

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

V. ULUSLARARASI
ŞEYH ŞA'BAN-I VELÎ SEMPOZYUMU
-EŞ'ARÎLİK-

04-06 MAYIS 2018

Kastamonu Üniversitesi
V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu
(Eş'arîlik)

EDİTÖRLER:

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAÇ
Dr. Öğr. Üyesi Cengiz ÇUHADAR
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR
Arş. Gör. Erhan Salih FİDAN
Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

ISBN: 978-605-4697-18-2

19 Ekim 2018, Kastamonu

Baskı: Kastamonu Üniversitesi Matbaası

Eserde yayımlanan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin ilmî ve hukukî sorumluluğu bildiri sahiplerine aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Her hakkı saklıdır.

ŞÂFÎ - EŞARÎ MÜFESSİR ER-RÂZÎ'NİN MEÇHUL KAYNAĞI MÂTURÎDÎ

Arş. Gör. Veysel GENGİL*

Öz

Fahreddin er-Râzî(606/1210), çok yönlü Şâfiî - Eşarî bir âlimdir. Kalamî ve felsefî yanıyla beraber o, müfessir kimliği ile de ön plana çıkmıştır. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* adlı eserini inşâ ederken istifade ettiği âlimlerin kimliği ile ilgilenmemiştir. Aksine, bir hakikat avcısı olması nedeniyle o, kendi mezhebi dışındaki âlimlerden iktibaslarda bulunmuş ve tefsirinde bu âlimlerin ve eserlerinin isimlerini çoğunlukla tasrih etmiştir. Bununla beraber, çapraz okumalara tabi tutulduğunda Râzî'nin, Mâturîdî'nin (ö. 333/944) düşünce dünyasından beslendiği fakat bir kaç yer hariç, ona atıfta bulunmadığı görülmüştür. Bu veriden hareketle tebliğimizde, Râzî'nin Mâturîdî'den gerek düşünce sisteminden gerekse ayetlerin te'vîlinde kendisinden istifade ettiği halde ona atıfta bulunmadığı bazı örnekleri sunacağız. Böylece Mâturîdî'nin dirâyet ehli müfessir olan Râzî'nin bir kaynağı olduğunu göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kavramlar: Râzî, Mâturîdî, sıfatlar, te'vîl.

AL-MATURÎDÎ: AN UNKNOWN SOURCE OF THE ASHARÎ MUFASSİR AL-RAZÎ

Summary

Fakhr al-Din al-Razi is a versatile Ashari scholar. He is in the ascendant with exegesis of the Qur'an in addition to his theological and philosophical sides. Razi, along with being an Ashari, was not interested in the identity of scholars whom he had benefited from while building his work called "Mafatih al-Gayb". He gave examples from scholars outside his own denomination with references because of being a truth hunter. However, when he was subjected to cross-readings, it was seen that al-Razi was nourished by al-Maturidi's world of thought but he didn't mention his name except several places. We will present some of the issues which al-Razi benefited from al-Maturidi but did not refer to him.

Key Words: Al-Razi, Al-Maturidi, attributes, ta'wil

Giriş

Bir eserin başarısı, müellifinin yetkinliğine endekslidir. Müellifin çok yönlü oluşu, olaylara farklı açılardan bakması ve aynı zamanda zengin kaynaklardan istifade etmesi, onun muhalled eserler bırakmasına imkân vermektedir. Bununla beraber müellif, zamanın çocuğudur. Onun yetiştiği ortamın izlerini ya da günlük hayatında yaşadığı kimi sıkıntılarını¹ söz konusu eserlerinde görmek mümkündür. İşte Fahreddin Râzî de böylesi muhalled eserler bırakan Şâfiî ve Eşarî bir âlimdir. O, âlim bir babanın evladı olarak 544/1150 tarihinde bugünün Tahran sınırlarında yer alan Rey şehrinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini aldığı babasının vefatı sonrasında Râzî, henüz 16 yaşında iken aynı zamanda bir gelenek halini alan ilim yolculuğuna/rıhleye çıkmıştır. İlk olarak Simnan'a ardından Meraga'ya giden Râzî, kalam ve felsefe sahasındaki bilgisini derinleştirmiş ve ardından Rey'e geri dönmüştür. (Uludağ, 1991, 5) Fakat yine ilmi derinliğini genişletmek ya da pekiştirmek amacıyla Râzî, Selçuklularca desteklenen Şâfiî ve Eşarî bölgeden ayrılıp mu'tezile ve dolayısıyla Ehli Reyin desteklediği Harizm bölgesine gelmiştir. Keskin zekâ ve hafızası, sürekli yeni şeyler öğrenme ihtiyacı, onu, geldiği bölgedeki ilmi eserleri incelemeye sevk etmiştir. O, eserleri incelerken aynı zamanda bölgede bulunan mu'tezilî âlimler ile halka açık bir şekilde ilmi münazaralarda bulunmuştur.

* Bartın Üni. İslami İlimler Fak., vgenkil@bartin.edu.tr

¹ Nitekim müfessirimiz, Yusuf sûresini h. 601 yılı Şaban ayının ilk çarşambası olan yedinci günde yazmayı bitirdiğini ve o günlerde oğlunun vefat ettiğini bu nedenle de sıkıntılı günler geçirdiğini tefsirine not düşmüştür. Yine onun kaydına göre Fetih sûresinin tefsiri de h. 603'te sona ermiştir.

Zekâsı kadar keskin olan dili nedeniyle de onlara galip gelmesi toplumda huzursuzluğa neden olmuştur. Bu durum ise onun, sultan tarafından bölgeden uzaklaştırılmasıyla sonuçlanmıştır (Altaş, 2013, 58-63; Yavuz, 1995, 89).

Harizm'den ayrılan Râzî, Mâverâünnehr bölgesine seyahat etmiş önce Buhara'ya ardından Semerkant'a gelmiş ve bölge âlimleri ile ilmi tartışmalarını burada da devam ettirmiştir. Mâtürîdî âlimi Nureddîn es-Sâbûnî (580/1184) ile yapılan münazara bunlardan biridir. Râzî'nin, *Münâzarât* adlı eserinde aktardığına göre Sâbûnî'nin hacc yolculuğu sürecinde gitmiş olduğu beldelerde usulden anlayan herhangi bir âlim ile karşılaşmadığını söylemesi -ki Süleyman Uludağ, Râzî'nin bu ifadesinin ihtiyatla karşılanması gerektiğini bildirir (Uludağ, 1991, 27)- Râzî için münazara yapmaya yeterli bir sebep olmuştur. Yine Râzî'nin ifadelerin bakılırsa Allah'ın bekâ sıfatının tartışıldığı ortamda Sâbûnî, mağlup olmuş ve Râzî'nin büyüklüğünü takdir etmiştir (Râzî, 2016, 27, 51).

Sâbûnî'nin vefat tarihi dikkate alındığında Râzî, tartıştığı vakitte en fazla 36 yaşında olmalıdır. Diğer yandan söz konusu eserdeki münazaralara göz atıldığında, ayrıntılı, samimi ve aynı zamanda iğneleyici² bir üslup kullanmasından hareketle Râzî'nin ilmi tartışmaları sıcağı sıcağına kaydettiği sonucuna da varılabilir. Her ne kadar Eşref Ateş'in de belirttiği üzere eserin 593-601/1197-1205 tarihleri arasında kitaplaştırılması mümkünse de (Altaş, 2013, 121) Râzî, aynı eserinde astronomi uzmanı Mesûdî ile hicri 582'de münazara gerçekleştiğini ifade eder. (Râzî, 2016, 69) Buradan hareketle Râzî'nin Buhara başta olmak üzere bölgede uzun bir zaman geçirdiği anlaşılır. Bu durumda Râzî, bölgede bulunan diğer âlimlerin eserlerinden istifade etmiş olmalıdır. Zira eserlerine göz atılması durumunda Râzî'nin Aristo'dan Platon'a, Farâbî'den İbn Sinâ'ya, Gazzâlî'den Zemahşerî'ye ve diğer mu'tezilî âlimlere varan geniş bir kitlenin ilmi birikiminden haberdar olduğu anlaşılacaktır. Bu durumda onun, Mâtürîdî ve eserleriyle ilgilenmesi beklenebilir. Nitekim 592-606/1196-1210 yılları arasında telif ettiği tefsiri için 590/1194 öncesi malzeme toplayan (Altaş, 2013, 141-142) Râzî, gerek *Münâzarât*'nda (Râzî, 2016, 103) gerek tefsirinde Mâtürîdî'ye birkaç yerde atıfta bulunmuştur.

Tebliğimiz çerçevesinde bizim problem olarak gördüğümüz mesele Ebubekir el-Esam'dan Cübbâî'ye, Kaffâl'dan Zemahşerî'ye ve Kadı Abdülcabbâr'dan Cassâs'a kadar tenkitinin yanı sıra istifade ettiği üstelik mu'tezilî olan âlimlerin isimlerine ve eserlerine yer verirken³ söz konusu Mâtürîdî olunca Râzî'nin sessizliğe bürünmesidir. Zira Râzî, ansiklopedik hüviyete sahip tefsirinde Mâtürîdî'ye sadece altı defa ismen atıf yapar. Üstelik bunların beşi, *kelamullah* meselesi etrafında diğer bir ifade ile aynı konu hakkındadır. (Râzî, 2003, c. V, 147; c. VI, 181; c. XXIV, 114, 222; c. XXVI, 166.) O, tefsirinde, söz konusu ayetlere geldikçe Mâtürîdî'nin bu konu hakkındaki düşüncesine yer verir. Râzî'nin Mâtürîdî'ye yönelik diğer atfı ise "ihramda telbiye getirmeyi gerekli gören Ebu Hanife'yi teyit için Mâtürîdî, tefsirinde Hz. Aişe'den şu rivayeti aktarır" (Râzî, 2003, c. XIV, 196) ifadesinde yer almaktadır. En azından bu örnekler bize, Râzî'nin, yoğun olmasa da Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ından istifade ettiğini göstermektedir. Bununla beraber biz, Râzî'nin Mâtürîdî'den sadece bu iki meselede istifade etmekle yetindiğini düşünmüyoruz. Aksine aşağıda da görüleceği üzere, Râzî'nin pek çok yerde Mâtürîdî'den yararlandığı ve onun düşünce dünyasından istifade ettiği kanaatindeyiz. Bu durumda tebliğimizde çok yönlü bir âlim olan Râzî'nin Mâtürîdî'den usul ve fûru açısından istifade ettiğini düşündüğümüz bazı örnekleri sergileyeceğiz.

² Râzî'nin *Münâzarât*'ı incelendiğinde bu durumun bâriz örnekleri ile sıklıkla karşılaşmak mümkündür. Söz gelimi o, Astrolojinin bilgilisel değeri, başlığı altında Şerefüddîn el-Mesûdî ile gerçekleştirdiği münazarasının sonunda Mesûdî'nin anlayışı kıt biri olduğunu şu ifadeleri ile belirtir: "Söz buraya ulaştığında Rısa en-Nisâbûrî (Mesûdî'nin talebesi) sözün anlamını anladı ve sonra Mesûdî de anlayana kadar yaklaşık on defa bu düzen ve tertip üzerine tekrarlamaya başladı..." Açıktır ki bu ifadeleri ile Râzî, Mesûdî'nin kıt anlayışlı biri olduğunu iğneleyici üslubuyla belirtir. Bkz: Râzî, 2016, 75.

³ Mesela Nuh süresi 24. ayette Râzî, Ebû Zeyd el-Belhî'ye ve onun "er-Reddu alâ abedeti'l-esnâm" adlı eserine atıf yapar. Bkz: Râzî, 2003, c. XXX, 131.

Vakıa nedeniyle baştan kabul ediyoruz ki Mâtürîdî, Râzî'nin beslendiği tek kaynak değildir. Zira Râzî, yukarıda da geçtiği üzere Mâverâünnehr bölgesine gelmeden önce ciddi bir alt yapıya sahipti. O, pek çok âlimin eserlerinden istifade etmiştir hatta çocuk yaşta iken başta Basrî'nin *el-Mu'temed*'i olmak üzere bazı eserleri de ezberlemiştir (Yavuz, 1995, 89). Bizim bu çalışmada vurgulamak istediğimiz nokta, Râzî'nin, bu âlimlerin yanı sıra Mâtürîdî'den de istifade ettiğini fakat ona diğerleri kadar eserinde yer vermediğidir.

Râzî'nin Düşünce Geleneğinin Temel Kökleri

Râzî'nin Mâverâünnehr bölgesine geldiği dönemler, Mâtürîdî'nin revaçta olduğu dönemlerdir. Ulrich Rudolph'un da belirttiği üzere Mâtürîdî, vefatını takip eden süreçte bazı fikirlerinin de etkisiyle bir otorite olarak kabul edilmemiştir. Onun otorite olarak kabul edilmesi Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115) dönemine denk gelir. Bu dönemde Mâveâünnehr âlimlerine şiddetle saldıran üç Eşarî kelamcı söz konusudur ve Nesefî, Eşarî'ye (324/935-36) karşı Mâtürîdî'yi ön plana çıkarmıştır. (Rudolph, 2012, 320-323) Bu süreçte o, Semerkandî'nin de belirttiği gibi Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ının şerhine başlar ve Semerkandî de şerhin yapıldığı halkaya katılır. (Semerkandî, t.y., v. 1b.)⁴

Eşarî'ye karşı Mâtürîdî'nin ön plana çıkartıldığı bu dönem ve bölgede Hanefilik ile Şâfiîlik arasında ciddi bir rekabet de söz konusudur. Bu rekabet, taraflar arasında kan dökmeye kadar ulaşmıştır. (Ebu Zehre, t.y., 173; Kazvîni, t.y., 376) Kaldı ki bu rekabeti daha erken dönemlerde de görmek mümkündür. Şâfiî'yi ağır ifadeler ile tenkit etme durumu Mâtürîdî'de de görülmektedir. O, Şâfiî'nin “Müslüman olmadan önceki döneminde kişinin eda etmediği ibadetleri yerine getirmekle yükümlü olduğunu fakat Müslüman olduktan sonra bunların kazaların yapılmayacağı” düşüncesini ağır bir şekilde tenkit eder. Mâtürîdî'ye göre kişi, küfür halinde iken sadece iman etmekle yükümlüdür. İbadetler, o, Müslüman olduktan sonra farz olmaya başlar. Dolayısıyla Şâfiî'nin ilgili ifadesi Allah'ın kitabıyla alay etmekle eş değerdir ve böylesi düşünceye sahip olanların tevbeyle davet edilmesi gerekmektedir. (Mâtürîdî, 2005-2010, c. I, s. 169, 216)⁵Şâfiî'den başka Eşarî'ye yönelik tenkitler de söz konusudur. Kâdî Abdülcebâr (415/1025), Öztürk'ün de belirttiği üzere, kaderiye konusyla ilgili bir hadiste “Allah'ın düşmanları” kavramını açıklarken açıkça Eşarîleri tanımlar. Buna karşın Râzî, Şâfiî ve Eşarî'ye yönelik Cassâs ve Kâdî'nin tenkitlerine aynı sertlikte karşılık verir. (Öztürk, 2013, 304) Fakat aynı tenkitler sarıh bir vaziyette Mâtürîdî için sarf edilmemiştir.

Râzî'nin Cassâs ve Kâdî örneğinde de görüldüğü üzere tenkide tenkit ile karşılık vermesinde itikadi ve fıkhi açıdan müntesibi olduğu iki mezhebin etkili olduğunu düşünmek mümkündür. Zira Râzî'nin, -tüm meselelerde olmasa da- Şâfiî-Eşarî bir vechesi bulunmaktadır. Mesela Bakara 2/145 ayeti kapsamında “Kulun gücünün yetmediği şeylerden sorumlu tutulduğu” bahsi olan *teklifi mâ lâ yutak* konusunda Ebu Muslim'in düşüncesini aktardıktan sonra Râzî, “Bizim âlimlerimiz ise *teklifi mâ lâ yutak*'ın mümkün olduğunu belirtmektedir” der (Râzî, 2003, c. IV, 123). Aslında kendisi de aynı düşüncededir. Zira Râzî *Münazarât*'ında, konuyu Hanefî âlimlere karşı savunduğunu ve onların da verecek karşı cevap bulamadıklarını belirtir (Râzî, 2016, 100). Söz konusu düşüncenin temelinde ise mutlak merkezîyetçi bir Allah tasavvuru yer almaktadır. Buna göre Allah'ın fiil ve eylemleri sorguya tutulamaz. “.... *De ki! Doğu da Allah'ındır batı da...*”⁶ ayetinde Râzî, mu'tezilenin Allah'ın fiil ve hükümlerinin birtakım sebeplere ve gayelere bağlamasına yönelik düşüncelerinin makul olmadığını savunur ve bu meyanda altı gerekçe öne sürer (Râzî, 2003, c. IV, 93). Allah tasavvurunun etkisiyle Râzî, husn ve kubh meselesinde de Eşarî gibi düşünür: bir şey Allah emrettiği için husn; nehyettiği için kubhdur (Râzî, 2003, c. XXV, 29). Yine ona göre kulun, Allah'ı aklen bulması vacip

⁴ Semerkandî'nin *Mukaddime*'sinin tercümesi için bkz: Alaaddîn es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın Mukaddimesi ve Şerhi, çev: Veysel Gengil, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der: Recep Alpyağılı, İz Yay., İstanbul, 2016, s. 771-776.

⁵ Râzî de bu meselede Hanefî-Mâtürîdî'ler gibi düşünür görünmektedir. Bkz: Râzî, 2003, c. XV, 134.

⁶ Bakara 2/142.

değildir (Râzî, 2003, c. XXIII, 7) ve imanda istisnanın yapılması gerekir (Râzî, 2003, c. XV, 102-103).⁷ Râzî, benzer şekilde Şâfiî'nin Kur'ân'da Arap dili haricinde bir kelimenin olmadığı düşüncesini savunur.⁸ Yanı sıra o, Şâfiî'nin, bir Müslümanın ihtiyaç duyduğu her şeyi Kur'ân'dan bulunabilir (Şâfi, 1996, 9) mealindeki sözünü haklı çıkarmak ister gibidir. Öyle ki Râzî, tefsirini kelimadan felsefeye çok geniş bir yelpazede oluşturmuş ve bu uygulaması nedeniyle "Tefsirinde tefsirden başka her şey vardır" ya da "Tefsirinde tefsir dâhil her şey vardır" şeklindeki tenkitlerin muhatabı olmuştur. Son olarak Râzî, Ehli Hadis kanalında hâkim olan "bir delil bulunmadıkça lafzın zahiri esas kabul edilir" kaidelerini de "el-mantûk râcihun alel mefhum" (Râzî, 2003, c. XIV, 24) ifadesini kullanmak suretiyle tekrar etmiştir.

Yukarıda Râzî'nin savunduğu düşünceler onun takipçisi olduğu İmam Şâfiî ile İmam Eşarî'nin de düşünceleridir. Her iki imam da Ehli Sünnetin kurucu ataları arasında yer almaktadır.⁹ Tarihsel açıdan bakıldığında ise Şâfiî, Eşarî'den önce gelmektedir ve Ehli Hadisin düşünceleri de üstte zikredilen minvaldedir. Bu durum açık bir şekilde Şâfiî'nin Ehli Hadisin kurucu imamları arasında olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifade ile Şâfiî, Ehli Hadisin Ahmed b. Hanbel (241/855) öncesi en önemli temsilcisidir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel'den Muhammed ez-Za'ferânî'ye (260/874) ve Hilâl b. el-Alâ'ya (280/893) kadar pek çok âlimin saygıyla bahsettiği bir imamdır. Râzî de Şâfiî'yi yâd etmiş ve Ehl-i Hadisin onun sayesinde hayat bulduğunu ifade etmiştir (Râzî, 1986, 66). Öyleyse Râzî'nin düşünce geleneğinde bütünüyle olmasa da Ehli Hadisin temel izlerini görmek mümkündür ve bu noktadan bakılması halinde bir dereceye kadar Râzî de, Ehli Reyin karşı cephesinde bulunmaktadır.

Bu durumda Râzî'nin, Ehli Hadisin dirayet sahasını temsil eden Taberî'den hangi açılardan farklı olduğu ve bunu neye borçlu olabileceği sorusu gündeme gelmelidir. Zira günümüz tefsir tarihi kitaplarında Taberî rivayet alanında; Râzî ise dirayet sahasında adı geçen ilk müfessirlerdir. Biz, yukarıda zikri geçen soruya Mâturîdî'nin önemli ölçüde katkı sağladığı cevabının uygun buluyoruz.

Mâturîdî ile Râzî'deki Bazı Ortak Noktalar

Genel hatlarıyla mukayese yapılması durumunda Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ı ile Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ı arasında pek çok açıdan ortak noktalar bulunmaktadır. Mesela "En iyisini Allah bilir" ifadesi bunların başında gelmektedir. Müfessirin bütün gayretini gösterdikten sonra aciziyetini itiraf gibi bir anlam da taşıyan bu ifade Mâturîdî tarafından sıklıkla kullanılmaktadır. Râzî'nin nadiren de olsa istifade ettiği Mâverdî ve Zeccâc'ı istisna tutarsak Mukâtil'den Taberî'ye, İbn Ebî Hâtim'den Begavî'ye, Zemahşerî'den Ahkâmu'l-Kur'ân sahibi İbn Arabî'ye kadar pek çok müfessir te'vile açık ayetleri ele alırken bu ifadeyi kullanmamış görünmektedir. Buna karşın Mâturîdî gibi Râzî de muhtemel vecihlere açık olan ya da katî olarak bilinmeyecek ayetleri¹⁰ ele aldığı süreçte muradı ilahinin hangisi olduğunu bilmediği için "Allâh-u a'lem" ifadesini sıklıkla kullanmıştır.

Mâturîdî, tefsirleri günümüze ulaşmayan Ebubekir el-Esam (200/816), Ebu Ali el-Cübbâi (303/916), Ebu Kâsım el-Ka'bî (319/931) gibi birçok mu'tezilî âlimlerin te'villerine eserinde yer vermiş ve dolayısıyla onların görüşlerinin literatüre girmesine imkân sağlamıştır.

⁷ *Muhassal*'ında, Râzî, imanın artıp eksilmeyeceğini; aynı zamanda imanda istisnanın teberrüken yapıldığını söyler. Fahreddin Râzî, *Muhassal: Kelama Giriş*, çev: Hüseyin Atay, AÜİF yay., Ankara, 1978, s. 245.

⁸ Râzî, 2003, c. XXVII, s. 85; Bununla beraber Râzî, söz konusu düşüncesine Rahman 55/55 ayetinde açıklık getirir. Ona göre Kur'ân'ın apaçık oluşu ile kasıt, onda Arapçadan başka kelime olmadığı değil Kur'ân'da olup Arab'ın anlamadığı bir kelimenin bulunmadığıdır. Bkz. Râzî, 2003, c. XXIX, s. 126.

⁹ Geniş bilgi için bkz: Hayri Kırbasoğlu, *Ehli Sünnetin Kurucu Ataları*, Ankara, Otto Yay., 2011.

¹⁰ Bu duruma Hz. İbrahim'in kurban edilmek üzere olan evladının kim olduğu konusu örnek verilebilir. Râzî, *Saffât* 37/102 ayetinde konuyu ele alırken tarafların görüşlerini aktardıktan sonra Zeccâc'a atıf ile onun "Kurban edilecek olan çocuğun kim olduğunu Allah bilir" ifadesini aktarır. Zira Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Abbas, İbn Mesud, Ka'bu'l-Ahbâr, bu çocuğun Hz. İshâk olduğunu belirtirken İbn Abbas ve İbn Ömer Hz. İsmail olduğu kanaatinde. Bu durumda Râzî tercih yapmamayı uygun bulmuştur. Râzî, 2003, c. XXVI, s. 153. Krş: Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I-V, thk: D. Abdü'l-Celil Abdühi Şelbî, *Âlemü'l-kütüb*, Beyrut, 1988, c. IV, s. 311.

Bu yönüyle Mâtürîdî, mezhep taassubuna düşmediği gibi aşağıda değinileceği üzere te'vîl anlayışından hareketle mu'tezilî âlimlerden istifade edilmesinin yolunu da açmıştır. Diğer yandan böylesi bir uygulama onun dönemi için oldukça cesur olarak kabul edilmelidir. Zira *Mihne* hadisesi üzerinden çok bir zaman geçmemiştir. Söz konusu hadisesinin oluşmasında etken rol oynayanlar çoğunlukla mu'teziledir. Onlar sıvarları te'vîl ederken ta'tîle kadar varmışlardır. Akait sahasında akıldan oldukça istifade etmiştir. Sair mezhep sahiplerinin büyüklerine dil uzatmaktan çekinmemiştir. Son olarak Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemişlerdir ki tüm bunlar mu'tezileye düşman olmak için Ehli Hadis adına yeterli gerekçelerdir. (Ebu Zehre, 2000, 121-124).Tüm bu gerekçelere rağmen Mâtürîdî, tenkit ettiği kadar faydalandığı mu'tezilî âlimlere atıfta bulunmuş eserinde onların görüşlerine yer vermiştir. Bu vesile ile de mu'tezilenin değerli bazı te'vîlleri günümüze kadar ulaşmıştır. Diğer yandan Mâtürîdî'nin bu davranışı Râzî'ye sirayet etmiş gibidir. O, Ebubekir el-Esam'ın yanı sıra Ebu Müslim el-Isfahânî başta olmak üzere çeşitli mu'tezilî âlimlerin te'vîllerinin sonraki dönemlere ulaşmasını sağlamış dahası bunların bazılarının görüşlerinin Sünnî çevrelere kabulüne vesile olmuştur (Öztürk, 2013, 340-341).

Her iki müfessir arasındaki benzerlikler diğer bir ifade ile Râzî'nin Mâtürîdî'den etkilendiği noktaları çoğaltmak mümkündür. Fakat kanaatimizce Râzî'nin tefsir tarihi eserlerinde dirayet açısından son birkaç yıla kadar ilk sırada zikredilmesinin ardında Mâtürîdî'nin te'vîl anlayışının yer aldığını söylemek iddialı da olsa mümkündür. Râzî, Ehli Hadis kökenli bir âlim olsa da onların en temel mottosu olan Kur'ân'a dair söz söyleme hakkının ilk üç nesle hasredilmesini Mâtürîdî'nin te'vîl anlayışından istifade ile aştığı düşünülebilir.

Mâtürîdî'nin Te'vîl Anlayışının Râzî'deki Bazı Yansımaları

Mâtürîdî'nin tefsiri te'vîlden ayırması ve katî olması nedeniyle ilkinin sahabeye; ihtimal barındırması sebebiyle ikincisini fukahaya hasretmesi zannedildiği gibi bir hakkın salt olarak tesliminden ibaret değildir. Onun bu ayırımının bazı gayeleri vardır. İlki, ayetin inişine şahit olmayan sahabenin rivayetinin aslında bir dirayet olduğunu ve bunun da sonuç itibarıyla ayete yönelik bir te'vîl anlamına geldiğini belirtmektir. Mâtürîdî'nin bu ayırımında gözden kaçan temel husus tefsiri sahabeye hasr ederken onların ayetlerin nüzulüne şahit olmalarını gerekçe göstermesidir. Bu, şu anlama gelmektedir: Ayetin nüzulüne şahit olmayan sahabeden gelen rivayet, tefsir değil te'vîl kategorisine girer. Bu da onların ayete yönelik değerlendirmelerinin katî olarak bağlayıcı olmadığı sonucuna varır. Yine bu ayırım, söz konusu şartın taşınmamasının yanı sıra Kur'ân'ın bütününe, akla ve vakıya muhalif olması durumunda ilk üç nesilden gelen rivayetlerin reddine imkân sağlamaktadır. Buna Hz. Peygamber'e ait olduğu belirtilen bazı ahad haberler de dâhildir. Diğer yandan Mâtürîdî'nin te'vîli hasrettiği *fakih* tabirinin, salt düzeyde herhangi bir "Kur'ân araştırmacısı" (Öztürk, 2013, 286) değil Ebu Hanife'nin ifade ettiği üzere (Ebu Hanife, 2014, 33) şeriate, sünenlere, ümmetin ittifak ve ihtilaf içinde olduğu meselelere vakıf olan kimseye delalet etmesi daha bir olasıdır. Biz, Ebu Hanife'yi adım adım takip eden, onun eserlerini bütünüyle içselleştiren Mâtürîdî'nin *fakih* kavramını rast gele değil de bilinçli olarak seçtiğini düşünmekteyiz.

Mâtürîdî'nin tefsiri te'vîlden ayırmasının ikinci amacı, ayetin anlam haritasının sadece ilk üç nesille sınırlandırılmayacağı ifade etmektir ki bu, sonraki nesillerin öncekilerin ifadelerinden de hareketle onlardan farklı bir sonuca ulaşabilmesinin mümkün olduğu anlamını taşımaktadır. Bu ise, sonraki nesil fakihlerinin ayete yönelik değerlendirmelerinin en az öncekiler kadar kıymetli olduğu sonucuna varır.

Ayırımın üçüncüsü amacı ise öncekiler için problem olmasa da sonraki nesiller için problem olan meselelere çözüm üretmek adına görüş beyan etmenin meşruiyetini sağlamaktır. Bu yaklaşımı ile Mâtürîdî, fakih olan -tekrar belirtelim ki bununla sadece fıkıh sahası kast edilmemektedir- kişilerin öncekilere rağmen ya da öncekilerin yanı sıra ayete dair farklı

anlamlara ulaşabilmesini mümkün kılmaktadır. Buradaki tek şart ya da nüans ulaşılan bu sonucun mutlak doğru; diğer bütün görüşlerin yanlış olduğu gibi bir kanaatin taşınmamasıdır.

Buna karşın Ehli Hadis anlayışında Kur'ân'a dair söz söyleme hakkı ilk üç nesle aittir. Onlara göre aslolan esere tabi olmaktır. Bu nedenle ilk üç nesilden farklı olarak görüş bildirmek bidattir. Taberî, bu düşüncenin ısrarlı bir savunucusudur. O, açık bir şekilde, Mülk 67/5 ayeti çerçevesinde aktardığı te'villerden başka bir te'vîl ile ayeti anlamlandırmaya çalışmayı, kişinin kendi rey ile hareket etme anlamına geldiğini belirtir. Böyle bir işe kalkışan kişi, ona göre hata yapmış olmaktadır (Taberî, 2006, c. XXIX, 8). Fakat Râzî, geleneğinin bu hegemonyasına rağmen tam da Mâturîdî'nin açtığı yoldan geçmiş ve bunu cesaretle itiraf etmiştir. Nitekim o, Nâziât 79/1-5 ayetlerinin te'vîlini sunarken konu hakkında Hz. Peygamber'den gelen bir rivayetin bulunmaması ve ayetin lafzının kaldırabilmesi nedeniyle çeşitli müfessirlerin birbirlerinden farklı görüşler beyan ettiklerini belirtir. Peşi sıra Râzî, kendisinin öncekilerden farklı kanaatte olduğunu söyler ve görüşünü belirtir. Ona göre, öne sürdüğü görüş, kıymet açısından öncekilerin görüşlerinden aşağı değildir. Aynı şekilde öncekilerin görüşlerinin de kendi görüşünden üstün değildir. Râzî, ayetin farklı anlamlara açık olmasından da hareketle bir usul kaidesini hatırlatır ve en nihayetinde “Bu te'vîl, Allah'ın muradı olabilir fakat manalar arasında tayinde bulunmak doğru değildir” der. (Râzî, 2003, c. XXXI, 30) Dikkat edilirse Râzî, bu ifadeleriyle aslında ayete yönelik görüş beyan etme hakkını ilk üç nesle hasreden Ehli Hadisten, Mâturîdî'den istifade etmek suretiyle ayrılmış görünmektedir. Benzer şekilde o, Mâturîdî gibi te'vîle açık olan ayetler arasında tercihte bulunmanın da hatalı olduğunu söyler.

Sıfatlar ve Te'vîl Meselesi

Ehli Hadis anlayışında mecbur kalınmadıkça sıfatların te'vîl edilmemesi fakat aynı zamanda kast edilen mananın Allah'a havale edilmesi anlayışı esastır. Zira aslolan lafzın zahiridir. Şayet ayet te'vîl edilecekse bunun için bir delil gerekmektedir. Böylesi bir şartın arka planında bâtınîlerin, sûfîlerin ve özellikle mu'tezilenin ayetlere yönelik te'villerinin önüne geçme düşüncesi yer almaktadır. Zira bâtınîler ile sûfîlerin ilgili ayete yönelik te'villeri bazen ciddi probleme neden olabilmektedir. Fakat Ehli Hadis için mu'tezilenin yaklaşımı daha büyük bir problemdir ve bu nedenle ayetler te'vîl edilmemelidir.

Taberî de, geleneği gereği sıfatların te'vîl edilmesine karşı çıkanların başında yer almaktadır. O, mesela *Allah'ın iki eli açıktır*¹¹ ayetinin kuvvet, mülk ve kudret olarak te'vîl edildiğini fakat böylesi te'vîle gidenlerin kınanması gerektiğini dolaylı bir yolla belirtir. (Taberî, 2006, c. VIII, 388-389.) Buna karşın Mâturîdî, ilgili ayeti Taberî'nin karşı çıktığı şekilde te'vîl eder. (Mâturîdî, 2005-2010, c. IV, 267) Râzî için her ne kadar aslolan lafzın zahiriye de, o, bu meselede de Mâturîdî gibi düşünür ve ayette geçen “yed/يَدٍ” lafzını kudret ve nimet olarak te'vîl eder. Dahası o, kavramın te'vîl edilebileceğine yönelik Bakara 2/237 ve A'râf 7/57 ayetlerinden ve dildeki kullanımlardan hareketle delil getirir. Peşi sıra Râzî, benzerlerini Taberî'nin yanı sıra İbn Kuteybe (İbn Kuteybe, 2017, 85) ve Dârimî'de (Dârimî, h. 1358, 25) görebileceğimiz karşı delilleri aktardıktan sonra “kesin delillerin bulunmasından sonra kavramın mecâzî olarak anlaşılabilceğini söyleyip tartışmasını sona erdirir. (Razi, 2003, c. XXVI, 229-232).

Sadece bu örnekten hareketle Mâturîdî'nin Râzî için bir kaynak olduğunu söylemek mümkün değilse de her iki müfessir arasındaki benzerlik bununla sınırlı değildir. Nitekim Mâturîdî, farklı mezheplere müntesip kimi bireylerin kendi yürüdükleri yolun hak; hasımlarının yürüdüğü yolun bâtıl olduğunu düşündüklerini belirtir (Mâturîdî, 2001, 64).¹² Aynı düşünce muhkem-müteşabih meselesinde de kendini gösterir. Mâturîdî, İslam hakkında fikir sahibi olanların tartışmaları esnasında, kendi savunduğu konuya delil getirdiği ayetlerin muhkem;

¹¹ Mâide 5/64.

¹² Ebu Mansur el-Mâturîdî: “Herkes kendi takip ettiği yolun hak, karşıdakinin yolunun batıl olduğunu söyler... Hak ile batıl; delil, burhan ve hüccet ile bilinir...” der. Ayrıca bkz: Mâturîdî, *Te'vilât*, c. VII, s. 414; c. VIII, s. 134; c. XI, s. 288-299.

hasımlarının savunduğu konuya delil getirdiği ayetlerin ise müteşabih olduğunu iddia ettiklerini söyler (Mâturîdî, 2005-2010, c. II, 247). Aklın yolu bir olsa da Râzî'nin neredeyse aynı ifadeleri sarf etmesi, bize, bu ifadelerin Mâturîdî'den alındığını ihsas ettirmektedir. Nitekim Râzî, müteşabih meselesinin büyük bir mevzu olduğunu belirttikten sonra “her bir mezhep sahibinin, kendi görüşüne uygun olan ayetin muhkem; hasmının görüşüne muvafık olan ayetin ise müteşabih olduğunu iddia ettiğini söyler” (Râzî, 2003, c. VII, 163) der ve Mâturîdî'ye atıf yapmaz.

Allah'ın bir ismi: Hayy

Râzî'nin Mâturîdî'den istifade etmesinin yanı sıra onun muğlak bıraktığı ifadeleri aydınlatmak gibi bir fonksiyon icra ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Râzî, Mâturîdî gibi *hayy* lafzına yönelik alışılanın dışında bir yaklaşım sergiler. Şöyle ki Mâturîdî, bu lafza, “ebediyyen ölmeyen” şeklinde bir anlam verildiğini söyler. Ona göre bu ifade zaten herkes tarafından bilinmektedir. Bununla beraber söz konusu lafzın karşılığı farklı olmalıdır. Zira *hayy*, övgü ve saygıda kemal noktada olmayı ifade eder. Mesela bir ağacın meyvesinden istifade edilmesi o ağacın meyve verecek kemalde olmasına bağlıdır. Aynı şekilde toprağın da kendisinden istifade edilmesi onun *hayy* olmasını gerektirir. Bu nedenle *hayy*, kendisinden istifade edilmesi için bir şeyin zirve noktasını göstermektedir (Mâturîdî, c. XIII, 85).

Râzî, aslında Mâturîdî'nin bu ifade ve örneklerini, şerh etmek suretiyle Bakara 2/256 ayetinde ele alır. “Kendi cinsinde kemal noktasında olan her şeyin *hayy* diye isimlendirildiğini” belirten Râzî, harab haldeki toprağın ihya edilmesine “ihyâu'l-mevt” denildiğini söyler. Bu meyanda o, “*Allah'ın rahmetinin eserlerine bakmaz mısınız: yeri, ölümünden sonra nasıl diriltiyor*”¹³ ayetini örnek verir. Râzî, bu örneğinin hemen ardından kelimelerin tesmiye edilen sıfatın, bir cismin kemal durumunda olması nedeniyle *hayat* diye isimlendirdiklerini belirtir ve ağaç örneğini verir. Buna göre ağacın kemal noktasında olması, onların yeşil yapraklara bürünmesini gerektirir ve böylesi bir durum nedeniyle ağaç *hayat* diye isimlendirilir (Râzî, 2003, c. VII, 7).

Görüldüğü üzere Râzî, “kelam âlimleri/mütekellimûn” demek suretiyle Mâturîdî'nin verdiği örnekleri üstelik şerh etmek suretiyle aktarmış fakat isim tasrih etmemiştir.

Varlığın Allah'a İzafesi

Mâturîdî, “*Seni, katıma yükselteceğim ve sonra dönüşünüz bana olacak*”¹⁴ ayetinde varlıkların Allah'a izafe edilmesi meselesinde bir kaide koyar. Buna göre özel bir şey Allah'a izafe edildiğinde bu izafe ile o şeyin saygın bir konumda olduğu anlamı kast edilir. Mesela “Beytullah” dendiğinde o beytin saygın ve kıymetli bir konumda olduğu, benzer şekilde “nâgatullah” dendiğinde yine bu tamlamanın/izafetin o deveye önem verilmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Buna karşın birden fazla şey Allah'a izafe edildiğinde bu, şanı yüce olan Allah'ın büyüklüğüne işaret etmektedir. Mesela “Âlemlerin rabbi!” ya da “Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır” gibi ayetlerde yüce Allah'a saygı göstermek kast edilir (Mâturîdî, c. II, 317).

Râzî'ye göz atıldığında o, bu kaideyi benimsemiş görünmektedir. Nitekim Hicr 15/29 ayetinde beyan edilen “Hz. Âdem'e ruhun üflenmesi” ifadesinde birkaç mevzunun bulunduğunu belirtir. Ona göre lafzın zahiri esas alınacak olursa burada ruhun hava ve rüzgâr gibi bir şey olduğu ihsas ettirilmektedir. Râzî, meseleyi İsra 17/85 ayetinde geniş çaplı olarak ele alacağını belirterek oraya havale eder. Hemen ardından o, Yüce Allah'ın ruhuna Hz. Âdem'in ruhunun izafe edilmesi ona verilen kıymeti gösterir, demektir. (Râzî, 2003, c. XIX, 150)

Ru'yetullah'ın İspatı

Allah'ın ahirette görülmesi meselesi Mâturîdî başta olmak üzere Ehli Sünnet âlimlerinin ısrarla mu'tezile'ye karşı ısrarla savunmuş oldukları bir meseledir. Aynı tartışmaya Râzî de

¹³ Rum 30/50.

¹⁴ Âli İmrân 3/55.

katılmaktadır. Bununla beraber o, ru‘yetullah meselesinde muhalifinin kendisine yönelttiği soruya akli yolla verebileceği bir cevabı olmadığını itiraf eder. Hemen ardından kendisinin bu meselede Mâturîdî’nin görüşüne tabi olduğunu sarahaten belirtir. Mâturîdî’ye göre ise Allah’ın ahirette görülmesi meselesinde delil akli değil ancak nakli olabilmektedir. Zira Allah bir cisim değildir buna karşın bir mekânda kayıtlı olmaksızın ve nasıllığı bilinmeksizin ahirette görülecektir. Varlığa benzemekten münezze olması nedeniyle Allah’ı izah edecek akıl ve bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle ahirette Allah’ın görülmesi meselesi akli değil ancak nakli deliller ile ispat edilebilir. (Râzî, 1986, c. II, 277).

Zulm Şirk midir?

Her iki âlimimizin eserleri çapraz okumaya tabi tutuldukça benzer noktaları görmeye devam etmek mümkündür. Bunlardan birine En’âm 6/82 ayetinde rast gelinir. Mâturîdî En’âm 6/82 ayetini ele alırken konu hakkındaki zulmün ne anlama geldiğine dair bir rivayeti aktarır. Buna göre sahabe, “Hangimiz zulm işlemez ki?” şeklindeki istişâd sorusunu Hz. Peygamber’e yöneltir. Hz. Peygamber de “Bu, Lokman’ın oğluna bahsettiği şirk olan zulmdur” diye cevap verir. Mâturîdî, rivayetin sahih olması durumunda söz konusu zulm ile kastın şirk olduğunu fakat sahih olmaması durumunda ayetin Müslümanlara yönelik bir hitap olduğu kanaatini taşır. Buna göre Müslüman olduğu halde emir ve yasakları uygulamada kusuru bulunan kişi Allah’ın meşietini altındadır. Allah, bu kimseyi dilerse cezalandırır dilerse affeder. (Mâturîdî, c. V, s. 130-131).

Mâturîdî’nin bu yaklaşımı büyük oranda mu‘tezileye reddiye amacıyla. Zira onlara göre büyük günah işlemek kişiyi dinden çıkarır. Râzî’ye gelince o da mu‘tezileye bu meselede karşı çıkar ve konu eksenindeki rivayeti aktardıktan sonra öne sürdüğü ikinci delil Mâturîdî’nin ifadelerine denk gelmektedir. Buna göre ayette Müslümanların günahkâr olanlarına yönelik bir tehdit bulunmaktadır. Bununla beraber ayetin, Allah’ın bu kişiyi cezalandıracağı ya da affedeceği şeklinde anlaşılması mümkündür. Her iki durumda da kişinin korkusu devam etmektedir. Fakat bu korku günahkâr olan kişinin mutlak surette cezalandırılacağı anlamına gelmemektedir (Râzî, 2003, c. XIII, 64).

Dikkat edilirse her iki âlimimiz ayeti, hakkındaki rivayeti aktarmakla beraber, Müslümanlara yönelik okumaktadır. Diğer yandan günahkâr olsa da Müslüman katî surette cehennemlik değildir aksine Allah’ın meşietini altındadır. Öyleyse konu edindiğimiz âlimlerimize göre mu‘tezilenin yaklaşımı fasiddir. Meseleyi tersinden okuyacak olursak Râzî, bu konuda Mâturîdî’nin zaten hazır olan delilini mu‘tezileye karşı kullanmakta bir beis görmemiştir.

Peygamberler Yalan söyler mi?

Râzî’nin düşünce dünyasının köklerinin Ehli Hadise dayandığını yukarıda belirtmiştik. Ehli Hadis geleneğinde ise ayetlere yönelik ilk üç nesilden gelen rivayetler ayetlerin zahiriyle çelişmediği müddetçe tenkite tabi tutulmaz. İki rivayetin birbiri ile çelişmesi durumunda ise bazı kıstaslar söz konusudur. Bu da öncelikle sened üzerinden gerçekleşir. Senedi kuvvetli olan rivayetin sahih olması beklenir. Buna karşın Râzî, bazı rivayetleri peygamberlerin masumiyetine hâlel getirecek olması durumunda senedinin sıhhatine bakmadan reddetmekten çekinmez. Dahası o, bu türden bazı rivayetleri ısrarla savunanları “Haşeviyye” diye vasıflandırmaktan imtina etmez. Onun Mâverâünnehr bölgesini ziyareti sonrası tefsiriyle aynı dönemde telif ettiği *Metâlibu’l-âliye*’sinde sarf ettiği bir ifade konumuzu teyit eder niteliktedir. Buna göre Râzî, bulunduğu bir mekânda bazı haşevîlerin, Hz. İbrahim’in üç yerde yalan söylediğine dair bir rivayeti hadis diye aktardıklarını, bunun üzerine kendisinin bu rivayete karşı çıktığını söyler. Zira bu haber zayıftır ve üstelik bunun Hz. İbrahim’e isnad edilmesi yakışık almamaktadır. Bu mealdeki ifadesi üzerine Râzî’ye öfke ile yönelen birisi, haberi reddetmekle haberin râvîsini yalanlamış olacağını belirterek ona karşı çıkar. Râzî de bu duruma, “haberî râvîsinin yalan söylemiş olabileceğine ihtimal vermiyor da Hz. İbrahim’in yalan söylemiş olabileceğini mümkün görüyor” diyerek tepkisini dile getirir (Râzî, 1987, c. IX, 201).

Hız. İbrahim'in üç yerde yalan söylemiş olduğuna yönelik rivayeti Mâturîdî de alır ve bunun tamamen anlamsız bir ifade olduğunu belirtir. Zira Mâturîdî, Allah'ın, sıkıştığı durumlarda yalan söylemeyi mümkün görececek bir elçiyi seçmesine ihtimal vermemektedir (Mâturîdî, c. X, s. 308).

Resullerin İsmeti

Aslında her iki müfessirin yukarıda zikri geçen söz konusu rivayete karşı çıkmaları peygamber tasavvurlarından kaynaklanmaktadır zira peygamberler masumdur. Bu gerekçe Sa'd 38/21 ayetinde bahsi geçen Hız. Dâvud'a yönelik rivayetler ekseninde de kendini göstermektedir. Buna göre Hız. Dâvud, bir kadından hoşlanmaktadır. Onun, evli olan bu kadınla evlenebilmesi o kadının kocasının ölmesine bağlıdır. Bu nedenle Hız. Dâvud, öldürülmesi temennisiyle söz konusu kocayı savaşa gönderir. Bu kişi savaşta ölünce Hız. Dâvud da kadınla evlenir. (Taberî, c. XXIII, s. 184.)

Genel hatlarıyla aktardığımız rivayete tabii olarak ilk karşı çıkan Mâturîdî'dir. Ona göre Hız. Dâvud'un "adam ölsün de hanımıyla evleneyim" diye bir düşünce taşıması mümkün değildir. Olsa olsa Hız. Dâvud, cihadın farzlığı nedeniyle adamı savaşa göndermiştir, adam savaşta ölünce Hız. Dâvud, dul kalan kadınla evlenmiştir (Mâturîdî, c. XII, s. 234). Râzî de peygamberlerin ismet sıfatından hareketle Mâturîdî gibi bu rivayete karşı çıkar. Fakat onun bu karşı çıkmada ki dozajı Mâturîdî'ye kıyasla oldukça serttir. Onun kanaatine göre söz konusu itham insanların en denîsine atfedilecek olsa bu kişi bile mezkur ithama karşı çıkar. Dahası bu kıssayı ikrar eden haşevî ve habîs olan adama böyle bir suçlamada bulunulsa o bile bu suçlamaya karşı çıkar ve kendisine yönelik böyle bir söylemde bulunana lanet eder. "Bu durumda" der Râzî, "masum olan bir peygambere böyle bir ithamda bulunmak nasıl caiz olsun?" (Razi, 2003, c. XXVI, s. 173).

Hız. Peygamber'in Risaletinin İspatı

Râzî'nin Yunus 10/39 ayetinde sarf ettiği bir ifade, aklın yolunun aynı cümleleri kullanacak kadar bir (!) olduğunu hatırlatmaktadır. Bu ayette Râzî, Hız. Peygamber'in risaletinin ispatına yönelik deliller öne sürmektedir. O, öncelikle, Hız. Peygamber'in ümmî olduğunu, öğrenim için herhangi bir beldeye çıkmadığını belirtir. Yanı sıra Mekke'de ne âlimlerin ne de ilmi elde edecek kitapların olmadığını ifade eden Râzî, buna rağmen Hız. Peygamber'in getirdiği Kitab'ın önceki kavimlerin kıssalarını ihtiva ettiğini söyler. Diğer yandan Hız. Peygamber'e son derece düşman olanların varlığına dikkat çeken Râzî, Kur'an'da anlatılan bu kıssaların Tevrat veya İncil'e muvafik olmasaydı onların "Sen bu kıssaları olması gerektiği gibi aktarmıyorsun" diyerek ciddi bir şekilde karşı çıkıp tenkit edecek olduklarını söyler. "Bu durumda" der Râzî "Hız. Peygamber ümmî olduğu için Tevrat ve İncil'i mütalaa edemeyecektir. Civarda âlim olmadığı için kimseye danışamayacaktır. Bununla beraber geçmiş kavimlerin kıssalarını anlatmasına rağmen Hız. Peygamber'e düşmanlık yapmak için fırsat kollayanlar da hiçbir şekilde karşı çıkmamıştır. Öyleyse Hız. Peygamber'in zikrettiği kıssalar Tevrat ve İncil'deki kıssalara muvafiktir. Bu da Hız. Peygamber'in bu bilgileri Allah'tan aldığı vahiyle haber verdiğini gösterir" (Razi, 2003, c. XCII, 80).

Râzî'nin bu ifadeleri Mâturîdî'nin eserinin farklı yerlerinde yer almaktadır. Bir örnek kabilinden olmak üzere mesela Bürûc 85/4 ayetinde Mâturîdî, Hız. Peygamber'in geçmiş kavimlerden verdiği haberlerin Onun risaletinin delili olduğunu söyler. Zira Hız. Peygamber'in verdiği haberler kendi kitaplarında zikredilenlere muvafiktir. Diğer yandan Hız. Peygamber'e düşman olanlar Onun bu bilgileri öğrenmek adına kimseye danışmadığını da bilmektedirler. Bu da Hız. Peygamber'in zikrettiği haberlerin ancak Allah'tan aldığını göstermektedir. Mâturîdî bu ifadelerine şunu ekler. "Kimse, Kur'an'da zikri geçen kıssalara ekleme ya da çıkarma yapmamalı, haberlerin Kur'an'da anlatıldığı kadarıyla yetinmelidir. Aksi durumda bireylerin kıssalara dair yaptığı ekleme ve çıkarmalar onların kitaplarından farklı olmasına bu da taan ehlinin tenkit etmesine fırsat verir." (Mâturîdî, c. XVII, s. 145).

Aynı durum A'râf 7/157 ve Yusuf 12/111 ayetleri çerçevesinde de görülmektedir. Diğer bir ifade ile Râzî'nin ayet kapsamında sarf ettiği ifadeler büyük ölçüde Mâtürîdî'nin ifadelerini hatırlatmaktadır. Her iki âlimimizin cümlelerinin neredeyse birebir aynı olması aklın yolunun ne kadar da bir (!) olduğunu göstermesi açısından kayda değer niteliktedir.

H. Peygamber'in Risâlet'inin Evrenselliği

Mâtürîdî, Cuma 62/2 ayetinde geçen *ümmi* kavramından hareketle, Ehli Kitab'ın Hz. Peygamber'e yönelik iddialarını/ihtecce aktarır. Buna göre “*O Allah ki ümmî bir topluma kendi içlerinden, Allah'ın ayetlerini tebliğ eden...bir peygamber gönderdi*” ayeti açıkça Hz. Peygamber'in sadece ümmîlere gönderilen bir peygamber olduğunu söylemektedir. Mâtürîdî, onların bu ayeti Hz. Peygamber'in ümmîlere tahsis edilen bir peygamber olduğunu ve onun başkalarına elçi olarak gönderilmediği şeklinde anladıklarını söyler. Fakat der Mâtürîdî, ayetin, zahirinde zikri geçen şeylerin dışındakilerin nefyedildiği şekliyle anlaşılma zorunluluğu yoktur. Diğer bir ifade ile özellikle bahsedilmiş olması, o şeyin, bunun dışındakiler için geçersiz olduğu şekliyle anlaşılacağına hatalı neticelere çıkacağını söyler. O, hemen ardından, düşüncesini ispat için öncelikle Ankebut 29/48 ayetini peşinden Sebe 34/28 ayetlerini delil getirir (Mâtürîdî, c. XV, s. 149-150).

Râzî'ye gelince onun konuya dair sarf ettiği ifadeler Mâtürîdî'nin ifadelerini oldukça çağrıştırmaktadır. Buna göre o şöyle demektedir:

“Ehli kitap, “*O Allah ki ümmî bir topluma kendi içlerinden, Allah'ın ayetlerini tebliğ eden... bir peygamber gönderdi*” ayetini delil göstermek suretiyle, Hz. Peygamber'in sadece ümmîlere yani araplara gönderildiğini gösterir, diyerek iddiada/ihtecce bulunmuşlardır. Fakat bu iddiaları zayıftır. Zira bir şeyin özellikle bahsedilmiş olması, o şey dışındakilerin söz konusu olmadığı anlamına gelmemektedir. Râzî, Mâtürîdî'nin aynı ifadesini kullanmasının ardından yine onun vermiş olduğu ayet örneklerini aynıyla aktarmaktadır (Râzî, 2003, c. XXX, 4).

H. İdris'in Yüceliği mi Yükseltilmesi mi?

Mâtürîdî, Meryem 19/57'de yer alan Hz. İdrîs'i yüce bir mekâna yükselttik, buyruğuna dair iki te'vîl aktarır. Bunlardan ilkinde Hz. İdrîs, cennete yükseltilmektedir; ikincisine göreyse o, çlü olduğu halde dördüncü kat semada bulunmaktadır. Mâtürîdî, her iki te'vîli de imkan dâhilinde görmekteyse de Hz. İdrîs'e dair farklı bir te'vîli öne sürmeyi mümkün görür. Buna göre peygamberler medeniyetin gelişmesinde başlıca rol oynadıkları (Mâtürîdî, c. I, 291) ve insanların hayatlarına önemli katkılar sundukları için ayette yer alan “yükselme” ile kastın onun hem Allah nezdinde hem de insanların gönüllerinde yüceldiği ya da yüce bir konumda olduğu şeklinde anlaşılması daha uygundur (Mâtürîdî, c. IX, 147-148).

Râzî ise aynı konuya Mâtürîdî'nin sıralamasını değiştirerek yer verir. Bunların ilki Mâtürîdî'nin daha uygun bulunduğu te'vîldir. Buna göre ayette geçen yükseklik ya da yükselme menzil ve konum/rütbe manasındadır. Râzî, peşi sıra Hz. İdrîs'in ilk kez yazı yazan, astronomiden ilk anlayan ve ilk defa elbise biçip giyen olduğundan diğer bir ifade ile medeniyetin gelişiminde öncelikli rol oynamasından hareketle yükselmenin şeref ve rütbe şeklinde anlaşılmasını mümkün görenlerden bahseder. Fakat Râzî, peşi sıra Mâtürîdî'nin ilk sırada değindiği iki te'vîle yer verdikten sonra yükselme kelimesinin mekan ile birarada kullanılması nedeniyle bunun derece bakımından değil mekan bakımından literal olarak anlaşılmasının daha uygun olduğunu ifade eder (Râzî, 2003, c. XXI, 212).

H. Musa'nın Levhaları

A'râf 7/150 ayetinde Hz. Musa'nın, levhaları aldıktan sonra kavmine geri dönüp onların puta/ıcle taptıklarını gördüğünde öfkesi nedeniyle elindeki levhaları yere attığı-koyduğu/elga meselesi zikredilmektedir. Mâtürîdî'ye göre *القي* kelimesine Kur'ân'da geçtiği her yerde “طرح” “attı” diye anlam vermek doğru değildir. Nitekim aynı kelime “والقي في الأرض رواسي” (Lokman 31/10) ayetinde de geçmektedir. Fakat aynı kelime kullanılmasına rağmen bununla “طرح” manasını anlaşılmamaktadır. Aksine kavram ile dağların yerine konduğu/vaz anlaşılır (Mâtürîdî, c. VI, 70).

Râzî ise konu ekseninde öncelikle Hz Musa'nın taşıdığı levhaları yere atmasını ve onların da kırılmasını öfkesinin ne derece büyük olduğunu gösterir, der. O, yine konuya dair levhaların yedi bölüm olduğunu, Hz. Musa'nın onları yere atıp kırması nedeniyle altı bölümün kaldırıldığını hâlbuki bu kaldırılan levhalarda İsrailoğullarının ihtiyaç duyacak olduğu her şeyin bulunduğu rivayetini aktarır. Hemen ardından “görmek, duymak gibi değildir...” rivayetini aktarmasına rağmen Râzî, dolaylı olarak şöyle demekten kendisini alamaz: Kur'ân'da sadece Hz. Musa'nın o levhaları attığı/elga zikredilmektedir. Fakat atılan bu levhaların kırıldığına dair Kur'ân'da bir beyan bulunmamaktadır. Kaldı ki levhaların atılmış olması, Allah'ın kitabına karşı saygısızlık içeren bir kusurdur. Böyle bir kusuru ise Hz. Musa gibi bir Peygamber'in işlemiş olması beklenemez (Râzî, 2003, c. XV, 10).

Zekâtın Verileceği Gruplar

Râzî'nin Mâturîdî'den istifade ettiğini düşündüren örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bununla beraber biz, aktaracağımız son bir örnekle iktifa etmeyi uygun bulmaktayız. Tekrar edelim ki aynı mesele hakkında birbirinden farklı zamanlarda yaşayan iki bireyin, aklın yolu birdir, fehvasınca aynı düşüncede olmaları mümkündür. Bununla beraber düşüncelerin neredeyse aynı kelimeler ile aktarılması söz konusu ikili arasında herhangi bir etkileşimin var olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Diğer taraftan Râzî'nin uzun sayılabilecek bir dönem bulunduğu Mâverâünnehr'de ilim yolculuğu yapması ve bu dönem ile bölgede Mâturîdî'nin yeniden revaç bulması, söz konusu şüphemizi kuvvetlendirmiştir. Dolayısıyla mesele hakkındaki son bir örneği verip konuyu kapamayı düşünüyoruz.

Bilindiği üzere Râzî, amelî sahada Şâfiî bir müfessirdir. Bununla beraber girişte de belirttiğimiz üzere onun, Şâfiî mezhebine müntesip olması her zaman onun gibi düşüneceği anlamına da gelmemektedir. Bu duruma Tevbe 9/60 ayeti yerinde bir örnek olarak gösterilebilir. Nitekim bu ayette zekâtın dağıtılabileceği sekiz sınıf tadat edilir. Râzî, konu ekseninde öncelikle Ebu Hanife'nin görüşüne atıf yapar. Buna göre zekât mallarını, ayette zikri geçen sekiz guruptan sadece bazılarını vermek caizdir –ki Mâturîdî de bu kanaattedir. Râzî, peşi sıra Şâfiî'nin görüşüne atıf yapar. Buna göreyse zekât malları, bu sekiz sınıfa eşit olarak verilmelidir. Zekâtı, bunların bir kısmına verip diğer kısma vermemek Şâfiî'ye göre doğru değildir. Râzî, bu konuda Şâfiî'ye katılmadığını belirtir ve delillerini sıralamaya başlar.

Râzî'nin burada zikretmiş olduğu deliller ile Mâturîdî'nin sarf ettiği örnekler birbirinin aynıdır. Şöyle ki Mâturîdî, zekâtın, bu sekiz sınıf arasında eşit miktarda dağıtılmasının mümkün olmadığını söyler ve şöyle der: “...bir beldede mükateb köle veya zikri geçen sekiz sınıftan biri bulunmazsa hissenin düşmesi gerekir...” (Mâturîdî, c. VI, 385). Râzî'ye gelince o da aynı örneği kullanmak suretiyle şöyle der: “...Bir köyde mükateb köle ya da gazi bir mücahid veya müellefe-i kulûb'tan vb. kimsenin olmaması durumunda zekât verecek kişi ne yapacaktır...” (Râzî, 2003) Mâturîdî, daha öncesinde sahabeden bazı isimleri örnek verir. Bunlar arasında Huzeyfe, İbn Abbas, Hz. Ali ve Hz. Ömer vardır. Mâturîdî, ayrıca mezkûr sahabenin uygulamalarından bahseder. Buna göre sahabenin seçkin sınıfı olan bu gurup, zekâtın sekiz kısımdan herhangi birine verilebilmesini caiz görmektedir. Peşi sıra Mâturîdî, zekâtın bu sekiz gurup arasında eşit bir şekilde dağıtılması şart olsaydı Allah'ın bunu şu iekilde beyan ederdi, diyerek açıklamasına devam eder. (Mâturîdî, c. VI, 384)

Râzî'ye gelince o, Hz. Ali hariç Hz. Ömer, İbn Abbas ve Huzeyfe'nin isimlerine “sahabenin ekâbiri/önde gelenleri” ifadesini kullanmak suretiyle atıf yapar ve şöyle der: “Zekatın sekiz sınıf arasında eşit miktarda dağıtılması gerekseydi, sahabenin önde gelenleri buna riayet ederlerdi. Şayet öyle olacaktıysa bu haberin Hz. Ömer, İbn Abbas ve Huzeyfe gibi sahabenin önde gelenlerine ulaşması gerekirdi. Zira onlar bu habere muhalif davranmazlardı. Mâdem bu anlayışın aksine hareket ettiler anlarsız ki (Şâfiî'nin) bu düşüncesi itibara alınmaz. (Râzî, 2003, c. XVI, 92-93)

Görüldüğü üzere Râzî, bu konuda sahabe uygulamalarından ve akli delillerden hareketle Şâfiî'nin düşüncesiyle aynı kanaatte olmadığını belirtmektedir. Onun gibi özgün olan bir

müfessirden böylesi bir hareketin fark edilmesinde bir mesele bulunmamaktadır. Tebliğimiz kapsamında bizim dikkatimizi çeken konu, onun akli ve nakli delillerini kullanırken Mâtürîdî'nin zikretmiş olduğu deliller ile büyük oranda örtüşmesidir.

Sonuç

Yukarıdan bu yana gerek usûl ve gerekse fûruya dair aktarmış olduğumuz örnekler, Mâtürîdî'nin Râzî'ye katkı sunduğunu göstermektedir. Bununla beraber Râzî, tebliğ çerçevesinde de görüldüğü üzere tefsirinde Mâtürîdî'ye sadece iki farklı konuda ve toplamda altı defa isim beyan etmiştir. Yine de çapraz okumalar sonucunda Râzî'nin ifadeleri, örnekleri ve getirmiş olduğu deliller ile Mâtürîdî'nin ifadeleri, örnek ve delilleri büyük oranda birbirine benzediği görülmüştür.

Bir müfessirin, tefsirini hazırladığı süreçte ilgili ayetler kapsamında kendinden öncekilerin ne dediklerine bakması olağan bir durumdur. Bizim için problem olan mesele ise Râzî'nin hasım olduğu mu'tezili âlimlerin eserlerinden istifade etmesine ve onların isimlerini beyan etmesine rağmen söz konusu Mâtürîdî olduğunda onu sessiz kalması diğer bir ifade ile isim beyan etmemesidir. Bu durum kanaatimizce sorgulanmayı hak etmektedir ve biz bu durumun ardında Râzî'nin bilinçli bir şekilde isim belirtmemiş olmasını mümkün görmekteyiz.

Râzî, her ne kadar Mâverâünnehr bölgesine geldiğinde ilmi açıdan oldukça üstün bir konumda ise de henüz tefsirini telif etmemiştir. Diğer yandan onun bölgeye geldiği dönem Mâtürîdî'nin yeniden hayat bulduğu dönemdir ve burada Hanefî-Şâfiî mücadelesi kan dökmeye kadar varmıştır. Ayrıca Eşârî'ye karşı Mâtürîdî ön plana çıkartılmıştır. Bu durum Şâfiî-Eşârî olan Râzî'nin Hanefî Mâtürîdî'den istifade etse de isim beyan etmemesinde önemli bir gerekçe olabilir. Zira böylesi bir halde Râzî, eserinin telifinde mezhebi olarak hasımlarından istifade ettiğini itiraf etmiş olacaktır. Buna karşın onun mu'tezili alimlerden istifade etmesinde kanaatimizce olumsuz bir durum söz konusu değildir. Zira mu'tezilenin Kâdî Abdülcabbar ya da Zemahşerî gibi önemli temsilcilerinin eserleri sayesinde berhayat olduğu düşünülebilirse de onların insanlar üzerinde o dönemde eski etkilerinin kalmadığı müsellemdir. Buna karşın Hanefî-Mâtürîdî çizgi bölgenin etkin gücüdür. Bu durumda Şâfiî-Eşârî çizginin bir nevi hasımları olan guruptan beslendiği düşüncesinin önüne geçmek adına Râzî'nin istifade ettiği halde Mâtürîdî'ye atıf yapmadığı düşünülebilir. Zira Râzî, ruyetullah meselesinde olduğu gibi zaman zaman mu'tezileye akli olarak cevap veremediğini ve bu konuda Mâtürîdî'ye tabi olduğunu belirtse de bu uygulamasını sürekli hale getirmemiştir.

Diğer yandan Mâtürîdî kendi döneminde Mu'tezile ile her açıdan hesaplaşmıştır. Onlara karşı *Kitabu't-Tevhîd*'inden başka özellikle *Te'vîlât*'ında problem olarak gördüğü bütün düşünceleri ele almış ve tekrar tekrar delilleriyle reddetmiştir. Dahası Mâtürîdî, Şâfiî'ye dönemindeki Hanefî-Şâfiî çatışmasının da etkisiyle son derece ağır ifadeler kullanmıştır. Ayrıca Râzî'nin taraf olduğu imanda istisna, teklifi mâlâ yutak konuları başta olmak üzere çeşitli konulara karşı Mâtürîdî, dolaylı olarak Eşârî'ye reddiyelerde bulunmuştur. Tüm bu durumlar kanaatimizce Râzî'nin Mâtürîdî'ye karşı mesafeli olmasında önemli bir etken olmuştur. Bununla beraber verilerden hareketle görülen o ki Râzî, ilmi merakının etkisiyle Mâtürîdî'den bazen aynı kelimelere varıncaya değin istifade etmekten alıkoyamamıştır. En doğrusunu Allah bilir.

Kaynakça

Alaaddîn es-Semerkindî, Şerhu Te'vîlât, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine, nr. 179, v. 1b. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Mukaddimesi ve Şerhi, çev: Veysel Gengil, Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i, der: Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2016, s. 771-776.
Dârimî, Reddü'l-imâm ed-Dârimî Osman b. Saîd ale Bişri'l-Merisî, *Muhammed Hamid el-Feykî*, Beyrut, *Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye*, h. 1358.
Ebu Hanife, "Fıkhu'l-Ebsat" İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, çev: Mustafa Öz, İstanbul, MÜİFY, 2014.

er-Râzî, el-Erbaîn fî usûlid'dîn, I-II, thk: D. Ahmed Hicâzî, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986.

el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhi, tah: Ahmed Hicâzî es-Sekka, I-IX, Beyrut, 1987.

Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kebir, I-XXXII, thk: I'mâd Zekî el-Bârûdî, el-Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire, t.y.,

Menâkibu'l- İmâm eş-Şâfiî, thk.: Ahmed Hicâzî es-Sikâ, Mektebetü'l- Külliyâtil-Ezheriyye, Kahire, 1406/1986.

Muhassal: Kelama Giriş, çev: Hüseyin Atay, AÜİF yay., Ankara, 1978.

Münâzarât: Dinî ve Felsefî Tartışmalar, çev: Ömer Ali Yıldırım, Litera Yay., İstanbul, 2016.

Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013.

"Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileleri, İlmi ve Siyâsi İlişkileri", İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013.

Hayri Kırbasoğlu, Ehli Sünnetin Kurucu Ataları, Ankara, Otto Yay., 2011.

İbn Kuteybe, Te'vîlü Muhtelifü'l-Hadis: Hadis Müdâfaası, çev. Hayri Kırbasoğlu, Ankara, Otto Yay, 2017.

Kazvîni, Zekeriya b. Mahmud, Asârul'bilâd ve ahbâru'l-ibâd, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.,

Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, I-XVII, thk: Heyet, Mizan Yay, İstanbul, 2005-2010;

Kitâbu't-Tevhîd, thk: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul, Mektebetü'l-İrşâd, 2001.

Muhammed Ebu Zehra, İmam Şâfiî, çev.: Osman Keskiöglü, DİB Yay, Ankara, 2000.

Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, fi's-siyâseti ve'l-akâidi ve't-târîhi'l-mezâhibi'l-fikhiyye, Dâru'l-fikri'l-Arabiyye, Kâhire, t.y.,

Mustafa Öztürk, "Tefsirde Fahreddîn er-Râzî", İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013.

Süleyman Uludağ, Fahreddîn Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1991.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, er-Risale-İslam Hukukunun Kaynakları, çev.: Abdülkadir Şener, İbrâhim Çalışkan, Ankara, Diyanet Vakfı Yay., 1996.

Taberî, Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân, I-XXX, tah: Mahmud Şâkir, Ürdün, Dâru'l-A'lem, 2006.

Ulrich Rudolph, "Mâturîdî'liğin Ortaya Çıkışı", çev: Ali Dere, İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, Hız: Sönmez Kutlu, Otto Yay., Ankara, 2012.

Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddîn er-Râzî", DİA, İstanbul, 1995, c. XII, s. 89.

Zeccâc, Meâni'l-Kur'ân, I-V, thk: D. Abdü'l-Celîl Abdühî Şelbî, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1988.