü 't-Tevhîd* adlı eserinde verdiği bilgilere göre Abduh, Beyrut'ta ders vermeden önce pek çok kelâm kitabını incelemiş ve tevhid ilminin her şeyin rûknü olduğuna karar vermiştir. Onun bu süreçte Mâtürîdî akaidine dair eserleri de incelemiş olma ihtimali yüksektir.⁴⁴

42 Talip Özdeş, "Mâtürîdî İslâm'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?", s.40; Fatih M. Şeker de laikliğin Mâtürîdî üzerinden temellendirmeye çalışılmasını eleştirmiştir. Bk. Fatih M. Şeker, *Türk Dinî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul: Dergâh Yayınları 2015, s. 33.

43 Bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2013, s. 161.

44 Abduh, *Tevhid Risalesi* (çev. Sabri Hizmetli), Ankara: Fecr Yayınları 1986, s. 71.

Muhammed Abduh'un Ezher ve Dârülulûmda verdiği derslerde okuttuğu kitaplar arasında bir Mâtürîdî eseri olan *Şerhu Akâidi Nesefiyye* de bulunmaktadır⁴⁵ ki risâlenin yazarı Neseî, (ö. 508/1115) Mâtürîdî'nin kurduğu sünnî düşünceyi geliştiren önemli bir âlimdir. Bu durum Abduh'un Neseî vasıtasıyla Mâtürîdî'den etkilenmiş olmasını kuvvetlendirmektedir. Nitekim kesb nazariyesindeki görüşleri Mâtürîdî'ye yakın görülmüştür.⁴⁶ Macdonald, Muhammed Abduh'un Mâtürîdî'ye herhangi bir atıfta bulunmadan kendisini Mâtürîdî olarak gösterdiğini; *Risâletü 't-Tevhîd'* in kulların fiilleri hüsn ve kubuh, insanlığın nübüvveteye olan ihtiyacı gibi bahislerinde Mâtürîdî çizgisinde bir düşünce ile karşılaştığını söyler. Hatta Macdonald tarafından Abduh'un *Risâletü 't-Tevhîd'* i kaleme alırken Mâtürîdî'nin etkisinde kaldığı da açıkça ifade edilmiştir.⁴⁷ Aslında *Kitâbü 't-Tevhîd* ile *Risâletü 't-Tevhîd'* in bölümleri karşılaştırıldığında bu görüşün doğrulandığı görülmektedir. Nitekim Abduh'un Mâtürîdî'yi, Türklerin kitâbî İslâm cephesinin inşâ edicilerinden birisi olarak zikrettiği bilgisi Mâtürîdî'nin, Abduh tarafından dönülmesi gereken bir ufuk olarak görüldüğünü göstermektedir.⁴⁸

Yine birçok araştırmada Abduh'un, Mâtürîdî ile benzer görüşlerine dikkat çekilmektedir. Daha da önemlisi Mâtürîdî ekolü, günümüzde İslâm düşüncesinin yeniden inşâ edilmiş sürecinde, başlangıcından itibaren modern kelâmcıların ilham kaynağı olması hasebiyle yeni çalışmalarda Muhammed Abduh, "Mâtürîdî" nisbesiyle anılmıştır.⁴⁹

Bir araştırmada da şöyle bir tespitle Abduh'un nübüvvet görüşünde Mâtürîdî'nin yolunu takip ettiği belirtilmiştir:

"Abduh'a göre nübüvvet zorunludur. İnsanın ahlâkî yönden dar görüşlülüğü, davranışının kısırlığı Allah'ın şefkat ve merhametini gerektirir. Allah insanlara 'yön bulmaları' için ve davranışlarında yardım için peygamber gönderir. Nebîler, ilâhî bildirimleri alıp tebliğ ederek insan şuurunu uyusukluk ve düşük ahlâkî gerilim hâline iyi ve kötüyü açıkça göreceklere ve davranışlarına yansıtabilecekleri bir teyakkuza hâline getiren olağanüstü insanlardır."⁵⁰

45 Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları 1998, s. 36.

46 M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX, 484.

47 Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 156.

48 M. Fatih Şeker, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 204.

49 Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 174.

50 Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI (2006), s. 31.

Ayrıca Abduh ile Mustafa Sabri Efendi'yi karşı karşıya getiren etkenler arasında Abduh'un Mâtürîdî'ye yakınlığı; Sabri Efendi'nin de Eş'arî olması zikredilmektedir.⁵¹ Ancak Sabri Efendi'nin eleştirilerinin sebebi, Abduh'un Mâtürîdî'ye değil Mu'tezile'ye yakın olması şeklinde açıklanmıştır.⁵² Abduh'un Mâtürîdî olması nedeniyle eleştirildiğini düşünenlere göre Mustafa Sabri Efendi'nin kader konusunda Eş'arî gibi düşünmesi; Abduh'un ise kaderle ilgili fikirlerinin Eş'arî ile değil Mâtürîdî ile uyuşması, Abduh'un tenkidi hak etmesine neden olmuştur. Sabri Efendi, müslümanların geri kalış nedenini kader anlayışına bağlayan Abduh'u tenkit etmiş⁵³ ve onun özgürlükçü kader anlayışını savunmak suretiyle İslâm'ın kader anlayışını tahrip ettiğini söylemiştir.⁵⁴ Buna göre Sabri Efendi'nin, Mâtürîdî'nin de kader anlayışını tahrip ettiğini düşündüğü söylenebilir. Bundan olsa gerek o, insanların Mâtürîdiyye mezhebinde Mu'tezile'den daha hür olduğunu iddia etmiş;⁵⁵ Abduh ve takipçilerini, Mâtürîdî'nin kader ve irade anlayışa yönelmiş olmalarından dolayı tenkit etmiştir.⁵⁶ Sabri Efendi aynı zamanda Mu'tezile ile birlikte modernleşmede etkili olması sebebiyle Mâtürîdî'yi de eleştirmiştir.⁵⁷

Yukarıdaki tespitler genel olarak İslâm düşüncesinde özel olarak da Abduh bağlamında Mâtürîdî'nin izlerinin ve etkisinin olduğunu göstermektedir. Devam eden kısımda tefsir bağlamında üç başlık altında bu hususu ele alacağız.

A. Kur'ân Merkezli Yaklaşım

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin en sağlıklı tefsir tarzı olduğu şeklindeki fikri özel olarak İbn Teymiyye (ö. 728/1327) dile getirmiş; daha sonra bu fikir İbn Kesîr (ö. 744/1372), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî (ö. 911/1506) tarafından da tekrarlanmıştır.⁵⁸ Kur'ân'ı anlamının en güzel yolu olarak kabul edilen bu

51 Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları 2003, s. 48-49.

52 Bk. M. Fatih Şeker, *Türk Dinî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 204, 67. dipnot (Yazar bu bilgiyi Mustafa Sabri'nin *Mevkûfı'l-beşer tahte sultânî'l-kader* adlı çalışmasının 41. sayfasından nakletmiştir.)

53 Emine Ögük, "Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", *İslâmî İlimler Dergisi*, IX/2 (2014), s. 133, 136.

54 Emine Ögük, "Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", s. 135.

55 Ahmet Akbulut, "Şeyhulislam Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954) *İslâmî Araştırmalar*, 1992, cilt: VI/1 (1992), s. 42.

56 Emine Ögük, "Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", s. 133, 136.

57 Emine Ögük, "Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", s. 136.

58 İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli'l-tefsir*, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayâti 1972, s. 39; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân'ı Kerim Tefsiri* (çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner), İstanbul: Çağrı Yayınları 1984, II, 4; Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Yusuf Abdurrahman el-Mera'selî vd.), Beyrut: Dâru'l-Marife 1994, II, 3; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul: Kahraman Yayınları 1978, II, 225.

tarz bir anlama çabasında, metnin anlamı yine o metnin kendi içinde aranmaktadır. “Sen ne olduğunu nereden bileceksin?” (el-Kadr 97/2) ve “Sana...den soruyorlar. De ki...” (el-Enfâl 8/1) tarzındaki âyetler ve ayrıca bazı pasajlarda kapalı olarak gelen kısımların, başka yerlerde açıkça zikredilmesi dışında, daha çok müfessirin ilişki kurma becerisiyle ortaya çıkan bu anlama biçimi, eserlerde zaman zaman kullanılmıştır. Bununla birlikte bu tarz bir tefsir şeklinde, Kur’ân’ın yegâne kaynak olduğu ileri sürülmemiş ve diğer tefsir kaynakları da dikkate alınmıştır. Araştırdığımız kadarıyla klasik tefsir geleneğinde İmam Mâtürîdî âyetlerin birbiri ile açıklamasına diğerlerinden daha sık başvuran bir âlimdir.

Mâtürîdî için temel referansın rivayet olduğu hükmüne varılabilir. Bununla birlikte onun rivayeti kullandığı alana ve rivayetin tasnifine göre bu hüküm değişiklik arz etmektedir. Meselâ inanç konularında âhâd haberi delil kabul etmezken fikhî konularda delil kabul etmektedir. Hatta âhâd olmakla birlikte bazı rivayetlerin içeriğindeki uygulamaların, pratik olarak manevî mütevâtir derecesine ulaştığını ve asıl olanın da bu olması gerektiğini beyan etmektedir. Ona göre âyetlerin tefsir ve te’vilinde sahih haber temel kıstastır. Ancak o, rivayetin sahih olmama durumunu da göz önünde tutar. Bu sebeple en meşhur rivayete dayanarak yapılan bir tefsiri bile bazen te’vil etmeyi tercih eder. Bunun en bariz iki örneği şirkin zulümle, kevserin cennetteki havuzla tefsir edildiği rivayetlerin sahih olmama durumunu dikkate alıp kendi te’vilini ortaya koymasındır.⁵⁹ Anlaşıldığı kadarıyla o, rivayetleri esas alsa da daha çok dikkatini Kur’ân üzerine teksif etmekte, anlamın rivayetlerde nakledilenden farklılaşabileceğini düşünmekte; ancak bu değişimin tespitinin metin merkezinde yapılması gerektiğini göstermektedir.

Birçok âyetle ilgili sebab-i nüzûl bilgisi ve önceki müfessirlerin görüşleri bulunmasına rağmen İmam Mâtürîdî ısrarla bunları zikretmeden âyetin anlamını yakalama amacıyla farklı ihtimalleri sıralar ve bunları da Kur’ân’ın kendi içinden temellendirmeye çalışır. Halbuki Mâtürîdî’nin aksine pek çok müfessir bu tür bilgileri sıralayıp ihtimallere yer vermez.

Erken bir dönemde Mâtürîdî’nin Kur’ân’ı kendi içinde anlamaya yönelik çabası dikkat çekmektedir. Çünkü Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) gibi onun döneminde yaşayan müfessirlerde bu şekilde bir anlama ve yorumlama çabasına başvurulmadığını görmekteyiz. Bu noktada onun muasırlarından farklı olduğu açık bir durumdur ve kısmen de olsa bugünün çağdaş tefsirleriyle benzerlik arz etmektedir.

59 Bk. Ali Karataş, *İmâm Mâtürîdî, İmâm Mâtürîdî’nin Kur’ân Anlayışı ve Kur’ân’ı Kur’ân’la Te’vil Yöntemi*, İstanbul: Yesevi Yayıncılık 2014, s. 91-92, 189-191.

Çağdaş tefsirde Kur'ân'ın kendisinden hareketle anlaşılması genel olarak müfessirlerin bakış açılarından farklı bir şekle bürünmektedir. Öncelikle Hindistan'da başlayıp daha sonra Mısır'da da ortaya çıkan bir yaklaşım, hadisleri bir kenara bırakıp Kur'ân'ı kendisinden hareketle anlamayı savunmuştur. Bu harekete göre İslâm geleneğinin en problemlî alanlarından biri kabul edilen rivayet malzemesinde sorunlar bulunmaktadır. Bu nedenle sahih İslâm'ın tek kaynağı Kur'ân olmaktadır ve sahih İslâm'ın tekrar dirilişi için Kur'ân'ı doğru anlamak gerekmektedir. Doğru anlamının önünde engel olan uydurma ve zayıf rivayetler yerine sahih rivayetlere müracaat edilmesi gerektiği söylene de bu söylem teoride kalmakta, pratik daha çok bu rivayetlerin görmezlikten gelinmesiyle neticelenmektedir. Kur'ân'ı kendisinden hareketle anlamada ön plana çıkan isimler Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Abdullah Çekrâlevî (ö. 1332/1914) ve Afgânî'nin (1838-1897) Mısır'a gelişinden itibaren Muhammed Tefvîk Sıdkî (ö. 1881-1920), Muhammed Abduh ve takipçileri olmuştur.⁶⁰

Araştırmamızda çağdaş tefsir düşünürleri içinde örnek seçtiğimiz Muhammed Abduh, Kur'ân'ın en doğru anlamının indiği döneme göre tefsir edilmesiyle açığa çıkacağını, bunun yolunun da Kur'ân'ın kendisinden hareketle anlaşılması olacağını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre Kur'ân lafızları sonradan ortaya çıkan mânalarla tefsir edilmiştir. Bu sebeple doğru anlamın tespit edilebilmesi, âyetlerin en yakın karîne olarak kendisinden önceki sözle, mânayla ve Kitabın genel maksadıyla uyumlu olmasına bağlıdır.⁶¹

Abduh ve takipçisi Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) Kur'ân metnini ön plana alıp rivayet malzemesine karşı isteksiz davranması, bunların Kur'ân'ın mesajını belirli bir tarihî vasata hapsedeceği yönündeki endişelerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre Kur'ân'ın tarih üstü mesajları kavrandığında, Kur'ân'ın hidâyet işlevi yerine gelecektir. Bunun için herkes Kur'ân'ı kendisine iniyor gibi okumalıdır. Bunu yapabilmesi için de klasik tefsirlerin, insanı Kur'ân'ın ruhundan uzaklaştıran tarzından kaçınılmalı ve kendisi Kur'ân'la buluşmalıdır.⁶²

Abduh'un bu yaklaşımına örnek olarak Hz. Peygamber'e cennette verilecek "kevser" ile ilgili görüşlerini nakledebiliriz. Ona göre kevserin cennette bir nehir olduğuna yönelik habere dayanarak yorumlanması hatalıdır. Abduh bu rivayetlerin mütevâtir olduğunu da kabul etmemiştir. Süre bağlamı ve nüzül ortamını dikkate alarak az önce zikrettiğimiz yöntemi burada uygulamıştır. Ona

60 Bk. Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'âncılık*, s. 185-201.

61 Muhammed Abduh, *Fatiha Suresi Tefsiri*, İstanbul: İşaret Yayınları 2012, s. 74; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye 1990, I, 20.

62 Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'âncılık*, s. 193; Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İstanbul: İnsan Yayınları 2012, s. 63.

göre kevserden maksat nübüvvet ve onun mânasında olan bir şeydir. Yani Hz. Peygamber'e sayısı az ve değeri noksan olmayan şeyler verilmiştir. Bunlar müşriklerin büyük saydıkları şeyden çok daha ileri düzeydedir.⁶³

Abduh'un bu konudaki yorumu, İmam Mâtürîdî'ninkine benzer şekildedir. Mâtürîdî, öncelikle ilgili haberlerin sabit olup olmadığına yönelik bir sorgulamadan hareket etmiştir. Haberlerin sabit olması ihtimalinde kevserden, nehirden başka bir şey anlaşılmayacağını ve bu hususta susmak gerektiğini belirtmiştir. Aksi durumda ise kevserden Hz. Peygamber'e verilen her türlü iyilik ve hayrın anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Mâtürîdî, böyle bir yorumun imkânını "Şanı ve ününü yüceltmedik mi" (el-İnşirâh 94/4) âyetinden hareketle temellendirmiştir. Ancak birçok müfessir sadece, kevserin cennetteki nehir olduğuna yönelik haberi nakletmiş ve bunun ötesinde bir söz söylememiştir. Fakat Mâtürîdî, Kur'an'dan hareket etmiş ve nüzûl ortamını da dikkate alarak kevserle ilgili dile getirilen farklı görüşleri imkân dâhilinde görmüştür. Buna göre kevser "çok miktarda iyilik ve bunlar da nübüvvet ve risâlet, insanları gazaptan kurtaracak olan resule iman, melekler nezdinde bilinen ve anılan konuma getirilme, ezan ve kâmetle adının yüceltilmesi ve bütün yaratıklar nezdinde kadrinin yüceltilmesi" gibi hususlardır.⁶⁴

B. İsrâiliyata Karşı Mesafeli Duruş

İmam Mâtürîdî'nin çağdaş tefsirde etkisini hissettirdiği veya başka bir deyişle çağdaş tefsirde izlerinin görüldüğü konulardan ikincisi İsrâliyât'tır. İsrâiliyat noktasında Mâtürîdî'nin yaklaşımlarının Abduh'la büyük oranda benzer olduğu görülmektedir. İşte bu durum çağdaş bir müfessir olan Abduh'un ondan etkilenmiş olma ihtimalini akla getirmektedir. Şimdi bu hususu örnekleriyle ortaya koymaya çalışalım.

Kendilerine kutsal kitap verilmeyen ümmî Araplar, kitaplı bir toplum görmeleri sebebiyle yahudilere bazı konularda sorular sormuşlardır. Böylece daha vahiy öncesinde İslâm dışı kültür olarak kabul edilebilecek isrâiliyâta dair bilgiler bu havzada kendisini göstermeye başlamıştır. Daha sonra benzer bir düşünce ile olsa gerek Kur'an-ı Kerîm'de kapalı görülen konuların ayrıntılı açıklamasına ihtiyaç hissedilmesi neticesinde sahabeden itibaren tâbiîn ve birçok müfessir yahudi ve hıristiyan kaynaklı malzemenin oluşturduğu rivayetlere ilgi duymuşlardır. Bu durum İsrâiliyat türü malzemenin rivayet olarak birçok tefsir kitabında yer almasını hızlandırmıştır. Müfessirlerin geneli bu tür malzemeye karşı

63 Muhammed Abduh, *Fâtîha Süresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, s. 454-455.

64 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII, 345-346.

ilkesel olarak uzak durma yönünde tavırdan bahsetseler de gelen bilgilerden bir şekilde yararlanmışlardır. Bazı âlimler ise bu tavrı eleştirmişlerdir. İbn Kesîr (ö. 774/1372), bu noktada rastgele hareket edilmesinin önüne geçmek için bir yöntem belirlemiş ve bu yöntem dâhilinde İsrâiliyat bilgisine başvurmuştur.

Mâtürîdî öncesi ve Mâtürîdî'nin dönemini düşündüğümüzde tefsir alanında karşımıza Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ve yaklaşık aynı dönem olması itibarıyla Taberî (ö. 310/923) çıkmaktadır. İsrâiliyat'a karşıtlığın zirve bölgesi görülebilecek Endülüs tefsirinde ise yaklaşık aynı dönemde İsrâiliyat'a mesafeli olma yönünde bir tavır gözlenmez. Mâtürîdî'ye geldiğimizde ise tam bu noktada bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Mâtürîdî, Kur'ân'ın ayrıntıya girmediği konularda açıklama yapmaya ihtiyaç olmadığı ve bu tür meselelerin ancak doğru haberle bilineceği gerekçesiyle İsrâiliyat bilgisine nerdeyse hiç başvurmaz. Yaşadığı dönem dikkate alındığında onun bu tavrının farklılık arz ettiği açıktır.

İmam Mâtürîdî, yeri geldiğinde az da olsa kıssalara ilişkin efsanevî olayları nakleder; fakat ısrarla olayın keyfiyetini bilmeye ihtiyaç duyulmadığına vurgu yapar. Bu tarz verdiği örneklerden birisi Hz. Dâvûd'la Câlût'un karşılaşma hikâyesidir. Özetle hikâye şöyledir: Dâvûd'un Tâlût'la birlikte yedi kardeşi vardır ve kendisi dışında hepsi sefere çıkmıştır. Ancak seferden dönmediklerinde onları aramak için Dâvûd da yola çıkar. Onları bulduğunda Câlût'la bir savaşa rastlar. Diğer kardeşleri korkmasına rağmen o Câlût'un karşısına çıkar. Vuruşmaya giderken yanına üç tane taş parçasını alıp onunla savaşmaya başlar. Câlût'un yarım kilo ağırlığında miğferi vardır. Dâvûd'un attığı üçüncü taş Câlût'un göğsüne nüfuz eder ve onun ordusundan birçok kişiyi telef eder. Böylece onları bozguna uğratar. Mâtürîdî, efsanevî tarzdaki bu olayı anlattıktan sonra "Kıssa uzundur; ancak işin mâhiyeti bilinmemekte ve buna ihtiyaç duymamaktayız."⁶⁵ ifadeleriyle âyeti açıklamada bu hikâyeyi esas almadığını bildirmektedir.

Muhammed Abduh da bu konuda Mâtürîdî gibi geleneksel olarak İsrâiliyat'ın zikredildiği âyetlerde bu tür bilgilere gerek olmadığını ifade etmiş ve bunlardan uzak durmaya gayret göstermiştir. Bununla birlikte bazı araştırmalarda Abduh'un, bu konuda kendisiyle çeliştiği de iddia edilmiştir. Buna göre Abduh ısrarla selef anlayışına dönülmesi gerektiğini ifade etmekte ancak selef'in bu tür bilgilere başvurmasına rağmen kendisi onlardan bu konuda ayrılmaktadır. Gerçekten de selef kıssalarla ilgili anlatılan rivayetlere başvurmuşken Abduh ve talebesi Reşîd Rızâ'nın bunlardan uzak durdukları hatta bazı kıssaları bâtinî yoruma tâbi tuttukları da görülmektedir. Meselâ Reşîd Rızâ, Âdem kıssasıyla ilgili

âyetleri bâtinî bir tarzda yorumlamıştır. Hatta selefin kıssalarla ilgili menkıbevî anlatımlarını kabul etmeleri beklenirken Abduh ve Reşîd Rızâ, bu anlatımlara hiç itibar etmemiştir.⁶⁶

Her ne kadar bu tür eleştirilere yer verilse de Abduh'un buradaki tavrının Mâtürîdî'ye yakın olduğu hatırlanmalıdır. İmam Mâtürîdî, tefsirinde menkıbevî anlatımlara başvurmamış, hatta bu haberlerin konu olduğu âyetleri yorumlarken âyetlerde kapalı kalan hususların ancak vahiy ve Hz. Peygamber'den gelen haberlerle bilineceğini, onlardan bir şey gelmediğinde ise bunları bilmeye ihtiyaç olmadığını ifade etmiştir. Bu sebeple genel mânada Abduh'un yöntemi selefle uyumda da Mâtürîdî'yle uyum içindedir. Bu çerçevede düşündüğümüzde dönülmesi gereken bir kişi olarak Mâtürîdî'yi zikretmesi sebebiyle Abduh kendisiyle çelişkiye düşmemiştir. Çünkü diğer selef âlimleri Ehl-i kitap kültürüne ait bilgilere başvururken Mâtürîdî bu bilgilerden uzak durmuştur. Abduh da bu noktada bir selef âlimi gördüğü Mâtürîdî'yi takip etmiş ve tutarlı bir yol izlemiştir.

Abduh'a göre müfessirlerin çoğu muhaddislerce yalan olduğu belirtilen haberleri tefsirlerine doldurmuşlar ve tefsir adına bunları Kur'ân'a yamamışlardır. Böylece bunları vahyin bir parçası kılmışlardır. Meselâ Bakara sûresi 19. âyetteki şimşek ve gök gürültüsüyle ilgili nakledilen rivayetler böyledir. Ona göre bu iki kelimeyle ilgili Arap dili çerçevesinde ne söyleniyorsa o anlaşılmalıdır. Bunların meleğin sesi, teşbih etmesi gibi yorumlanması sonradan vahye iliştilen anlamlardır. Bu anlamların doğruluk ölçüsü hatadan ve şüpheden uzak bir şekilde bize ulaşan vahiydir.⁶⁷ Abduh, benzer bir yaklaşımı Bakara sûresi 243. âyetin tefsirinde de ortaya koymuş ve bu kıssa ile ilgili zikredilenlerin ibret almaya katkısı olmadığını belirtmiştir.⁶⁸ Onun bu düşüncesi kıssalarla ilgili anlatılan rivayetlere karşı genel tavırla ilgilidir. Abduh'a göre Kur'ân kıssalarına ilâve edilen bu bilgiler, kıssalarla varılmak istenen asıl hedefi engellemekte ve kıssalardan anlaşılacak mesajları gölgede bırakmaktadır. Bu sebeple İsrâiliyat kaynaklı haberlerden uzak durulmalıdır.⁶⁹

66 Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 66-67. Öztürk, Abduh için gördüğü bu çelişkiden hareketle aslında onun selefe bağlı olma gibi gerçek bir düşüncesinin olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Ona göre Abduh'un selefe dair vurgusu kendisini sağlam bir kökene dayandırmanın bir yolu olarak ortaya çıkmaktadır. Öztürk'e göre Abduh, geçmiş mirasa atıfta bulunmuş; ancak geleceğe yönelik hedeflerinde modern bir bakış açısı ile hareket etmiş ve böylece kendisini kabul ettirmenin bir yolu olarak selef âlimlerini kullanmıştır.

67 Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 146-147.

68 Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II, 362.

69 Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora tezi 2013, s. 183.

Mâtürîdî ise bu âyetle ilgili çeşitli rivayetleri zikrettikten sonra kıssanın asıl mâhiyetini bilemeyeceğimizi vurgulamıştır. Bununla birlikte kıssanın farklı olma durumlarına göre âyetler için anlam vecihlerini ortaya koymuştur.⁷⁰ Mâtürîdî'nin İsrâiliyat türünden kıssalarla ilişkilendirilebilecek çeşitli âyetlerin te'vilinde bu tür bilgilere ihtiyaç olmadığını sıklıkla tekrar ettiği görülmektedir. Meselâ Mâtürîdî, Hz. Mûsâ'nın gizemli yolculuğundaki arkadaşının yaptığı duvarın uzunluğuna dair çeşitli görüşlerin bulunduğuna işaret etmesine rağmen bunları bilmenin gerekmediğini, bilmeye ihtiyaç duyulan şeyin ancak hikmetli ve faydalı şeyler olduğunu dile getirmektedir.⁷¹ Hz. Mûsâ'nın bulunduğu genç ve arkadaşlık yaptığı kişinin kim olduğu ile ilgili rivayetleri de zikretmiş ve diğer kıssalara bakışında olduğu gibi burada da isimleri bilmeye ihtiyacımız olmadığını söylemiştir. Ona göre âyetlerde bu kişilerin isimleri açıkça belirtilmediği için olanla yetinilmelidir ve Kur'an'ın ortaya koyduğu kadarının üzerine bir şey ilâve edilmemelidir. Çünkü bunun ötesine ulaşmanın faydadan ârî olduğunu ifade etmekte hatta bunun "yalan yere Allah'a şehâdette bulunma" olduğunu düşünmekte ve bundan korktuğu için Kitap'ta belirtildiği kadarıyla yetinmektedir.⁷² Serdettiğimiz bu verilerden sonra Abduh'un bu tavrına Mâtürîdî'nin yaklaşımının yansıdığı açığa çıkmaktadır. Her ikisine göre öncelikli olan Kur'an ve Hz. Peygamber'den gelen sahih haberlerdir. Eğer bu iki kaynaktan bir bilgi yoksa bunun ötesine gitmek doğru değildir. Çünkü önemli olan bu âyetlerdeki fayda ve ibreti görmektir. Vahyin dışındaki anlatımlar bunu gölgede bırakacağı için orada bildirildiği ile yetinmek en doğru olanıdır.

Mâtürîdî ve Abduh'un bu ortak tavrının görüldüğü yerlerden birisi de Ashâb-ı Uhdûd'la ilgili âyetlerin tefsiridir. Ashâb-ı Uhdûd'dan kastedilenin kimler olduğu ve buradaki "kutile" fiilinin kimle alâkalı olduğuyula ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Fakat bu kişilerle ilgili ayrıntılı bilgilere Mâtürîdî ve Abduh yer vermemektedir. Her iki müfessirin de ortak kanaati olaya fayda ve öğüt açısından yaklaşıp Kur'an'da anlatıldığı kadarıyla yetinmektir. Abduh daha fazla ayrıntıya girilmesinin gerekli olup olmadığını da mesele edinmekte ve eğer bu gerekli olsaydı vahiyle bildirileceğine dikkat çekmektedir.⁷³ Abduh'un bu tavrı Mâtürîdî'nin kıssalarla ilgili yaklaşımı ile uyum içindedir. Mâtürîdî, Kur'an kıssalarına fayda ve ibret açısından yaklaştığı için ayrıntıya girmek gerekli olsaydı Allah'ın ayrıntılı olarak anlatacağını ve bu sebeple Kur'an'ın

70 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 131.

71 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX, 91.

72 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX, 96-97.

73 Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII, 145-145; Muhammed Abduh, *Fâtiha Süresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, s. 230.

özetle anlattığı yerde ayrıntıya girmenin herhangi bir faydadan uzak olacağını düşünmektedir.⁷⁴ Onun kıssaların gerekliliğiyle ilgili kullandığı ifadelerden de açıkça bu sonuca varılmaktadır.

C. Bâtînî Yorumların Reddi

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama açısından İslâm düşünce geleneği Muhammed Âbid el-Câbirî'nin yaklaşımıyla burhanî, beyanî ve irfanî olmak üzere üç şekilde ele alınabilir. Burhânî gelenekte akla dayanan bir faaliyetle naslar değerlendirilmiş; beyana dâyalı okuma biçiminde ise Kur'ân muhtevası zâhirde aranmıştır. İrfana dayanan okuma biçiminde beyanî tarzın yaklaşımının, âyetlerin hakikatlerini ortaya çıkarmada yeterli olmadığı düşünülüp aracısız yani ledünnî bilgiyle bu hakikatlere ulaşma yoluna gidilmiştir. Beyanî okuma biçimine sahip fıkıhçılar ve kelâmcılar açısından irfanî okuma sorun olarak görülmüştür.⁷⁵ Bu noktada Mâtürîdî ve Abduh, beyancıların safında yer almışlar ve ledünnî bilgi denilen kaynağı bilgi olarak kabul etmemişlerdir. Mâtürîdî ilâhî sıfatları te'vile karşı çıkan selefi çizgiyle aynı safta yer almamış ve bu konularda mecazın imkânını da kullanmak istemiştir. Abduh ise ondan farklı olarak bu konularda özellikle selefi çizginin tavrını benimsemiştir.

İmam Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vile dair bakış açısı bilgi anlayışına bağlı olarak şekillenmiş, bu sebeple keşf ve ilhama dayanarak ortaya konan tefsir ürünlerini makbul saymamıştır. Âyet açıklamalarında bâtînî ve işârî yorumlara gitmemiş, bu tarz tefsire meyleden Bâtînîleri eleştirmiş⁷⁶ ve onların açıklamalarını reddetmiştir. Bunlardan birisi aşırı Şîî İsmâilî fırkalardan⁷⁷ biri kabul edilen Karmatîlerdir. Karmatîler, zâhir-bâtın ayırımına vurgu yapmışlar ve bâtına aşırı önem atfetmişlerdir.⁷⁸ Meselâ “Evlere arkalarından girmek iyilik değildir. İyilik,

74 Ali Karataş, *İmâm Mâtürîdî'nin Kur'ân Anlayışı ve Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vil Yöntemi*, s. 97.

75 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu* (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul: İz Yayıncılık 1997, s. 300.

76 Bâtînîlik “genel olarak din ve dinî metinler başta olmak üzere evrendeki her türlü varlık ve fenomenin çift boyutlu olduğu kabulüne dayanan bir düşünce sistemidir. Buradaki çift boyutluluk zâhir-bâtın üst ayrımında ifadesini bulmakta ve buna göre varlık, evrenindeki gaybî hakikatler ile dinî metinlerdeki gerçek anlamların kabuk mesabesindeki zâhirde değil, cevherle özdeş olan bâtında saklı olduğuna inanılmaktadır.” Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtînîlik ve Bâtînî Te'vil Geleneği*, İstanbul: Düşün Yayıncılık 2011, s. 467.

77 Klasik dönemde telif edilen Sünnî ve Zeydî kaynaklarda Karmatîler din dışı hareket olarak görülen Bâtînîye içinde zikredilmiştir; ancak Öztürk, Bâtînîye'nin çeşitli fırkaları ifade etmediğini ve İsmâilî fırkasına tekâbüle ettiğini vurgulamaktadır. Bk. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtînîlik ve Bâtînî Te'vil Geleneği*, s. 467.

78 Ali Avcu, “Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, X/3 (2010), s. 244.

Allah'tan korkanın iyiliğidir. Evlere kapılarından girin!"⁷⁹ âyetinde kapılardan murat edilenin Hz. Ali (ö. 40/661) olduğunu düşünmüşlerdir. Âyette evden kasdedilen de Hz. Peygamber'dir. Bu görüşlerinde Hz. Peygamber'den aktarılan "Ben hikmet şehriyim, Ali de bu şehrin kapısıdır." şeklindeki rivayete dayanmaktadır. Onlar âyette eve yani Resûlullah'a Hz. Ali vasıtasıyla yaklaşmanın emredildiğini düşünmektedirler. Fakat Mâtürîdî, onların bu te'villerini sahih olmayan bir te'vil olarak görmüştür. Çünkü rivayette bir kapıdan bahsedilmesine rağmen âyette kapılardan bahsedilmektedir. Böyle olunca bu kapının hangi kapı olduğu bilinemez. Hz. Ali gibi Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656) ve başka sahâbîler de bu kapılardan birisi olabilir.⁸⁰

Mâtürîdî'nin reddettiği Bâtınî görüşlerden birisi de karınca ve hüdhüdle ilgili yorumlardır. Bu fırka, Kur'ân'da geçen bu iki hayvanın bildiğimiz hayvan olmadığını, insanı hidâyete götüren bir adam olduğunu düşünmüştür. Mâtürîdî, eğer bu hayvanların bildiğimiz mânada sözü ve kelâmı olan bir insan olduğu düşünülürse o zaman bunun şaşırtıcı bir tarafı olmayacağını belirtmiş⁸¹ ve onların bu görüşlerini reddetmiştir.

Muhammed Abduh'un tefsir anlayışında da işârî, sır ve gizeme dayalı yorumların yeri yoktur. Bu sebeple Abduh, işârî tefsirler arasında görülen Kâşânî'nin⁸² (ö. 736/1335) tefsirini eleştirmiş ve onda Kur'ân'dan beri olan sözler bulunduğunu belirtmiştir.⁸³ Ayrıca Hz. Peygamber'e nispet edilen "Kur'ân'ın esrarı Fâtiha'dadır; Fâtiha'nın esrârı besmele'dedir; besmele'nin esrârı bâ'dadır; bâ'nın esrârı noktadır." sözünün sabit, hatta makul olmadığını belirtmiştir.⁸⁴

Mâtürîdî ve Abduh'un işârî yoruma sıcak bakmama sebepleri üzerinde durduğumuzda her ikisinin yöntem itibariyle aynı gerekçelere sahip oldukları fark edilmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Mâtürîdî'nin mistik yorumlara karşı tavır almasının iki sebebinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi bölgede hâkim olan mistik anlayışların itikad noktasında ortaya çıkardığı zararları reddetme amacı; diğeri de mistik bir bakış açısının, Mu'tezile'ye cevap vermede yetersizliği gerçeğidir. Tabii Türklerin İslâm öncesi kültüründe mistisizmin şekillendirdiği ve İslâm'ın onaylamadığı unsurların bulunması

79 el-Bakara 2/189.

80 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 372-373.

81 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, 369.

82 Öztürk'e göre İsmâîlî düşünce geleneğinin te'vil doktrini ve buna bağlı olarak oluşan terminolojiden İbnü'l-Arabî, Kâşânî, Aziz Neseî ve hatta Gazzâlî gibi âlimler etkilenmişlerdir. Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, s. 469.

83 Muhammed Abduh, *Fâtiha Süresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, s. 70.

84 Abduh, *Fâtiha Süresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, s. 84.

nedeniyle, tekrar bunlara dönüşün önünü kapamak da Mâtürîdî'nin bu noktadaki bakış açısını yönlendirmiş olabilir.⁸⁵

Bu konuda yapılan çalışmalarda da işaret edildiği üzere Türklerin İslâm öncesi anlayışında efsanelerin yeri büyüktür. Türkler tabiatta gördükleri kuvvetlere rahmanî vasıflar yüklemişlerdir. Bunlar Türklerin ilk akîdelerinin teşekkülünde etkili olmuş ve Türkler efsanelere dinî bir kisve kazandırmışlardır. İslâm öncesi mistik anlayışlar tasavvufî hayatın içinde yer bulmuş ve böylece tasavvuf Türklerin hayatına şekil vermiştir. Ancak bu tasavvufî hayatın içinde İslâm öncesi düşünce ve yaşam tarzının büyük bir etkisi vardır.⁸⁶ İşte bu noktada Mâtürîdî, Türklerin bu yaşam tarzını “kitâbî”⁸⁷ bir çehreye büründürmek için tasavvufî yaklaşıma mesafeli durma ihtiyacı hissetmiş olabilir.

Modern dönem İslâm algısında tasavvufa karşı durmak için Mâtürîdî'den hareket edilse de esasen tasavvufu dikkate almadan onun yaşadığı dönemi anlamak yetersiz kalacaktır. Çünkü “Mâtürîdî, tasavvuf ocağının ateşiyle yanmasa da o devri tutuşturan ateş yine tasavvuftadır.” ve tasavvuf Türk İslâm tasavvurunun şekillendiren temel dinamiklerden birisidir.⁸⁸ Ancak Mâtürîdî'nin sistemini kurarken kendisini dayandırdığı geniş bir ufuk vardır ve bu ufukta da mistik bir anlayıştan hareketle İslâm'ın yorumlanması yaygın değildir. Meselâ İmam Ebû Hanîfe'nin risâlelerine bakıldığında bu görülmez. Nasıl Abduh için dönülmesi gereken ufuk olarak selef âlimleri varsa bu durum Mâtürîdî için de geçerlidir ve onun dönüp yaslandığı yerde böyle bir bakış açısı yoktur. Her ne kadar takipçileri olan bazı âlimler tarafından Mâtürîdî, tasavvufî bir kisveye büründürülme-ye⁸⁹ çalışılsa da ancak bu, onun böyle bir çevrede kabul görmesini sağlamaya yönelik bir çabadan öteye gitmez.

Yine onun eserlerinden bir takım tasavvufî unsurlara ulaşıldığı düşünülse de bu konuda dayanılan veriler, birer bilgi kırıntısından öteye geçmeyecek bir nitelik taşımaktadır. Meselâ “İmâm Mâtürîdî Hazretlerinin Eserlerinde Görülen Tasavvufî Unsurlar”⁹⁰ başlıklı bir araştırmada böyle bir çabanın örnekleri görülmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin tasavvufî yönü bağlamında değerlendirilebilecek bazı örnekler bulunmaktadır. Ancak bunlar da tasavvufta ele alınma

85 M. Fatih Şeker, *Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 212.

86 M. Fatih Şeker, *Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 75.

87 M. Fatih Şeker, *Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 204.

88 M. Fatih Şeker, *Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 212.

89 M. Fatih Şeker, *Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 194.

90 Hilmiye Ketenci, “İmâm Mâtürîdî Hazretlerinin Eserlerinde Görülen Tasavvufî Unsurlar”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* 28-30 Nisan 2014 Eskişehir (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi 2014, s. 301-308.

şeklinden farklıdır. Meselâ Mâtürîdî'ye göre (Bu sözü Hasan Basrî'den nakletmiştir.) "Peygamberler kavimlerine gönderilmişlerdir. Onların içinde kâfirler de müminler de vardır. Çünkü yeryüzü velîden ve nebîden yoksun kalmamıştır. (Bu son sözü ayrıca Ebû Hanîfe'ye de atfetmiştir.)"⁹¹ Allah, bu velîlerin elinde bazı olağanüstü olayları gerçekleştirmiştir. Bu olaylar onların kendilerine has değildir ve sadece peygamberleri desteklemek için Allah'ın yaratması ile gerçekleşmiştir.⁹² Mâtürîdî'nin bu konuda delil aldığı olay peygamber olmadığı halde Tâlût'a hükümdarlığının alâmeti olarak bir tabutun verilmesidir. Bu tabutu melekler taşıyıp onun evine bırakmışlardır. Ancak ona göre bu olay Tâlût'un şahsına özgü değildir ve peygamberin nübüvvetini ispat etmek içindir.

Bu noktada Abduh'un velîlere aşırı tazim gösterilmesine karşı çıktığını hatırlatmak uygun olacaktır.⁹³ Nitekim zikrettiğimiz noktalar bize göre Abduh için de geçerlidir. Öncelikle Abduh'un, bilgi kaynakları itibariyle Mâtürîdî'den etkilenebilir olma ihtimali yüksektir. Ayrıca bid'at ve hurafelere karşı çıkma, Kur'ân merkezli bir bakış açısına sahip olma Abduh'un bâtinî tarzdaki yorumlara mesafeli yaklaşmasını beraberinde getirmiş olabilir. Kendisine döndüğü ufukta da bu şekil bir yorum tarzı öncelikle istenilen bir şey görülmediği için, takip ettiği havzanın bir gereği olarak Abduh, işârî yoruma yönelmemiştir. Çünkü lafzın zâhirini dikkate alıp lafızda söylenmeyen şeyleri lafza söyletmek neredeyse vahye ilâvede bulunmak gibi bir durumdur. O ve talebesinin tefsiri olan *Menâr*'da ilk dönemlerde ortaya çıkan zühd hayatı olarak tasavvuf normal kabul edilirken daha sonraları dinin hakikat ve şeriat yönünün olduğunu ileri süren tasavvuf makul görülmedi⁹⁴ ve dine hurafelerin girdiği bir yol olarak algılandı. İşte bu, Abduh'un ve talebesinin dinin zâhirden ayrı bir yönünün olduğu tezine karşı durduklarının bir göstergesidir. Buradaki amaç Mâtürîdî de olduğu gibi İslâm dışı inanç ve kültürlerin önünü kapatmaktır. Aksi takdirde uygun olmayan kültürlerin müslümanın inanç dünyasına girmesinin yolu açılmış olacaktır.

Bununla birlikte Abduh'un tasavvufî tarafına bakıldığında onun, bu kültüre yabancı olmadığı hatta Şâzeliyye tarikatından olduğu bilinmektedir. Ancak o,

91 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 10.

92 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 142. Araştırdığımız kadarıyla Mâtürîdî, tasavvufta bilinen şekliyle zikrettiğimiz yerler dışında velî kelimesini kullanmamıştır. İlkinde Hasan-ı Basrî ve Ebû Hanîfe'ye atfetmiştir. Burada kendi görüşünün olup olmadığı anlaşılmasa bile mucize bağlamında zikrettiği yerde kendi görüşü olarak zikretmesi onların anlayışını paylaştığını düşünmemizi sağlamaktadır.

93 Rukiye Koçak, *Muhammed Abduh'ya Selefi Eğilimler*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yüksek lisans tezi 2006, s. 53.

94 Reşîd Rızâ, *Menâr*, II, 60.

bu konuda daha temkinli davranmaktadır. Bu sebeple “çeşitli tarikat mensupları arasında yaygınlaşan Allah ile kul arasında tevessül, hulûl veya şeyhten el alma gibi anlayışları tenkit etmiş; Sa’diyye gibi tarikatlarda uygulanan çalgılı ve yüksek sesli zikir meclislerine karşı çıkmış, bunların naslarda bir delilinin ve Asr-ı saâdet’te uygulamasının bulunmadığını söylemiştir. Ayrıca felsefi tasavvuf görüşlerinin halk arasında yayılmasını da uygun bulmamış, bu sebeple basın yayın kontrolünden sorumlu olduğu yıllarda İbnü’l-Arabî’nin *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* gibi eserlerinin basılmasına sadece ehli tarafından okunabileceği gerekçesiyle izin vermemiştir.”⁹⁵ Bu da göstermektedir ki Abduh, tasavvufi yaklaşıma tamamen karşı çıkmasa da diğer konularda olduğu gibi burada da selefi bir bakışla hareket etmekte, Kur’ân’ın asıl anlamlarını gölgede bırakacağı için bâtinî yorumlara sıcak bakmamaktadır. Zaten İslâm düşüncesinde bir te’vil biçimi olarak irfanî te’vil çok kabul edilen bir yorum biçimi olmamış ve beyanî te’vilin sınırlarını aştığı için âlimlerce bazı kurullarla kontrol altına alınmak istemiştir. Burada Mâtürîdî’nin de te’vili sahih ve bâtil te’vil şeklinde ikiye ayırması ve âyetlerin anlamını daha çok metnin zâhiri çerçevesine oturtmaya çalışmasını dikkate almak Abduh’un yaklaşımını ve bu konuda ondaki Mâtürîdî izlerini ortaya çıkarmak açısından önemlidir.

V. Sonuç

Mâtürîdî, İslâm düşünce geleneği içindeki çok yönlü büyük müfekkirlere birisidir. Bu nedenle farklı anlayışlara ve bakış açılara sahip kişilerce kendisinden destek beklenen birisi olmaktadır. Birbirine zıt görüşlere delil olacak fikirlere sahip görülmesi, belki de onun yaşadığı dönemin ve düşüncelerini şekillendiren havzanın yeterince dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Örneğin onun neden sezgiyi bilgi kaynakları arasında saymadığı Mu‘tezile’yi dikkate alınmadan anlaşılabilir. Yine ayrıntılı bir şekilde değerlendirmeden din ve siyaseti birbirinden ayırması, Şîa unsuru göz önünde bulundurulmadan aydınlığa kavuşturulamaz. İşte böylesi farklılıkları doğuran bir ortamda yetişmiş olması, onun farklılıklara delil gösterilebilecek görüşleri dile getirmesine yol açmıştır denilebilir.

Özellikle çağdaş İslâm düşüncesindeki bazı konulara temel oluşturacak görüşlerin sahibi olarak İmam Mâtürîdî’nin neden böyle olduğu, içinde görüşlerinin şekillendiği kültürel havza ile modern dünya arasındaki benzerlikler kurulmadan da anlaşılabilir. İşte bu nokta onun çağdaş tefsirlerde iz bırakmasında etkili olmuştur. Hem Türkiye özelinde çağdaş tefsir yaklaşımlarına ve

95 M. Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh”, *DİA*, XXX, 482-487.

Türkiye'deki siyasî uygulamalara hem de Abduh örneğinde diğer İslâm düşünürlerine etkide bulunması bunu göstermektedir. Ayrıca Türkiye bağlamında onun Türk kabul edilmesi de bu etkinin derecesini artırmaktadır. Bu nedenle onu dikkate almadan özellikle Türk İslâm düşünce tarihini değerlendirmek eksik bir çaba olacaktır. Modern veya çağdaş Türk İslâm düşüncesi de bu şekildedir. Nitekim günümüzde hem akademik hem de siyasî arenada isminin sıkça telaffuz edilmesi durumun böyle olduğunu göstermektedir.

Çağdaş tefsirde ismi ön plana çıkan Muhammed Abduh üzerinde de gerek dolaylı yoldan gerekse doğrudan Mâtürîdî etkisi bulunmaktadır. Bu açıdan ikisi arasında kıyaslama yapılmıştır. Her ikisinin bazı konulardaki yakın yaklaşımlarına bakıldığında, Abduh'un özellikle onu takip etmesi yanında, yaşadıkları dönemin bir takım benzerlikler arzemesi görüşlerinin de benzer bir şekilde açığa çıkmasında etkili olmuştur denilebilir.

Daha önce de işaret edildiği gibi Mâtürîdî'nin çok yönlü kişiliğinin de etkisiyle hangi açıdan bakıldığına bağlı olarak farklı yaklaşımlarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu çerçevede o çağdaş araştırmacıların gözünde bazen tarihselcidir bazen laiktir bazen de modernist bir düşünürdür. Ancak bu isimlendirmeler onun döneminin sorunları olmadığı ve bu terimler de onun döneminin terimleri olmadığı için gerçekte bu nitelemeler ona iliştilererek kullanılabilecek ifadeler değildir. Esasen o kendine özgü olarak Mâtürîdî'dir. Onun bazı yaklaşımları, kimilerinin kendisine destek bulmasına imkân vermektedir. Bununla birlikte onun görüşlerini ortaya çıkaran sorunlar, kuşkusuz günümüzün sorunlarıyla doğrudan örtüşmemektedir. Bu nedenle onu kendi sorunları açısından analiz etmek daha doğru yaklaşımlara ulaşmayı sağlayacaktır.

Bununla birlikte kuşkusuz modern veya çağdaş nitelemesi belirli özellikleri itibariyle sadece günümüzde gelenekten ayrılan bir dönemi veya zaman dilimini yansıtmamaktadır. Geçmişinden farklılaşan her dönem bir yönüyle öncesi-ne göre modernidir. Bu çerçevede düşündüğümüzde Mâtürîdî'nin de kendinden önceki döneme göre bir anlamda modern bakış açısını yansıttığı söylenebilir. Özellikle onun önceki gelenekten farklı olarak ilk defa sünnet bakışı yansıtan tefsir yazması, tefsirinde dirâyeti ön plana çıkarması, Ehl-i kitap kültürüne mesafeli davranması gibi hususlar onu, hem geçmişinden hem de kendi döneminden farklı ve özgün kılan yönleridir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Fâtiha Süresi ve Amme Cüzü Tefsiri* (çev. Ömer Aydın), İstanbul: İşaret Yayınları 2012.
- *el-İslâm ve 'n-Nasrâniyye mea'l-ilmî ve 'l-medeniyye*, Beyrut: Daru'l-Hadâse 1988.
- , *Tevhid Risalesi* (çev. Sabri Hizmetli), Ankara: Fecr Yayınları 1986.
- Abduh, Muhammed- Reşid Rızâ, *Tefsîru 'l-Menâr*, I-XII, Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye 1990.
- Akbulut, Ahmet, "Din, Laiklik ve Demokrasi Üçgeni", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, özel sayı (1999). (Cumhuriyetin. 75. Yılına Armağan), s. 265-278.
- , "Şeyhulislam Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", *İslâmî Araştırmalar*, VI/1 (1992), s. 32-43.
- Akdemir, Salih, "Laiklik Sorununa Yeni Bir Yaklaşım -Aşkın Boyut", *I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara: Fecr Yayınları 1995, s. 321-338.
- Aktan, Gündüz, "Büyük Uzlaş", *Radikal Gazetesi*, <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/gunduz-aktan/buyuk-uzlasi-763379>, (9 Eylül 20117)
- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2013.
- Ateş, Süleyman, "Şeriat ve Laiklik", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2003, I, 168-172.
- Avcu, Ali, "Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, X/3(2010), s. 199-246.
- Baljon, J. M. S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Ankara: Fecr Yayınları 2014.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık 2002.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu* (çev. İbrahim Akbaba) İstanbul: İz Yayıncılık 1997.
- Çalışkan, İsmail, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği -eleştiriler-gereççeler-teklifler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]* (ed. Ömer Kara), İstanbul: KURAV Yayınları 2007, s. 103-114.
- Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, İstanbul: İnsan Yayınları 2012.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları 2014.
- Gökkır, Necmettin, "Çağdaş Tefsir Tipolojilerinde Okuyucu Bağlamı", *Dini ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, İstanbul: Ege Basım 2012, II, 613-622.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya: Vadi Yayınları 1998.
- Gürsoy, Kenan, "Laiklik", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 60-62.
- İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri* (çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner), I-XVI, İstanbul: Çağrı Yayınları 1984.
- İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, Beyrüt: Dâru Mektebeti'l-Hayâtî 1972.
- İşcan, M. Zeki, "İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı", *EKEV Akademi Dergisi*, XII/34 (2008), s. 1-22.
- , *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları 1998.
- , "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI (2006), s. 27-55.
- Karataş, Ali, *İmâm Mâtürîdî, İmâm Mâtürîdî'nin Kur'an Anlayışı ve Kur'an'ı Kur'an'la Tevil Yöntemi*, İstanbul: Yesevi Yayıncılık 2014.

- Kaya, Mesut, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora tezi 2013.
- Ketenci, Hilmiye, “İmâm Mâtürîdî Hazretlerinin Eserlerinde Görülen Tasavvufî Unsurlar”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir* (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi 2014, s. 301-308.
- Koçak, Rukiye, *Muhammed Abdüh'ta Selefi Eğilimler*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yüksek lisans tezi 2006.
- Koçyiğit, Hikmet, “Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, I/1 (2017), s. 47-72.
- Küçükcan, Talip, “Laiklik”, *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 62-65.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları 2005.
- , *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu), I-XVII, I (nşr. Ahmed Vanlioğlu); II (nşr. Ahmed Vanlioğlu); III (nşr. Mehmet Boynukalın); V (nşr. Ertuğrul Boynukalın); IX (nşr. Murat Sülün); X (nşr. Halil İbrahim Kaçar); XII (nşr. Mustafa Yavuz); XV (nşr. Muhammed Masum Vanlioğlu); XVII (nşr. Ahmet Vanlioğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011.
- Öğük, Emine, “Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili”, *İslâmî İlimler Dergisi*, IX/2 (2014), s. 127-148.
- Özdeş, Talip, “Mâtürîdî İslam'ın Sektüler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, VII/2 (2010), s. 31-52.
- , *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları 2003.
- Özervarlı, M. Sait, “Muhammed Abdüh”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 482-487.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Bütünlük ve Bütmi Te'vil Geleneği*, İstanbul: Düşün Yayıncılık 2011.
- , “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencami”, *TYB Akademi*, 11/4 (2012) s.11-53.
- , *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'âncılık*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013.
- , “Bir Temcid Pilavı Olarak Tarihsellik/Tarihselcilik” <http://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/bir-temcid-pilavi-olarak-tarihselliktarihselcilik-tartismasi-3290>. (22.09.2017)
- Polat, Fethi Ahmet, “Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Mealler”, *Tefsir El Kitabı* (ed. M. Akif Koç), Ankara: Grafiker Yayınları 2014.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, İstanbul: Kahraman Yayınları 1978.
- Şeker, Fatih M., *Türk Dîni Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul: Dergâh Yayınları 2015.
- Topaloğlu, Bekir, “Din ve Laiklik, Akıl ve Vahiy”, *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2003, I, 173-179.
- , “Mâtürîdî”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 151-157.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 165-175.
- Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Yusuf Abdurrahman el-Mera'selî vd.), I-IV, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife 1994.