

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

İMÂM MÂTÜRÎDÎ  
VE  
TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş

Doç. Dr. Mehmet Ümit

Arş. Gör. Bilal Kır

1. Baskı



M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

ISBN 978-975-548-485-3  
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı  
Sertifika No: 16209

*Kitabın Adı*  
İMÂM MÂTÜRİDÎ VE TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN

*Editörler*  
Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş  
Doç. Dr. Mehmet Ümit  
Arş. Gör. Bilal Kır

*Sayfa Düzenlemesi*  
Hamit Sağlam

*Kapak Tasarımı*  
Eren Sakız

*Kapak Resmi*  
Şerbu't-Te'vilât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 48

*Baskı / Cilt:* 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: 44451

*1. Baskı*  
Ekim 2019, İstanbul



İlahiyat Fakültesi



MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI  
YAYINLARI



Ümraniye  
Belediyesi

Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* Sempozyumu M.Ü. İlahiyat Fakültesi ve Ümraniye Belediyesi işbirliği ile gerçekleştirilmiştir. Bu sempozyumda sunulan bildiriler üzerine inşa edilen metinler, kör hakem sürecinden geçerek kitap hâline getirilmiştir. Metinlerin muhteva ve dil bakımından sorumluluğu müelliflerine, teli hakları editörlere, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları'na 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

**MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNİN  
LAFZÎ / LİTERAL VE GÂÎ / TELEOLOJİK YORUM METOTLARI  
PERSPEKTİFİNDEN ANALİZİ:  
TEFSİR VE TE'VİL KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE**

Abdullah BAYRAM\*

**GİRİŞ**

Müslümanlar Kur'an ışığında insanlık tarihinin en büyük değişim ve dönüşüm hareketlerinden birini gerçekleştirip madde ve mâna boyutlarını kucaklayan fitrat merkezli bir medeniyet inşa etmişlerdir. Henüz Kur'an'ın nüzûlü sürecinde ahlâk ve hukuk temelleri üzerinde yükselen bu insanî medeniyet kısa sürede farklı coğrafyalara yayılmış ve özgün mesajlarını hayatın muhtelif sahalarına hem teorik hem de pratik düzlemde iletmiştir. Bu dinamiklik ilim, fikir, siyaset ve sanat başta olmak üzere hayata dâir tüm olgu ve olayların kendi şartlarında Kur'an perspektifinden doğru okunup insanlığın ihtiyaç ve problemlerine hitap ettiği müddet devam etmiştir. Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulamalarına dayanan bu özgün yorum eylemi sahâbe, tâbiîn ve diğer nesiller tarafından temel alınıp nass-olgu bağlamında sürdürülmüştür. Beyan bilgi sistemi olarak isimlendirilen bu ilim geleneğinin Tefsir ilmine yansması açısından bakıldığında Kur'an'ın açıklanmasına dâir muhtelif şekil ve yöntemlerin hicrî ilk üç asırda şekillendiği ve bu ilmî geleneğin kodlarında amaçsal perspektifin dâima mevcut olduğu gözlemlenebilir. Bu yüzden aklî / ictihâdî tefsirin köklerinin Hz. Peygamber'in tefsir örneklerine kadar uzandığını söylemek mümkündür.<sup>1</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de beyan geleneğinin bünyesinde yetişen öncü âlimlerden biridir. Nitekim çalışmamızda ele alacağımız üzere Mâtürîdî'nin Kur'an'ın yorumlanmasına ve tefsir ve te'vil kavramlarına yaklaşımı erken dönemde Kur'an'la kurulan ilişki ve Kur'an'ın yorumlanma biçimleriyle örtüşmektedir. Bu durumu konumuz açısından vurgulamak gerekirse beyan tefsir geleneğinde Kur'an'ın lafız ve mâna dengesi gözetilip lafzî / literal anlam üzerinden gâî / içsel anlam tahsil edilmeye çalışılmıştır. Böylece lafzların ne dediğinin ötesine geçilip naslarda Allah Teâlâ'nın ne kastettiği üzerinde yoğunlaşmış ve

\* Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, orcid.org/0000-0002-4494-3700.

1 Geniş bilgi için bkz. Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 55-100.

davet-tebliğ faaliyetleri kapsamında Kur'an mesajlarının tüm ortamlara taşınması amaçlanmıştır. Böylece yorum eyleminin lafız boyutunda "tefsir" ve tefsir amelîyesinin nihâî hedefini oluşturan mâna boyutunda "te'vil" yöntem ve mekanizmaları uygulanarak Kur'an'ın açıklanması gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Müfessirler söz konusu boyutların her ikisini de kapsayan tefsir faaliyetinin amaçsal perspektifini zamanla *Kur'an'ın muhtevası*, *Kur'an'ın maksatları*, *şeriatın / dinin maksatları* gibi kavramlarla ifade etmişlerdir.<sup>2</sup> Meselâ Taberî, Kur'an'ın muhtevasını *tevhid*, *haberler ve kıssalar* ve *diyânât* kavramları altında sınıflandırmıştır.<sup>3</sup> İşte tüm ilâhî dinler gibi İslâm da dünya ve âhiret saâdetinin yolunu "tevhid, adâlet, nübüvvet ve meâd" gibi bazı ana konular temelinde ortaya koymuştur ki, Kurtubî (ö. 671/1273) bu evrensel geleneği şöyle ifade etmiştir:

*"Allah Teâlâ'nın, vahyettiği şeriatlarda tevhid, üstün ahlâkî değerler ve maslahatlar gibi hususlarda herhangi bir değişiklik yapmadığı ancak fer'î hususlardaysa her türlü eksiklikten münezze ilmîne binaen farklı hükümler indirdiği konusunda âlimlerin bir ihtilaflı söz konusu değildir."*<sup>4</sup>

Aslında bu perspektif, "İslâm'ın getirdiği prensip ve hükümlerin gâyeleri"ni ifade eden makâsîd teorisi erken dönem Eş'arî / Şâfiî âlimlerinin beyan geleneğinin bünyesinde yaptıkları ilmî faaliyetler neticesinde teşekkül etmeye başlamıştır. Bu anlayış Kur'an'ın ana konularını içeren Kur'an'ın muhtevası ile Kur'an'ın maksatları tabirlerinin ötesinde *makâsîd / makâsîdü's-şerîa* tabirlerinin ifade ettikleri "nasların gâî / içsel anlamı" ve "hükümlerin mâna ve maksatları" doğrultusunda değerlendirilmiştir. Bu anlayış tefsir amelîyesinin ikinci boyutu olan te'vil / ictihâd boyutuna tekâbü'l edilmektedir.<sup>5</sup> *Makâsîdü'l-Kur'ân* ve *makâsîdü's-şerîa* tabirleri "arasındaki ilişki (mantık ilminde) 'umum-husûs min vech' denilen ilgidir. Konusu açısından *makâsîdü'l-Kur'ân*'ın *makâsîdü's-şerîa*dan daha genel sayılması mümkündür. Çünkü inanç, ahlâk, müjdeleme ve korkutma vb. konuları kapsamaktadır. Diğer yandan gerçekleşme araçları açısından *makâsîdü's-şerîa*, *makâsîdü'l-Kur'ân*'dan daha genel sayılır. Çünkü *makâsîdü'l-Kur'ân*'ın aksine teşriin kaynaklarının tamamını kapsamaktadır." Bu kapsamda *makâsîdü'l-Kur'ân*, "İslâm'ın mesajını tanıtmak ve insanlığı hidâyete erdirmeye yöntemini hayata geçirmek için Kur'an sûrelerinin ve âyetlerinin üzerinde yoğunlaştığı temel konular ve odak noktalarıdır." şeklinde tarif edilebilir.<sup>6</sup> *Makâsîdü's-şerîa* kavramına dâir bilinen ilk tanımlamaya ise Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un (ö. 1973) *Makâsîdü's-şerî'ati'l-İslâmiyye* adlı eserinde

2 Geniş bilgi için bkz. Zürcânî, *Menâhil*, s. 100-105; Hamid, *el-Medhal ilâ makâsîdi'l-Kur'ân*, s. 31-37 vd.; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 277-281; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 277-281.

3 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 277.

4 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XVI, 107-108.

5 Bkz. Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî*, I, 35; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 150-153.

6 Bkz. Es'ad, "İslam Geleneğinde Makâsîd Düşüncesi ve Makâsîd Merkezli Tefsir", s. 186-190.

görülmektedir. İbn Âşûr burada makâsîd kavramını genel ve özel şeklinde tasnif edip genel makâsîdî “*şâriin şer’î hükümlerin sadece bir kısmında değil bütününde veya büyük çoğunluğunda göz önüne aldığı mâna ve hikmetler*”, özel makâsîdî ise “*şâriin insanların özel hukukî tasarruflarında onların faydalı maksatlarını temin etmek veya genel menfaatlerini muhafaza etmek için amaçladığı hususlardır*” şeklinde tanımlamıştır.<sup>7</sup> Bu örnek doğrultusunda gerçekleştirilen diğer çalışmalar “İslâm’ın getirdiği hükümlerin gâyeleri” şeklindeki ortak vurguda birleştiği görülmektedir.<sup>8</sup> Mâtürîdî de kendisine kadar gelen beyan tefsir geleneği çerçevesinde Kur’an’ın mâna ve maksatlarını gözetip tefsir ameliyesini lafız ve mâna dengesi içinde gerçekleştirmiştir. Meselâ Mâtürîdî “*dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde kim tâğûtu tanımayıp Allah’a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapımıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*”<sup>9</sup> âyetinde Mecûsîlerin, Ehl-i Kitâb’ın ve dinî vazife ve sorumluluklarını ifa etmeyen Müslümanların kastedildiğini belirten âlimlerin yanı sıra bu âyetin neshedildiğini ileri sürenlerin de olduğunu ortaya koyduktan sonra bu görüşlere “*fakat bana göre İslâm ile küfür birbirinden iyice ayrıldığı için artık insanlar İslâm dinini seçmeye zorlanamazlar.*”<sup>10</sup> şeklinde eleştirel yaklaşmaktadır. Tefsir ve te’vil kavramlarını da bu yaklaşımı çerçevesinde değerlendiren Mâtürîdî, onları hicrî ilk üç asırdaki özgün yapı ve işlevlerine göre tanımlamakta ve işletmektedir. Böylece Mâtürîdî, ilmî mirası yaşadığı ortamın ihtiyaç ve meselelerini dikkate alıp beyan tefsir geleneği bünyesinde yorumlamakta ve mevcut birikimi Tefsir ilminin varlık nedeni ve gâyesi istikametinde yeniden yapılandırmaktadır. Bu durum Kur’an’ın tüm zaman ve mekânları kapsayan hitabının erken dönem temelinde mütemadiyen cevaplandırılması anlamına gelmektedir. Çünkü Mâtürîdî tefsir kavramını özgün anlam olarak değerlendirip tefsirin Allah Teâlâ’nın Kur’an’daki lafız ve terkiplerle ne dediğinin beyan edilmesi çerçevesinde açıklamakta ve tefsir ameliyesinin ancak Kur’an’ın ilk muhatapları tarafından yapılabileceğini vurgulamaktadır. Diğer taraftan Mâtürîdî te’vilin söz konusu özgün anlamın ve onun vahiy sürecinde ifade ettiği mesajın sahâbe sonrası dönemlerdeki karşılıklarının ne olduklarının bulunulan ortamın şartlarına göre araştırılıp ortaya çıkarılması faaliyeti olduğuna dikkat çekmektedir. Böylece te’vil kavramını yorum eyleminin eksenine oturtan Mâtürîdî onu hem bir yorum yöntemi hem de mekanizması olarak değerlendirmektedir.<sup>11</sup> Nitekim biz de çalışmamızda Mâtürîdî’nin Kur’an anlayışının ve beyan tefsir geleneği bünyesinde ürettiği tefsir metodolojisinin Kur’an’ın mâna ve maksatlarına hem lafız /

7 Bkz. İbn Âşûr, *Makâsîdü’ş-şer’î’ati’l-İslâmiyye*, s. 51, 146.

8 Boynukalın, “Makâsîdü’ş-Şerîa”, s. 423.

9 el-Bakara 2/256.

10 Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, I, 215-216.

11 Bkz. Mâtürîdî, *Tefsîrü’l-Mâtürîdî (Te’vilâtü ehli’s-sünne)*, I, 349-350.

tefsir hem de mâna / te'vil boyutlarıyla karşılık gelip gelmediklerini geliyorsa bunun nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğini değerlendireceğiz.

### 1. MÂTÜRİDÎ'NİN TEFSİR METODOLOJİSİNİN BEYAN TEFSİR GELENEĞİ AÇISINDAN ANALİZİ: KUR'ÂN'IN MÂNA VE MAKSATLARI ÇERÇEVESİNDE

“Giriş” bölümünde dikkat çektiğimiz gibi Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde Kur'an hem lafız hem de mâna boyutuyla açıklanmıştır. Bu dönemleri örnek alan sonraki nesiller de Kur'an'ı indiriliş gâyesi istikametinde yorumlayıp naslara genellikle amaçsal perspektiften yaklaşmışlardır. Kur'an'ın nüzûlüyle başlayan bu faaliyetler aynı zamanda tüm İslâmî ilimler için ortak bir alan olan beyan geleneğinin teşekkül sürecidir. İşte konumuzun anahtar kelimelerinden olan *makâsîd* kavramı da bu sürecin bir ürünüdür. Nitekim kökleri Hz. Peygamber'in tefsir örneklerine ve uygulamalarına ve bunları esas alan sahâbe ve tâbiîn naslara yaklaşımlarına kadar uzanan makâsîd anlayışı erken dönemden beri yorum eyleminde zımnen hep mevcut olmuştur. Makâsîd kavramlaşmış teorik bir içerik kazanmasıysa mevcut verilere göre ilk kez Horasan'daki<sup>12</sup> erken dönem Eş'arî/Şâfiî âlimlerinin ilmî faaliyetlerinde gözlemlenmiştir ki bu âlimlerin ilk halkasını, tefsir, hadis, fıkıh, usûl, kelâm, Arap dili ve şiirde devrin otoriteleri arasında yer alan Kaffâl eş-Şâfi (ö. 365/976)<sup>13</sup> teşkil etmiştir. Dinin maslahat üzerine inşâ edilmesini hüsün-kubuh ve aslah teorileri temelinde değerlendiren Şâfi, Allah'ın üzerine vâcib olmaksızın insanların maslahatlarını gözettiğini makâsîd perspektifinden izah etmiştir.<sup>14</sup> Zaten re'y ve makâsîd gibi amaçsal nitelik taşıyan bu tür kavramlar erken dönemden itibaren akıl-nakil ekseninde farklı değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede Hicâz coğrafyasında tüm İslâm düşünce ve ilimler tarihinin şekillenmesinde başat rol oynayan *ehl-i hadîs* ve *ehl-i re'y* ekolleri doğup gelişmiş ve söz konusu kavramlar bunlar tarafından farklı okunmuştur. Maalesef bu farklı algı ve yaklaşımlar kısır ve yıkıcı tartışmalara da yol açmıştır. Bu yüzden Mâverâünnehir'in bu ekollerin ilmî, fikrî, siyasî ve ideolojik münakaşalarının bir alanı olmayıp adı geçen olumsuz faktörlerden ve bir takım kısıtlamalardan uzak kaldığı dolayısıyla Hicâz bölgesine göre daha serbest ve üretken bir ilim ve kültür hayatına sahip olduğu görülmektedir. Genel olarak bakıldığında diğer etmenlerin yanında coğrafyanın da belirgin bir şekilde etkilediği bu sürecin tez-antitez-sentez diyalektiği istikametinde gerçekleştiği gözlemlenebilir. Nitekim H. II. yüzyıldan itibaren Medine'nin ilmî geleneği ehl-i

12 Özellikle Yahudilik, Nestûrîlik, Ortodoksluk, Zerdüşîlik, Maniheizm, Budizm, Şamanizm gibi din ve mezheplerin yayılıp geliştiği Horasan'ın tarihte İslâm mezhep ve tarikatları açısından önemli bir yeri vardır (Çetin, “Horasan”, XVIII, 238).

13 Yılmaz, “Makâsîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları”, s. 94-115.

14 Kaffâl, *Mehâsin*, s. 33.

hadîs, Kûfe'ninki ise ehl-i re'y olarak isimlendirilmeye başlanmıştır. Bu ekollerin nasların yorumunda nakle ve akla ne kadar yer verileceğine dâir hararetili münakaşaları asırlarca devam etmiştir. Nihâyetinde bunlar, bilhassa ehl-i bid'ate karşı verdiği mücadele sürecinde itikâdî bir mezhep olarak H. III. asırda teşekkül eden Ehl-i Sünnet dâiresinde bir uzlaşma zemini bulmuş ve birbirlerinden istifade etmişlerdir. İşte bu dönüşüm bir dönüm noktası olup çok mühim bir evreyi temsil etmektedir. Çünkü nakil ve akıl dengesi Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinin çizgi ve çerçevesine büyük ölçüde tekrar oturtulmuştur. Şöyle ki, erken dönemin naslara lafiz ve mâna temelli bütüncül yaklaşımının ardından ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ekollerinin yorum eylemindeki tutum ve davranışları neticesinde tezahür eden nakil-akıl bütünlüğünün bozulup parçalanması, Ehl-i Sünnet'in çizgi ve çerçevesinde yeniden yapılandırılmıştır. Bu inşâ sürecinin ilk akla gelen köşe taşlarını Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *fikhın kaynakları teorisi*,<sup>15</sup> İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) *beyan teorisi*,<sup>16</sup> tefsir ve te'vil kavramlarını müterâdif görmekle beraber, Taberî'nin (ö. 310/923) bunların yorum faaliyetindeki farklı yapı ve işlevlerine dikkat çektiği tefsir türlerine dâir meşhur tasnifi<sup>17</sup> ve Mâtürîdî'nin İslâm düşünce tarihinin ilk yorum teorileri olarak öne çıkan tefsir-te'vil kelime çiftini ilk kez tanımlayıp bunları nakil ve akıl perspektifinden sistemli bir ayrıma tâbi tutması ve bunların kendilerine has bünyeleriyle uyumlu bir tefsir metodolojisi geliştirmesi teşkil etmektedir. Burada belirtmek gerekir ki, aslında müfessirden önce bu kavramların birbirinden farklı özelliklerine “anlam-yorum” ilişkisi ve ayrımı cihetinden bakılıp tefsir daha çok rivâyete, te'vil ise dirâyete hamledilmiştir.<sup>18</sup>

15 Âlimler kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbatında kitap, sünnet ve sahâbe icmâsu/kavli sıralamasını takip etmekle birlikte, tâbiîn kavli/fetvası ile kendini bağlamadığını söz konusu üç delilin yetersiz kaldığı alanlarda kıyas, istihsan, örf gibi kaynak ve mekanizmaları kullandığını belirtip genellikle onun ictihâd felsefesini ortaya koyduğu, “biz önce Allah'ın kitabında olanı alırız. Onda bulamazsak Hz. Peygamber'in sünnetine bakarız. Orada da bir şey bulamazsak ashâbın ittifak ettiğini benimseriz, ihtilâf etmişlerse dilediğimizin görüşünü alırız. Başkalarının görüşlerini onlara tercih etmeyiz. Ancak Hasan-ı Basrî, İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Müseyyeb gibi tâbiîn âlimlerine gelince onların ictihâdlarına bağlı kalmayız. Onlar gibi biz de ictihâdda bulunuruz. Aralarında müşterek illet bulununca bir hükmü diğerine kıyas ederiz.” şeklindeki sözlerine atıfta bulunurlar (bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 10; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s. 79-80; Telmân Nâcil, “el-İlle beyne's-ş-şeri'a ve kelâm fi re'yi'l-Eşâ'ira”, s. 213-229; ayr. bkz. İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II, 83; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 163-169; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 394-402; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, s. 7- 8, 11-15).

16 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 21, 128-136; ayr. bkz. Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 21-23.

17 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 33; ayr. Taberî'nin beyan kavramına dâir açıklamaları çerçevesinde Kur'an'ın yorumlanmasının anlam ve önemine dâir açıklamaları için bkz. *a.e.*, I, 3-7; 37-38.

18 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 165-166, 183-184, 188; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1190-1193.

Bu çerçevede Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil kavramlarına yaklaşımı, Kur'an anlayışı ve tefsirdeki usûlü ile örtüştüğü gözlemlenmektedir. Bu istikamete müfessir, Kur'an tefsirini ilm-i ryân / duyuları delil alan bilgiler, ilm-i sem' / rivâyete dayanan bilgiler ve ilm-i nazâr / dirâyet yoluyla ulaşılan bilgiler şeklinde sıraladığı bilgi kaynakları ışığında gerçekleştirmektedir. Müfessir, bu çerçevede Kur'an'ı Kur'an'la, sahih hadis ve haberlerle, semantik tahlillerle ve akli istidlâllerle yorumlarken tefsir-te'vil kavram çiftini hem bir yöntem hem de teknik olarak kullanıp haber boyutunda tefsir, nazarda ise te'vil mekanizmasını işletmektedir. Bu metodolojisini objektiflikle ve nesnellikle ilişkilendirip "hakîkate / şeye" ancak bir delile dayanan ve herkesin kabul edebileceği bir nesnellik içeren doğru bilgi vasıtasıyla ulaşılabileceğini vurgulayan müfessir,<sup>19</sup> bu durumu Kur'an'ın ortaya koyduğu hucet ve burhânlarla sair din ve inançlara üstün geldiği şeklindeki görüşüyle gerekçelendirmektedir.<sup>20</sup> Nitekim beyan geleneğinin temel özelliklerinden biri olarak tefsir ameliyesinin varlık sebebini davet ve tebliğ üzerinde temellendiren Mâtürîdî, dinin esas amacını insanın vahiy inancı çerçevesinde yetiştirilip, onların dünya ve âhîret maslahatlarının gerçekleştirilmesine imkân sağlayan bir medeniyet inşa etmeleri perspektifinden izah etmektedir.<sup>21</sup>

Mâtürîdî'nin temel tefsir kaynaklarından biri olan haber / nakil rivâyet tefsirine, nazar / akıl ise dirâyet tefsirine karşılık gelmektedir. Müfessir, âyetin açıklanması için bunlardan hangisini önceliyorsa yorum eylemine onunla başlamaktadır. Meselâ müfessir, bir âyetin yorumu ilm-i nazara müteallikse önce bunu kullanıp ardından gerek görürse elde ettiği verileri ilm-i haber ve ilm-i ryân bilgi kaynaklarıyla desteklemektedir.<sup>22</sup> Bu durum Mâtürîdî'nin Kur'an tefsirinde amaçsal bir perspektife sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim Kur'an'ın muhatapları tarafından anlaşılması için indirildiğini beyan geleneğinin çizgi ve çerçevesinde yeri geldikçe vurgulayan Mâtürîdî,<sup>23</sup> bu gelenek içinde özgün ve evrensel bir tefsir metodolojisi üretip çağının ihtiyaç ve meselelerini hakikat ve hikmet ve merkezli bir amaçsal yaklaşımla yorumlamıştır.<sup>24</sup> Zira müfessir bu ilim geleneğinin temel özelliklerinden biri olarak zaman ve mekân faktörlerinin doğurduğu tüm olgu ve olaylara dâir hükümlerin / çözümlerin gerek doğrudan gerekse dolaylı bir biçimde naslarda mevcut olduğu ilkesinden hareket etmektedir.<sup>25</sup>

19 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 3-5, 11-17, 25, 280-281; ayr. bkz. Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm el-müsemmâ Te'vilâtü ehli's-sünne (Te'vilât)*, I, 69; 158; II, 62, 184; III, 142; IV, 569, 579; V, 203.

20 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 183, 275; IV, 533; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 5.

21 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 242, 293, 443, 461; II, 184, 25; IV, 520, 525; V, 157; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 117.

22 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 267-268; IV, 569; IV, 576-577; ayr. bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 5.

23 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 209.

24 Msl. bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 89.

25 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 443, 461; II, 184.

Öne çıkan bu öncü yaklaşımlar ehl-i hadîs ve ehl-i re'y'in Ehl-i Sünnet şemsiyesi altındaki uzlaşısını perçinlemiş ve bu ekollerin ilmî birikimlerini ve tarihî tecrübelerini birbirleriyle paylaşmaları zengin ve verimli çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Bu gelişmeler sayesinde hem İslâmî ilim ve ekollerin kendi sistemlerine özgü farklılıkları muhafaza edilmiş, hem de nakil-akıl dengesi yeniden sağlanıp derin metodolojik ayırım büyük ölçüde izale edilmiştir. Bu bakımdan Ehl-i Sünnet bu dönüşümü gerçekleştiren ve buna imkân ve kapasiteye sahip olduğunu ortaya koyan tabîî bir oluşumdur. Beyan geleneği çerçevesinde teşekkül eden bu oluşumsa geniş bünyesinde Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Selef olmak üzere İslâm düşünce ve ilimler tarihinin üç ana akımını barındırmaktadır.<sup>26</sup>

Görüldüğü gibi bu olumlu gelişmelere Mâtürîdî'nin büyük katkıları olmuştur. Konumuz açısından bakıldığında nakil-akıl dengesinin sağlanmasında ve muhafazasında Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil kavramlarını tanımlayıp yorumlaması etkili olmuş ve te'vil / yorum eyleminin ve naslara amaçsal yaklaşımın önü bir kez daha açılmıştır. Çünkü Mâtürîdî İslâm düşünce ve ilimler tarihinin ilk yorum teorileri kabul edilen tefsir-te'vil kelime çiftinin özgün yapı ve işlevinin zaman ve mekân bağlamında icmalden tafsile çıkmasına ön ayak olmuş ve bunların amaçsal niteliklerine dikkat çekmiştir. Bu öncü yaklaşımı hüsn-ü kabul görmüş ve devam ettirmiştir. Nitekim kutsal metinlerin amaçsal bir nitelik taşıması ile onların yorumunda kullanılacak yorum mekanizmaları arasında doğrusal bir ilişkinin bulunması hem tabîî hem de zarurîdir. Bu hususa dinî metinlerin amaçsal perspektifinden bakan Mâtürîdî, ilâhî kitaplarda aslolanın lafızların içerdiği mâna olduğunu yeri geldikçe vurgulamıştır.<sup>27</sup> Bu doğrultuda Mâtürîdî, Kur'an'ın muhtevasına dolayısıyla maksatlarına dikkat çekip bunların ilâhî dinlerin ortak amaçları olduğunu ifade etmiştir. Meselâ müfessir, "*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibâdet edin ki, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız.*"<sup>28</sup> âyetini Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği maksatlardan biri olan *tevhid* kavramı çerçevesinde hem lafzî hem de gâî açıdan yorumlamıştır.<sup>29</sup> Bu çerçevede Mâtürîdî, dinin bütün emir ve yasaklarıyla insan aklı arasındaki fehim temelli anlama eylem ve ilişkisini küllî bir çerçeveye oturtmakta ve din ile insan arasındaki bağın ve sistemli uyumun bütüncül şekilde değerlendirilmesi gerektiğini ifade edip yaratılış gerçeğini ve bunun kaynağının ilâhî kader / plan olduğunu nazara vermektedir.<sup>30</sup> Mâtürîdî'nin ilmî kişiliğinin ve dolayısıyla tefsir anlayışının oluşmasında önemli bir yeri olan bu düşüncesinin somut tezâhürlerini, Kur'an âyetlerini izah ederken görmek mümkündür. Nitekim bu örneklerin aşağıdaki başlıklarda gözlemlenmesi mümkündür.

26 Geniş bilgi için bkz. Yavuz, "Ehl-i Sünnet", s. 525-530.

27 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 267; V, 441; ayr. bkz. *a.e.*, IV, 576-577.

28 el-Bakara 2/21.

29 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 24, 78; ayr. bkz. *a.e.*, III, 445.

30 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhid*, s. 209.

## 2. MÂTÜRİDÎ'NİN NASLARA YAKLAŞIMININ LAFZÎ / LİTERAL VE GÂÎ / TELEOLOJİK YORUM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Birinci başlıkta işlediğimiz üzere Mâtürîdî'nin Kur'an anlayışının ve tefsir metodolojisinin fikrî arkaplanını, Allah, âlem, insan, bilgi ve din gibi daha ziyâde ontolojik yapıya sahip Kur'an'ın ana konuları / muhtevası oluşturmaktadır. Müfessir, amaçsal nitelik taşıyan bu kavramları daha ziyâde maksad ve hikmet temelinde izah etmektedir.<sup>31</sup> Müfessirin bu kapsam dâhilinde şekillendiği tefsirdeki usûlü aslında Hz. Peygamber'in tefsir örneklerine ve *sîretü'n-nebîye* kadar dayanan hem tarihî hem de fikrî bir altyapıya sahiptir ki bu, tabîî teşekkül beyan geleneği olarak adlandırılmaktadır.<sup>32</sup> İşte Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil kavram ve mekanizmalarını özgün yapı ve işlevleri ile örtüşen algılayış biçiminin temelini bu kapsam ve gelenek oluşturmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, nasları lafız ve mâna bütünlüğü içinde ele alıp bunları hem lafzî hem de gâî boyutlarıyla okumuştur. Bu okumanın temel yöntem ve teknikleri ise tefsir ve te'vil kavramlarıdır. Bu temelde müfessir nasları amaç ve hikmet eksenli yorumlayıp Kur'an'ı yaşadığı ortamlarla buluşturmuş ve çağının ihtiyaç ve meselelerine öneri ve çözümler üretmiştir. Ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz bu hususu iki başlık altında değerlendireceğiz.

### 2.1. MÂTÜRİDÎ'NİN NASLARA LAFZÎ / LİTERAL YAKLAŞIMI: TEFSİR MEKANİZMASININ YAPISI VE İŞLEVİ ÇERÇEVESİNDE

Daha önce işlediğimiz üzere Mâtürîdî, nasların açıklanması hangi yöntem ve teknikleri gerektiriyorsa yorum eyleminde bunları istimal etmektedir. Müfessir, bir nassı sadece haber ya da nazar bilgi kaynağıyla yorumladığı gibi ihtiyaç görürse her ikisiyle de yorumlamaktadır. Ayrıca bunların tümünü amaç ve hikmet merkezli değerlendirip, gerekli görürse yorum eyleminde istidlâl yöntemini kullanmaktadır. Dolayısıyla bu perspektif hem tefsir hem de te'vil mekanizmasını kapsamaktadır. Bu doğrultuda Mâtürîdî, tefsir ve te'vil kelimelerinin etimolojik tahlillerini yaptıktan sonra yorum eylemindeki konum ve işlevlerini şöyle ifade etmektedir:

*“Tefsir faaliyetindeki zorluk te'vilde söz konusu değildir; zira te'vilde Allah'ın şahit gösterilmesi yoktur. Bir yorumcu yaptığı te'villerle (naslarda) murad olunan şeyden haber vermeyip 'Allah bunu kâsdetmiş veya*

31 Msl. Mâtürîdî'nin *dâvet* ve *tebliğ* kavramları ve bunların Kur'an tefsirinin gâyesine ve yöntemine dâir etkileri açısından bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 6, 68, 275, 297-300, 311-312, 326, 344-346, 415, 442, 516, 533; II, 86, 194, 295, 427; IV, 69, 534; V, 412, 462; 532; IX, 113-114; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 278, 117, 210, 411; aynı şekilde *din* kavramı için bkz. *a.e.*, s. 6-7; nübüvvet kavramı için bkz. s. 284; *imtihan* kavramı için bkz. s. 130, 252-253; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 100, 159, 344.

32 Geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17-325.

*murad etmiş' dememektedir. Bilakis 'bu âyet şu anlamları taşımaktadır ve onlardan biriyle yorumlanması mümkündür" demektedir."*

Ardı sıra Mâtürîdî bu izahlarını şöyle örneklendirmektedir:

*"Meselâ müfessirler Allah Teâlâ'nın 'elhamdu lillâhi...'<sup>33</sup> lafzı üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Müfessirlerin bir kısmı onu 'Allah kendi zâtına hamdetti' diğer bir kısmı ise 'Allah kendisine hamdedilmesini emretti' şeklinde açıklamaktadır. Bu iki açıklamadan birini bırakarak diğerini tercih edip 'kastedilen mâna budur' diyen kişi müfessirdir. Te'vil ise bir müfessirin bu hususu 'hamd kelimesi Allah'ı övüp metheden bir anlam taşımasının yanında O'na şükretmeyi de emreden bir kelimedir. Bundan dolayı Allah bu lafızla neyi kastettiğini daha iyi bilir' şeklinde ifade etmesidir. Tefsir tek ihtimalli iken te'vil çok ihtimallidir."<sup>34</sup>*

Bu izahlarında Mâtürîdî, tefsir faaliyetinin nasların mâna ve maksadı hakkında kesin ve belli bir görüşün ileri sürülmesi olduğunu belirtmektedir. Bununsa nüzül sürecinde âyetlerin arka plan bilgisine sahip olup kastedilen mânaya hâkim ve vâkıf olan sahâbe tarafından gerçekleştirilebileceğini vurgulamıştır. Diğer yandan sözün muhtemel mânalardan birine yorulması anlamına gelen te'vilin ihtimal ve nisbîlik içerdiği için onun "fakihler" tarafından yapıldığını ifade etmektedir.<sup>35</sup> Buradaki fakih kavramının geniş anlamını ve te'vil ile ilişkilendirilmesini Allah Resûlü'nün İbn Abbâs'a "Allahım! Onu dinde derin anlayışlı kıl ve ona te'vili öğret"<sup>36</sup> duasında gözlemlenmesi mümkündür. Bu açıdan Mâtürîdî diğer klasik açıklamalardan farklı olarak tefsir ve te'vil kavramlarını "nesnel / kat'î" ve "öznel / izâfî (sübjektif)" bir temele oturtmaktadır. Böylece Mâtürîdî, tefsir ve te'vil kavramlarını ilk kez tanımlayıp bunları sistematik bir ayırma tâbi tutmuştur. Bu açılım ve tasnif kendisinden sonraki âlimleri de etkilemiştir. Tefsir açısından bakıldığında da genellikle müfessirler tefsiri daha ziyâde lafızlara, te'vili ise mânalara hasretmişlerdir. Böylece tefsir rivâyet, te'vili ise ictihâd ve istinbat gibi amaçsal nitelik taşıyan kavramlar muvacehesinde dirâyet eksenli değerlendirilmiştir.<sup>37</sup>

Lafız ve mâna dengesinin önemini belirtmekle kalmayıp bu ilkenin uygulanma biçimini de izah eden Mâtürîdî, lafız ve terkiplerin etimolojik tahlilinden önce nasların muhtevastaki mânanın keşfedilmesini önermektedir. Müfessir nasların doğru anlaşılıp yorumlanmasının ve murâd-ı ilâhînin tesbitinin bu bütüncül yaklaşıma

33 el-Fâtiha 1/1.

34 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 3-4; örnekler ve geniş açıklamalar için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne (Te'vilâtü'l-Kur'ân)*, I, 349; III, 211-212; Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 1b.

35 Bkz. Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 89-96; Yavuz, "Te'vil", s. 27; Birişik, "Tefsir", s. 281.

36 İbn Hanel, *Müsned*, I, 214, 269, 314; Buhârî, "İlim", 17, "Vudû", 10; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 138.

37 Zerkeşi, *Burhân*, II, 285-286.

bağlı olduğunu vurgulayarak bu görüşünü lafzî çözümlerinin tedebbür boyutuna sahip olmadığı şeklinde gerekçelendirmektedir. Dolayısıyla müfessir, lafız ve terkiplerde kastedilen mâna ve maksadın ancak teemmül ve tedebbürle tahsil edilebileceğine dikkat çekmektedir. Nitekim Tefsir ilminin de nihâi amacının tahakkuk ettiği anlam boyutu da bu merhaledir.<sup>38</sup>

Bu anlam katmanları çerçevesinde Mâtürîdî, “*Hâlâ Kur’an’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.*”<sup>39</sup> âyetinin tefsirinde, Kur’an’a sadece zâhirî boyutuyla yaklaşıp lafız ve terkiplerin âmm ifadeler şeklinde değerlendirilmesi durumunda ihtilaf ve tenakuz vehminin ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Müfessir bunu “*Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz. (Bu koca da) onu boşadığı takdirde onlar (kadın ile ilk kocası) Allah’ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur. İşte bunlar Allah’ın, anlayan bir toplum için açıkladığı ölçüleridir.*”<sup>40</sup> âyetiyle örneklenmektedir. Mâtürîdî, lafzen bakıldığında aynı âyette geçen bu iki ifade arasında bir çelişki varmış gibi görünse de bunların birincisinin hazr / tahrîm ikincisinin ise ibaha / mubah ifadesi olduğuna dikkat çekmektedir.

Bu yüzden müfessir, nasların sırf zâhirî yönlerinden hareket edilerek bir hüküm oluşturmanın doğru olmadığını vurguladıktan sonra öncelikle yapılması gerekenin âyet üzerinde tefekkür ve tedebbür edip onda mevcut olan mânanın da ortaya çıkarılması olduğu ve nasların bu istikamette yorumlanması olduğudur. Bunu Allah Teâlâ’nın, âyetlerin mâna muhtevâsını fehmedebilmeleri ve Allah’ın âyetlerini bilebilmeleri için insanları, âyetler üzerinde tedebbür etmekle görevlendirdiği şeklinde gerekçelendiren müfessir, bir meselede hüküm verilirken âyetteki ifadenin sırf zâhirî boyutundan hareketle değil, ifadenin sahip olduğu mânadan yola çıkılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>41</sup> Bundan dolayı nasların doğru anlaşılıp yorumlanması bunlardaki mânanın keşfedilmesine bağlı olmaktadır. Bu bakımdan Mâtürîdî, gerek rivâyet gerekse dirâyet tefsirini birlikte ve birbirini tamamlayacak biçimde uygulayıp bunların ihtiva ettikleri kural, kâide ve teknikleri bu bütünlük içinde kullanmaktadır. Bu istikamette Mâtürîdî, rivâyetleri de istidlâl yöntemi gereğince dinin ve aklın asıl ve esasları temelinde ele almaktadır.<sup>42</sup> Meselâ müfessir, genellikle “*Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olmanız ve Peygamber de size bir*

38 Bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, 461-462.

39 en-Nisâ 4/82.

40 el-Bakara 2/230.

41 Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, 461.

42 Örnek için bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, 4, 19, 89, 90-91, 100, 103, 118, 157, 251; IV, 509, 542, 563, 566, 586, 597; V, 18-19.

*şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık. Her ne kadar Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tâbi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri ayırt edelim diye kable yaptık. Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir. Şüphesiz, Allah insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir.*"<sup>43</sup> âyeti çerçevesinde zikredilen "Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir." ifadesine yönelik meşhur bir rivâyeti daha çok akıl delilini kullanıp tenkit etmekte ve Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılan mü'minlerden bazılarının kubenin değişmesinden önce ölmesinin ardından, inananların, onlara acıyarak Beytü'l-Makdis'e doğru kaldıkları namazların zayi olduğuna dâir endişelerini içeren rivâyetin sahîh oluşuna ihtimal vermeyip bunun gerekçesini İslâm dinine inanan, Allah ve Resûl'ün emirlerinin ne anlama geldiğini bilen sahâbîlerin böylesi bir yaklaşım sergilemelerinin mümkün olmadığını belirtmektedir.<sup>44</sup> Böylece Mâtürîdî, rivâyet tefsirini de haber ve nazar bilgi kaynaklarına dayanan tefsir metodolojisinin bütünlüğü içinde değerlendirmektedir.<sup>45</sup> Bu durum te'vil vecihleri ve tercihlerinin yanı sıra İsrâîliyat konusunda da kendini göstermektedir. Nitekim müfessir, Kur'an kıssalarının mevcut hâllerinin bir hikmeti içerdiğini onların kapalı bıraktığı hususların İsrâîliyat'la açıklanmasının bunların var oluş hikmetlerine aykırı olduğunu ayrıca İsrâîlî haberlerin faydadan hâli olduğunu ifade etmektedir.<sup>46</sup>

## 2.2. MÂTÜRİDÎ'NİN NASLARA GÂÎ / TELEOLOJİK YAKLAŞIMI: TE'VİL MEKANİZMASININ YAPISI VE İŞLEVİ ÇERÇEVESİNDE

Makalede dikkat çektiğimiz üzere Mâtürîdî haber ve nazar bilgi kaynaklarının her ikisini de nasların gerek tefsir gerekse te'vil merhalesinde kullanmaktadır. Bu da hem rivâyet hem de dirâyet tefsirinde bütüncül bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Nitekim dinî bilginin nakil ve akıl olmak üzere iki kaynağa sahip olduğuna dikkat çeken Mâtürîdî,<sup>47</sup> dinî bilgiye ulaşmanın yolunun akıl ve şer'î bilgiye ulaşmanın nakil olduğunu belirtmektedir.<sup>48</sup> Müfessir bu çerçevede, habere dayalı dinî bilgilerin / sem'îyyâtın vahiy gelmedikçe bilinmeyeceğini ama akla dayalı bilgilerinse / akliyyât, araştırmalarla bilinmesinin mümkün olduğunu belirttikten sonra akli bilgilerle tevhid ve nübüvvet gibi temel dinî konuların izah edilip ispatlanabileceğini savunmaktadır.<sup>49</sup> Nitekim Mâtürîdî, tefsirdeki usûlünün bir uygulaması olarak Kur'an'ın zâhirî anlamının tesbitine dâir yapılan dil merkezli çö-

43 el-Bakara 2/143.

44 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 102.

45 Geniş bilgi için bkz. Bilgin, "el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ının Dirayet Tefsiri Açısından Tahlili", s. 57-200.

46 Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 558; ayr. bkz. *a.e.*, I, 159, 209, 210-211.

47 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 5.

48 Bkz. Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 22b.

49 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 75a.

zümlemelerin ötesine geçilip<sup>50</sup> hakikatlerin ortaya çıkarılmasına vesile olan delil ve burhânların nazar ve istidlâl yoluyla elde edilmesinin nihâi hedef olduğunu ısrarla vurgulayarak bu görüşünü hak, hakikat, adâlet ve hikmet gibi vasıfları hâiz temel olguların gerçek ve özgün mahiyetlerine ancak bu yöntemle ulaşılabileceği şeklinde gerekçelendirmektedir.<sup>51</sup> Müfessire göre söz konusu temel olgular ve hakikatler, ister Kur'an'ın isterse şerîatın maksatlarını kapsamaktadır. Örneklendirmek gerekirse bu durum Kur'an'ın ana konularından biri olan ulûhiyyet için geçerli olduğu kadar şerîatın özel gâyelerinden biri olan namaz ibâdeti için de geçerlidir.<sup>52</sup> Bu çerçevede Mâtürîdî, Allah'ın vahdâniyyetine vâkıf olmanın Allah'a ve O'nun elçilerine iman etmenin ancak ictihâdla dolayısıyla kişinin gücü nisbetinde zihnî bir çaba sarfedip istidlâl etmesi yoluyla gerçekleşeceğini söylemekle beraber, ictihâd ve istidlâl ile elde edilen bir verinin kat'î yani zarurî / zorunlu bir bilgi olmadığını ifade etmektedir.<sup>53</sup> Müfessirin bu yaklaşımı tefsir ve te'vil mekanizmalarını algılama biçimiyle örtüşmektedir. Nitekim müfessirin Kur'an tefsirindeki te'vil / yorum anlayışı gözlemlendiğinde dinin ve aklın kabul ettiği "asl" ilkeleri temel alıp lafız ve terkiplerin ihtiva ettiği mânaları söz konusu ilkelere ters düşmeksizin ve kat'iyet belirtmeksizin yorumladığı açıkça gözlemlenebilir ki,<sup>54</sup> Tefsir ilminin de varlık sebebi ve gâyesi budur.<sup>55</sup> Bu doğrultuda Mâtürîdî, içsel anlam veya mâna yorumu diyebileceğimiz gâî / teleolojik yaklaşımını Kur'an tefsirinde *hakikat*, *hikmet*, *akıl*, *istidlâl*, *kıyas*, *bâtın*, *mâna*, *illet* ve *ictihâd* gibi belli başlı bazı kavramlarla ortaya koymaktadır.<sup>56</sup> Amaçsal nitelik taşıyan bu kavramları te'vil çerçevesinde kullanıp mâna yorumunu gerçekleştiren müfessir, bu doğrultuda nasların zâhirî anlamları dışında ihtiva ettikleri mânayı ifade etmektedir. Nitekim *mâ'na* kelimesini de bu anlamla kullanan müfessir, Allah Teâlâ'nın yarattığı varlıklarda takdir ettiği hikmetlerden idrak edilmesi ve bilinmesi mümkün olmayanların bulunup bulunmadığı meselesini değerlendirirken konuyu su ile örneklendirmekte ve Allah'ın suda her şeye hayat veren bir mâna kıl-

50 Dile dâir örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 21, 105, 272, 463, 466, 468, 469, 471; V, 323, 407; IV, 501, 512, 514, 524, 536, 547, 549, 555, 557, 561, 562, 568, 570, 584, 590; IV, 536, 585; V, 6, 11, 13, 20, 26, 27, 30, 34, 44-45, 73, 77, 80, 100, 126, 272, 291-292, 323, 347, 357, 376, 387, 390-391, 405-408, 431, 432, 433-434, 464.

51 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 486, 281, 376; ayr. bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 119, 227, 277, 299, 302-303, 314, 344-345, 369, 448, 462; III, 139; IV, 579; V, 242; XVI, 85.

52 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 81-82, 201; diğer bazı ibâdetlerin hikmet ve maksatları için bkz. *a.e.*, I, 93-97, 136, 225, 367-368.

53 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 460.

54 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 221, 595-596; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 577, 317.

55 Bkz. Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 35-42.

56 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 93-97, 124-125, 127, 166, 172-173, 181, 183, 233-235, 242, 291, 293, 367-368, 407, 413, 462, 472-477, 480, 483; II, 33, 36-38, 43 476; III, 426-427; IV, 218-220, 520, 525; V, 157, 298; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 117, 565, 580, 591.

dığını ve bu mânanın kavranamayan bir özellik arzettiğini belirtmektedir.<sup>57</sup> Nitekim müfessire göre mâna, hükümlerin sebebi olup varoldukça hükmün de yürürlükte bulunduğu bir vasfı ifade etmektedir. Zaten Mâtürîdî'nin âyetlerin tedebbür, teemmül ve tefekkür yoluyla bilinmesini gerekli gördüğü anlam katmanı da bu mâna boyutudur. Bu anlama eylemini ictihâdla ilişkilendiren müfessir, bir şeyin bilinmesinin onun mânasının bilinmesi demek olmadığını söyledikten sonra bildiklerini ileri sürenler ve hatta bunları başkalarına öğretenler gözlemlendiğinde bildiklerini iddia ettikleri şeyin aslında mânasını kavramadıklarını ve bu durumun ictihâdın cevazına delil teşkil ettiğini ifade etmektedir. Bu istidlâlini de bilinmesi istenen şeydeki mânanın ortaya çıkarılmasının ve onun fikh edilmesinin ancak ictihâd yani nazar ve istidlâl yoluyla gerçekleştirileceğini vurgulamaktadır.<sup>58</sup> Bu çerçevede müfessir bir prensip daha zikredip yapılması gerekenin lafız ve terkiplerden kastedilen anlamın tahsil edilmesi olduğunu yoksa hakîkatin mecâzdan veya zâhirî anlamın bâtından / gâî mânadan daha evlâ olmadığını vurguladıktan sonra Allah Teâlâ'nın naslardaki mûradının doğru şekilde ortaya çıkarılabilmesi adına ancak bir delil bulunduğu takdirde tercih ve te'vil önceliği ve evleviyetinin söz konusu olduğunu ifade etmektedir.<sup>59</sup> Bu doğrultuda Mâtürîdî âyetlerin haberî mi inşâî mi,<sup>60</sup> hakikat mi mecâz mı,<sup>61</sup> âmm mı hâs mı olduğunun yanında,<sup>62</sup> onların Ehl-i Kitâb'a mı, ehl-i nifâka mı, ehl-i şirke mi, ehl-i imâna mı, ehl-i küfre mi, Hz. Peygamber'e mi veya herkese mi hitap ettiğini incelemektedir.<sup>63</sup> Buna ilâveten müfessir, bir âyette ifade edilen durumun dünya hayatını mı yoksa âhireti mi konu aldığı,<sup>64</sup> âyetin hangi üslûp üzerine bina edildiği<sup>65</sup> ve âyetin ihtiva ettiği lafız ve terkiplerin hangi anlamlara gelebileceği<sup>66</sup> gibi naslarda kastedilen mânanın belirlenmesine aracılık ve hizmet edecek her türlü parametreyi de yorum eyleminde göz önünde bulundurmaya özen göstermektedir.<sup>67</sup>

Naslara amaçsal yaklaşımının uygulamadaki yerini örneklerle işlemeyen önce belirtmek gerekirse Mâtürîdî yorum eyleminde aslolanın mâna olduğunu açıkça ifade etmektedir. Meselâ Kur'an'ın belâğat ve fesahat açısından söz basamakla-

57 Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 317-318; ayr. bkz. *a.e.*, I, 255; V, 445.

58 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 285, 165, 312.

59 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 257-258.

60 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 3.

61 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 34-35, 431; IV, 530; V, 6, 41, 44, 58, 92, 250, 263, 501, 513.

62 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 24, 68.

63 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 17, 24, 66, 328-329, 457; IV, 499, 511, 520-521; V, 46, 74, 141, 513.

64 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 431, 450; IV, 533, 545; V, 23, 97, 128, 361, 419, 456, 492.

65 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 22, 445.

66 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 304-305; diğer örnekler için bkz. *a.e.*, I, 308, 333; V, 43, 45, 125, 127, 141.

67 Örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 15, 18, 33, 46, 55, 60, 82; IV, 531, 580; V, 6, 19, 29, 53, 57, 99, 107, 128, 130, 136, 240, 346, 419-420, 424, 433, 512.

rının zirvesinde bulunduğu dikkat çeken Mâtürîdî,<sup>68</sup> Allah kelâmı olmakla beraber Kur'an'ın mushaflarda yazılı lafzının ilâhî hitabın anlaşılıp ifade edilmesine bir vasıta olduğunu ve lafız / nazım değişikliği ve dil farklılığının varlık ve olguları hüviyet ve mahiyetlerinden çıkarıp ayrı ve farklı şeyler hâline dönüştürmediği gibi mânaların değişmesini ve hükümlerin farklılığını da gerektirmediğini söylemektedir.<sup>69</sup> Meselâ Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin Farsça kıraatle namaz kılmanın câiz olduğunu içeren bir rivâyeti nakledip bunu benimsediğini ifade etmektedir. Müfessir, Allah Teâlâ'nın indirmiş olduğu kitapların birbirine muvafık olduğunu haber veren "*Ey kendilerine kitap verilenler! Bir takım yüzleri silip de tersine çevirmeden yahut Cumartesi halkını lanetlediğimiz gibi onları lanetlemeden, yanınızda bulunanı (Tevrat'ı) doğrulayıcı olarak indirdiğimiz bu kitaba (Kur'an'a) iman edin. Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir.*"<sup>70</sup> âyetinin ve Kur'an'ın kendi muhtevâsında herhangi bir çelişki bulunmadığını beyan eden "*Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.*"<sup>71</sup> âyetinin bu konuya delil teşkil ettiğini aslolanın mâna ve hüküm olduğundan hareketle ileri sürmektedir.<sup>72</sup> Yine Mâtürîdî, yaratılışın ve eşyanın Allah Teâlâ'nın "kün / ol" emri ile meydana geldiğine dâir âyetlerdeki emrin varlıkların Allah'ın tekvinine / yaratmasına şâhitliklerini ifade ettiğini dolayısıyla eşyanın bu tabirle varlık sahnesine çıktıkları gibi hakiki bir anlama gelmediğini istidlâl metoduyla ortaya koyup bu lafzın mecâz bildirdiğini söylemektedir.<sup>73</sup>

Aynı şekilde müfessir, "*Allah Adem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, 'Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin' dedi.*"<sup>74</sup> âyetindeki "*Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin*" şeklindeki meleklere yaptığı hitabın hakiki anlamda bir soru olmadığına istidlâl yoluyla ulaşmaktadır. Müfessir Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'in bildiği isimlerin melekler tarafından bilinmediğini bildiği hâlde böyle bir hitabın yapılmasının anlamsız olacağı çıkarımında bulunduktan sonra aslında bu hitapla tevbih ve tehdit kastedildiğini vurgulamaktadır.<sup>75</sup>

Yine "*Kalbi imanla dolu olduğu hâlde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'tan gazap iner ve*

68 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 900b.

69 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 136a, 882a.

70 en-Nisâ, 4/47.

71 en-Nisâ 4/82.

72 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 431; V, 441; önemli olanın mâna olduğuna dâir açıklaması için ayr. bkz. a.e., I, 267.

73 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 255.

74 el-Bakara 2/31.

75 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 31.

*onlar için büyük bir azap vardır.*<sup>76</sup> âyetinin tefsirinde ehl-i küfürden olmayanlar hakkında bir fiilinden dolayı küfür kavramının mecâz yollu kullanıldığını belirten Mâtürîdî, âyette bu eylemin ehl-i küfrün bir ameli olduğundan hareket edilerek Arap diline göre mecâza gidildiğini vurgulamıştır. Böylece müfessir ehl-i imâna yapılan küfür isnadının hakikî anlam üzerine değil, mecâz olarak kullanıldığını ifade edip Kur'an'da insanların bazı amelleri yüzünden küfre nisbet edilmesinin mecâz kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>77</sup> Bu konu kapsamında bir ifadenin tesmiyesinin uygunluğu sebebiyle hem husus hem de umum ihtimali taşıdığı takdirde temkinli olunup bunlardan herhangi birine hamledilmesi hususunda hemen kesin bir karar verilmemesini önermektedir. Meselâ *zulüm*, *fisk* ve *isyan* kavramlarının dâima *iman* kelimesinin zıttı olan anlam taşımadıklarını müfessir, "el-emru ani'l-hurûc" olarak tanımlanan *fisk* kelimesinin, "irşâd tarzındaki emrin dışına çıkma", "farz konumundaki emrin dışına çıkma" ve "i'tikâdî tarzındaki emrin dışına çıkma" şeklinde üç farklı mânaya da gelmesinin mümkün olduğunu dolayısıyla bu ve benzeri kelimelere her yerde iman kelimesinin zıddı olan küfür anlamının verilmemesi ve lafız ve terkiplerdeki murâd-ı ilâhînin ve mesajların doğru anlaşılması için bu durumun gözetilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>78</sup>

Bu meyanda Mâtürîdî, insanın kendisi için faydalı olanı isteme güdüsüyle yaratıldığı ve bazı ihtiyaçlara ve bunların karşılanmasını sağlayacak imkânlarla donatıldığı hâlde faydalı olanı tercih etmeksizin bu gerçeğe aykırı tutum ve davranışlar sergilemesinin Kur'an'da mecâz olarak "*Onlar, sağırdılar, dilsizdirler, kördürler. Artık (hakka) dönmezler.*"<sup>79</sup> şeklinde ifade edildiğini çünkü onların ilim, basar ve sem' duyularıyla elde edecekleri nihâî amacın kendilerine yönelik bir faydaya matuf olduğunu belirtip bu âyeti zâhirî anlamının dışında yorumlamaktadır.<sup>80</sup>

Bu çerçevede müfessir bazen de bir takım rivâyetlerin âyetlerin anlaşılmasına engel teşkil edip lafız ve terkiplerde kastedilen mânanın yanlış anlaşılmasına yol açabileceğine işaret etmektedir. Meselâ müfessir "*(Ey Muhammed!) Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu (vahiy beklediğini) görüyoruz. (Merak etme) elbette seni, hoşnut olacağın kibleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) hep o yöne dönün.*"<sup>81</sup> âyetinin Hz. Peygamber'in Müslümanların ilk kiblesi olan Mescid-i Aksâ'nın,<sup>82</sup> Yahudilerin de kiblesi olmasından memnun olmayıp,

76 en-Nahl 16/106.

77 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 523; ayr. bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 36.

78 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 583-584, 551.

79 el-Bakara 2/18.

80 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 77, 83.

81 el-Bakara 2/144.

82 Kur'an'ın kullandığı bir tabir olarak bkz. el-İsrâ 17/1.

beklenti içinde yüzünü göklere çevirip durduğu ve Allah Teâlâ'nın da resûlünü hoşnut etmek için kibleyi Mescid-i Haram'a tahvil ettiğine dâir bir rivâyetin çerçevesinde açıklandığını belirttikten sonra hem bu rivâyeti hem de yapılan yorumları gerekçeli bir şekilde eleştirmektedir.

Bu konuya Kur'an'ın ana konularından bir olan nübüvvet müessesesinden bakan müfessir, daha önce kiblenin değişeceği hususunda bir vaad söz konusu olmaksızın Hz. Peygamber'in yüzünü kendi istek ve arzuları doğrultusunda sürekli semaya çevirmesinin peygamberlik olgusuyla uyuşmadığına dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımını Allah'a karşı mükellefin iki hüküm veya fiil arasında seçim yapmakta serbest olması anlamına gelen *tahyîr* kavramı doğrultusunda değerlendiren müfessir, bu durumun bir konuda verilecek hüküm hakkında muhataba bir seçenek sunma ve tahakkümde bulunma anlamı taşıdığını dolayısıyla Allah'a karşı böyle bir tahyir ve tahakkümün muhal olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca müfessir herhangi bir mü'minin bile Allah'ın emirlerine rıza göstermemesi tasvip edilmezken, Allah'ın Mescid-i Aksâ'yı kible edinmesini emrettiği hâlde Hz. Peygamber'in bundan hoşnutsuzluk duyduğunu ileri sürmenin tutarsızlığına dikkat çekerek Resûlullah'ın âyetteki fiilini kendisine yapılan bir vaad akabinde sergilemiş olabileceğini söylemektedir. Müfessir konuya dâir rivâyetin sahih olduğu kesinleştirilse bile burada belirtilen hoşnutsuzluğun bir ihtiyarî kerahet değil de tab'ın ve nefsin keraheti olarak yorumlanması gerektiğini belirttikten sonra bu görüşünü insanların ifa etmesi gereken bütün dinî emir ve yasakların insan tabiatının hilâfi üzerine geldiği ve insanların da Allah'ın rızasına ulaşmak için bu hedefe ters düşen tab' ve tabiatlarının istek ve arzularına uymaması gerektiği şeklinde gerekçelendirmektedir.<sup>83</sup>

Yine "O hâlde, eğer öğüt fayda verirse, öğüt ver. Allah'a karşı derin saygı duyarak ondan korkan öğüt alacaktır."<sup>84</sup> âyetleri sırf zâhirî anlam üzerine alındığında elde edilen anlamın dinin genel prensiplerine ters düşeceğini vurgulayan Mâtürîdî, zira bunların zâhirinin kendisine öğütte bulunulduğu zaman bu öğüdün kendisine fayda vermeyeceği kimseye öğüt verilmemesi gerektiği anlamını ifade ettiğini söylemektedir. Böyle bir yorumun yanlış olacağını "Artık sen öğüt ver! Sen ancak bir öğüt vericisin."<sup>85</sup> âyetiyle örneklendirip burada öğüt verilmesinin mutlak bir şekilde emredildiğine dikkat çeken müfessir, bu yüzden yukarıdaki âyetlerin tahsis üzere gelip öğüt verildiğinde bunun faydasını görecektir insanlar hakkında hususen ifade edildiği ama bunların bu vasfı taşımayanlar hakkında kesin bir hüküm bildirmediği için öğüdün hem fayda vereceği hem de vermeyeceği kimseleri kapsadığı dolayısıyla herkese öğütte bulunulmasını ifade ettiği şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>86</sup>

83 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 100, 103.

84 el-A'lâ, 87/9-10.

85 el-Gâşiye 88/21.

86 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V, 440.

Mâtürîdî'nin hikmet eksenli amaçsal yaklaşımının bu tür örneklerini tefsirdeki bazı tartışmalı konularda da gözlemleyebiliyoruz.<sup>87</sup> Bu tür yaklaşımlarının eleştirel bir şekilde ele alınması kanaatini taşımakla beraber, bunların müfessirin düşünce sistemiyle uyuştuğunu ve anlamlı bir yere oturduğunu ileri sürebiliriz. Meselâ müfessir nesh teorisine bu perspektiften yaklaşmaktadır. Bu çerçevede Kur'an'da mensuh âyetlerin bulunması dâhil olmak üzere nesh olgu ve uygulamasını benimseyen müfessir, neshin inkâr edilmesinin altında nesh konusunun, neshin ölçüsünün ve mensuh hükümlerin bilinmemesinden kaynaklandığını ileri sürüp,<sup>88</sup> kendi yaklaşımını hikmet eksenli bir hüküm-maslahat ilişkisi içinde izah etmektedir.<sup>89</sup> Beyan geleneğinin mevcut çizgi ve çerçevesinde nâsîh-mensuh konusuna kayda değer bir katkı yapmayı geleneksel bilgileri kabul etmekle birlikte, müfessir nesh teorisini "şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması" yaklaşımından ziyâde onu "yürürlüğe girmesini gerektiren şartlar meydana geldiğinde yeniden yürürlüğe konulma durumu mahfuz kalmak kaydıyla yürürlük zamanı dolan bir hükmün yerine yeni bir hükmün yürürlüğe girmesi" şeklinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır.<sup>90</sup>

Görüldüğü gibi Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil kavramlarını algılama ve işletme biçimi yorum eylemine belirgin olarak yansımaktadır. Nitekim bir âyetin mâna ve maksadına dâir kat'î bir açıklamının sadece sahâbenin yapabileceği "tefsir" faaliyetini oluşturduğunu; "te'vil" in ise ehl-i fikh, hükemâ ve ehl-i basar tarafından kesinlik bildirmeksizin gerçekleştirilen bir eylem olduğunu vurgulamaktadır. Müfessir bu âlimlerin dinin temel ilkelerini kavradıklarını ve bunlardan istifade ederek nasların muhtevasında mevcut olan delil ve hükümleri sahih istidlâllerle ortaya çıkarmaya böylece âyetlerin tazammun ettiği mâna ve maksatlara ulaşmaya çalıştıklarını ifade etmektedir.<sup>91</sup> Nitekim *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın dirâyet yönünün son derece sistemli ve gelişmiş olmasının temelinde,<sup>92</sup> Mâtürîdî'nin Kur'an tefsirini beyan geleneğinin çizgi ve çerçevesinde zaman ve mekânın ihtiyaç ve problemlerine göre gerçekleştirmiş olması yatmaktadır, zira beyan geleneği âlimleri dinin emir ve yasaklarının anlaşılır oldukları ve insanların karşılaştıkları tüm meselelerin çözümlerine vasıta olacak delillerin nasların muhtevasında buldukları kabulünden hareket etmektedirler.<sup>93</sup> Mâtürîdî de, "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin*

87 Örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 124-125, 127, 480; III, 153, 426-427; V, 298.

88 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 46, 78, 100, 461-462.

89 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 199.

90 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 100.

91 Bu tür izahları için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 1, 301, 462; III, 139, IV, 577; V, 137, 242, 433-434; XV, 173-174, 218; XVI, 85; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 281, 376, 486.

92 Geniş bilgi için bkz. Bilgin, "el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ının Dirayet Tefsiri Açısından Tahlili", s. 82-200.

93 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 209; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 443; IV, 543; XIV, 64.

ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştiğümüz takdirde, Allah'a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir."<sup>94</sup> âyetini delil alıp insanlığın karşılaşılabileceği ihtiyaç ve problemlerin çözümüne dâir delillerin gerek doğrudan gerekse dolaylı şekilde Kur'an ve sünnette mevcut olduğunu belirterek beyan geleneğinin klasik tutumunu sergilemektedir.<sup>95</sup>

Bu doğrultuda Mâtürîdî nasların sırf lafzî anlamlarıyla sınırlı olduğunu ileri süren Zâhirîleri eleştirip lafız ve terkiplerden anlaşılan mânâ ile iktifa edilerek bunların sadece zâhirî anlamlarına hasredilmelerinin doğru bir yaklaşım olmayacağını örnek âyetlerle izah etmekte ve nasların ihtiva ettikleri hikmet ve mânalara uygun bir biçimde yorumlanması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>96</sup> Şer'î hükümlerin temel kaynaklarını kitap ve sünnetin oluşturduğunu belirten Mâtürîdî, bunlar delil alınıp istidlâl / ictihâd mekanizmasıyla hükümler vaz' edileceğini ifade etmektedir.<sup>97</sup> Bunun da ötesine geçen müfessir, yorum eyleminde her türlü istidlâl yönteminin kullanılabilmesini ve Kur'an'dan hüküm çıkarma yollarının kıyasla sınırlandırılmayacağını belirtmektedir. Böylelikle insanların dinin emir ve yasaklarına gerek akıl gerekse ilâhî hitap / sem' sayesinde muhatap kılındıklarına dolayısıyla anlaşılır olduklarına dikkat çeken Mâtürîdî, yaratılış gerçeğini hikmetle irtibatlandırır. Ona göre her şey Allah Teâlâ tarafından takdir edilip, yaratıldığından ötürü varlık anlamlıdır ve insanın anlamadığı bir hitap ve emirden sorumlu tutulması mümkün değildir.<sup>98</sup>

### DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hiz. Peygamber'le başlayıp, sahâbe ve tâbiînin nakil-akıl bütünlüğü içinde sürdürdükleri yorum eyleminin bütüncül yapısı, ehl-i hadisin lafzî önceleyip te'vil faaliyetine sıcak bakmaması ve nasların mânâ yönünün dikkate alınmadan yorumlanmasını sakıncalı gören ehl-i re'yin de bu ekole bir tepki olarak doğması neticesinde belirgin bir parçalanma sürecine girmiştir. Asırlarca devam eden bu süreç, söz konusu tarafların Ehl-i Sünnet çizgisinde muvafakat ederek birbirlerinden yararlanmaya başlamaları üzerine, yorum eylemi tekrar tabiî mecrâsında akmaya başlamıştır. Böylece bu ekoller başta olmak üzere, Ehl-i Sünnet zemininde buluşan çeşitli cereyanlar bir uzlaşma içinde kendilerine has görüş ve yaklaşımlarını muhafaza edip İslâm ilim ve kültür hayatına zenginlik katmışlardır. İlerleyen zamanlarda bazı âlimler bu olumlu dönüşümün sürdürülmesi ve yeniden yapılandırılması hususlarında öncülük

94 en-Nisâ 4/59.

95 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 443; II, 184; IV, 543; XIV, 64.

96 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 403a, 408a, 428a, 433a, 433b, 439a.

97 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 443; II, 184; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 767a.

98 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 209; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 461.

etmişlerdir. İşte Mâtürîdî de bunlardan biridir. Müfessir, haber ve nazar delilleri üzerine tesis ettiği bir tefsir metodolojisi vasıtasıyla nasları nakil-akıl dengesi içinde yorumlamıştır. Yine müfessir, yorum araç, mekanizma ve tekniklerini de özgün yapı ve işlevleri temelinde algılamış ve bunları tefsir metodolojisiyle uyumlu bir şekilde işletmiştir. Böylece müfessir, ilk yorum teorileri olarak bilinen tefsir ve te'vil kavramlarını çözüm odaklı kullanmakla kalmamış, bunları “anlam-yorum” ilişkisi ve ayırımı ekseninde tanımlayarak İslâm ilimler tarihine bir açılım getirmiştir zira bu durum Tefsir birikiminin, hem kaynakları hem de bunların bağlayıcı olup olmadıkları açısından sınıflandırılması anlamına gelmektedir. Yani müfessir, bu kavramların nasların lafız ve mâna boyutlarını açıklayacak imkân ve kapasiteye sahip olduklarını ifade edip tefsiri haber bilgi kaynaklarının açıklanmasına, te'vili ise nazar bilgi kaynaklarının yorumlanmasına hasretmiş ve farklı anlam katmanlarına işaret etmiştir. Bu yaklaşım yorum eyleminin yeniden önünün açılmasına dâir sarfedilen çabalara ilk kez ve belirgin olarak epistemolojik ve metodolojik bir açılım ve katkı sağlamıştır. Şöyle ki, bu kavramların kapsadığı alanların sınırları ve kaynakları gibi hususların belirlenmesi usûl çalışmaları dâhilindedir. Mâtürîdî'nin de, bunların farklı anlam boyutlarına hitap ettiğine dikkat çeken söz konusu tanımlamaları sayesinde “yorum”, “anlam” olgusundan tefrik edilip yorumun “sonsuz” niteliği öne nazara verilmiştir. Nitekim bu tanımlamalarının veya ayırımının temelinde, murâd-ı ilâhînin tesbit edilmesi çalışmaları bulunmaktadır. Nitekim anlam-yorum farkı üzerine tesis edilen bu tasnifin muhtevasını, tefsir faaliyeti neticesinde beyan ve tayin edilen nasların murâd-ı ilâhîye mâtuf objektif / nesnel delâletleri ile bunlar haricinde birden çok ihtimal içeren nasların murâd-ı ilâhîye mâtuf sübjektif / öznel delâletlerinin mukayesesi teşkil etmektedir.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî'nin bu ayırımında tefsirin alanı nakil / rivâyet ile te'vilinki ise dil başta olmak üzere belli başlı Kur'an'ı anlama parametrelerine dayanan istidlâl, istinbat ve ictihâd ile çizilmektedir. Tefsir ve te'vilin birbirlerini tamamlayan nitelikleri hâiz olduğunu öne çıkaran müfessir, böylece te'vil alanının ve ufkunun ancak tefsirin temelleri üzerinde inşâ edilebileceğini ve te'vilin tefsirle birlikte varlık ve anlam kazanacağına işaret etmektedir. Bu doğrultuda Mâtürîdî, naslara ister tefsir isterse te'vil merhalesinde amaçsal bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşımın anahtar kelimesini de *makâsîdû'l-Kur'an* ve *makâsîdû'ş-şerîa* tabirlerinin ortak kavramı olan makâsîd teşkil etmektedir. Bu kapsamda müfessir, sadece fikhî konular içerenlere değil, itikâdî, siyasî, ictimâî ve ahlâkî gibi muhtelif yönleri ağır basan naslara da amaçsal bir zaviyeden bakmıştır.

Yine Mâtürîdî, lafız ve terkiplerin tahlilinde ısrarla temel bir ilkeye dikkat çekmiştir. Şöyle ki müfessir, lafız ve terkiplerin etimolojik tahlilinden önce nasların muhtevasındaki mânanın keşfedilmesini önermektedir. Bu istikamette nasların sırf zâhirî yönlerinden hareket edilerek hüküm oluşturma faaliyetinin doğru olmadığını

vurgulayan müfessir, öncelikle yapılması gerekenin âyet üzerinde tefekkür ve tedebbür edilip ondaki mânanın kavranması olduğuna dikkat çekmektedir. Lafız tahlillerinin ise bu merhaleden sonra ve elde edilen mâna çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiğini belirten müfessir, nasların doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasının ve murâd-ı ilâhînin tesbit edilmesinin buna bağlı olduğunu vurgulamakta ve bu yaklaşımını lafzî boyutun tedebbür içermediği biçiminde gerekçelendirmektedir. Müfessir, lafız ve terkiplerde kastedilen mâna ve maksadın ancak teemmül ve tedebbürle tahsil edilebileceğini belirtmekle beraber, lafız ya da mânanın birbirinden üstün olmadıkları, dolayısıyla yapılması gerekenin âyetlerin açıklanması bunlardan hangisine ihtiyaç duyuyorsa onun öncelenmesi olduğu hususuna dikkat çekmektedir. Meselâ bir âyetin açıklanması ilm-i nazara müteallikse, müfessir önceliği bu bilgi kaynağına vermekte ve gerek görürse elde ettiği bu verileri ilm-i haber ve ilm-i iyân bilgi kaynaklarıyla desteklemektedir.

Öncü âlimler mevcut ilmî geleneğin muhafazası ve geliştirilmesi adına birçok ilmî açılımlar yapmışlardır. Kanaatimizce Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil kavramlarına dâir yaptığı epistemolojik ve metodolojik içerik ve kapsamlı tasnifi ile fıkıh ve istidlâl kavramlarına ilişkin algı ve tanımlamaları bunların en önemlileri arasında yer almaktadır. Beyan geleneğinin doğasında yer alan davet ve tebliğ ekseni Kur'an tefsiri anlayışını başarılı bir şekilde sürdürüp naslara bütüncül bir şekilde ve amaçsal bir perspektifle yaklaşan Mâtürîdî, çağının ihtiyaç ve problemlerine hitap edebilen özgün ve evrensel bir tefsir metodolojisi geliştirmiştir. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin ilmî şahsiyetinin analiz edilmesi günümüz İslâmî ilimlerin ihtiyaç duyduğu kapsamlı, çözüm odaklı ve mümkün mertebe tutarsızlık içermeyen yeni / yenilenmiş bir metodolojinin inşâsında mühim bir yer işgal edeceğini düşünüyoruz.

### KAYNAKÇA

- el-BEGAVÎ, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Tefsiri'l-Begavî*, nşr. Hâlid Abdurrahman el-Akk – Mervân Süvâr, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992.
- el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil, *Sahihu'l-Buhâri*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979, I-VIII
- BİLGİN, Ömer Faruk, "el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ının Dirayet Tefsiri Açısından Tahlili", doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- BİRİŞİK, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, XXXX, 281-290.
- BOYNUKALIN, Ertuğrul, "Makâsîdü's-Şerîa", *DİA*, XXVII, 423-427.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu v.dğr., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- ÇELEBÎ, İlyas "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, 59-63.
- ÇETİN, Osman "Horasan", *DİA*, XVIII, 234-241.
- DAĞCI, Şamil, "Kıyas", *XXV*, 488-495.
- DEMİRCİ, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

- DEMİRCİ, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- EBÛ DÂVÛD es-SİCİSTÂNÎ, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y., I-IV
- ES'AD, Ali Muhammed, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", *Kuramer*, ed. Mustafa Çağrıçı, İstanbul: Asya Basım, 2018, s. 185-238.
- HAMİD, Abdülkerim, *el-Medhal ilâ makâsıdı 'l-Kur'ân*, Riyâd: Mektebü'r-Râşid, 1428/2007.
- HATİB el-BAĞDÂDÎ, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- İBN ABDÛLBER, *Câmi'u beyânî'l-ilm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir, *Makâsıdü 'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Tunus: 1978.
- İBN SÛREYC, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc, *el-Aksâm ve 'l-husâl*, Chester Beatty Library, nr. 5115, 88 vr.
- İBN YAHYÂ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648, 168 vr.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, İstanbul: 1992, I-VI.
- KALLEK, Cengiz "Kaffâl, Muhammed b. Ali", *DİA*, XXIV, 146-148.
- el-KEFEVÎ, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 690, 9, 419 vr.
- el-LÂMİŞÎ, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- MÂLİK b. ENES, *el-Muvatta'*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985, I-II.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü ehli'sünne (Te'vilâtü'l-Kur'ân)*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 97, 1-421 vr.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ilmî kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2005-2011, I-XVII.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm el-müsemmâ Te'vilâtü ehli's-sünne (Te'vilâtü'l-Kur'ân)*, nşr., Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004/1425, I-V.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tefsîrû'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü ehli's-sünne)*, Mecdî Bâslım, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, I-X.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları, 1423/2003.
- MUVAFFAK b. AHMED el-MEKKÎ, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut: 1981.
- MÜSLİM b. HACCÂC, *Sahîhu Müslim*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1997, I-V.
- en-NESÂÎ, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Hüseyin Abülmün'im eş-Şiblî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001, I-X.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, 177-180.
- ÖZDEŞ, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- ÖZDEŞ, Talip "Mâtürîdî'nin Fikhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)*, 2 (1998): 343-360.
- ÖZEN, Şükrü, "Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası", basılmamış doçentlik çalışması, İstanbul: İSAM Kütüphanesi, 2001.
- es-SAFFÂR, Ebü İshâk İbrâhim ez-Zâhid, *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idü'l-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen, Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almâni li-ebhâsi's-Şarkiyye, 1432/2011, I-II.

- es-SAYMERÎ, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Haydarâbâd: 1394/1974.
- es-SÜYÛTÎ, Celâleddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Dîb el-Bugâ, Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1987, I-II.
- eş-ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Abdülganî Abdühâlik, Beyrut: Mektebetü'l-Hancî, 1994, I-II.
- eş-ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, nşr. Ahmed M. Şakir, Kahire: Dârü't-Türâs, 1979.
- eş-ŞÂŞÎ, Ebü Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâil el-Kaffâl, *Mehâsinü's-şerî'a fi fîrû'i's-Sâfi'iyye: kitâb fi makâsidi's-şerî'a*, nşr. Muhammed Ali Samak, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007/1428.
- es-SEMERKANDÎ Alâeddin Ali b. Yahyâ, *Mizânü'l-usûl*, nşr. M. Zeki Abdülber, Katar: 1404/1984.
- et-TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed M. Şakir – Mahmûd M. Şakir, I-XVI, Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1955-1969.
- TELMÂN NÂCİL, “el-İlle beyne's-şerî'a ve kelâm fi re'yi'l-Eşâ'ira”, *Mecelletü Külliyyeti Usûli'd-Dîn bi'l-Kâhire*, 3 (1405/1985): 213-229.
- YAVUZ, Yusuf Şevki “Te'vil”, *DİA*, XXXXI, 28-31.
- YILMAZ, Ömer, “Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları”, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- ez-ZEHABÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983
- ez-ZEHABÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Menâkibü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, Kahire: t.y.
- ez-ZERKEŞÎ, Bedreddin, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî v.dğr., Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1994, I-IV.
- ez-ZÛRKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1996, I-II.