

DİNİ HAYATIMIZIN TEMEL TAŞLARI

HANEFİLİK - MÂTÜRİDİLİK - YESEVİLİK

Dünü - Bugünü - Yarını



© Türk Ocakları Derneği İzmir Şubesi Yayınları

Yayın Nu: 6

Bu kitabın yayın hakkı *Türk Ocakları Derneği İzmir Şubesi*'ne aittir ve tüm yayın hakları saklıdır. Bu eserin herhangi bir bölümünün kopya edilmesi, başka dillere tercüme edilmesi, basılması ve çoğaltılması *Türk Ocakları Derneği İzmir Şubesi*'nin iznine bağlıdır. Kaynak gösterilmek suretiyle alıntı yapılabilir.



TÜRK OCAKLARI DERNEĞİ İZMİR ŞUBESİ YAYINLARI

Birleşmiş Milletler Cad. Ocak İş Hanı Nu:5/6 Varyant-Konak/İZMİR
turkocagiizmir@gmail.com

Kültür Bakanlığı Sertifika No: 46580

ISBN: 978-605-06034-1-5

Yayın Kurulu

Dr. Ömer Alper ERDEM
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK
Prof. Dr. Himmet KONUR
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Prof. Dr. Nadim MACİT

Editörler

Doç. Dr. Sabri YILMAZ
Doç. Dr. Bülent ÇELİKEL

Kapak ve İçdüzen:

Doç. Dr. Bülent ÇELİKEL

Baskı ve Cilt:

Birleşik Matbaacılık

Pancar Organize Sanayi 14. Cadde No: 3 Torbalı/İZMİR

Tel: 0 232 433 68 66 Sertifika No: 14892

Eylül 2021

İZMİR

Türk Ocakları Derneği İzmir Şubesi Yayınları

DİNÎ HAYATIMIZIN TEMEL TAŞLARI

HANEFİLİK - MÂTÜRÎDİLİK - YESEVİLİK

Dünü - Bugünü - Yarını

Editörler

Doç. Dr. Sabri YILMAZ

Doç. Dr. Bülent ÇELİKEL



İÇİNDEKİLER

7-10 | **ÖNSÖZ**

GİRİŞ

13-20 | *Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK*
Salgın Döneminde Dini/Dinleri Konuşmak

HANEFİLİK

23-40 | *Prof. Dr. Kâşif Hamdi OKUR*
Ehl-i Hadis Temelli Selefî Anlayışın Karşısında Hanefî Geleneğin İmkânları

41-69 | *Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK*
Hanefî Mezhebinin Oluşum ve Gelişim Süreci

71-95 | *Doç. Dr. Ali DUMAN*
Hanefî Olmanın Lüzumu

97-113 | *Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN*
Ebû Hanîfe'nin Reyciliği ve Onu Sahiplenen Reyci Gruplar

115-134 | *Dr. Öğr. Üyesi İhsan TİMÜR*
Batı Hanefiliğinin İtikadî Çerçevesi

MÂTÜRÎDÎLİK

- 137-156** | *Prof. Dr. Nadim MACÎT*
Mâtürîdî Düşüncesinde Nakil-Akıl/Akıl-Tabiat İlişkisi
- 157-177** | *Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN*
Mâtürîdî'nin Nübüvvet Anlayışı Üzerine
- 179-193** | *Doç. Dr. Sabri YILMAZ*
Mâtürîdî Bir Bakışla İnsanın Yeryüzü Macerasında Dua ve İşlevi
- 195-223** | *Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL*
İmam Mâtürîdî'nin Te'vil Anlayışı
- 225-239** | *Doç. Dr. Mehmet İLHAN*
Mâtürîdî Âlim Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Kötülük Problemine Bakışı

YESEVÎLİK

- 243-263** | *Prof. Dr. Himmet KONUR*
Ahmed Yesevî'nin Din, Ahlâk ve Tasavvuf Anlayışı
- 265-302** | *Prof. Dr. Mevlüt UYANIK*
Türkistan-Türkiye İrtibatının Kültürel Sürekliliğini Ahmed Yesevî Üzerinden Takip Etmek

SONSÖZ

- 305-317** | *Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM*
İnanç Dünyamızın Üç Meşalesi ile İlgili Genel Bir Değerlendirme

ÖNSÖZ

Yüce Allah, insanı en güzel şekilde yaratmış, üstün yeteneklerle donatmış, lütfettiği akıl ve irade ile varlıklar arasında onu ilahî hitabın muhatabı kılarak onurlandırmış, bu yüzden ona sorumluluk yüklemiştir. O, varlıklar arasındaki konumunu anlamlandırmaya çalışan insanı başıboş bırakmamış; kendisi, diğer varlıklar ve hemcinsleri arasındaki ilişkileri düzenlemek üzere insanın fitratına uygun ve aklıyla uyumlu dini ihdas etmiştir. Din, seçtiği elçiler vasıtasıyla Allah tarafından akıl sahibi varlıklara bildirilen, onları kendi irade ve tercihleriyle iki cihan saadetine sevk eden ya da dünyada huzur ve salâha, âhirette kurtuluş ve felâha kavuşturan ilahî bir nizamdır. İnsanın fitrî bir ihtiyacı olan din; akıl ile duygu, dünya ile âhîret arasında denge kurmayı, kişiye iç huzu-

ru kazandırmayı, topluma sevgi ve adaleti hâkim kılmayı hedefleyen, hayatın bütününe yönelik öğütler toplamıdır. İlk peygamberden son peygamber Hz. Muhammed'e kadar Allah tarafından gönderilen ilahî vahiylerde bütün insanların aynı inanç esaslarını kabul ederek ve aynı ahlâkî ilkeleri benimseyerek davranışlarını düzenlemeleri gerektiği vurgulanmıştır. Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık nübüvvet hayatı İslâm dininin öngördüğü inanç esaslarının bireyler tarafından kabulü ve ahlâkî ilkelerin de topluma hâkim kılınması için gayret etmekle geçmiştir. Bu gayretin tabii bir sonucu olarak Hz. Peygamber'in sağlığında ahlâkî ilkelerin öncelendiği bir inananlar toplumunun oluştuğu söylenebilir.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanlar arasında meydana gelen siyasî, fikrî ve itikadî tartışma ve çekişmeler neticesinde Şîa, Havâric, Müşebbihe, Cehmiyye ve Mu'tezile gibi siyasî ve itikadî mezheplerin oluştuğu hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında Ebû Hanîfe (v. 150/767), Kur'ân'a ve âlim sahâbilerin görüşlerine dayanarak İslâm'ın ana ilkelerini belirlemeye yönelmiştir. Kur'ân'ın anlaşılması ve dinî kuralların uygulanmasında akıl ve re'ye başvurmayı gerekli gören Ebû Hanîfe, itikadî ve fikhî konuları akli delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Ebû Hanîfe'nin öncülüğünü yaptığı bu yaklaşım öğrencileri tarafından farklı ırk ve milletlere mensup toplumlara bünyesinde barındıran İslâm coğrafyasının doğu tarafına, özellikle Türklerin yaşadıkları bölgelere taşınmış, dolayısıyla hoşgörü ve özgürlüğe önem veren, farklı düşünce ve görüşlere açık olan Hanefilik söz konusu bölgelerle özdeşleşmiş bir mezhep hâline gelmiştir. Öğrencileri tarafından nakledilen Ebû Hanîfe'nin anlayış ve yöntemini Mâtürîdî (v. 333/944) de benimsemiş, eserlerinde bunların Kur'ân'a uygun olduğunu belirterek delillerini göstermeye gayret etmiş ve eleştirenlere karşı savunmuştur. Gerek fikhî gerekse itikadî konularda Ebû Hanîfe'yi tartışmasız bir imam olarak kabul eden Mâtürîdî, onun görüşleri ve yöntemi doğrultusunda akılcı-hadarî bir din anlayışı oluşturmayı başarmıştır. Hicrî dördüncü asırda Türkistan'da Mâtürîdî tarafından oluşturulan bu anlayış, İslâm kültür ve medeniyeti açısından en önemli gelişmelerden biridir. Çünkü Mâtürîdî'nin sisteminde aklın büyük bir yeri ve değeri vardır. O, akıl ile

vahiy arasında bir dengenin olduğunu düşünerek dinin hakikatini anlayabilmek ve ondan yeterince faydalanabilmek için akla güvenmenin zorunluluğuna inanmış ve şeriate muhalif olmayan hususlarda aklın hükmünü esas kabul etmiştir. Akıl ile vahiy arasındaki uyumun gözetildiği Mâtürîdî'nin din anlayışı ve düşünce sistemi, İslâmiyet'i benimseyen Türklerin dinî hayatlarına yön vermiştir. Mâtürîdîlik, Türk kültür havzasında hâlen hikmetleri dilden dile dolaşan Ahmed Yesevî (v. 562/1166), Hacı Bektaş Velî (v. 669/1271) ve Yunus Emre (v. 720/1320) gibi mutasavvıfların yetişmesine, Şîî/bâtınî eğilimlerin etkisizleştirilerek Türk boylarının dengeli ve tutarlı bir din anlayışı etrafında kenetlenmesine, Selçuklu, Osmanlı, Türkiye Cumhuriyeti ve benzeri Türk devletlerinin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Müslüman Türklerin gönülden benimseyip uygulayageldikleri din anlayışının fikhî-amelî boyutunu Hanefîlik, itikadî boyutunu Mâtürîdîlik belirlerken, tasavvufî boyutunu ise ilim/bilgi ile amelî/uygulamayı esas alan ahlâk anlayışını öğütleyen Yesevîlik şekillendirmiştir. (Bkz. Sönmez Kutlu, *Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017, 15-95).

Müslüman Türklerin dinî uygulamaları başta olmak üzere hayatın bütün yönlerini şekillendiren, "Türk Müslümanlığı" olarak nitelendirilen Hanefîlik, Mâtürîdîlik ve Yesevîliğin yerine son yüzyılda Selefi zihniyet ile batınî/ezoterik eğilimlerin, birçok yerde olduğu gibi ülkemizde de hâkim kılınmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu durum telafisi oldukça zor zararlara yol açmaktadır. Hicrî birinci asırdan günümüze kadar, özellikle günümüzde farklı isimler altında bir araya gelen toplulukların düşünce ve davranış tarzını belirleyen Selefi zihniyet ile batınî/ezoterik eğilimlerin temel özelliği, insanı diğer varlıklardan ayıran akla ve aklın kullanılmasına karşı çıkmalarıdır. Söz konusu zihniyet ve eğilimler, insanı ilahî hitaba muhatap hâle getiren aklın işletilmesine karşı çıktıkları için birer akıl tutulması tarzı olarak değerlendirilmelidir.

İslâm coğrafyasını etkisi altına alan Selefi zihniyet ile batınî/ezoterik eğilimlerin yol açtığı tehlikenin son yıllarda farkına varan yetkililer, araştırmacılar ve kurumlar dinî hayatımızı şekillendirmesi gereken Hanefîlik, Mâtürîdîlik ve Yesevîlik hakkında daha kapsamlı araştırma ve çalışmalar yapmaya, çeşitli seviyelerde programlar düzenleyerek toplumu aydınlatmaya yönelmişlerdir. Bu memnuniyet verici bir gelişmedir.

Türk Ocakları İzmir Şubesi olarak 27-28 Şubat 2021 tarihleri arasında çevrimiçi düzenlediğimiz sempozyumla biz de bir farkındalık oluşturmaya çalıştık. Bununla da yetinmeyip aynı konuyu müstakil bir kitap hâlinde yeniden ele alarak okurlarımızın istifadesine sunmak istedik. Bu arzumuz, kıymetli hocalarımız tarafından da kabul gördü ve hazırladıkları metinlerle gerçekleşme sürecine girdi.

Böylesine önemli bir konunun öncelikle sempozyum ortamında tartışılması ve nihayet müstakil bir kitap olarak yayınlanması hususunda öncülük eden Türk Ocakları İzmir Şubesi Başkanı Sayın Dr. Ömer Alper'e, yönetim kurulu üyeleri ile hars heyetine, değerli katkılarından dolayı yayın kurulumuza ve kıymetli çalışmalarıyla kitabımıza katkıda bulunan akademisyenlerimize teşekkürlerimizi sunarız.

30 Eylül 2021

Editörler

Doç. Dr. Sabri YILMAZ

Doç. Dr. Bülent ÇELİKEL

İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN TE'VİL ANLAYIŞI

Kılıç Aslan Mavil*

İmam Mâtürîdî'nin gerek ilmi kişiliği ve eserleri gerekse bir mezhebin teşekkülünde öncü oluşu tarihsel süreçte ihmal edilmiş görünmektedir. Bunun nedenleri üzerine düşünen araştırmacılar çeşitli cevaplar üretmişlerdir. Bu çerçevede onun Türk asıllı (gayr-ı Arap veya mevâliden) olması; yetiştiği Semerkant'ın hilafet merkezine (Bağdat) ve Mekke, Medine, Şam, Mısır gibi ilim merkezlerine uzaklığı; takipçisi olduğu Ebû Hanîfe'nin şöhretinin gölgesinde kalması; kendisinden sonra kelâm sahasında yeteri sayıda güçlü takipçisinin bulunmaması; Mâtürîdîliğin sadece Hanefîler tarafından benimsenmesi; Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye benzer bir akılcılığı ön plana çıkarması ve mutedil Mürcî fikirleri savunması; Mâtürîdîliğe mensup bilginlerin, mezhebin önde gelen şahsiyetlerinin biyografilerine önem vermemeleri; Sünnî kelâm anlayışının kökleşmesinde mühim bir role sahip olan Nizâmîye Medreseleri'nin Eş'arîliği esas alması ve kendisinden sonra bölgede yaşanan iktidar

* Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Bolu, (e-posta: kmavil@ibu.edu.tr).

mücadeleleriyle Moğol istilasının büyük tahribi gibi pek çok nedeni sıralamak mümkündür.¹ İmam Mâtürîdî'nin ve onun öncülük yaptığı kelâm okulunun hak ettiği itibarın teslim edilmemesi hususunda bu nedenlerin her birinin az veya çok etkili olduğu söylenebilir. Ancak bütün bunların gerisinde söz konusu ihmalin temel sebebi, bizatihi bugün Mâtürîdî düşünceyi önemsememizi gerektiren şeydir ki, kanaatimizce bu sebep İmam Mâtürîdî'nin yorum anlayışının kendi çağının oldukça ilerisinde geniş bir perspektife sahip olmasıdır. Başka bir deyişle Mâtürîdî'nin sırf rasyonel olmanın ötesinde dinî gerçekliğin psikolojik ve sosyolojik boyutlarını da nazarı itibara alan yorum yönteminin dikkatleri üzerine çekmesini, aynı zamanda muhataplarının da belli bir tarihsel olgunluğa erişmesiyle ilişkili olarak değerlendirmek icap eder.

1. DİNÎ DÜŞÜNCEDE YORUM PROBLEMİ

İnsanoğlu tarihin bilinen en eski dönemlerden beri kendisi ve yaşadığı dünya hakkındaki bütün soru ve sorunlara duyuları vasıtasıyla elde ettiği yaşam tecrübesine dayalı akıl yürütmeleriyle cevap aramıştır. Beslenme, barınma, giyinme, bir arada yaşama vb. bütün temel ihtiyaçlarının yanı sıra evrenin mahiyeti, varlığın düzeni, başlangıcı, sonu, gözle görülmeyen doğaüstü ve kutsal varlıklar vb. metafizik meseleler hakkında da aynı şekilde aklın düşünme, çıkarımda bulunma, sınıflandırma, soyutlama ve hayal etme gibi çeşitli işlevleri sayesinde tatmin edici ve açıklayıcı bilgiler üretmeye çalışmıştır. Sosyal, siyasi, ekonomik, bilimsel, felsefi ve dinî alanlarda karşımıza çıkan bu kendini ve evreni açıklama çabası, “semavî dinler” geleneğinde akıldan bağımsız başka bir bilgi kaynağıyla karşılaşır. Söz konusu yeni bilgi kaynağı Yüce Yaratıcı'nın insana dünya hayatında ihtiyaç duyduğu bütün şeylerin bilgisini içlerinden seçtiği bir elçi vasıtasıyla ulaştırması şeklinde anlaşılan vahiy veya daha genel ifadesiyle ilâhî kitaplar olgusudur.²

¹ bk. İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal* 7 (2010), 70.

² Bu çerçevede üç semavî din dışındaki Şamanizm, Budizm, eski Çin dinleri ile çeşitli animistik veya mistik dinî öğretilerin kaynağı itibarıyla vahiy geleneğine dayandığı ileri sürülebilirse de her üç dinin kutsal metinleri açısından da bu iddiayı doğrulama imkânımız bulunmamaktadır. Öte yandan semavî dinlere göre ilk insan kabul edilen Hz. Âdem'den itibaren vahiy olgusunun da başladığı, dolayısıyla diller dâhil olmak üzere insanlığın bütün birikiminin vahye dayandığı, uzlaşımın aklın vahiyden bağımsız olarak kültür ve medeniyetin kaynağı olamayacağı da iddia edilebilir. Arkeo-

Kendilerine vahiy verilen toplumlar elbette gündelik yaşamlarında akli kullanırlar. Ne var ki “yaş ve kuru her ne varsa” ilâhî vahyin ona ait bilgiyi kendilerine sunduğunu düşünen din mensupları, vahyin açıklayıcı ve anlam verici gücü karşısında akli oldukça zayıf ve etkisiz görmüşlerdir. İnanç karşıtlarının görüşlerini aklî gerekçelerle teyit etmeye çalışması ise “hak din” mensuplarının akla şüpheyile bakmalarına, hatta onu Şeytan'ın bir silahı olarak değerlendirmelerine sebep olmuştur.³ Sözü ettiğimiz muhafazakâr vahiy algısı, peygamberler eliyle Müslüman olan ve dolayısıyla dinî olan ile akli/dünyevî olan arasındaki ince farka kimi zaman tanıklık etme fırsatını bulan ilk nesil inananlardan (sahabe) daha ziyade, peygamberler sonrası dönemde yaşayan ve dini aynı zamanda toplumsal bir gerçeklik (kültür) olarak tecrübe eden ikinci nesil din bilginlerine (selef) has bir düşünüş biçimidir.

İslâm dini özelinde konuya yaklaştığımızda, dinin özünü teşkil eden Kur'an'ın ve onu hayata aktaran Hz. Peygamber'in öncelikle inanç ve ahlak ilkelerini daha sonra da ibadetleri ve hukukî uygulamaları toplumsal hayata yerleştirmeye çalıştığı bir zeminde, bireysel kanaatleri ve daha üst felsefî tasavvurları tartışma konusu yapması elbette beklenebilir. Vahiy etrafında dinin temellerinin atıldığı toplumsal bir vasatta metafizik düşünce ve spekülasyonların geri planda kalması pek tabiidir. Öte yandan nüzul döneminin sona ermesi ve kendisine verilen ilâhî vazifeye vahiy aktarma, açıklama ve uygulama işini bihakkın yerine getiren Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında yeni ortaya çıkan her durum, aynı zamanda bir dinî problem haline dönüşecektir. Söz konusu dinî problemler karşısında Müslümanlar, Kur'an ve onun pratik hayata aktarımı konumundaki sünnete yönelecekler, ancak asr-ı saadette olduğu gibi karşılarında ne sorularını doğrudan cevaplayacak bir muhatap ne de ihtilaflarını çözecek bir hakem bulabileceklerdir. Bu duruma Kur'an'ın ya da sünnetin hangi uygulama, emir veya yasağı hangi durumlara yönelik olarak vazettiğini bilen sahabe neslinin de tarih sahnesinden çekilmeye başlamasını eklersek, erken dönemde yaşanan fikrî

lojik, antropolojik veya tarihsel verilere dayanmaksızın salt dinî metinlerden hareketle üretilecek bu tür bir teorinin de kişisel kanaat olmanın ötesinde bilimsel bir mahiyet arz etmeyeceği açıktır.

³ Bu konudaki tartışmalar için bk. İbn Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri, (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994), 2/887-897.

karmaşanın, aynı dönemde ortaya çıkan iç savaş ve isyan hareketlerinden (fitne) daha vahim sonuçlar doğurmuş olabileceğini tahmin etmek zor olmayacaktır.

Burada işaret etmeye çalıştığımız şekliyle dilsel düzlemde ifadesini bulan vahyin muhataplarının sürekli bir biçimde değişmesinden kaynaklanan anlama ve yorum problemi, modern hermenötikte (yorumbilim) yazılı söylem (metin) ile sözlü söylem arasındaki ayırımı karşılığını bulur. Bir konuşmacı ve onu dinleyenlerin bulunduğu canlı diyalog ortamında düşüncelerin muhataba sözel kalıplarla aktarılması “sözlü söylem”, konuşan ile dinleyenlerin artık bir arada bulunmadığı bir durumda, yazıya geçirilmiş halde bulunan ve okuyucusuna yazardan bağımsız olarak bir şey söyleyen metin ise “yazılı söylem”dir. Sözlü söylemde konuşanın ne söylemek istediği (niyet) ile konuşmadan neyin anlaşıldığı (anlam) bütünleşmiş ve kaynaşmış durumdadır. Yazılı söylemde ise yazarın maksadı ile yazıya dökülen metnin anlamı birbirinden ayrılmıştır. Zira hiçbir yazı sistemi, konuşma dilinin bütün özelliklerini tam olarak yansıtmaz. Konuşmada yer alan hecelerdeki vurgu, el, yüz ve vücut hareketleri gibi iletişim ve anlam aktarımını destekleyen söz dışı unsurlar yazıda kaydedilmemiştir. Sözlü söylemde konuşmacı ve muhatabı arasında görünür bir dünyaya, ortak bir konuya (sebebi nüzûl/vürûd) gönderme yapılırken yazıya geçirildiğinde söylemin dünyası ya da referansı, söylem ânındaki ortak durumdan (konu) hayli uzaklaşmış olur. Böylece yazılı söylem, yazarın niyetinden ve metnin bağlamından (söylem ânı) giderek bağımsızlaşır. Yine yazılı söylemde, sözlü söylemde olduğu gibi yazara “Bu sözünle ne kastediyorsun?” diye sorma ihtimali de ortadan kalkmıştır. Bu durum edebî metinler açısından okuyucuya görünür dünyadan farklı ve sınırsız bir düşünce evrenine açılma imkânının sunulması şeklinde değerlendirilirken, dinî metinler söz konusu olduğunda ise tam aksine gerçek anlamdan (murâd-ı ilâhî) bir tür uzaklaşma olarak görülmektedir.⁴

Buna göre vahiy ve sünnetin oluşum dönemi açısından “sözlü söylem” özelliği taşıdığını, Hz. Peygamber’in vefatından sonra ise “yazılı

⁴ Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bk. Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi [İSAM] Yayınları, 2017), 140 vd.

söylem” haline geldiğini söylemek mümkündür.⁵ Kur'an ve hadis metinlerinin “söylem âni”ndan bağımsızlaşarak okuyucuya yeni ve farklı şeyler söylemeye başlaması ise tam anlamıyla onun nüzûlüne şahit olan sahâbenin yerini ikinci nesil Müslümanlara bırakmasıyla mümkün olacaktır. Şu halde İslâm düşüncesi hicri ilk yüzyılın sonları ile ikinci yüzyılın başlarında tam anlamıyla bir yorum problemiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu problemi doğuran yegâne etken nüzûl döneminden uzaklaşılması değildir. Aynı zamanda nüzûl dönemine ait sosyokültürel vasat ve bu vasatı paylaşan muhatap kitlesinden de uzaklaşma söz konusudur. Zira Arap olmayan ya da Arapça konuşmayan Müslüman tipi insanların aşına olduğu bir durum değildir.

Yorumun konusu olarak öncelikle Kur'an metnini ele alacak olursak onun hitap ettiği kültürel ortamdan (Cahiliyye) uzaklaşılması, İslâm toplumu ve devletinin sınırlarının genişlemesi; siyasî, iktisadî, askerî ve kültürel açılardan yeni sorun alanlarının ortaya çıkması ve Arap olmayan toplulukların İslâm davetini kabul etmeleri gibi pek çok saikin bir anlama ve yorumlama probleminin ortaya çıkmasına sebep olduğunu söyleyebiliriz.⁶ “Vahyin anlaşılması ve yeni duruma uyarlanması sorunu” olarak da tanımlayabileceğimiz bu problem karşısında erken dönem İslâm toplumunda üç ana tavrın ortaya çıktığı görülür. Bunların ilki, ortaya çıkan yorum sorununu Hz. Peygamber ile sahâbe ve tabîinden gelen nakillerle aşma çabasıdır. “Kur'an'ı hadis ve eser ile yorumlama” diyebileceğimiz bu yöntemin sahipleri büyük oranda selef neslinin kültürel varisleri olan “Arap Müslümanların başını çektiği “Ehl-i hadis”tir. Bir başka yöntemi benimseyen Şia, Kur'an'ı bizzat Allah tarafından yetkilendirilmiş “Ehl-i beyt imamlarının yorumları”yla anlamanın en doğru yol olduğunu savunur.⁷ Sonradan Müslüman olan ve mevâlî

⁵ Bu noktada dinî metinlerin gramer ve retorik (dil ve belagat) niteliklere haiz olmakla birlikte, ilâhî kaynaklı olmaları sebebiyle hermenötik yapı ve durumlardan bağımsız bulunduğu ileri sürülebilir. Kanaatimizce vahiy, dilsel (Arabî) özellikler ve muhataplardan bağımsız salt mânalar olarak düşünülürse böyle bir iddiayı tartışmak mümkündür. Ancak dilsel (lafzî) forma dönüşmüş ilâhî kelâmın anlam ve yorum ile ilgili kategorilerin tümüyle dışında tutulması aynı zamanda onun linguistik niteliğini de tartışmaya açmak anlamına gelecektir.

⁶ bk. Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek”, 73-76.

⁷ “Sekaleyn hadisi” ismiyle meşhur olan rivayetlerde Hz. Peygamber'in Kur'an'dan sonra Müslümanlara bıraktığı ikinci önemli şeyin “Ehl-i beyt” mi yoksa “sünnet” mi olduğu noktasındaki tarihi münakaşa, yukarıda işaret etmeye çalıştığımız gibi,

adıyla da anılan “gayr-ı Arap” unsurlar ise Kur’an’ı yorumlama konusunda ilk kez akılcılığın bir yöntem olabileceğini öne sürmüşlerdir. Dinî metinleri anlamada “akıl” a bir ilke olarak yer veren bu yeni zümre de kendi aralarında: a) Mutlak akılcıları temsil eden Mu‘tezile, b) Dinî geleneğin ortak kabullerini de (sünnet/icmâ) dikkate alan “mutedil akılcılık” taraftarı Ehl-i re’y (Hanefiyye) şeklinde iki ana gruba ayrılacaktır.⁸ Dinî düşüncede bir metot olarak akla bağımsız bir rol atfeden bilginleri bir başka açıdan usûlde (itikât) akılcılar ile fûrûda (amel) akılcılar biçiminde tasnif etmek de mümkündür.⁹ Hicrî üçüncü asrın sonlarına gelindiğinde ise bu tasnif anlamını yitirecek ve kaçınılmaz bir biçimde “fûrûd-dîn” alanındaki akılcılığı “usûlü’-d-dîn” e taşımaya çalışan İmam Mâtürîdî ve Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî, Ehl-i sünnet kelâm (sünnî akılcılık) hareketinin öncüleri olarak düşünce tarihindeki yerlerini alacaklardır.

Erken dönemden itibaren büyük oranda kelâm ilmiyle özdeşleşen akılcı eğilim, akıl ile naklin uzlaştırılması hususunda, başka bir deyişle insanlığın felsefî mirasının dinî düşüncenin hizmetine sunulmasında önemli katkıları olmuştur. Bu katkıya Kur’an’ın anlaşılması özelinde bakıldığında, akli yorumun teknik açıdan iki seviyede icra edildiği görülür. Bunların ilki tefsirdir. Tefsir, vahyin anlaşılmasında bir tür ön hazırlık niteliği taşıyan dilsel anlam, Mekki-Medenî, nâsih-mensûh, sebebi-nüzul, mutlak-mukayyet, umûm-husûs vb. dil ve rivâyete dayalı şekli unsurlar etrafında yoğunlaşan bir anlama çabasını ifade etmektedir. Bu bakımdan tefsir, söylem ânını (nüzul dönemi) yeniden inşa etme amacına matuf “geriye dönük” bir faaliyettir. Yorumun ikinci katmanı olan

Kur’an yorumunun kendisine dayandırılacağı ikincil bir “asıl” arama çabasının bir ürünü görünümündedir. Söz konusu rivayetlerden birinde yer alan “Ey insanlar! Ben, size iki önemli şey bırakıyorum: Allah’ın Kitabı ve sünnetim. Artık siz Kur’an’ı benim sünnetimle konuşturunuz” ifadesi ise hadis rivayetlerinin Ehl-i hadis tarafından “Kur’an yorumcusu” olarak ikame edilmeye çalışıldığı şeklindeki görüşümüzü teyit etmektedir. bk. Bünyamin Erul, “Hz. Peygamber’in Bize Bıraktığı Miras: ‘Kitab ve Sünnet’ Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (Ağustos 2007), 23-24.

⁸ Cehmiyye, Kaderiyye, Mürcie, Kerrâmiyye, Naccâriye gibi diğer fırkaları söz konusu ayrışmanın alt grupları veya ara tonları olarak sınıflandırmak mümkündür.

⁹ Alâeddin es-Semerkindî, “Mu‘tezile usûlde, Ehl-i hadis ise fûrûda bize muhaliftir” sözüyle muhtemelen burada vurgulamaya çalıştığımız yönetsel ayrılığa dikkat çeker. Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, (Devha: Metâbiü’-d-Devhati’l-hadise, 1984), 2.

te'vil ise “müteşâbih” kavramıyla ifadesini bulan ve anlaşılmasında güçlük çekilen ifadeler ya da yeni kültürel düzlemde tekrar değerlendirilmesi gereken âyetler etrafında gerçekleştirilir. Dolayısıyla te'vil kapsam bakımından daha sınırlı, fakat ele alınan metinlerin akli izahı bakımından daha bağımsız ve “ileriye dönük” bir yorum faaliyetine karşılık gelmektedir.¹⁰ Kendisine hareket alanı olarak kelime ve deyimlerin mecazî anlamlarını seçen te'vilin muhafazakâr (Selefi) çevrelerce hoş karşılanmamasının temel nedeni lafzın ilk (hakikat) anlamını ortadan kaldırması, ona ikinci ve yan anlamları (mecaz) nispet etmesidir.¹¹ Bu özelliği sebebiyle söz konusu yaklaşım bazı bilginler tarafından âyetin inkârı olarak da değerlendirilmektedir.

Bütünyle vahye dayalı bir inanç hareketi olarak ortaya çıkan İslâm düşüncesi, mensuplarının farklı kültürler ve yüksek felsefe (akıl medeniyeti) ile karşılaşması neticesinde naklin yanında akli da bir bilgi ve değer kaynağı olarak görmek durumunda kalmıştır. Başka bir deyişle metnin kendilerini taşımak istediği entelektüel düzeye ulaştıklarında, Kur'an yorumcuları arasındaki te'vil tartışmaları da hararetlenmeye başlamıştır. Bu durumu süt çocuğunun belli bir bedenî olgunluğa erişerek takviye gıdalarla beslenebilecek hale gelmesine benzetmek mümkündür. Ne var ki, erken dönemde te'vil yöntemi haddi aşma (İslâm dairesinden çıkma) biçiminde algılanmış ve ilk te'vilcilere şiddetle karşı çıkmıştır. Müteakip dönemlerde ise toplumun seviyesinin de yükselmesiyle te'vilin caiz olup olmadığı tartışması, hangi te'vilin (kelâmî görüş/mezhep) daha isabetli olduğu noktasına evirilmiştir. Bununla birlikte Müslümanlar arasında te'vil (akılcılık) öncesi döneme öykünen sayıca az, etkileri bakımından dikkate değer bir grubun her devirde varlığını sürdürdüğü yadsınamayacak bir gerçektir.

2. MÂTÜRÎDÎ'NİN TEFSİR-TE'VİL AYRIMI

Ebû Hanîfe *el-Fıkhu'l-ebvat* adlı risalesinde “Biz, onları iki defa cezalandıracağız”¹² mealindeki âyetten hareketle kabir azabının Kur'an'da

¹⁰ krş. Şaban Ali Düzgün, “Maturidi'nin Kur'an Yorum Yöntemi”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Şubat 2012), 6-8.

¹¹ bk. Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 61-66. krş. Enes Büyük, “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 221.

¹² et-Tevbe 9/101.

yer aldığını söyler. Ona göre “Kabir azabını bilmiyorum” diyen kimse helake uğrayan Cehmiyye’ dendir. Şayet bir kimse kabir azabını inkâr ederek “Konuyla ilgili ayetleri kabul ediyorum, ancak bunların tefsir ve te’vilini kabul etmiyorum.” derse kâfir olur. Çünkü bazı âyetlerin te’vili ile tenzili aynıdır.¹³ Bu değerlendirmeden İmam Mâtürîdî öncesi Hanefî düşüncede âyetlerin lafızları (tenzil) ile bunların anlamları (te’vil) arasında bir ayrıma gidildiğini ancak lafzın zâhirinin hilafına yapılan yorumun bazı meseleleri kapsamadığı anlaşılmaktadır.

Nasların re’y, yani akla dayalı olarak anlaşılıp daha önce var olmayan yeni yorum ve hükümlerin ortaya konulması yöntemini erken dönemde benimseyen âlimlerin başında Ebû Hanîfe gelir. O, kendi döneminde ilâhî kaynaklı dinî bilgiyi (Kur’an, sünnet, eser) ifade eden “ilim” kavramı karşısında, akla dayalı olarak üretilen dinî bilgi anlamında “fıkıh” kavramını kullanır. Konusuna göre ise fıkıhı “dinde fıkıh” ve “ahkâmda fıkıh” şeklinde ikiye ayıran Ebû Hanîfe, bunlardan ilkinin ikincisine nazaran daha üstün (el-fıkhu’l-ekber) olduğunu kaydeder.¹⁴ Ebû’l-Leys es-Semerkandî onun bu ayırımını “dinde fıkıh, ilimde fıkıhtan daha üstündür” sözüyle aktarır. Semerkandî’ye göre buradaki “din” kavramı İslâm’ı, İslâm da tevhidi ifade etmektedir. “İlim” kavramı ise diyânet, yani şerâi’ (ahkâm) mânasında kullanılmaktadır.¹⁵

İmam Mâtürîdî’nin “Fıkıh bir şeyi, ister benzeri olsun ister olmasın, kendisinden başkasına delalet eden bir mâna ile bilmektir.”¹⁶ veya “Fıkıh, bir şeyi benzerine veya düzenleyicisine delalet eden bir mâna ile bilmektir.”¹⁷ şeklindeki tanımlarında da fıkıh kavramının günümüzde anlaşılan istilâhî anlamından daha genel bir çerçevede kullanıldığı görülür. Ebû Hanîfe’nin dinî meselelerde akla yer vermek şeklindeki fıkıh kavramsallaştırmasına katkıda bulunan İmam Mâtürîdî’nin bu yaklaşımına göre fıkıh, “bilinenlerden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşmak” ya da “benzerler arasında hüküm ve illet birliği dolayısıyla ortaklık kurmak, farklı şeyler arasında bu ortaklığın bulunmadığını çıkarsa-

¹³ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu’l-ebsat”, *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV], 1992), 44.

¹⁴ bk. Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu’l-ebsat”, 35.

¹⁵ Ebû’l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu’l-Fıkhi’l-ebsat*, nşr. Hans Daiber, (Tokyo: Institute for the Study for of Languages and Culture of Asia and Africa, 1995), 51.

¹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Vanlioğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 15/173-174.

¹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6/119.

mak veya eserden hareketle müessir hakkında yargıda bulunmak” şeklinde farklı formları bulunan “kıyas” ile eşanlamlı bir kavramdır.¹⁸ Ancak burada fıkıhın formunu teşkil eden kıyası, naslarda verili halde bulunan “asl”ın hükmünü dış dünyada onun bir benzerini temsil eden “fer’e” uygulamak şeklinde gerçekleşen “fikhî kıyas” ile sınırlı görmemek icap eder. Zira “şâhidin gâibe kıyası” veya “eserden müessire” gitme şeklindeki kıyas türleri naklî bilgiden başka bir naklî bilgi elde etme değil, aksine duyu verilerden yola çıkarak elde edilen akli bilgiden hareketle duysal doğrulama imkânı bulunmayan salt akli bilgiye ulaşma biçiminde gerçekleşen istidlâl sürecine karşılık gelmektedir.

İmam Mâtürîdî'nin Hanefî düşünce geleneğinden miras aldığı akli bilgi ile naklî bilgiyi aynı potada eritme çabası, onun tefsir ve te'vil arasında yaptığı meşhur ayırımında kendisini daha açık bir biçimde gösterir. Aynı zamanda Mâtürîdî'nin te'vil problemine bakışının özünü yansıtan bu metinde geçen “fukahâ” tabirinin, yukarıda vurgulandığı gibi kelâmcıları da kapsayan bir genişlikte “dinî metinler üzerine yorumda bulunan bilginler” anlamında kullanıldığı dikkatten uzak tutulmamalıdır. Mâtürîdî, te'vil ile tefsir kavramları arasındaki farka dair şunları söyler:

Belirtildiği üzere te'vil ile tefsir arasında şöyle bir fark vardır: Tefsir sahâbeye, te'vil ise fukahâyâ ait bir iştir. Bunun anlamı ise şudur: Sahâbe nüzül dönemine şahit olduğu için Kur'an'ın hangi durum hakkında indiğini bilmektedir. Herhangi bir âyetin konu edindiği hadiseyi bizzat görüp müşahede etmiş olmaları dolayısıyla onların yaptığı tefsir büyük önem arz eder. Zira onların âyet hakkındaki tefsiri, doğrudan Allah'ın muradını yansıtır. Burada sahâbenin yaptığı yorum, tıpkı bir olaya şahit olan kimsenin anlatımı gibidir. Bu da ancak işin içyüzüne vakıf olan kimse için mümkündür. İşte bu nedenle: ‘Kur’ân’ı, kendi re’yi ile tefsir etmeye kalkışan kimse (cehennemdeki yerine şimdiden) hazırlansın’¹⁹ denilmiştir. Çünkü tefsirde bulunan kişi yaptığı yorumla Allah'ın muradını açıklama iddiası

¹⁸ krş. Ali Duman, “İmam Matürîdî'nin Te'vilatü'l-Kur'an'ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar -Fıkıh, İstidlâl, Kıyas-”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Mart 2014), 106.

¹⁹ Hadis-i şerif olarak nakledilen bu sözün hadis kaynaklarındaki farklı versiyonları iki ayrı metin olarak karşımıza çıkar. Bunların ilki “Kim Kur'an hakkında ilimsiz (bi gayr-i ilm) bir söz söylese, cehennemdeki yerine hazırlansın” rivâyetidir; ikincisi ise “Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile bir söz söylese, isabet etse bile hata etmiştir” şeklindedir. bk. Kadir Gürler, “Kur'an'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 18 vd.

taşımaktadır. Te'vile gelince (...) onda tefsirde olduğu gibi şiddetli bir sakinleştirme söz konusu değildir. Çünkü te'vil, Allah adına konuşma ve onun âyette ne kastettiğini haber verme iddiası taşımaz. Te'vilci 'Allah, bu âyetle şunu murat etti' veya 'şu mânayı kastetti' gibi (kesin) bir ifade kullanmaz. Ancak şöyle söyler: Bu âyet, insanoğlunun dile getirebileceği türden şu veya bu anlama gelebilir. Onun içerdığı hikmeti en iyi bilen ise Allah'tır.²⁰

Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın başında verdiği bu tefsir-te'vil (sahâbe-fukahâ) ayırımı onun yorum yönteminin temel unsurlarını ihtiva etmekle birlikte bu ayırımla güttüğü asıl maksat diyalektik bir nitelik taşır. Nitekim erken dönemde İslâm ümmetinin ana gövdesini teşkil eden Ehl-i sünnet düşüncesinin merkezinde yer alan muhafazakâr Ehl-i hadis çevreleri (ehl-i eser) dinî düşüncede ortaya çıkan akılcı arayışların önünü kesebilmek için Hz. Peygamber'in dilinden aklî yorumu sert bir biçimde kınayan sözler nakletmişlerdir. Ehl-i re'y geleneğinin güçlü bir temsilcisi olarak İmam Mâtürîdî, bir kısmını aktardığımız bu kısa metinde oldukça etkili bir yöntem savunusu ortaya koyarak muhaliflerin en etkili silahı olan rivâyete dayalı bu yasaklayıcı argümanı alternatif bir anlam yüklediği te'vil kavramıyla aşma yolunu tercih etmiştir.²¹ Kaynaklarda farklı varyantlarıyla karşımıza çıkan "re'yle tefsir" hadisine "kile" (denildi ki) şeklinde meçhul kalıpla atıfta bulunması, muhtemelen bu sözün hadis olma ihtimalini zayıf bulduğunu gösterir. Ancak o, hadisin sıhhatini tartışmak yerine, muhataplarını kendi uzmanlık alanına çekecek bir adım atarak, nasların aklî prensipler çerçevesinde anlaşılmasını mümkün kılacak alternatif bir kavram öne sürmeyi daha isabetli bulmuş olmalıdır.²²

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/3.

²¹ Veysel Gengil, "Mâtürîdî'de Tefsir Te'vil Ayırımı Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 831.

²² Onun Kur'an yorumu konusunda getirdiği bu ustaca açılım ile yolunu takip ettiği Ebû Hanîfe'nin dinî bilgi sahasını rivâyet malzemesiyle sınırlandıran "ilim" kavramıyla yaratılmak istenen daralma ve tekelleşmeyi "fıkıh" kavramı üzerinden aşma çabası arasındaki benzerlik bir tesadüf olmasa gerektir (krş. Gengil, "Mâtürîdî'de Tefsir Te'vil Ayırımı Meselesi", 811). Öte yandan tarihi süreçte Kur'an yorumu bilimine Mâtürîdî'nin önerdiği "te'vil" yerine "tefsir" adının verilmesi, onun burada savunmaya çalıştığı vahiy ile aklî buluşturan metodun zaman içerisinde sünni çevrelerde bu türden bir savunuya ihtiyaç duymayacak ölçüde benimsendiğini göstermektedir. Kuşkusuz bu başarı sadece Mâtürîdî gibi öncülere değil, bu çerçevede büyük gayretler sarf eden bütün kelâm bilginlerine aittir. İslâm düşüncesinde yorumun seyrine dair bir analiz için bk. Kılıç Aslan Mavil, "Metnin Te'vili'nden 'Söylemin

Diğer taraftan Mâtürîdî'nin bu ayırımı tümüyle akıl karşıtlarının engellemelerini aşmaya yönelik bir söylemden ibaret görülmemelidir. Nitekim bu yaklaşım, Hz. Peygamber'in vefatıyla yazılı söyleme dönüştüğünü belirttiğimiz vahyin bir önceki “sözlü söylem” halinin yegâne şahidi olan sahâbeye bu yeni durumda ortaya çıkan “anlam boşluğu”nu giderme yetkisi (tefsir) tanınması, yine “söylem âni”na şahitlik etmemiş olsalar da dinî görüş (re'y) sahibi bilginlerin, (fukahâ) Kur'an'ın işaret ettiği anlamı tespitte yönelik çabalarına (te'vil) önem atfetmesi bakımından hermenötik bir değere sahiptir. Burada kesin yorum (tefsir) ehliyetinin sahâbe ile sınırlandırılması, onların diğer nesiller karşısında ontolojik bir üstünlüğe haiz olmasından kaynaklanmaz. Aksine vahyin hitap ettiği kültürel vasatı ve yine her bir âyetin indiriliş sebebini (sebeb-i nüzûl) bilmeleri, ayrıca anlayamadıkları hususları sorma imkânına sahip bulunmaları, kendilerini vahyin asıl maksadını kavrama noktasında ayrıcalıklı kılmaktadır. Öte yandan “Allah adına konuşma” veya murâd-ı ilâhiyi açıklama iddiası taşımaması, fukahânın birden çok “ihtimal” içeren yorumunu (te'vil) mutedil bir zemine oturtur. Ayrıca onu Mu'tezile'de şahit olduğumuz türden entelektüel bir baskı aracına dönüştürmekten kurtarır. Böylece farklı görüş sahiplerine yorumlarını serbestçe dile getirme imkânı sunar. Halbuki Mu'tezile'de lafzın mecazî mânasını belirlemek şeklinde gelişen te'vil yönteminin yorumcuyu, hakiki mânada olduğu gibi tek ve kesin bir anlama ulaştırması beklenir. Bu husus İmam Mâtürîdî'nin te'vil anlayışının Mu'tezile'den farklılaştığı noktaların başında gelmektedir.

Hakikat anlamının aklen mümkün görünmediği ve lafzın birden fazla mecazî mânasının bulunduğu durumlarda benimsenen yorumu diğer ihtimalleri tümüyle ortadan kaldıracak tarzda öne çıkarmamak, şeklindeki bu mutedil te'vil yöntemi, salt retorik veya hermenötik bir yaklaşım farkına işaret etmez. Mâtürîdî yukarıda alıntıladığımız paragrafın “onun içerdiği hikmeti en iyi bilen ise Allah'tır” şeklindeki son cümlesinde te'vili gerekli kılan, fakat aynı zamanda onun sınırlılığını gösteren bir başka hususa dikkat çekmektedir.²³ Bu husus bütün tanrısal eylemlerin sebep ve maksadına işaret eden ahlakî bir ilke olarak hem

Te'vili'ne: Yorumun Dünü ve Bugünü”, *İslâm ve Yorum II*, ed. Saffet Sancaklı vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 2/293 vd.

²³ krş. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu vd., ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015-2019), 1/102.

Mu'tezile'de hem de Mâtürîdî düşüncede kilit bir role sahip olan "hikmet" kavramıdır. Nitekim Mâtürîdî, tefsirinde Kur'an'a hikmet çerçevesinde yaklaşılması gerektiğini, bir âyetin zâhiri (sözlük anlamı veya yaygın anlamı) üzere mi yoksa mecazî mânada mı anlaşılacağını belirleyen ölçütün hikmet olduğunu sıkça vurgular.²⁴ Bununla birlikte epistemolojik bakımdan bu kavramı "beşerî hikmet - ilâhî hikmet" tarzında iki ayrı kategoride değerlendiren Mâtürîdî, Mu'tezile'nin aksine Allah'ın fiillerindeki iyilik, güzellik, fayda veya isabet yönünün insan aklı karşısında bütün yönleriyle açık ve anlaşılır olmadığı kanaatini taşır.²⁵ Dolayısıyla ele aldığı âyetin konusunu teşkil eden nesnelereki olası hikmeti ortaya çıkarmaya çalışan te'vilci, bu yorum faaliyeti sırasında beşerî hikmete kıyasla idrak edebildiklerinin sınırlı olduğunu, vahyin ise bunun ötesinde sonsuz bir ilâhî hikmete referansta bulunduğunu daima göz önünde bulundurmalıdır. Bu nedenle Allah'ın evrende yarattığı her şeyin bir anlamı ve amacı bulunduğunun, yine insan idrakinin bu sonsuz hikmeti kuşatmaktan aciz olduğunun bilincine varmak, Mâtürîdî'ye göre her bir âyetin nihaî ve kesin mânasını tespit etme iddiasından daha önemli görünmektedir.

Fukahâya mahsus olan te'vilin kesinlik taşımadığını söylemesi Mâtürîdî'nin, sahâbe sonrasında yürütülen bütün anlam arayışlarını "zan" olarak değerlendirdiği anlamına gelmez. Onun burada akla dayalı yorumda ortaya koyduğu esneklik ilkesi, çok anlamlılık problemi bağlamında tefsirinde izleyeceği yöneme dair bir açıklamadır. Yine ona göre amelî meselelerde bağımsız düşüncenin hareket alanı sınırlıdır. İtikadî (ilâhiyât) konularda ise bilginlerin te'vili bir taraftan kesinlik kazanırken diğer taraftan da nasların belirleyiciliğinden bağımsızlaşarak nispeten felsefî bir karaktere bürünür.²⁶ Şu halde tefsir-te'vil ayrımıyla sınırlı bir bakışla Mâtürîdî'nin yorum teorisini tam anlamıyla açıklamak mümkün görünmemektedir. Bu sebeple daha geriye giderek onun nübüvete yüklediği anlam ve bu bağlamda aklın sınırı ve naklin gerekliliği hakkındaki görüşlerini ele almak gerekmektedir. Böylece te'vilin öz-

²⁴ bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 3/265; 5/37; 8/173, 213, 418; 9/57, 59; Gençil, "Mâtürîdî'de Tefsir Te'vil Ayrımı Meselesi", 824.

²⁵ Bu konuda bk. Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 146-154. krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/85; 4/61; 16/262.

²⁶ krş. Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'teki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 227-231.

nesi ile nesnesi arasındaki ilişkiye dair daha net bir resim elde edilmüş olacaktır.

3. AKIL-VAHİY ARASINDAKİ KONU AYIRIMI VE TE'VİLİN SINIRLARI

Mâtürîdî duyuların idrak sahası dışında kalan metafizik (gaybî) meselelerde iki türlü bilgi elde etme vasıtası bulunduğunu söyler. Bunların ilki duyularla algılananlara dayanarak istidlâlde bulunmak suretiyle bilinmeyenler hakkında akıl yürütmek, ikincisi ise duyu algısının dışında kalan şeyin durumu hakkındaki haberdir. Diğer taraftan varlık hakkında verilen aklî hükümler vacip, mümteni' (muhal) ve bu ikisi arasında bulunan mümkün olmak üzere üç kısma ayrılır. Ona göre peygamberlerin insanlara getirdiği haber (vahiy), mümkünlerin değişik ihtimalleri içerisinde en evlâ olanının açıklamasından ibarettir. Zira çoğu kimsenin düşündüğünün aksine, gaybî (metafizik) meselelerle ilgili olsa da peygamberin getireceği haber, aklın vacip veya mümteni' gördüğü bir şeyin aksini bildirmez. Bu durumda nübüvvet, akılda varlığı ve yokluğu ya da farklı alternatifleri eşit konumda bulunan "mümkünlerin her durumda en uygun olanının açıklanması" görevini üstlenmektedir.²⁷

Mâtürîdî, akılların nübüvvet ve vahye duyduğu ihtiyacı açıklarken adalet ve zulüm örneğini verir. Buna göre doğruluk ve adaletin iyiliği ile yalan ve zulmün kötülüğü Cenâb-ı Hak tarafından akıllara yerleştirilmiş olduğundan insanlar günlük hayatlarında vicdanlarına uyararak iyi işler yapmaya ve kötülüklerden uzak durmaya çalışırlar. İşte bu noktada vahyin devreye girerek ortaya koyduğu emir ve yasaklarla iyilik ve kötülüğün sınırlarını daha belirgin hale getirmesi, ardından da erdemli davranışları gerçekleştirenlerin hak edeceği mükafat ile nefsanî arzularını aklın rehberliğine tercih edenlerin uğrayacağı cezayı bildirmesi gerekli hale gelir.²⁸ Dolayısıyla vahiy, aklın vacip olan hususları konu edinen ulûhiyet veya nübüvvet (akliyyât) bilgisini bize getirmeyi hedeflemez. Aksine ahlakî değerler olarak vicdanımızda yer edinen, ancak hukukî ve

²⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi [İSAM] Yayınları, 2017), 270. krş. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/21; Kılıç Aslan Mavil, "Mâtürîdîler'e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği", *Dergiyant* 5/9 (Haziran 2017), 78.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 265.

uhrevî karşılıkları konusunda açık ve kesin bir tasavvura sahip olamadığımız (aklen mümkün konumundaki)²⁹ ahkâm ve ahirete (sem'ıyyât) dair hususları haber verir. Mâtürîdî, inanç ilkeleri bağlamına akıl-vahiy ilişkisi hakkında şunları dile getirir:

Allah Teâlâ peygamberler göndermese bile onlar, Allah'ın vahdaniyetini, ulûhiyetini, benzerlerden ve ortaklardan yüceliğini ve nimetlerini bilmekle ve bunlara karşılık her zaman Allah'a şükretmek ve boyun eğmekle yükümlüdürler. Fakat O'nun lütfu ve rahmeti sebebiyle bunları daha kolay ve daha basit bir şekilde öğrensinler ve yükümlülüklerini eda etmek daha hafif olsun diye onlara peygamberler gönderdi. Çünkü varlıkları doğru sözlü ve âdil bir kimsenin dilinden öğrenmek, üzerinde akıl yürüterek ve tefekkür ederek öğrenmekten daha kolaydır.³⁰

Yine “*Biz bir elçi göndermedikçe asla azap etmeyiz.*” mealindeki âyeti³¹ kendilerine peygamber gelmeden önce de tevhide dair akli delillerin mevcut olması dolayısıyla azabı hak etseler de “onları bu dünyada toplu bir helake uğratmayız” veya “lütuf ve merhametimiz nedeniyle azap etmeyiz” şeklinde te'vile tabi tutan Mâtürîdî,³² böylece vahyin konu alanını sınırlandırmak pahasına da olsa teolojik konularda akla, modern dönemdeki yorumcuları şaşırtacak derecede, hayli geniş bir yetki verir. Mâtürîdî, “*İnsanların peygamberlerden daha sonra Allah'a karşı ileri sürecekleri bir delilleri olmasın diye müjdeleyen ve uyaran peygamberler gönderdik.*” mealindeki âyeti³³ de benzer bir bakışla değerlendirecek burada sözü edilen “delil”in haklı bir mazeret olmaktan ziyade “bahane ileri sürmek” anlamına geldiğini belirtir. Ona göre şayet âyette insanların bilgisizlikleri sebebiyle Allah'a karşı ileri sürebilecekleri hakikî bir mazeretten söz ediliyorsa, bu ancak ibadetler ve ahkâma dair meselelerle (şerâi') sınırlı olabilir. Zira Hanefî geleneğin “din”³⁴ adını verdiği inanç alanı, ana omurgası itibariyle aklidir ve derinlemesine tefekkürde bulunan her insan, Allah'ın varlığı, birliği ve rubûbiyetine

²⁹ Burada geçen “aklen mümkün” tabirinin gaybî konuları içermesi vb. bir sebeple “bilinemeyen” anlamına gelmediğini, aksine akıl tarafından az çok bilinen ancak birden fazla seçeneği içerisinde barındırması sebebiyle sınırları çizilmiş kesin bir norm haline getirilemeyen hususları ifade ettiğinin altını yeniden çizmemiz gerekir.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 9/538.

³¹ el-İsrâ 17/15.

³² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/238.

³³ en-Nisâ 4/165.

³⁴ Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde din-şeriat ayırımı hakkında bk. Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 219-228.

(sıfatlar) dair yaratılışında mevcut olan delilleri anlar. Dolayısıyla bunlarla ilgili âyetler akılda bulunanı pekiştirme kabilinden olup hikmetin bir gereği değil, Allah'ın lütfunun bir eseridir.³⁵

Mâtürîdî'nin şârihi Alâeddin es-Semerkindî, onun bu yorumunun temelde husûn-kubuh anlayışından kaynaklandığı tespitinde bulunur. Nitekim ahlakî değerlerin dinden bağımsız objektif bir gerçekliğinin bulunmadığını savunan (Eş'arîler de dahil olmak üzere) Ashâbü'l-hadis'e göre peygamber gönderilmese bile insanların, Allah karşısında haklı bir mazeretleri olamaz. Çünkü ister günahkâr, isterse itaatkâr olsunlar Cenâb-ı Hak bütün kullarını cehenneme atabilir. Böyle bir durumda da insanlar, Allah'a karşı bir mazeret ileri süremezler. Öte yandan aklın ahlakî değerleri anlamada geçerli bir kriter olduğunu savunan Ehl-i re'y mensuplarının çoğunluğu da inkarcıların haklı bir mazereti olamayacağı noktasında Ashâbü'l-hadis ile aynı fikirdedir. Zira küfür veya zulmün kötülüğüne dair deliller aklen sabittir. Bu sebeple insanların "bize peygamber gönderilseydi bunları işlemezdik" tarzında bir bahaneleri söz konusu olamaz. Buna mukabil Bîşr el-Merîsî gibi bazı re'y taraftarları ise âyeti te'vilsiz anlama yoluna gitmişlerdir. Onlara göre insan, iyi ve kötünün ne olduğunu vahiy gönderilmeksizin akılla kavrayamaz. Yine Allah'ın kullarına zulmetmesi de söz konusu olmadığından kendilerine peygamberlerin gelmemesi inkârcılar açısından geçerli bir mazeret teşkil eder. Verdiği bu malumata ek olarak hocası Mâtürîdî'nin ibadetler ve ahkâma dair meselelerin vahiyle bilindiği şeklindeki yorumunu da sınırlandıran Alâeddin es-Semerkindî, bu tür hususların esas (mâhiyet) itibarıyla aklî, ancak miktarları, vakitleri ve keyfiyetleri bakımından sem'î olduğunu kaydeder.³⁶

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/112. krş. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/350; Sönmez Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Ekim 2009), 17-21. "Allah'ın sizin üzerinizdeki lütfu ve rahmeti olmasaydı, azınız dışında şeytana uyup giderdiniz." mealindeki âyette (en-Nisâ 4/83) geçen "lütf" kelimesini Hz. Peygamber, "rahmet"i de Kur'an olarak açıklayan Mâtürîdî, buradaki azınlığı oluşturan grubun ise kendilerine peygamber gelmese bile akıllarıyla iman edecek kimseler olduğunu söyler. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/356. krş. Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", 12.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/113. "Gaybî meselelerin hakikati haberle veya aklın delaleti ile bilinir. Amellerin karşılığı, şükür ve ibadetlerin keyfiyeti konusunda aklın delaleti ise genel bir bilgiden ibarettir. Bu sebeple peygamberlere ihtiyaç duyulduğunu belirtmek icap eder." Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/369.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî'ye göre te'vil meselesinde izlenebilecek tek bir yöntemden söz edilemez. Zira yorumlanacak olan âyetin konusu aynı zamanda yorumda aklî yöntemin uygulanıp uygulanmayacağını da belirler. Nitekim onun “tevhid” olarak da adlandırdığı³⁷ inanç sahasında aklî (kelâmî/felsefî) ilkeler esas alınır ve âyetler bunlara uygunluğuna göre hakikat veya mecaz olarak değerlendirilir. Ahkâm konuları ve ahiret hayatı gibi sem'î meselelerde ise nakil (haber) esas kabul edilir. Bazı gerekli hallerde ise “tefsir” seviyesinde bir aklî yoruma gidilebilir, ancak bu asla “te'vil” derecesine ulaşmamalıdır. Diğer taraftan ahkâm (amel) alanının usûl itibarıyla aklî olduğu, başka bir deyişle dinî hukuk uygulamaları ile ibadetlerin felsefi bir temele dayandığı ve bu temelin de yine akılla idrak edilebilir nitelikte olduğu şeklindeki kayıt, kanaatimizce müstakil bir fıkıh usûlü tartışmasının konusunu teşkil etmektedir.

4. TE'VİLİN İLKESİ OLARAK TEVHİT VE HİKMET

“Şüphesiz ki Rabb'iniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istiva edendir.” mealindeki âyette³⁸ yer alan “arşa istiva” meselesini değerlendiren Mâtürîdî, Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili benzeri âyetlerin “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur” âyetinde³⁹ açıkça ifadesini bulan tenzih ilkesi çerçevesinde anlaşılması gerektiğini söyler. Ona göre bu âyet bir ilke olarak “Allah Teâlâ'nın hiçbir bakımdan yaratılmışlara benzemediği, yaratılmışlar içinde de hiçbirinin sıfatları bakımından da zâtı bakımından da O'na denk veya benzer olmadığını” ifade etmektedir. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak, yaratılmışlar hakkında akla gelebilecek her türlü nitelik ve sıfattan münezzehtir. Nasıl ki Allah'ın fiili ve ilmi, bizim yapıp etmelerimiz ve bilmemize benzer biçimde anlaşılmasa O'nun kelâmı da insanların günlük dilde anladıkları mânâyla sınırlı bir çerçevede değerlendirilemez. O halde “arşa istiva” (kurulma) arşı yaratmak, ona hükümran olmak, onu yüceltmek gibi rubûbiyete uygun mecazî anlamlardan biriyle anlaşılabilir, fakat gerçek anlamda “arşın üzerinde

³⁷ Mu'tezile'de bu alan “tevhid” ve “adalet” şeklinde iki ayrı kategoride ele alınır. İmam Mâtürîdî adaleti (ahlak) ayrı bir kategori (asıl) olarak değerlendirmemekle birlikte, aşağıda örnekleri görüleceği gibi, “hikmet” kavramı çerçevesinde onu yorumun önemli bir ilke ve dayanağı haline getirmekten uzak durmamıştır. Bu konuda ayrıca bk. Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlahî Adalet*, 154-161.

³⁸ el-A'râf 7/54.

³⁹ eş-Şûrâ 42/11.

bulunma” şeklinde değerlendirilemez. Bu noktada adeta tefsirinin başında ortaya koyduğu te'vilin kesinlik iddiası taşımaması gerektiği prensibine atıfta bulunan Mâtürîdî, sözünü şöyle tamamlar: “Bu ifadeyle muradının ne olduğunu bize açıklamadığına göre onun mânasını Allah'a bırakmak gerekir. Bununla birlikte âyetin başkaları hakkında düşünülen bir mânada anlaşılamayacağı da ortaya çıkmıştır.”⁴⁰

Her ne kadar Şûrâ suresinin ilgili âyetini referans verse de Mâtürîdî esasen te'vil mekanizmasının aklî temelini teşkil eden “tenzih” prensibi ile naklin olağan anlamının çatışması (teşbih) halinde aklî olanı öncelikle biçimindeki kelâmî ilkedden hareket etmektedir. Bu bize yukarıdaki cümlede de vurguladığı üzere, onun bazı durumlarda te'vili bir zorunluluk olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Öte yandan yapılacak te'villerden (vücûh) hangisinin gerçeği ifade ettiği konusunda ısrarcı olunmaması konusunda ise en başta koyduğu ilkeye uyduğunu söylememiz gerekir. Farklı te'vil alternatifleri arasında kesin bir tercihte bulunmamak ya da ilgili âyetin yorumunu Allah'a bırakmak şeklindeki yaklaşımı, bir başka açıdan Mâtürîdî'nin “negatif te'vil” diyebileceğimiz hermenötik tavrını yansıtmaktadır. Nitekim Mu'tezile bilginlerinin aksine İmam Mâtürîdî, özellikle ilâhî adalete dair pek çok meselede Allah hakkında neyin zorunlu olduğundan (vücûb ale'llâh) ziyade O'nun için neyin geçersiz (sefeh/abes) olduğunu vurgulama eğilimindedir.⁴¹ Kuşkusuz onun bu “ihtiyatlı” metafizik söylemi kaynağını, yukarıda işaret etmeye çalıştığımız “ilâhî hikmet - beşerî hikmet” ayırımından alır:

Bize göre işin esası şudur: Belirttiğimiz gibi ehl-i tevhid, Allah Teâlâ'nın hikmet sahibi olduğuna ve O'nun fiilinin dünyada hikmet dairesinden dışarı çıkmasının mümkün olmadığına inanırlar. Çünkü dünyada insanı hikmet dairesinden çıkmaya sevk eden şu üç şeyden biridir: Cehalet, acizlik ve ihtiyaç. Cenâb-ı Hak ise âlimdir ve cahil değildir, güçlüdür ve vaat ettiğini yapmaktan acizliğe düşmez ve zengindir muhtaç olmaz. Dolayısıyla hikmet çizgisinin dışına çıkmanın vâki olduğu sebepler O'nun açısından mevcut değildir. Netice olarak O'nun fiilinin hikmet sınırından dışarı çıkması mümkün değildir. Aynı şekilde kâfirlerle heva ve hevesine kapılanlar da O'nun hikmet sahibi olduğunu ve fiilinin hikmet sınırından dışarı çıkmasının mümkün olmadığını itiraf etmişlerdir. Fakat onlar, hikmeti akılla-

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/375-378; 13/172-173.

⁴¹ Adaletin (ef'âlullah) aksine tevhid (zât ve sıfatlar) konularındaki zorunluluk hakkında kelâmcılar arasında önemli bir ihtilaf söz konusu değildir.

nyla bilemeyince ve kafa yorarak bulamayınca o fiilde hikmet olmadığını zannetmişlerdir. (...) Ehl-i tevhid ise O'ndan gelen her şeyin bilgisini ve hikmetini akıllarıyla kavrayamasalar bile işi Allah'a havale etmişlerdir. Bunun sebebi, kendi akıllarıyla kavrama ve bilgileriyle vakıf olma kapasitelerinin dışına çıkan bazı şeyler görmüş olmalarıdır.⁴²

Şu halde Kur'an'da veya hadislerde geçen bir ifade ilk ve hakikî anlamı (zâhir) bakımından Allah Teâlâ hakkında aklın zorunlu veya imkânsız gördüğü bir hususla çelişiyorsa ilgili lafızlar mutlaka te'vil edilir. Aklen mümkün olan durumlarda ise Eş'arî gelenekte olduğu gibi "Allah dilediğini yapar" (fâil-i muhtar, kâdir-i mutlaktır) ifadesi yerine, çoğunlukla O'nun bütün fiillerinin hikmete uygun meydana geldiği vurgusu göze çarpar. Nitekim Mâtürîdî'ye göre Allah, gökleri ve yeri önceden tasarlanmış bir sonuç (âkıbet) için yaratmıştır. Evrende meydana gelen hiçbir şey anlamsız ve amaçsız bir güç gösterisi olarak var edilmiş değildir. Yaratılanların "âkıbet" adı verilen bir maksada hizmet etmesi, her şeyin hikmet ve ilim ile yaratıldığını gösterir.⁴³ Çünkü övgüye değer sonuç (âkıbe hamîde) Mâtürîdî düşüncede varlık ve bilgiye "anlam" ve "değer" kazandıran hikmet kavramının tanımına karşılık gelmektedir.⁴⁴ "Evren ve içindekilerin yaratılmasının hikmeti nedir?" sorusuna ise Mâtürîdî, "insanın imtihan edilmesi" cevabını verir. Ona göre evrendeki varlıklar kendi başlarına düşünüldüğünde, yok olmak üzere var edilmiş gibi görünürler. Bir şeye sırf yok olsun diye varlık vermek ise anlamsızdır (abes). Dolayısıyla etrafımızdaki nesnelere kendi kendileri için, yani bir süre var olup sonra anlamsızca yok olsunlar diye değil, başka bir hayatta yeniden varlık bulmak üzere bu dünyada imtihan edilen insanlar için yaratılmış olmalıdır. Çevremizdeki nesne ve fiillerin hangilerinin hikmete uygun hangilerinin abes olduğunu ise iyiyi kötüden ayırt etmeye yarayan bir alet olarak insana verilen akıl sayesinde anlamamız mümkün kılınmıştır. Öyleyse naslar hikmete uygun olarak yorumlanmalı, hikmete ya da aklın verdiği iyi veya kötü (hasen-kabih) şeklindeki hükme aykırı görünen ifadeler te'vil edilmelidir. Zira Mâtürîdî'ye göre

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 16/263.

⁴³ "Burada asıl olan şudur: Hikmet sahibi bir kimse fiiliyle belli bir sonucu (âkıbet) hedefler. Fiilin sonucunu bilmeyen kimsenin böyle bir hedefi olamaz. Sonucu bilen kimsenin fiili ise en başından söz konusu sonucu gerçekleştirmeye yöneliktir." Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/210.

⁴⁴ bk. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/505; Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlahî Adalet*, 110, 130.

akılın kötü görüp hoşlanmadığı bir fiilin vahiy tarafından mubah görülmesi veya emredilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla her ne kadar akılları Allah'ın sonsuz hikmetini kavramaktan aciz bulunsa da mükelleflere düşen, sefelin kötülüğünün farkına varmak ve yaratılıştaki ince hikmetleri anlamaya çalışmaktır.⁴⁵

Mâtürîdî'ye göre insanlara peygamber gönderip emir ve nehiyde bulunmak gibi onları yeniden diriltip “hesaba çekmek” de hikmetin bir gereğidir. Bu sebeple insanları öte dünyada hesaba çekip kötülük işleyenlere azap etmek Cenâb-ı Hak açısından aksi düşünülemez “bir zorunluluk”tur. Çünkü bunun aksi, hikmete uygun fiili terk etmek anlamına gelir. Hikmetin terki ise “sefeh” olup Allah Teâlâ böyle bir fiili işlemekten münezzehtir.⁴⁶ Bu bağlamda cinlere ahirette mükafat veya cezanın olmayacağına dair Ebû Hanîfe'den gelen bir yorumu değerlendiren Mâtürîdî'ye göre cennet nimetlerinin insanların bir hakkı değil, onlara yönelik bir lütuf olması dolayısıyla bu nimetlerin cinleri kapsamadığı söylenebilir. Ancak inkarcıların cezalandırılması hikmetin gerektirdiği bir durum olduğu için cinlerden kâfir olanların azaba uğratılmayacağı ileri sürülemez.⁴⁷ Zira lütuf kabilinden olan bir hususun gerçekleşip gerçekleşmemesi ilâhî iradeye bağlı (mümkün) bir durumdur. Bu sebeple onunla ilgili kesin bir yorumda bulunma imkânımız yoktur. Diğer taraftan hikmete uygun bir fiilin gerçekleşmemesi onun zıddı olan “sefeh”in varlığını gerektirir. Sefeh oluşu insanlar tarafından açık bir biçimde bilinen bir fiili Allah'ın irade ve kudretiyle ilişkilendirmek ise Eş'arî'nin aksine, İmam Mâtürîdî'ye göre ulûhiyetle bağdaşır bir yaklaşım değildir.⁴⁸

“Allah, ‘Ey İblis! Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın (Âdem) önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir?’ dedi.” mealindeki âyetin⁴⁹ tefsirinde Allah'a “el” nispetini tartışan Mâtürîdî, eserlerinde sıkça dile getirdiği bir yorum ilkesini tekrar hatırlatır. Bu ilkeye göre yaratılmışların Allah'a nispet edilmesi, herhangi bir nesnenin insana nispeti türünden bir aitlik-sahiplik ilişkisini ifade etmez. Kuşkusuz yaratılmış her

⁴⁵ bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/105, 196, 368-369, 381; 7/133; 17/58, 90.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/186.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/171.

⁴⁸ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 314-315; Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*, 124, 144.

⁴⁹ Sâd 38/75.

şey Allah'a aittir, ancak bu durum, bizim bir fiil ya da oluş için etrafımızdaki nesnelere araç edinmemize benzer bir ilişki değildir. Öyleyse bu nispetin yaratma dışında tek bir anlamı olabilir ki, o da nispet edileni yüceltmedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, "beytullah, rasûlullah, veliyyullah, nâkatullah, mesâcidullah" vb. tamlamalarda olduğu gibi tek tek şahıs veya nesnelere Allah'a nispetini, nispet edilen şeyi yüceltme, onun önemi ve değerini vurgulama amacı taşıdığını söyler. Diğer taraftan "her şeyin rabbi ve yaratıcısı, göklerin ve yerin hâlıkı, herkese rızık veren, her şeye kâdir olan, mülkün sahibi" vb. yaratılmışların tümüyle Allah'a nispet edildiği tamlamalar ise O'nu tazim etme, azamet ve yüceliğini vurgulama anlamına gelmektedir.⁵⁰

Yukarıdaki âyette geçen "*kendi ellerimle yarattığım*" ifadesi gerçek anlamda Hz. Adem'in yaratılışının diğerlerinden farklı olduğunu göstermez. Aksine ona verilen manevi değeri ifade eder. Âyetten hareketle Allah'a "el" nispet etmenin, O'nun aşkınlığını bilmemekten kaynaklandığını belirten Mâtürîdî, Kur'an'da eli veya başka organı bulunmayan nesnelere mecazen el nispet edildiğine, yine gelip gitmesi söz konusu olmayan hak ve batıl gibi kavramlar için gelme ve gitmeden söz edildiğine dikkat çeker. "Yed/El" kelimesinin Arapça'da mecazî bir söyleyiş biçimi oluşunun yanı sıra Kur'an'da insan (şâhit) merkezci bir dil kullanımından da bahsedilebileceğini düşünen Mâtürîdî'ye göre insanlar ekseri fiillerini elleriyle yaparlar. Bu durum dilde daha sonra anlam genişlemesine uğrayarak "inkâr" gibi elle yapılması mümkün olmayan fiilleri de kapsayan bir ifade tarzına dönüşmüştür. Dolayısıyla Cenâb-ı Hakk'ın benzer bir üslup kullanarak, gerçekte böyle olmasa da, Âdem'i eliyle yarattığını söylemiş olması muhtemeldir. Mâtürîdî, yaratılmışlara ait diğer organ, arşa kurulma, hareket ve mekân gibi Allah'a nispet edilen fiiller hakkında da aynı bakış açısını sürdürür. "O'na uygun düşün (anlamı) kabul eder, O'nun zâtına yaraşmayanları nefyederiz" diyen Mâtürîdî, âyette geçen "yed/el" kelimesinin kuvvet veya nimet gibi muayyen bir lafızla te'vil edilmesini de gereksiz bir çaba olarak değerlendirir.⁵¹

⁵⁰ bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/142, 173; 6/160-161; 12/280. krş. Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 362-363, 405-406.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/280-282.

Naslarda geçen mecazî ifadelerin belirli bir anlama tahsis edilmesinin isabetli bulmadığı anlaşılan İmam Mâtürîdî, bu tavrını “isrâ âyeti”nin yorumunda da sürdürür. Nitekim onun, kendisini takip eden Hanefî bilginlerinin de içinde bulunduğu Ehl-i sünnet ulemâsının neredeyse tamamı tarafından hakikî bir “göğe yükseliş” olarak değerlendirilen miraç hadisesi hakkında daha ihtiyatlı bir tavır takındığı görülür. İsrâ olayına değindikten sonra Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'dan göğe yükseltilip orada önceki peygamberlerde görüştüğüne dair birtakım rivayetlerin bulunduğunu belirten Mâtürîdî sonuç olarak şu yorumu yapar:

(Bu rivâyetler doğruysa) Biz burada Sıddîk'in (Hz. Ebû Bekir) dediği gibi: ‘Şayet o böyle dediyse doğru söylemiştir. Ben de buna şahitlik ederim’ deriz. Aksi halde âyette geçtiği kadarıyla Hz. Peygamber'in Beytülma'dis ve Mescid-i Aksâ'ya yürütüldüğünü söyler, başkaca bir ilavede bulunmayız. Çünkü miraç konusunda söylenenler âhad haberlere dayanmaktadır, (peygamberi tasdik edip onun söyledikleri hakkında) şahitlikte bulunma (zorunluluğu) bu tür haberleri kapsamaz.⁵²

Mâtürîdî'nin miraç olayı hakkındaki çekimser tavrını, haber-i vâhidin itikadî meselelerde delil teşkil etmediği şeklindeki kelâmî yaklaşıma indirgemek kanaatimizce yetersiz bir izah biçimidir.⁵³ Zira onun sunduğu şekliyle miraç hadisesi itikadî bir esas teşkil etmediği gibi Hz. Peygamber'in gökyüzündeki gayb âleminde önceki peygamberlerin ruhlarıyla konuşması kelâmî açıdan bir problem doğurmamaktadır. Ne var ki Mâtürîdî'nin burada miraca dair zikretmediği asıl husus Hz. Peygamber'in bütün gök katlarını aşarak Cenâb-ı Hak ile yaptığı yüz yüze görüşmedir. İşte onun miraç hakkındaki menfi tavrını belirleyen kısım da burasıdır. Çünkü bu anlatı Ehl-i hadis'in, Allah'ın zâtî itibarıyla gökte, kürsî ve arşın üzerindeki mekânsız bir boyutta (üst cihet/ulûv) bulunduğu tarzındaki Selef inancını teyit eder mahiyettedir. Allah'a yer ve yön tayin etmek ise Mâtürîdî gibi sistematik akılcılığı düşüncesinin mihverî haline getiren bir düşünürün kabul edebileceği bir yaklaşım değildir. Bu sebeple Sünnî çevreler nazarında son derece hassas bir mesele olan miraçla ilgili yaptığı bu yorumla Mâtürîdî zımnen şunları söyler: Hz. Peygamber'in Kur'an'da zikredilen isrâ yolculuğu dışında gerçekten

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/224.

⁵³ bk. Gengil, “Mâtürîdî de Tefsir Te'vil Ayrımı Meselesi”, 815-816.

miraca yükselmiş olması aklen mümkün ve fakat zayıf bir ihtimaldir. Bu zayıf ihtimalin gerçek olması durumunda ise yalnızca onun önceki peygamberlerle buluşması söz konusu edilebilir. Bunun ötesinde arşın üzerine çıkarak orada Cenâb-ı Hak ile görüşmesi, ontolojik açıdan mümkün olmayan (müstahil) bir durumdur. Peygamberler ise insanlara aklen imkânsız olanın bilgisini getirmezler.

“O gün cehenneme, ‘Doldun mu?’ deriz. O da, ‘daha var mı?’ diye karşılık verir.” mealindeki âyetin⁵⁴ tefsirinde benzer bir yaklaşımı sergileyen Mâtürîdî, ilgili âyetin Ebû Hureyre’den nakledilen bir rivâyete dayanılarak yapılan tefsirini eleştirir. İlgili rivayetin⁵⁵ ve ona dayanarak yapılan “(Bunun üzerine) Rahman ayağını cehennemine üzerine koyar, böylece içindekiler sıkışır ve cehennemde bir insanın girebileceği kadar dahi boş yer kalmaz.” şeklindeki tefsirin teşbih ifade etmesi sebebiyle geçersiz olduğunu belirten Mâtürîdî, Hz. Peygamber’in böyle bir sözü söylemesini mümkün görmez. Zira insanbiçimci bir tanrı tasavvuruna dayanan teşbih düşüncesinin doğru olmadığına dair akli deliller ortadadır. Dolayısıyla “akli delillere aykırılık teşkil eden bütün rivayetlerin reddedilmesi gerekir.”⁵⁶ Bu bağlamda Mâtürîdî’nin zamanla “haberî sıfatlar” şeklinde adlandırılması yaygınlık kazanan naslardaki insanbiçimci ifadeleri mecaz kabul etmeksizin hakikî anlamda yorumlayan ve bu yorumları destekleyen muhtelif rivâyetleri nakleden Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim vb. hadis bilginlerini isim zikretmeksizin müşebbihe içerisinde değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir.⁵⁷

Benzer şekilde Mâtürîdî, “Rabbin Âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini alıp onları ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim?’ diyerek kendileri hakkında (aleyhinde) şahit tutmuştu. Onlar ‘Elbette öyle! Tanıklık ederiz’ dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, ‘Bizim bundan haberimiz yoktu’ demeyesiniz.” mealindeki âyetin⁵⁸ tefsirinde başlıca iki yorumun bulunduğunu belirtir. Bunlardan ilkinde göre Cenâb-ı Hakk’ın insanlarla konuşup onlardan tevhide dair söz (mîsâk) alması, Hz. Âdem’i yarattığı zaman onun belinden kıyamete kadar gelecek bütün insanları zerrelere

⁵⁴ Kâf 50/30.

⁵⁵ Buhârî, “Tevhîd”, 25; “Tefsir”, 50; Müslim, “Cennet”, 35.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 14/113.

⁵⁷ krş. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 1/99, 5/401, 6/176, 13/60, 15/280, 17/297.

⁵⁸ el-A’râf 7/172.

halinde çıkarıp onlara hitap etmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Çeşitli rivâyetlere⁵⁹ dayandırılan bu ilk yorumu kendi içinde ihtilaflı ve tutarsız bulduğunu belirten Mâtürîdî, ayrıca halkın saf inancını muhafaza endişesiyle söz konusu rivâyetleri aktarmaktan imtina ettiğini de söyler. Diğer taraftan Mâtürîdî'nin daha sağlıklı bulunduğu ikinci yorum, ilgili âyetin siyak ve sibakı çerçevesinde te'viline dayanmaktadır. Buna göre âyet, Allah ile insanlar arasında geçen, muhatapların hatırlamamasına rağmen aleyhlerine bağlayıcı bir delil teşkil eden ve bir biçimde henüz kendileri yaratılmamışken vuku bulan gerçek bir konuşmaya işaret etmez. Aksine bu âyette ilk insandan itibaren kıyamete kadar yaşayacak her ferdin babasının sulbünden alınıp ana rahminde vücut bulması şeklindeki herkesçe bilinen tabii yaratılış sürecine atıfta bulunmaktadır. Allah Teâlâ, buradaki temsili anlatımda insanların yaratılış evrelerine işaret ederek onları ebeveynlerinin değil, kendisinin yarattığına dikkat çekmektedir. Zira ana rahmindeki ceninin belirsiz ve aciz durumunu bilen ve onun yaşamını kendisine veya anne babasına borçlu olmadığını farkında olan herkes Yüce Yaratıcı'nın varlığını ikrar edecektir. İşte Mâtürîdî'ye göre âyette geçen “*Elbette! (sen bizim Rabbimizsin), buna (kendi benliğimizle) tanıklık ederiz.*” ifadesinin anlamı bütün insanlarda mevcut bulunan bu şuur halidir.⁶⁰

Kur'an yorumunda sistematik akılcılığı bütün yönleriyle uygulayan Mâtürîdî, yaptığı te'villerde sadece ontolojik ve ahlakî ilkeleri değil, aynı zamanda sosyolojik ve psikolojik realiteyi de göz önünde bulundurur. Mesela “*Allah yolunda öldürülenler için ‘ölüler’ demeyin. Hayır, onlar*

⁵⁹ bk. Ebû Dâvûd, “Sünnet” 16; Tirmizî, “Tefsir”, 8.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/101-105. Mâtürîdî'nin gerekçelerini uzunca sıralayarak savunduğu bu te'vil *İslâm Ansiklopedisi*'nin ilgi maddesinde Mu'tezile'ye, rivâyetlere dayanan ve kendi içinde tutarlı bir izahını yapmanın güç görüldüğü ilk yorum ise Ehl-i sünnet âlimlerinin geneline nispet edilmektedir. Müellifin “Nasların haber verdiği bir olayın tecrübe dünyasının kanunlarını aşmış bulunması o nasların mutlaka te'vil edilmesini gerektirmez, görüşünden hareketle Sünnî çoğunluğun açıklamasını doğru kabul etmek mümkünse de bezm-i elestin mahiyetinin bilinemeyeceğine inanmak daha isabetli görünmektedir. (...) Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın da belirttiği gibi bezm-i elestteki sözleşmenin keyfiyeti bilinmese bile bunun en azından bir 'kelâm-ı nefsi' ile vuku bulduğunu kabul etmek gerekir.” şeklindeki değerlendirmesi dikkate alındığında, “Mâtürîdî'nin görüşleri, çağdaşlarının çok ilerisinde olduğu için ihmal edilmiştir” sözüyle işaret etmeye çalıştığımız husus daha belirgin hale gelmektedir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 13 Haziran 2021).

diridirler, fakat siz bilemezsiniz.” mealindeki âyette⁶¹ Allah yolunda şehit olanların ölü değil, diri olarak nitelenmesi, bu dünyada yaşamaya devam etmeleri anlamına gelmez. Ona göre bu âyet, câhiliyye Araplarının ölen kimsenin adı sanı anılmaz hale geldiği, mutlak anlamda yok olduğu şeklindeki anlayışlarını ortadan kaldırmayı hedeflemekte ve şehitlerin melekler arasında hatırı sayılan kimseler olduğunu haber vermektedir. Yine şehitlerin Allah katında (ruhen) diri olduğu da söylenebilir. Mâtürîdî’nin dile getirdiği bir başka yoruma göre ise burada, onlara “ölüler” demeyin çünkü sizin tabiatınız ölümden hoşlanmaz, aksine “diriler” deyin ki nefisleriniz cihada yönelsin, şeklinde psikolojik bir yaklaşımdan söz etmek mümkündür.⁶²

Nasların toplumsal şartlara uygun olarak yorumlanması ilkesinin en açık örneklerinden biri de nesih meselesidir. Nesih kuşkusuz modern dönemde tartışıldığı gibi yorumcunun (beşer) metin üzerindeki sınırlayıcı bir tasarrufunu ifade etmez. Ancak Mâtürîdî’nin insanlığa ahkâm bilgisini öğreten bir kaynak olarak tanımladığı vahyin getirdiği hükmün sonradan kaldırılmasını mümkün görmesi bakımından dikkat çekicidir. Neshi, “hükmün geçerlilik süresine dair bir açıklama” olarak tanımlayan Mâtürîdî, Allah’ın indirdiği hükmün ilelebet devam edeceğini savunan Yahudilerin ise neshi O’nun fikrinden dönmesi (bedâ) biçiminde tasavvur ettiklerini belirtir. Alâeddin es-Semerkindî aynı tanımı, hükmün konulma amacını teşkil eden maslahatın ortadan kalkmasıyla geçerlilik süresinin sona erdiğinin ve başka bir maslahata binaen yeni bir hükmün konulduğunun açıklanması biçiminde izah eder. Faydası kalmadığı için kaldırılan hüküm, kendi dönemi içinde meşru ve faydalı kalmaya devam eder. Dolayısıyla Yahudilerin zannettikleri gibi nesih, önce bir bina inşa edip daha sonra yanlış yaptığının farkına vararak onu yıkmak anlamına gelmez. Aksine nesih için, sarılık ve ateşe tutulan hastasına önce serinlik verici içecekler tavsiye eden, daha sonra da ateşinin düştüğünü görünce onu mutedil içeceklere yönlendiren doktorun tedavi metodunu örnek vermek mümkündür. Burada bir tür öngörüsüzlük veya sonradan fark edip hatasından dönme (bedâ) söz konusu değildir, bilakis bu husus sosyal değişimin ahkâm ve şeriatler sahasına yansımasıdır.

⁶¹ el-Bakara 2/154.

⁶² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/274-276.

Amel bakımından uygulanmasa bile hükmü kaldırılan âyetin okunmasıyla ibadete devam edilebileceğini belirten Mâtürîdî, “neshin hikmeti nedir?” sorusuna ise sıkça tekrarladığı bir ifadeyle cevap verir:

Nesih, insanların kendisiyle sınındığı bir tür imtihandır. Allah, kullarını dilediği zamanda dilediği şekilde imtihan etme hakkına sahiptir. Bir vakit bir şeyi emredip daha sonra onu yasaklayarak bir başka şeyi emredebilir. Bunda hikmetin dışına çıkma söz konusu değildir.⁶³

Her neshedici hükmün neshedilenden daha kolay olması gerekmediğini belirtmekle birlikte Mâtürîdî'nin bu son cümlesi, neshin aklî bir zemininin bulunmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira o, başka bir âyetin tefsirinde neshi mümkün olan ve olmayan âyetlerden söz eder. Kuşkusuz ona göre nesih yalnızca ahkâm âyetlerinde söz konusudur, bununla birlikte ahkâma dair âyetler de kendi arasında neshe ihtimali bulunanlar ve bulunmayanlar şeklinde iki kısma ayrılır. Neshin ihtimalini belirleyen ise akıldır. Şu halde aklen neshi imkânsız (mümteni') olan âyetlerde nesih söz konusu olamaz. Aklın neshini imkânsız görmediği âyetlerin ise neshedilmesi mümkündür. Yine Mâtürîdî, neshin hikmetine dair söylediği şu sözle meseleyi kendi te'vil teorisi çerçevesinde ele aldığını gösterir: “Cenâb-ı Hak bu âyette sanki şöyle demektedir: (...) Nesheden âyette (nâsîh) yaratılmışlar için pek çok faydalar vardır, fakat siz bunları bilmezsiniz.”⁶⁴

SONUÇ

İnsanlık tarihine ve medeniyetler nehrinin tabii akışına göksel (dikey) bir müdahale olarak ortaya çıkan nübüvvet ve vahiy olgusunun konusu, kapsamı ve sınırlarına dair hangi görüşü paylaştığımız, aynı zamanda bizim yorum anlayışımızın da genel çerçevesini belirler. İslâm düşünce tarihinde erken dönemlerden itibaren vahyi “her şey” olarak görüp, akli mümkün olduğunca sosyal hayatın dışına itmeye çalışan muhafazakâr tutum ile ona bir tepki olarak gelişen ve vahyi “her şey hakkında konuşan bir şey” olarak tasavvur etmesi nedeniyle vahyin söz söylediği konularda insanın da görüş sahibi olabileceğini yadsımayan

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/199-202, 257.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/465-466. Ayrıca bk. Kutlu, “Maturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, 23-24; Düzgün, “Maturîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi”, 13, 15.

akılcı eğilim arasında bir gerilim daima var olagelmıştır. Akıl ile naklin uzlaşısından yana bir tavır sergileyen bu ikinci (mevâlinin [sosyolojik çevre] bir tutumu olarak sonradan ortaya çıkan) anlayış mensupları da kendi içinde iki gruba ayrılmıştır: Birincisi; akılcılığı her türlü şiddet ve yıkıcılığı göze alarak kayıtsız bir biçimde sürdürme yanlısı olanlar (Ehl-i bidat). İkincisi; akılcılığı, akıl karşıtı sosyolojik merkez (Ehl-i sünnet) içinde kalarak (onu dönüştürme maksadıyla) daha ılımlı bir düzeyde ve geniş halk tabakalarını da kuşatacak biçimde gizil ve sürekli bir mücadeleyle sürdürme yanlıları (Ehl-i re'y).

Burada işaret ettiğimiz ikinci grubun önemli bir temsilcisi olan İmam Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin izinde kaleme aldığı eserler ve yaptığı te'vil-tefsir ayırımıyla Sünnî düşüncenin rasyonelleşmesine önemli katkılar sunmuştur. Mâtürîdî'nin, modern dönemde Müslümanların karşı karşıya kaldığı büyük meydan okuma veya krizin çözümü noktasında bize sihirli bir formül sunacağını ummak, kanaatimizce onun özgür düşünceye yaptığı vurguyu anlamamak demektir. Bununla birlikte onun Kur'an yorumunda takip ettiği ilkeler, çağımız insanının ihtiyaç duyduğu yeni din tasavvurunun inşasında mihenk taşı teşkil edebilecek felsefi derinliğe sahiptir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin kelâm düşüncesi ve yorum anlayışı, üzerine büyük bir hassasiyetle eğilip akademik bir gözle kritiğe tabi tutulmayı fazlasıyla hak etmektedir.

Ebû Hanîfe'nin "din-ahkâm" (iman-amel) arasında yaptığı ayırımı bağlı olarak din bilgisini "akliyyât", ahkâm bilgisini (şerâi') ise "sem'ıyyât"a karşılık gelecek biçimde sınıflandırması, Mâtürîdî'nin yorum teorisinin ana omurgasını oluşturur. Ona göre inançla ilgili meseleler büyük oranda aklen zorunlu veya imkânsız olan hususlara karşılık gelmektedir. Bu durumda aklen vacip olduğu bilinen şeylere inanmak ve aklen imkânsız görünenleri de reddetmek akıl sahipleri için son derece açık bir görevdir. Öte yandan farklı ihtimalleri içerisinde hangisinin gerçekleşmesi gerektiği konusunda aklın kesin bir tercihte bulunamadığı "mümkünler", Mâtürîdî'nin buradaki tasnifinde ahkâm veya amel alanına karşılık gelmekte, bu sebeple vahyin beyan ve belirlemesine muhtaç bulunmaktadır. Dolayısıyla genel bir ilke olarak hakkında aklen kesin hüküm verilemeyen ahkâm ve sem'ıyyât meselelerinde nasların zâhirine bağlılığı ifade eden "ispat" yöntemi esas alınmalıdır. Duyusal evrene kıyasla hakkında söz söylenebilen, vücûb ve imtinâ bakımından

akılda karşılığı bulunan “tevhid” meselelerinde ise te'vil yöntemine başvurulmalıdır.

Mâtürîdî'nin nübüvvet teorisinden hareketle belirlediği bu genel ilkenin yanı sıra, ilâhî hikmet anlayışına bağlı olarak “ahlakîlik” ilkesini de te'vilin ölçütü haline getirdiği görülmektedir. Dolayısıyla te'vili, amacı bakımından “Kur'an'ın ontolojik ya da teolojik yasalara uygun bir düzlemde okunması” şeklinde tanımlamak mümkün, fakat eksik bir değerlendirme olacaktır. Çünkü ona göre te'vil, aynı zamanda yorumun belli etik değerler (hikmet) gözetilerek sürdürülmesi demektir. Yine Kur'an'ın ilk muhataplarına ne söylediği “tefsir”, indirildiği zaman ve zeminden bağımsız bir biçimde hangi metafizik veya etik ilkeye atıfta bulunduğu ise “te'vil” kavramına karşılık gelmektedir. Mâtürîdî, tefsir ile te'vil arasında yaptığı ayırımla bir taraftan din yorumunu kendi tekeline almak isteyenlerin önüne set çekerken diğer taraftan da dinî düşüncüyü geçmişe hapsedme çabalarının önüne geçer. Kur'an'ı anlama çabası olarak fukahâya nispet ettiği te'vilde Mâtürîdî, daima beşerî tecrübe ve tefekkür sahasının imkânlarını göz önünde bulundurur. Bu sebeple onun yorum teorisi hem kesinlik iddiasından uzak ve itidalli hem de ne olması gerektiğinden ziyade ne olamayacağını tespitiye yönelik ucu açık bir süreç biçiminde kendini gösterir.

* * *

KAYNAKÇA

- Büyük, Enes. “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 213-232. <https://doi.org/10.18505/cuid.520370>
- Çalışkan, İsmail. “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri”. *Milel ve Nihal* 7 (2010), 67-93.
- Duman, Ali. “İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar -Fıkıh, İstidlâl, Kıyas-”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Mart 2014), 103-116.

- Düzgün, Şaban Ali. “Maturidi’nin Kur’an Yorum Yöntemi”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Şubat 2012), 1-18.
- Ebü Hanîfe, Nu‘mân b. Sâbit. “el-Fıkhu’l-ebzat”. *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992.
- Erul, Bünyamin. “Hz. Peygamber’in Bize Bıraktığı Miras: ‘Kitab ve Sünnet’ Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (Ağustos 2007), 9-34.
- Gengil, Veysel. “Mâtürîdî’de Tefsir Te’vîl Ayrımı Meselesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 805-839.
- Gürler, Kadir. “Kur’ân’ın Re’y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 17-46.
- Kurtubî, İbn Abdülber en-Nemerî. *Câmi’u beyâni’l-’ilm ve fazlihî*. thk. Ebü’l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1994/1414.
- Kutlu, Sönmez. “Maturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Ekim 2009), 7-41.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü’t-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu vd. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015-2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vilâtü’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mavil, Kılıç Aslan. “‘Metnin Te’vili’nden ‘Söylemin Te’vili’ne: Yorumun Dünü ve Bugünü”, *İslâm ve Yorum II*, ed. Saffet Sancaklı vd. 2/291-314. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Mavil, Kılıç Aslan. “Mâtürîdîler’e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği”. *Dergiabant* 5/9 (Haziran 2017), 76-88.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2017.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn. *Tebssiratü’l-edille*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Semerkandî, Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Devha: Metâbiü'd-Devhati'l-Hadîse, 1984.

Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ebsat*. nşr. Hans Daiber. Tokyo: Institute for the Study for of Languages and Culture of Asia and Africa, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i Elest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 13 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bezm-i-elest#1>