

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

İMÂM MÂTÜRÎDÎ
VE
TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş

Doç. Dr. Mehmet Ümit

Arş. Gör. Bilal Kır

1. Baskı



M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

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

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

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

Sayfa Düzenlemesi
Hamit Sağlam

Kapak Tasarımı
Eren Sakız

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

Baskı / Cilt: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İSTANBUL
Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No: 44451

1. Baskı
Ekim 2019, İstanbul



İlahiyat Fakültesi



MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI
YAYINLARI



Ümraniye
Belediyesi

Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* Sempozyumu M.Ü. İlahiyat Fakültesi ve Ümraniye Belediyesi işbirliği ile gerçekleştirilmiştir. Bu sempozyumda sunulan bildiriler üzerine inşa edilen metinler, kör hakem sürecinden geçerek kitap hâline getirilmiştir. Metinlerin muhteva ve dil bakımından sorumluluğu müelliflerine, teli hakları editörlere, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları'na aittir. Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

İsteme Adresi

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

İMÂM MÂTÜRİDİ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ, TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'I VE TEFSİR İLMİNDEKİ YERİ*

Bekir TOPALOĞLU

1. MÂTÜRİDİ'NİN KELÂMA DAİR GÖRÜŞLERİ¹

Kelâm tarihiyle ilgili kaynaklar Sünnî kelâmın kurucusu olarak Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi (ö. 324/935-36) gösterirse de günümüze intikal eden eserlerden hareket edildiği takdirde bu kurucunun Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) olduğunu söylemek gerekir. Eş'arî'nin elde bulunup doğrudan kendi görüşlerini yansıtan en önemli eseri *el-Lüma*'dır. Risâle hacmindeki bu çalışmada sadece ilâhiyyât bahislerine onun içinde kader konusu ile beş sayfalık bir hacim çerçevesinde imanın tarifi ve sınırlarına, üç sayfa içinde de imâmet meselesine yer verilmiş, buna karşılık epistemoloji, nübüvvet konuları, âhiret bahisleri, çeşitli kelâm mevzularında İslâm fırkaları ile diğer din ve akımların inanç ve telakkilerine tatminkâr bir şekilde temas edilmemiştir. Mâtürîdî'den yetmiş küsur yıl sonra yaşayan İbn Fûrek (ö. 406/1015) tarafından telif edilen eserde Eş'arî'ye nisbet edilen, fakat büyük çoğunlukla onun eserlerine atıfta bulunmadan veya herhangi bir rivâyet zinciri zikredilmeden, “*Şuna kail oluyor, şunu benimsiyordu*” demek sûretiyle sıralanan görüşler içinde *el-Lüma*'dan farklı olarak epistemolojiyle ilgili bazı açıklamalar yapılmış, on sayfayı aşkın bir hacim içinde bazı nübüvvet ve âhiret meselelerine değinilmiştir.² Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i daha sonra Sünnî kelâm eserlerinin ana planını oluşturan üç temel esası (ilâhiyyât, nübüvvet, âhiret) içermektedir. Gerçi epistemoloji dışında benzer bir planı Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) akâid risâlelerini birleştiren eserde de görmek mümkündür.³ Ancak bu risâlelerde konular sistematik olarak değil dağınık bir şekilde işlenmiş veya kısmî temaslar yapılmıştır. Mâtürîdî'nin kelâmî görüşleri *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ının çeşitli yerlerinde de yer almıştır.

* Bu yazı, merhûm Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'nun *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nde (*DİA*) yer alan “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)” (*DİA*, XXVIII, 151-157), “Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)” (*DİA*, XXVIII, 157-159) ve “Te'vilâtü'l-Kur'ân” (*DİA*, XLI, 32-33) maddelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur.

1 [Topaloğlu, “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)”, s. 151-156].

2 İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 10-33, 167-180.

3 Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münife*, türlü yerler.

1.1. EPİSTEMOLOJİ

Mâtürîdî, dinin gerekliliği konusunda ilke olarak iki bilgi kaynağından yararlanmanın kaçınılmaz olduğunu söyler. Bunlardan biri akıl, diğeri de nakildir. Ona göre toplumların farklı din anlayışlarına sahip bulunduğu, bunun yanında her bir grubun kendi anlayışının isabetli, diğelerinin hatalı olduğu yolunda bir kanaat taşıdığı ve bu kanaatin atalarından kendilerine intikal ettiği hususu inkâr edilemeyecek sosyolojik bir gerçektir. Aslında bir anlamda nakli oluşturan toplumsal kabul, tarih boyunca hem yöneticilerin hem nübüvvet iddiasında bulunanların hem de meslek ve zanaat sahiplerinin önem verdiği bir şeydir. Akıl, kendisinin de bir parçasını teşkil ettiği evrenin sadece yok olmak (*fenâ*) için vücut bulmadığına, hikmet çerçevesinde bekâ hedefi gözetilerek inşa edildiğine hükmeder. Evrenin çok farklı, hatta birbirine zıt karakterde ünitelerden meydana gelmiş bir yapısı olduğu gözlenmektedir. Özellikle nesne ve olayların birlik ve ayrılık noktalarını seçebilen akıl yeteneğine sahip insan, başka bir ifadeyle düşünürlerin “yoğunlaştırılmış evren” (*el-âlemü's-sagîr*) dedikleri beşer türü sahip kılındığı mizaç, arzu ve ihtiraslarla kendi hâline bırakılacak olsa fertler ve toplumlar çekişme girdabına düşer, sonuç olarak da yokluğa mahkûm olurlar. Hâlbuki olağan üstü bir düzen arzeden evrenin var ediliş amacı bu değildir. Şu hâlde insan türünü ve bu türün içinde yaşadığı evreni yaratan yöneticinin (*müdebbir*) toplumları rehbersiz bırakması hikmete uygun değildir. Bu sebeple bir yandan herkesin güvenle başvuracağı peygamberler görevlendirmiş, öte yandan onların bu konumunu belgeleyecek kanıtlar göndermiştir; bu kanıtların başında insan aklı yer almaktadır.⁴ Mâtürîdî, bu istidlâliyle akılla naklin bilgi kaynağı olma fonksiyonunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

Mâtürîdî herkesin şahsî telakkisi, sahip kılındığı ilham, kura çekme veya yüz hatlarından, ayak izlerinden ahkâm çıkarma gibi bir temele dayanmayan ve sistematik olmayan yöntemlerin epistemolojik bir değer taşımadığını kabul eder. Ona göre nesne ve olayların gerçekliğine vukuf için duyuların idraki, haber ve istidlâl olmak üzere üç bilgi vasıtası mevcuttur. Duyuların idraki (*iyân*) temel bir araç olup zarurî şekilde meydana gelen bu tür bilgide zıddını teşkil eden bilgisizlikten söz etmek mümkün değildir. Aksi iddiada bulunan kimse problem çıkarmak için inadına davranış sergileyen bir tiptir. Ancak duyu vasıtalarının ârızalı olması, kâbus görmesi veya algılayacağı cismin çok küçük ya da çok uzakta bulunması gibi durumlar idraki engelleyebilir.⁵ Mâtürîdî, epistemolojiyi ilgilendiren çeşitli konuları tartışırken duyuların algısına olan güvenine sık sık vurgu yapar.⁶

4 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 3-7.

5 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 12, 18-19; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 104b, 204b, 234b, 404a.

6 Mâtürîdî, “el-'iyân” (İndeks), *Kitâbü'l-Tevhîd*.

Haber her şeyden önce kişinin mensup olduğu varlık türünü ve soyunu, kendisinin ve her şeyin adını öğrenmeyi sağlayan ve beşer hayatının kurulup devam etmesini temin eden bilgi vasıtasıdır. Haber peygamberlerden gelen haber, tevâtür yoluyla sabit olan haber ve haber-i vâhid olmak üzere üçe ayrılır. Peygamberlerin doğruluğu mücizelerle sabit olup verdikleri haberlerin kabul edilmesi aklî bir gerekliliktir. Onlardan gelen haber tevâtür derecesine çıkmışsa kesin bilgi doğurur. Tevâtür aklın, nakledenlerin –nicelik ve nitelik açısından– konumunu göz önüne alarak haberin doğruluğuna hükmetmesidir. Mâtürîdî, âlimlerin ictihâdlarına dayanan icmâi da tevâtür derecesinde kabul eder. Aslında âlimlerden her birinin ilke olarak yanılması ihtimal dâhilindedir. Onların farklı yetenek ve arzulara sahip bulunmalarına rağmen, bir noktada fikir birliğine varmaları, hükmünü icra etmeyi ve yaratıklarını korumayı murat eden yüce Allah'ın lutfundan başka bir şey değildir. Bu açıdan icmâ, mütevâtir haber-i resûle benzemektedir. Sistematiğ İslâmî ilimleri teşkil eden kelâm ve fıkıh disiplinlerinde önemli bir tartışma konusu olan haber-i vâhid Mâtürîdî'ye göre akıl tarafından râvilerin durumu, ifade ettiği muhtevanın niteliği ve kesinleşmiş nakil karşısındaki konumu açılarından değerlendirilmelidir. Kabul ve red alternatiflerinin hangisi baskın gelirse –yanılma ihtimali bulunmakla birlikte– onunla amel edilmelidir. Aslında bilgi vasıtalarının en üstünü olan duyu alanında bile ağırlık kazanan alternatifle iş görülmektedir; meselâ duyuların yetersiz kalışı, algılanacak şeyin uzakta oluşu veya gizli bulunuşu gibi.⁷

Mâtürîdî'ye göre istidlâl (nazar), önceki iki bilgi vasıtasının değerlendirilmesi için kaçınılmaz bir faktördür. Şöyle ki: Duyulardan uzak olan veya algımıza gizli kalan nesnelere bilinmesi, ayrıca bize ulaşan bazen çelişkili haberlerin değerlendirilmesi, peygamberlerin mücizeleriyle sihirbazların ve illüzyonistlerin göz bağcılığının ayırt edilmesi akıl yürütmekle mümkündür. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli âyetlerinde istidlâl ve tefekkürde bulunma teşvik edilmiş, bu yöntemin gerçeğe ulaştırdığı ifade edilmiştir.⁸ Mâtürîdî'nin kullandığı üslûptan, onun, istidlâlin gerekliliğini savunurken hem dâhildeki muhafazakâr grubu hem de felsefeye karşı çıkan akımları göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan istidlâli reddeden kimsenin bunu yaparken kendisinin de aynı yöntemi kullandığını söylemektedir. Gerek fizik tabiatı tanımak gerekse beşerî hayatı düzenlemek ve karmaşık olayların içinden çıkabilmek için akla başvurma zarurî olduğuna dikkat çekerek onun renkleri ve sesleri ayırmada görme ve işitme duyusu gibi bir konumda bulunduğunu belirtir. Ayrıca insanın çeşitli eğilim ve içgüdülerinin yanı sıra akılla da donatıldığını, insanın tabiatıyla aklının her zaman uyum içinde bulunmadığını ifade eder ve bu durumlarda akla hakem yetkisi tanır. Mâtürîdî, bilgi edinme yollarının en üstünü olarak kabul ettiği duyu idrakinin bile zihnî fonksiyonun yardımıyla

7 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 13-15, 19-20.

8 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 15-16; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 74a, 126b, 218a, 368b, 538a.

gerçekleştiğini söyler ve bunun için önce yapılan algılamadan beyinde hâsıl olan izlenimler olmadan yeni algılamanın gerçekleşemeyeceğini örnek olarak gösterir. Fonksiyoner olmaları için insana verilen diğer organlar gibi aklın da dumura uğramaması, mutlaka çalıştırılmasına bağlıdır. Mâtürîdî, akli kullanmaya karşı çıkanların nefsanî arzulara ve şeytânî tahriklere mahkûm olduklarını belirtir.⁹

Onun Sünnî kelâm ekolüne model teşkil eden bilgi teorisi içinde yer alan duyuların idraki, haber ve akıl faktörlerinden her birinin günümüze intikal eden iki eserinde de çokça kullanıldığı görülmektedir. *Kitâbü'l-Tevhîd*'in âyet indeksinde yer alan 450'ye yakın âyetin muhafazakâr ekole mensup âlimlerin akâid kitaplarında bile yer almadığını söylemek mümkündür. Aynı yöntemin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da daha yoğun bir şekilde kullanıldığı görülür. Mâtürîdî'nin hadis rivâyetlerine itikâdî konularda az yer verdiği, buna karşılık *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da özellikle fıkıh meselelerinin çözümünde bu rivâyetlere sıklıkla başvurduğu müşahede edilmektedir.¹⁰

Mâtürîdî, her iki eserinde akli duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin anlaşılması, yorumlanması, problemlerinin çözülmesi ve değerlendirilmesi için vazgeçilmez bir araç kabul etmiş, onu insan olmanın, mükellef tutulmanın ve gerçeğe ulaşmanın temel şartı olarak görmüştür. Aklın gerçekleri anlamadaki rolünü gözün renkleri, kulağın sesleri ayırmasına benzetmiş,¹¹ kendisinden iki asır sonra gelen Gazzâlî ö. 505/1111) de akli göze, nakli de görmeye zemin hazırlayan güneşe benzetmiştir.¹²

1.2. ULÛHİYYET

Mâtürîdî, Allah'ın varlığını ispat etmek için evrenin yaratılmışlığı (*hadesü'l-a'yân*) delilini kullanır. Ona göre yaratılmışlık üç bilgi vasıtasının her biriyle kanıtlanabilen bir gerçektir. a) Kendisinin kadîm olup sanatkârane bir yapıya sahip bulunan kâinatın bütün ünitelerini yarattığını ve yönettiğini söyleyen bir varlığın bu haberi elçileri vasıtasıyla insanlara ulaşmıştır. Bunun yanında hiçbir canlının kendisinin kadîm olup, yaratılmışlık statüsünün üstünde bulunduğunu ileri sürdüğü bilinmemektedir. Esasen bir kimse böyle bir iddiada bulunacak olsa zarurî olarak herkes tarafından yalancı olduğu ilân edilecektir. İşte bu yolla canlı varlıkların yaratılmışlığı kanıtlanmaktadır. Cansız varlıklar ise diğerlerinin tasarruf ve yönetimine boyun eğmiştir. b) Duyuların idraki yoluyla yapılacak kanıtlama acz ve ihtiyaç esasına dayanır. Şöyle ki: Evreni oluşturan her varlık, çeşitli yönlerden kendisini başkasına bağımlı hâle getiren ve yaratılmışlığını simgeleyen zaruretlerle kuşatılmıştır. Meselâ hiçbir canlı, mevcudiyetinin başlangıcından haberdar olmadığı gibi bilgi ve güç bakımından erginlik döneminde iken bile bedeninin bozulan, eskiyip pörsüyen

9 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 15-17, 20-21, 207-210.

10 Topaloğlu, "Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)", s. 157-159.

11 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 17.

12 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 2.

kısımlarını onarmaya muktedir değildir. Şüphesiz aynı durum cansız varlıklarda da gözlenmektedir. Ayrıca duyularla algılanan her cismin yapısında karşıt özellikler, dıştan bir etkinin bulunmaması hâlinde dağılıp yok olmasını gerektiren hususiyetler bulunmakta, cisimlerin cüzlere ve parçalara ayrıldığı, onların büyüyüp geliştiği bilinmektedir. Bunlardan başka tabiat varlıklarından iyi kötü, küçük büyük, güzel çirkin vb. olanların mevcudiyeti de söz konusudur. Bütün bunlar değişim ve yok oluş belirtileridir. Kadîm olan bir varlıkta ise bu tür ârzaların bulunması mümkün değildir. c) Mâtürîdî'nin evrenin yaratılmışlığını istidlâl yoluyla kanıtlamak için kullandığı delil, yukarıda cisimler için söz konusu edilen değişikliklerin akli yolla değerlendirilmesini andırmaktadır. Mâtürîdî, daha sonra hudûs-i âlem için kullanılması gelenek hâlini alan cevher-araz söylemini öne çıkarmıyorsa da düşüncesinin örgüsüne göre cisimlerde müşahede edilen değişiklikler bu kanıt için önemli bir öncül oluşturmaktadır. Mâtürîdî, araz yerine sıfat kelimesinin kullanılmasının daha isabetli ve İslâmî terminolojiye daha yakın olduğu kanaatindedir, çünkü Kur'an'da araz "dünya metâ" anlamında maddî nesnelere için kullanılmıştır.¹³

Evrenin kıdemi hakkında ileri sürülen fikirleri Mâtürîdî altı madde hâlinde sıralamaktadır. a) Duyulur âlemde gözlemlendiği gibi bir yaratıcı (*münşî*) olmaksızın şeylerin birbirinden oluşması. b) Hakîm olan bir yaratıcı sayesinde, fakat illet-mâlûl statüsünde şeylerin zarurî olarak meydana gelmesi. c) Spermden ve yumurtadan oluşan canlılar örneğinde gözlemlendiği gibi temel maddenin (*tynet*) kadîm, oluşumun hâdis olması. d) Temel maddenin kendisine sonradan gelen bazı özelliklerle (*avâriz*) dönüşüp tabiatı oluşturmaları. e) Evrenin –kadîm asıldan– bir yaratıcı sayesinde vücut bulması. f) Heyûlâ diye isimlendirilen temel madde ile oluşması.¹⁴ Mâtürîdî sözü edilen bu kıdemci telakkilerin ortak noktasının zihinde canlandırılıp şekillendirilemeyen (fizik ötesi) şeylerin kökten reddedilmesi gibi yanlış bir yöntemden ibaret olduğunu söyler ve bu yöntemle ona dayanılarak ileri sürülen görüşleri her fırsatta eleştirir. Ayrıca o, eserinde duyulur âlemin duyular ötesi için hangi açıdan delil teşkil ettiği konusuna müstakil bir fasıl ayırmıştır.¹⁵ Mâtürîdî, Allah'ın varlığı için hareket noktası oluşturan evrenin yaratılmışlığı meselesine başka münasebetlerle de temas etmektedir.¹⁶ Şunu da belirtmek gerekir ki, Mâtürîdî'nin isbât-ı vâcib yöntemi hudûs delilinden ibaret değildir. O, *Kitâbü'l-Tevhîd*'de çeşitli vesilelerle gâye ve nizam delili çerçevesine giren istidlâller de yapmaktadır.¹⁷ Evrenin yaratılmışlığı, yani başlangıçta yokken hariçten gelen bir tesirle varlık alanına çıktığı kanıtlanınca onun bir yaratıcısının bulunduğu artık zorunlu olarak kabul edilir.

13 el-Enfâl 8/67; et-Tevbe 9/42; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 27-33.

14 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 51-52.

15 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 47-50.

16 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 57-62, 93-99, 211-233.

17 Msl. bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 35.

Mâtürîdî, Allah'ın varlığının ispatını ağırlıklı olarak evrenin gözlenmesine dayandırdığı gibi O'nun isim ve sıfatlarının mevcudiyetini de aynı yönteme dayandırarak kanıtlamaya çalışır. Evrende müşahede edilen mükemmel kuruluş ve işleyiş yaratıcısının ilim, kudret ve irâde sahibi olduğunu gösterir. Ancak yüce yaratıcıya bazı sıfatların izâfe edilmesi, O'nunla, aynı sıfatlarla nitelendirilen yaratıklar arasında benzerlik oluşturup tevhid ilkesini zedelemeyi mi? Mâtürîdî'ye göre bu husus dikkatten uzak tutulmaması gereken bir ihtimal olup, zâhirde bir benzerliğin oluştuğunu söylemek mümkündür. “*Fakat biz insanlar duyulur âlemden elde ettiğimiz izlenimlerle algılayan ve düşünebilen varlıkları, adlandırma ve nitelendirmeyi de aynı çerçevede yapabilmekteyiz. Eğer gücümüz, başka bir varlığın isimlendirilmediği kelime ve kavramlarla O'nu isimlendirmeye kâfi gelseydi elbette öyle yapardık.*”¹⁸ Aslında buradaki benzeşme sadece söylemde; tıpkı Allah'ın âlim, kâdir oluşunun çeşitli dillerde ifade edilmesiyle muhtevada bir farklılığın meydana gelmemesi gibi. Buna göre Allah'a nisbet edilen isimler zât-ı ilâhiyyeye lâyük bazı mânaları zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibarettir. Bu tür nitelermelerde herhangi bir teşbihin oluşmaması için, “*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir*”¹⁹ anlamındaki ilâhî beyan sıfatlar konusunda herkesin benimsediği bir ilke olmuştur.²⁰

İlâhî sıfatlarla ilgili açıklamalarından Mâtürîdî'nin sığa bakımından sıfat olan hay, âlim, kâdir, rahmân gibi kelimelere zâtî isim, bunların kökünü teşkil eden hayat, ilim, kudret gibi kelimelere de zâtî sıfat dediği anlaşılmaktadır.²¹ Günümüze intikal eden her iki eserinde de Mâtürîdî, çeşitli münasebetlerle mistisizme varan taabbüdî ifadeler kullanarak zât-ı ilâhiyyeye birçok isim veya sıfat izâfe eder. Daha sonra Sünnî kelâm eserlerinde genellikle kullanılan sıfat tasnifi Mâtürîdî'de mevcuttur. Buna göre o, Allah'ın birliğini ispat edip her türlü teşbih belirtisini (yaratılmışa özgü acz ve eksiklik) nefyetmeyi amaçlayan selbî sıfatları,²² evrenin yaratılış ve işleyişini, Allah'ın insanlara yönelik mesajını sistematik olarak zât-ı ilâhiyyeye bağlayan sübûtî sıfatları,²³ Allah-âlem ilişkisini konu edinen fiilî sıfatları²⁴ ele alarak işler. Mâtürîdî, sübûtî sıfatlar içinde yer almakla birlikte kadîm (gayr-i mahlûk) olup olmaması açısından ayrı bir önem taşıyan kelâm sıfatını,²⁵ irâdî fiillerin oluşmasında kulun payı ile ilâhî irâdenin tesiri ve dolayısıyla kader probleminin çözümünde bahis mevzuu edilen irâde sıfatını²⁶ ve tenzihî sıfatlar çerçevesinde Allah'ın

18 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 147.

19 eş-Şûrâ 42/11.

20 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 146-151.

21 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 70, 100-101, 147.

22 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 37-69).

23 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 70-78, 100-103.

24 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 73-82.

25 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 83-91.

26 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 92.

görülebilirliğini konu edinen rü'yetullah meselesini²⁷ ayrıca ele alır. Onun ulûhiyyet anlayışında tevhid ilkesini sistemleştiren selbî-tenzihî sıfatlar büyük önem taşır. Bu alanda İslâmî mezheplerin ve İslâm dışı inanç ve akımların eleştirilmesine büyük gayret göstermiştir.²⁸

1.3. NÜBÜVVET

Sünnî kelâmının Eş'ariyye kolu nübüvvet konusunu, mezhebin kuruluşunu tamamladığı kabul edilen Bâkılânî (ö. 403/1013) ile ağırlıklı olarak gündeme getirmiştir. Bâkılânî'den yaklaşık bir asır önce Mâtürîdî, döneminde nübüvvet en büyük önemi veren kelâmcıdır. Aslında nübüvvet karşı direniş –belki de İslâmiyet'in gücünü kabul ettirmesinin hemen ardından– ondan evvel ortaya çıkmış ve delillerini ileri sürmeye başlamıştı.²⁹ Mâtürîdî'nin nübüvvet konusuna önem verme yolunda açtığı çığır sonraki müellifler tarafından devam ettirilmiştir. Onun hem kelâma hem tefsire dâir eserlerinin şârihi sayılan Ebü'l-Muîn en-Neseffî (ö. 508/1115), *Tebşiratü'l-edille*'sinde 100 sayfaya yaklaşan bir bölümü nübüvvet ayırmış ve eseri için planladığını söylediği genel ölçüyü aşan bu hacmin nübüvveti inkâr eden akımlar karşısında mâzur görülmesini istemiştir.³⁰

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın çeşitli yerlerinde başta Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı olmak üzere konunun muhtelif yönlerine temas eder. *Kitâbü'l-Tevhîd*'inde de bu hususa dâir yer alan yetmiş sayfalık bölümün yarısından fazlasını nübüvvet müessesesinin gerekliliğine ayırmıştır. Ona göre risâlet kurumunu hidâyet önderleri, hayır öncüleri ve bilge kişilerin benimsemesine rağmen, şu beş grup kabul etmemiştir: Yaraticıyı inkâr edenler, O'nun mevcudiyetini benimsemekle birlikte emir ve yasak şeklinde mesajı olabileceğini kabul etmeyenler, bunu da benimsemekle beraber insan aklının tek başına yeterli olup risâletten müstağni kalılabileceğini zannedenler, risâlet iddiasında bulunan kişilerin gösterdiği mucizelerin kâhin, sihirbaz ve gözbağcılarının fiilleriyle denk tutulabileceğini söyleyenler, tarih boyunca ileri sürüldüğü iddia edilen mucizeleri muhataplarının bu tür konularda bilgili ve deneyimli olmayışı realitesine bağlayanlar.³¹

Nübüvvet karşı ileri sürülen bu itirazların birincisine Mâtürîdî önceki bölümde cevap vermiş durumdadır. Diğerlerini de tek tek ele alarak çeşitli istidlâllerle cevaplandırmaya çalışır. Onun bu istidlâllerinde Allah'ın hikmetle (isabetli söz ve isabetli fiil) iş gördüğü, buna bağlı olarak çok değerli bir varlık olan insanı ve onun uğruna yarattığı evreni sonsuzluğa uzanan bir hedef olmaksızın yapıp yıkmak için

27 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 120-134.

28 Msl. bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 175-180, 239-268.

29 Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd*, türlü yerler; Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 135-168.

30 Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 443-535.

31 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 271.

icat etmediği, ilâhî mesajın kılavuzluğu bulunmadan dirlik ve düzenin kurulamayacağı, tek başına aklın ebediyete kadar uzanan bir seyrü sefer gelişmesini sağlamayacağı gibi tezleri öne çıkarır ve bunların etrafında akla, insan tabiatına, sosyolojik realiteye, insanlık tarihinin genel kabullerine dayanarak açıklamalar yapar.³² Mâtürîdî, Ebû İsâ el-Verrâk'a (ö. 247/861) nisbet ettiği mucizelerin kehanet, sihir ve gözbağcılıkla eşit tutulabileceği yolundaki düşünceye, bu etkinlikleri gösteren tiplerle peygamberlerin sahip olduğu şahsiyet, etkileme gücü, mesajlarının içeriği ve kalıcılığı açılarından bakış yaparak eleştiriler yöneltir.³³ Verrâk'ın Kur'an'ın i'câzına dâir itirazlarına İbnü'r-Râvendî'den (ö. 301/913-14?) de destek alarak cevaplar verir.³⁴

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hz. Muhammed'in risâletini ispat etmek üzere kullandığı delillerden mucize neveleri ve bunları hissî-aklî-haberî şeklinde tasnife tâbi tutması³⁵ en azından kendisinden sonra gelen Mâtürîdiyye müellifleri için model oluşturmuştur.³⁶ O, bu tür mucizelerin yanı sıra âyetlerden de destek alarak Hz. Peygamber'in mânevî portresi üzerinde durmuştur.³⁷ Hz. Peygamber'in tahsil görmemesine rağmen, sunduğu mesajın kapsamı, derinliği ve mantıkîliğine dikkat çekmiş, Kur'an metninin sanatkârane kuruluş ve etkileyiciliğini gündeme getirmiştir.³⁸ Ayrıca konuya sosyolojik açıdan bakış yaparak risâletle görevlendirildiği devirde Peygamber'in yakın ve uzak çevresinin yeni bir ilâhî mesaja şiddetle ihtiyaç hissettiği, o dönemlerde semâvî dinlerin özünü teşkil eden tevhid ve âhiret inancı üzerinde yeterince durulmadığı³⁹ ve Hz. Peygamber'in ilâhî bir dayanağı olmadan başarıya ulaşamayacağı, fakat bunun fiilen gerçekleşmesi gibi hususları da kanıt olarak kullanmıştır.⁴⁰ Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in Ehl-i Kitâb dışında kalan topluluklara gönderilmiş bir peygamber olabileceği yolunda ileri sürülebilecek iddiaya vahiy çizgisinin aynı niteliği taşıdığı, birinin kabulüyle diğerinin kabulününunun gerekeceği şeklinde cevap vermiştir.⁴¹

Semâvî dinler Allah'ın birliği ilkesi, O'nun eşi ve çocuklarının bulunmadığı gerçeği üzerine kurulmuşken Yahudiler Üzeyir'in, Hıristiyanlar da Mesîh İsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia ederek tevhidi zedelemiştir.⁴² Peygamberlere ve

32 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 272-285.

33 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 286-294.

34 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 296-313.

35 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 314; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 79a.

36 Krş. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 487-492; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 47-53.

37 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 296, 314-316.

38 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 322-325.

39 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 314, 320.

40 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 326-330.

41 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 331-332; krş. Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 53.

42 Bkz. et-Tevbe 9/30.

dolayısıyla dinî liderlere beşer üstü niteliklerin atfedilmesi aşkınlığın tabiat seviyesine indirilmesi ve dinin yozlaştırılması sonucunu doğurur. Ulûhiyyet makamının yüceliğine büyük önem veren Mâtürîdî, eserinin nübüvvet bölümünün sonunda Hz. İsâ'ya kendisine intisap ettiklerini söyleyenler tarafından izâfe edilen oğulluk iddiasını ele alarak eleştirmiştir.⁴³

1.4. KAZÂ VE KADER

Kelâm alanında telif edilen eserler bir taraftan nassa, onu anlamakla görevlendirilmiş akla, bunların birleşmesinden oluşup İslâm'ın özünü teşkil eden genel kabul görmüş ilkelere, ayrıca fizik ve sosyolojik realiteye dayanarak doğru inancı belirlemek, diğer taraftan içeride ve dışarıda oluşan yanlış düşünüş ve inanışları eleştirmek gibi çift yönlü bir görev üstlenmiştir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde sistemli bir şekilde ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ında münasebet düştükçe bu görevin yerine getirildiği ve sözü edilen hususun bugünkü bilgilere göre bir ilki teşkil ettiği görülmektedir. Bu çerçevede Mâtürîdî, sorumlu olduğu hâlde insana irâde ve davranış hürriyeti tanımayan Cebriyye ile ilâhî kudret ve irâdeyi kısıtlayan, aslah teorisiyle Allah'a bir anlamda mükellefiyet yükleyen Mu'tezile'ye eleştiriler yöneltmeyi, yukarıda belirtilen ilkeler dâhilinde kader hakkındaki doğru inancı belirlemeyi üstlenmiştir. Onun bu konuya ayırdığı bölümün hacmi *Kitâbü't-Tevhîd*'in dörtte birini aşmaktadır.

Kader ilâhî sıfatların ilgi alanının daraltılmaması, mükellefin sorumluluğuna hukukî ve ahlâkî zemin hazırlanması açılarından gündeme geldiği gibi şer probleminin çözülmesi açısından da göz önünde bulundurulması gereken bir konudur. Mâtürîdî meseleye sonuncu problemle giriş yapmaktadır. Ona göre her şeyden önce “isabetli söz ve fiil” anlamındaki hikmetle zıddı olan sefeh, “bir şeyi yerli yerine koyma” mânasındaki adl ile zıddı olan cevr ve “iyi sonuç getiren davranış” demek olan hayır ile zıddını teşkil eden şer kavramları açıklığa kavuşturulmalıdır. Bütün Müslümanlar, hatta bütün din mensupları bu kavramların birinci sırasında yer alan mânalarla Allah'ın nitelendirilmesi, ikinci sıradakilerden O'nun tenzih edilmesinin gereğini kabul eder. Ancak düalist inancı benimseyenler hikmeti “*sahibine fayda sağlayan şey*”, i'tizâl mensupları da “*başkasına fayda sağlayan şey*” diye tanımlamış ve her iki grup da ilâhî fiiller için illet belirlemeyi amaçlamış, ayrıca faydayı veya övgüye değer âkıbeti kendileri tesbit etmeye çalışmıştır. Hâlbuki Allah hâricî bir illet olmaksızın kendinden hakîm, bütün ihtiyaçlardan vâreste bir ganî ve her şeyi kuşatan bir âlîmdir. Duyulur âlemde kişiyi isabetli söz ve davranıştan uzaklaştıran bilgisizlik ve ihtiyaç O'nun için bahis konusu değildir.⁴⁴

43 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 332-340.

44 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 343-346.

Mâtürîdî'ye göre cevr (zulüm) ve sefahin çirkin, adl ve hikmetin güzel olduğunda şüphe yoktur. Ancak aynı şey bir şahısta veya bir durumda sefah, diğer şahısta ve durumda hikmet olabilir. Konumu hiçbir durumda değişmeyen yalan hariç her şeyin zıt statülerde bulunması mümkündür. İnsanın, duyularıyla algıladığı şeylerdeki değişikliklere vâkıf olması derecesinde sefah-hikmet olgularının neticelerini tesbit etmesi söz konusu değildir. Hiçbir zarar yoktur ki, birinin ondan yararlanmasında imkân dahilinde bulunması; bu yararlanma yol gösterip kılavuzlukta bulunma, öğüt ve ibrete vesile teşkil etme açısından olabileceği gibi nimeti hatırlatma ve musibetten sakındırma gibi bazı unsurlar taşıması, kâinatta yaratma ve emretme yetkisine sahip bulunan varlığın tanıtılması gibi hususlar da olabilir.⁴⁵ Şu hâlde ilâhî fiillerin hikmetten uzak olmadığına mutlak mânada hükmetmenin gereği yanında tek tek her bir olgunun hikmet veya sefah niteliğinin tesbitinin her zaman imkân dahiline girmediği gerçeği de ortaya çıkmaktadır.⁴⁶

İnsanların sorumlu oldukları (irâdî) fiiller hakkında İslâm mensupları üç ayrı görüşe sahiptir. Cebriyye'ye ait olan birinci telakkiye göre bu fiiller gerçek anlamda Allah'a, mecâzî olarak kula izâfe edilir. Mu'tezile'nin benimsediği anlayışa göre ise kullara ait fiillerin tamamı gerçek anlamda onlara, mecâzî olarak Allah'a nisbet edilir. Üçüncü bir görüş ise her fiilin hakikat mânasında hem Allah'a hem kula izâfe edilmesi olup, Mâtürîdî'nin benimsediği anlayış budur. Fiil Allah'a halk, kula fiil ve kesb açısından nisbet edilir.⁴⁷ Bu durumda fiilin Allah ile insan arasında ortaklaşa meydana getirildiği yolunda bir fikir ileri sürülebilirse de Mâtürîdî bunun söz konusu edilemeyeceğini söyler. Çünkü fiilin yokluktan varlık alanına çıkmasını bütün ayrıntılarıyla zihinde şekillendirip planlamak insan için mümkün olmadığı gibi, kişi fiili çevre, mekân ve belirleyici boyutlarıyla biçimlendirip gerçekleştirmeye de imkân bulamaz. Onun elinde olan şey, yasaklanan veya emredilen hususa yönelik olarak harekete geçmek ya da geçmemekten ibarettir.⁴⁸ Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî, insanın gerçekleştirdiği sıradan bir eylemin bile fizik, fizyolojik ve psikolojik birçok ayrıntısının bulunduğunu, fâilinin bunların sadece bir kısmından haberdar olup fonksiyoner olabildiğini göz önünde bulundurmakta ve eylemin oluşmasında kişinin bilgi ve gücünün sınırlı kaldığını kabul etmektedir. Bununla birlikte eylemin bu sınırlı yönü bile onu gerçek anlamda fâil statüsüne getirmektedir. Mâtürîdî, müşterek fiile örnek olarak iki kişinin bir şeyi çekmesi sonucunda kopmasını veya yine iki kişinin bir şeyin yerini değiştirmesini zikretmektedir. Burada ikisinin fiili aynı gibi görünüyorsa da aslında ortak olan fiilin kendisi değil sonucu, yani kopma veya yer değiştirmedir. Buna göre herkesin fiili hakikat mânasında kendisine aittir. Kimse

45 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 347.

46 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 343-351.

47 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 357-364.

48 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 365-366.

başkasını onun yapacağı fiil için güçlendiremez ve onun fiilini yaratmaya muktedir olamaz. Kimse de kendi mekânının veya kendi yapısal kuruluşunun dışında herhangi bir fiil gerçekleştiremez.⁴⁹ Mâtürîdî, ruhî yetenekleri yerinde bulunan insanın gerçekleştirdiği fiillerde kendisini özgür hissedip dilediğini yapabilmesini ve bunu insan olmanın en üstün özelliği olarak telakki etmesini de bir delil olarak kullanır.⁵⁰

Kader meselesinin tartışılmasında –sonraki kelâm kitaplarında görüldüğü gibi– istitâat (kudret) ve irâde konuları da gündeme getirilir. Mâtürîdî bu mevzularda da Sünnî literatüre model olacak şekilde açıklamalar yapar. Ona göre insana ait fiilin oluşmasını sağlayan kudret iki çeşittir. Birincisi zemin hazırlayıcı niteliğinde olup sebeplerin müsait, vasıtaların sağlıklı durumda bulunması, ikincisi de iyi veya kötü sonuçlar doğuran fiilin tam vuku bulacağı sırada kişide oluşan ve fiili gerçekleştiren kudrettir. Kişi birinci tür kudretle mükellef olabilmektedir.⁵¹ Mâtürîdî ayrıca, Ebû Hanîfe gibi aynı kudretin hem itaat hem mâsiyeti gerçekleştirebileceği kanaatini taşımaktadır.⁵²

İrâdeye gelince Mâtürîdî bu kavramın dört anlamda kullanıldığını söyler. Birincisi temennî niteliğinde olup hiçbir şekilde Allah'a nisbet edilmez. İkincisi emretme ve çağrıda bulunma, üçüncüsü rıza gösterip kabul etme şeklindedir; bunların ikisi de yergiye konu teşkil eden hususlarda zât-ı bârîye izâfe edilemez. Dördüncüsü başkasının hâkimiyet ve baskısı altında bulunmama, planladığı fiili hiçbir engelle karşılaşmadan gerçekleştirme ve yanılığa düşmemedir. Allah'ı niteleyen irâde budur. Mâtürîdî bu mânadaki ilâhî irâdeyi ilim sıfatıyla ilişkilendirerek iyi veya kötü her şeye taalluk ettiğini belirtir,⁵³ ayrıca kader probleminin kapsamı içinde mütalaa edilen ecel ve rızık konularına da yer verir.⁵⁴

1.5. BÜYÜK GÜNAH

Mâtürîdî, uhrevî kurtuluşu ve ebedî hayatın tasvirini konu edinen sem'iyât meselelerine *Kitâbü'l-Tevhîd*'inde fazla yer vermemiştir. Muhtemelen bunun sebebi konunun nakle dayanması ve sistematik olarak işlenmesinin mümkün olmasıdır. Bununla birlikte kelâm sistemi içinde yer alan ve hem dünya hem âhiret hayatını ilgilendiren imanın oluşumu ve kaybedilmesi (tekfir) meselesine seksen sayfayı aşan bir hacim ayırmıştır.

Onun din anlayışından İslâmiyet'in benimsenmesi kolay, terki zor bir din olduğu yolunda bir sonuç çıkarmak mümkündür. Ona göre iman kalbin dinî gerçekleri

49 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 378-379.

50 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 360, 387.

51 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 410-414, 417-420.

52 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 420-424; krş. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm*, s. 61.

53 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 458-468.

54 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 449-457.

onaylaması demektir. İman dâiresinden çıkış da dinî gerçekleri reddetmekle olur. Kötü davranışlarda bulunmaktan ibaret olan günahlar kalpteki tasdiki etkilemedikçe iman zedelenmez. Aslında küçük günah işlemeyen hiçbir insan yoktur, çünkü beşer türü iyiye de kötüye de yetenekli olarak yaratılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin bile kendilerinden sâdır olan küçük hatalar sebebiyle göz yaşı dökerek makâm-ı ulûhiyyete arz-ı hâlde buldukları, ümit ve korku ile Allah'a yalvardıkları ifade edilir.⁵⁵ Mâtürîdî kişiyi günah işlemeye sevkeden psikolojik faktörleri şöyle sıralar: Nefsânî arzuların baskısı, gaflet, şiddetli öfke, tarafgirlik, bunların yanında tövbe edip affa mazhar olma ümidi.⁵⁶

Mâtürîdî, büyük küçük ayırımı yapmadan bütün günahların mü'mini din dâiresinin dışına çıkardığını ileri süren bazı Hâricîler bir yana, Havâric çoğunluğu ile Mu'tezile kelâmcılarının büyük günah işleyeni imandan çıkardığını belirtir. Büyük günah işleyen kimse Hâricîlere göre küfre girer, Mu'tezile'ye göre ise imandan çıktığı hâlde küfre girmez. Bazıları da kebîre işleyeni münafık statüsünde görmektedir.⁵⁷ Mâtürîdî bu anlayışların hepsini delillerini zikrettikten sonra eleştiriye tâbi tutar⁵⁸ ve taraftarlarını nassa, akla ve realiteye ters düşme ve insafsız davranma ile niteler.

Pratikler alanında kötü davranışlar sergileyen veya ihmalleri bulunan mü'minin sahip olduğu psikolojiyi tahlil eden Mâtürîdî, bir taraftan realite ile uyumun, diğer taraftan "*mü'minlere karşı çok şefkatli ve merhametli*" diye nitelenen⁵⁹ peygamberî ahlâkın örneklerini verir. Ona göre şirkin dışında kalmak şartıyla büyük günah işleyen kişi o hâldeyken bile psikolojik olarak makbul bir eylem (taat) içindedir. Zira azap korkusu, Allah'ın gazabını celbetme endişesi, rahmetini umma ve keremine güvenme hissi taşır. Birer hayır niteliğinde olan bu hisler bazı itici sebeplerle işlediği kötülöklere galip gelecek durumdadır.⁶⁰ Bu noktada Cenâb-ı Hak'ın günahkâr mü'mine lutfettiği bazı nimetleri hatırlamak gerekir. Allah öylesinin kalbine Allah'ın ve Allah dostlarının sevgisini yerleştirmiş, onlara ait haklara saygı gösterme duygusunu vermiştir. Yüce yaratıcının bu değerli nimetlerini zayı etmesi düşünülemez. Aslında hangi dine mensup olursa olsun bütün insanlar inançlarına ebediyen sâdik kalma kararlılığını taşır ve kendilerini dinden uzaklaştıracak davranışlardan nefret ederler. Onların inançlarını aklı istidlâl, mucizelerin etkisi veya taklit yoluyla benimsemiş olması sonucu değıştirmez.⁶¹

55 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 525.

56 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 527.

57 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 527-531.

58 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 517-586

59 et-Tevbe 9/128.

60 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 579.

61 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 582-584.

Mâtürîdî bir âyete dayanarak büyük günahlardan kaçınanların küçük günahlarının bağışlanacağını hatırlatır.⁶² Tövbe ile her türlü günahın ortadan kalkacağı şüphesizdir. Şirk veya küfür dışındaki büyük günahlar ise rahmân ve rahîm olan Allah'ın affına mazhar olmak, dünyada veya âhirette cezasını çekmek, samimi kulluk ve iyi davranışlarda bulunmak⁶³ veya şefaate nâil olmakla affedilebilir.⁶⁴ Mâtürîdî, sistemlerinde günahların şefaate yoluyla bağışlanmasına yer vermeyen Havâric ve Mu'tezile gruplarını eleştirir, bu arada naklî ve aklî yollarla şefaatin hak olduğunu ispata çalışır.⁶⁵

1.6. İMAN VE İSLÂM

Dinî hayatın odak noktasını teşkil eden imanın oluşumu, bu oluşumda insan irâdesinin rolü, imana sahip çıkılması ve onun korunması gibi hususların çeşitli İslâm mezhepleri veya grupları arasında tartışıldığı bilinmektedir. Mâtürîdî, kelâm görüşlerini sistemleştirmek amacıyla kaleme aldığı *Kitâbü't-Tevhîd*'inin son bölümünü bu konulara ayırmıştır. Aynı konuların bir kısmı çok kısa olarak Eş'arî'nin *el-Lüma*'ında⁶⁶ ve daha ayrıntılı bir şekilde İbn Fûrek'in *Mücerredü'l-Makâlât*'inde⁶⁷ da yer almıştır. Bu meseleler Sünnî kelâmının sonraki kitaplarında işlenmiştir.

Mu'tezile, Havâric, Kerrâmiyye ve Haşviyye (Mâtürîdî sonuncu grupla bazı Selefiyye mensuplarını da kastedebilir) ameli imanın bir parçası (cüz) saydıkları için tanımında kalbin tasdikinden başka dilin ikrarı ve organların gerekli görevleri icra etmesini de hesaba katarlar. Buna göre diliyle ikrar etmeyen kimse en azından dünya hayatında mü'min sayılmamakta, büyük günah işleyen kimse de imandan çıkmaktadır. Mâtürîdî, imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu muhtelif âyet ve hadislerin yanı sıra aklî istidlâllerle de kanıtlamaya çalışır.⁶⁸

Mü'minin şahsında odaklaşan iman olgusunun yaratılmış mı, ezeli mi olduğu tartışması iman eyleminin, başka bir ifadeyle hidâyetin kulun fiili olup olmadığı probleminin dayandır. Mâtürîdî'nin "*Haşviyye'den bir fırka*" dediği bir gruba göre hidâyet tamamen Allah'ın fiili ise iman ezeli bir fi'l-i ilâhî statüsüne girer, bu durumda iman etmeyenleri sorumlu tutmak mümkün olmaz.⁶⁹ Yine Mu'tezile, Havâric ve Haşviyye, ameli imanın bir ünitesi saymalarının sonucunda kişinin kesin olarak mü'min olduğunu söylemesini doğru bulmamış ve meselâ, "*Ben inşallah mü'minim*"

62 en-Nisâ 4/31.

63 Hüd 11/114; el-Furkân 25/70.

64 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 520, 527.

65 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 587-598.

66 Eş'arî, *el-Lüma*, s. 75-76.

67 İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 149-163.

68 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 601-611.

69 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 618-624.

şeklinde bir ifade (istisna) kullanmasını önermişlerdir. Bu anlayış, Mâtürîdî tarafından hem esas hem de usûl açısından hatalı bulunmuştur. Bir defa amel imandan cüz değildir. Ayrıca din ve inanç alanında inşaallah söylemini kullanmak tereddüt ve kararsızlık ifade eder. Bu ise nakil ve akıl açısından doğru olmayan bir davranıştır.⁷⁰

1.7. [MÂTÜRİDÎ'NİN KELÂM İLMİNDEKİ ETKİSİ]

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin etkilerine gelince, onun kurduğu ekole mensup kelâmcılara model teşkil ettiği şüphesizdir. Bunlar arasında Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Nüreddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi şahsiyetleri zikretmek mümkündür. Kendisinden sonra gelen Eş'arî kelâmcılarının eserlerinde de Mâtürîdî'nin söylem ve istidlâllerine benzeyen düşüncelere rastlanmaktadır. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), rü'yetullah meselesini tartışırken konunun ispatı için ileri sürülen akli delillerin sağlam olmadığını, bu sebeple Mâtürîdî'ye tâbi olup ilgili nasların zâhirine göre amel etmenin gerektiğini belirtir.⁷¹ Mâtürîdî'nin Râzî'yi tefsir alanında da etkilediğini söylemek mümkündür.⁷² Fethullah Huleyf, Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) taklidin iptali konusunda Mâtürîdî'nin tesiri altında kaldığını söylemekte ve bazı örnekler vermektedir.⁷³ Duncan B. Macdonald, Mâtürîdî'nin eskiden beri kendi taraftarlarınca bile ihmal edildiğini belirtmekle birlikte önemli kelâm konularında Eş'arî mezhebinin beşerî ve ahlâkî hissine derin bir sûrette nüfuz ettiğini kaydeder ve şunu ekler: "*Son devrin kendi mezheplerine tamamıyla inanmış Eş'arîler'i az veya çok yüksek derecede birer Mâtürîdîdirler.*" Macdonald, Muhammed Abduh'un İslâm kelâmının gelişmesi ve kaydettiği yeni şekil hakkında görüşlerini belirtirken Mâtürîdî'ye herhangi bir atıfta bulunmadan bizzat kendini Mâtürîdî olarak gösterdiğini kaydeder.⁷⁴ Nitekim *Risâletü't-Tevhîd*'in kulların fiilleri,⁷⁵ hüsn ve kubuh,⁷⁶ insanlığın nübüvve olan ihtiyacı⁷⁷ gibi bahisleri incelendiğinde Mâtürîdî çizgisinde bir düşünce ile karşılaşılır. Onun bu isabetli teşhisi, Mâtürîdî kelâmının günümüz problemlerini çözmeye başarılı olacağı anlamına gelmektedir.

70 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 624-630.

71 Râzî, *Kitâbü'l-Erbain*, I, 277; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 128.

72 Topaloğlu, "Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)", s. 157-159.

73 Huleyf, "Mukadimme", *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, s. s. 27-28; krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 123.

74 MacDonald, "Mâtürîdî", VII, 406.

75 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 60-66.

76 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 67-75.

77 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 78-83.

2. TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN⁷⁸

Kitabın adı yazma nüshalarında ve kaynaklarda *Te'vilâtü ehli's-sünne*, *Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye*, *Te'vilât li-Ebî Mansûr el-Mâtürîdî* şeklinde de geçmektedir. Ancak müellif, gerek *Kitâbü't-Tevhîd*'inde gerekse bu eserinde "Ehl-i Sünnet" ter kibini kullanmadığına göre bunun yer aldığı isim doğru değildir. *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın Mâtürîdî'ye nisbeti, çeşitli kaynakların yanı sıra eser üzerine çalışan Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve eserden alıntılar yapan diğer âlimlerce doğrulanmaktadır. Ayrıca *Kitâbü't-Tevhîd* ile bu eser arasında üslup, ifade, işleyiş ve istidlâl benzerliği, hatta yer yer aynılığı görülmekte, *Te'vilât*'taki birçok konunun *Kitâbü't-Tevhîd*'in muhtevasıyla örtüşmesi de her iki eserin aynı müellife aidiyetini kanıtlamaktadır. Nitekim A'râf sûresinin rü'yetullahla ilgili 143. âyetinin tefsiri⁷⁹ çok az farkla *Kitâbü't-Tevhîd*'de mevcuttur.⁸⁰ Ayrıca bahislerin sonunda kullanılan bazı cümleler ("*vallâhu a'lem*", "*ve billâhi't-tevfik*" gibi) her iki eserde de bulunmaktadır. Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* ile Sünni kelâmının kurucusu vasfını kazandığı gibi⁸¹ *Te'vilâtü'l-Kur'an* da onun dirâyet tefsirinin kurucusu olduğunu ortaya koymaktadır. Çağdaşı sayılan İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Kur'an'ı mushaf tertibine göre rivâyet yoluyla tefsir ederken, kendisi aynı işi dirâyet yöntemiyle gerçekleştirmiştir. Mâtürîdî'den önce Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ve Ebü Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın kaleme aldıkları eserler belli kelimelerin sözlük anlamları ve gramer açıklamalarını içeriyordu. Mâtürîdî'nin eseri ise kitabın başında yer alan te'vil-tefsirle ilgili açıklamadan anlaşılacağı üzere⁸² rivâyeti de ihmal etmeyen bir dirâyet metoduyla yazılmıştır.

Te'vilâtü'l-Kur'an, *Kitâbü't-Tevhîd*'in aksine müellifin kaleminden çıkmayıp öğrencilerine yaptığı takrirlerden oluşmaktadır.⁸³ Bu durum anlaşılması güç ifadeler, tekrarlar, bir âyetin tefsirinin önceki veya sonraki âyetin tefsiri içinde yer alması, benzer takdim-tehirlerin aynı âyetin içinde bulunması gibi hususlarda kendini göstermektedir. Kur'an'ın tamamını tefsir eden Mâtürîdî genelde önce kendi anlayışını zikreder, ardından umumiyetle isim ve kaynak belirtmeden "قيل" sözüyle ilgili rivâyetleri aktarır. Müellifin bu hacimli eserde isim vererek görüşlerini kaydettiği âlimlerin sayısı doksana yaklaşmaktadır.⁸⁴ Mâtürîdî'nin tefsir anlayışı Kur'an'ı Kur'an'la, sahih hadis ve haberle, dil bilgisi kuralları ve akli istidlâl ile açıklamaktan ibarettir. Rivâyetleri bazen değerlendirir, bazen olduğu gibi zikreder ya da, "Bu

78 [Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'an", s. 32-33].

79 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 48-58.

80 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 120-134.

81 Topaloğlu, "Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)", s. 151.

82 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 3-4; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 269-273.

83 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 1b.

84 Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 63-65.

meselede aslolan şudur ...” diye başlayıp konuyla ilgili bakış açısını ortaya koyar ve ona göre bir sonuca ulaşır. Kaynaklarda yer alan İsrâiliyat’la ilgili rivâyetleri Mâtürîdî de kaydeder, dinin kesin hükümleriyle bağdaşmıyorsa bunları eleştirir, değilse irdelenmesinin gerekmediğini söyleyerek verilmesi istenen mesaj üzerinde durur.

Mâtürîdî, insan psikolojisine hitap eden ve duyular ötesine ait olan Kur’an beyanlarının lafzî-vaz’î mânasında alınmasını imkânsız görür ve mecâzî anlamlara yönelmenin zaruretine inanır. Yapılan tebliğin hem akli hem gönlü tatmin edecek mânasını bulmaya çalışır. Ancak bu tür yorumlarda kesin ifadeler kullanmayıp başka anlam alanlarının yolunu açık bırakır. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’da tefsir ilmine, kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlüne, başta Mu’tezile olmak üzere İslâm mezheplerine, ayrıca diğer dinler, düşünceler ve akımların görüşlerine temas edilir.⁸⁵ Hz. Peygamber ve ashâbından, Mâtürîdî’den önceki müfessirlerden, kıraat ve lûgat âlimlerinden gelen rivâyetler ihmal edilmemekle birlikte ağırlıklı olarak dirâyet yöntemiyle telif edilen *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* aynı yöntemle yazılan tefsirler için örnek teşkil eder. Kitabın neşrinin tamamlanmasından sonra yapılacak mukayeseli çalışmalar eserin etkilerini ortaya koyacaktır. *el-Keşşâf* adlı tefsiriyle büyük etki uyandıran Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *Te’vîlât*’tan faydalandığına muhakkak nazarıyla bakılmaktadır.⁸⁶ Sünnî ulemâ arasında *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ın tanınmaması sebebiyle dirâyet tefsirinin kurucusu kabul edilen Fahreddîn er-Râzî *Kitâbü’l-Erbain*’de⁸⁷ ve *Mefâtihu’l-ğayb*’ın beş yerinde⁸⁸ *Te’vîlât*’a atıf yapmış, Ebû Hayyân el-Endelüsî *el-Bahrü’l-muhît*’te⁸⁹ eseri zikretmiştir.

Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ın bugüne kadar otuz beş nüshası tesbit edilmiştir. Bunların yirmi dokuzu İstanbul’da olup⁹⁰ altısı tam, diğerleri eksiktir. Kayseri Râşid Efendi, Konya Yûsuf Ağa⁹¹ ve Tire Necip Paşa kütüphanelerinde de birer nüsha vardır. Ayrıca eserin Dimaşk Zâhiriyye ve Kahire Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye nüshalarından başka Berlin ve Londra’da⁹² nüshaları mevcuttur.⁹³ Muhammed Eroğlu *Te’vîlât*’ın Fâtiha ve Bakara sûrelerinin ilmî neşrini hazırlamış,⁹⁴ İbrâhim Avadayn ve Seyyid Avadayn, Fâtiha ile Bakara sûresinin 141. âyetine kadar olan bölümün neşrini

85 Bkz. Topaloğlu, “Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)”, s. 157-159.

86 Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, s. 84-85.

87 Râzî, *Kitâbü’l-Erbain*, I, 277.

88 Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188.

89 Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, III, 364.

90 On altısı Süleymaniye Kütüphanesi’nde, diğerleri Köprülü, Hacı Selim Ağa, Âtîf Efendi, Nuruosmaniye ve Topkapı Sarayı Müzesi kütüphanelerinde kayıtlı.

91 Çok eksik.

92 Sadece Âl-i İmrân sûresinin tefsiri.

93 Vanlıoğlu, “Mukkadime”, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, I, 45-54.

94 İstanbul 1971; MÜ İlahiyat Fakültesi Ktp., Tezler-Öğretim Üyeleri, nr. 488-489.

gerçekleştirmiş,⁹⁵ Muhammed Müstefzürrahman, Fâtiha ve Bakara sûrelerini yayımlamıştır.⁹⁶ Eserin Bekir Topaloğlu'nun ilmî kontrolünde başlayan neşir çalışmalarında önce deneme mahiyetinde Fâtiha sûresi, Âyetü'l-kürsî, Bakara sûresinin son iki âyeti, Haşr sûresinin son dört âyeti ve Fîl sûresinden itibaren Kur'an'ın sonuna kadar on süre Ahmet Vanlıoğlu tarafından neşre hazırlanmış,⁹⁷ Bekir Topaloğlu tarafından tercüme edilerek⁹⁸ bir arada yayımlanmıştır.⁹⁹ Eserin Ahmet Vanlıoğlu'nun yanı sıra çeşitli uzmanlarca hazırlanması esnasında metnin anlaşılmasını güçleştiren ârızaların giderilmesi, metindeki takdim-tehirlerin düzeltilmesi vb. tashihler yapılmıştır.¹⁰⁰ Bekir Topaloğlu *Te'vilât*'ın Bakara sûresiyle ilgili bölümünü Türkçeye çevirmiştir.¹⁰¹ Öte yandan bu neşir çalışmalarına başlandığı sırada *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın tamamı Beyrut'ta basılmıştır.¹⁰² Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî tarafından yayıma hazırlanan bu baskıda gerekli nüshalara bakılmadığı, eserin şerhinden metnin anlaşılmasına yardımcı olacak açıklamaların alınmadığı ve ârızaların giderilmediği görülmektedir. Mecdî Basellûm'un yaptığı çalışma,¹⁰³ metinde yer alan nakillerin kaynaklarının gösterilmesi bakımından daha başarılı ise de nüsha farkları belirtilmemiş ve metindeki ârızaların giderilmesi bağlamında bir çaba harcanmamıştır.

Mâtürîdî'nin talebelerinin talebesi olan Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin *Te'vilât*'ı okuturken yaptığı açıklamaları talebesi Alâeddîn es-Semerkindî sonradan toplayıp düzenlemiş ve kendisine nisbet ederek kitap hâline getirmiştir. Semerkandî, mukaddimede *Te'vilât*'ta çözülmesi güç ibarelerin ve kapalı mânaların bulunduğu ve âlimlerin çoğunun bunlara nüfuz edemeyeceğine dikkat çekmiş, usûlî'd-dîn ve usûl-i fihmın yanı sıra söz söyleme sanatları ve lügat ilmiyle uğraşanların bunları anlayabileceğini kaydetmiştir. *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an* (*Şerhu't-Te'vilât*) diye adlandırılan eserde bir taraftan anlaşılması güç ibareler açıklanırken diğer taraftan Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde ayrıntılı bilgiler verilmekte, eserin nüshalarında mevcut hataların ve takdim-tehirlerin düzeltilmesine imkân sağlanmaktadır. Ancak bu şerhte Kehf sûresinden itibaren açıklama bulunmamaktadır. Öte yandan *Te'vilât*'ta

95 Kahire: 1971.

96 Bağdat: 1983.

97 *Âyât ve süver min Te'vilâti'l-Kur'an*.

98 *Te'vilâtü'l-Kur'an'dan Tercümeleler*.

99 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an'dan Tercümeleler*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Acar Matbaacılık, 2003.

100 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ilmî kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizân Yayınevi, 2005-2011, I-XVII.

101 İstanbul: 2007.

102 Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm el-müsemmâ Te'vilâti ehlî's-sünne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle-Nâşîrûn, 1425/2004.

103 Mâtürîdî, *Te'vilâti ehlî's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005.

mevcut bazı ibarelere şerhte temas edilmediği görülmektedir. Şerhin günümüze kadar dokuz nüshası tesbit edilmiştir. Bunların altısı İstanbul kütüphanelerinde mevcut olup, biri asıl nüshanın üçte biri, ikisi altıda biri hacmindedir. Ayrıca Mekke, Taşkent ve Bankipûr'da birer nüshanın bulunduğu kaydedilmektedir. Taşkent nüshası sadece Âl-i İmrân ile Nisâ sûrelerini içermektedir. Bankipûr nüshası hakkında bilgi edinilememiştir. *Te'vîlât* üzerine şerh mahiyetinde yapılan kısmî çalışmalardan biri Osmanlı âlimlerinden Lâlezârî'ye aittir. Lâlezârî, Fâtiha sûresinin 5. âyeti hakkındaki açıklamalarla ilgili *el-Yâkûtetü'l-hamrâ'* adlı bir şerh yazmıştır.¹⁰⁴

Bazı yüksek lisans çalışmalarında *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın bir kısım sûre ve âyetlerinin neşri gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında Nisâ ve Mümtehine sûreleriyle Âl-i İmrân sûresinin 1-95. âyetlerinin tefsiri yer alır.¹⁰⁵ Hüseyin Uysal Mâtürîdî'nin te'vil anlayışı konusunda yüksek lisans tezi hazırlamıştır.¹⁰⁶ Muhammed Müstefizürrahmân,¹⁰⁷ M. Ragıp İmamoğlu¹⁰⁸ ve Talip Özdeş¹⁰⁹ eser üzerine doktora çalışması yapmıştır. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın bazı özellikleri ve Mâtürîdî'nin müteşâbih âyetlere bakışıyla ilgili makaleler de yayımlanmıştır.¹¹⁰

2.1. TEFSİR İLMİNDEKİ YERİ¹¹¹

Mâtürîdî'nin tefsir anlayışına temas eden araştırmacılar genellikle onun tefsir ve te'vil ayırımına dikkat çekerler. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın bazı yazma nüshalarının baş tarafında yer alan ve müellifin tefsir anlayışını özetleyen metne göre tefsir, âyetin mânasının neden ibaret olduğuna kesinlik derecesinde hükmederek, "*Allah'ın muradı şundan ibarettir*" demektir. Bu da ancak, âyetlerin ne münasebetle ve hangi konumda nâzil olduğunu bilen sahâbîlerin yapabileceği bir şeydir. Te'vil ise "*bir şeyi aslına ve buna bağlı olarak hedeflenen amacına döndürmek*" şeklindeki sözlük içeriğinden hareketle¹¹² mânayı yönelebileceği istikametlere çevirmektir. Âlimlerin yapabileceği bu yönlendirmede Allah'ın muradının neden ibaret olduğu yolunda kesin belirleme yapmak söz konusu değildir. Buna göre tefsir tek hükme bağlı iken te'vil birden fazla mânaya kapı açan bir fikrî işlemdir.¹¹³

104 Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 124, 130; bkz. Vanlıoğlu, "Mukkadime", *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, I, 45-56.

105 *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 395.

106 *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 413.

107 *An Edition of the First Two Chapters of al-Mâtürîdî: "Tâvîlât Ahl al-Sunna"*, Londra Üniversitesi, 1970.

108 *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, Ankara: 1973.

109 *İmam Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: 2003.

110 Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 424-427, 431.

111 [Topaloğlu, "Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)", s. 157-159].

112 İsfahânî, "evl", *el-Müfredât*.

113 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 1b.

Esasen Mâtürîdî'nin eserine *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adının verilmesi de bu anlayışın bir ürünüdür. Bu ismin bizzat müellifi veya onun tefsir telakkisine vâkıf öğrencileri tarafından verilmiş olması sonucu değiştirmez.¹¹⁴ Eserin incelenmesinden müellifinin hem tefsir hem te'vil yöntemini kullandığı anlaşılır. Çünkü başta Abdullah b. Abbâs olmak üzere sahâbîlerden nakiller yapar. Bunun yanında kendi istidlâl ve tevcihlerini de kullanır; hem ilmî hem takvâ derecesine ulaşan dinî bir ihtiyatla, "*Nihâi gerçeği bilen Allah'tır*" (*vallâhu a'lem*) ifadesini sık sık tekrar eder. Mâtürîdî'nin murâd-ı ilâhîyi tesbit etme konusundaki bu yöntemini Taberî'nin isim benzerliği taşıyan tefsirinde de görmek mümkündür.¹¹⁵ Ancak Kur'an'ın anlaşılması ve âyetlerden hüküm çıkarılması için tefsir ve usûl-i fıkıh alanında daha sonra genel kabul görmüş ayırım, âyetlerin muhkem-müteşâbih, müfesser-mübhem gruplarına ayrılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında *Te'vilât*'ta uygulanan yöntemin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁶

Allah kelâmının tefsir edilmesi ve âyetlerden O'nun muradının neden ibaret olduğunun ortaya konulması hususunda ilk dönem âlimlerinin ihtiyatlı davrandığı bilinmektedir.¹¹⁷ Bu devirlerde, sadece ashaptan nakledilen tefsir niteliğindeki açıklamaları rivâyet eden tâbiîn ve tebu't-tâbiîn nesillerinin nakilleriyle Kur'an'da yer alan belli kelimelerin daha çok gramer ve sözlük açısından izah edilmesinden oluşan eserler mevcuttu. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî'nin (ö. 209/824?) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı bu tür teliflerin önde gelen bir örneğidir. Onun tefsirinde kısmen de olsa göze çarpan istidlâle dayalı açıklamalar ve bazı rivâyetler çağdaşları ve sonraki bir kısım âlimler tarafından eleştirilmişse de *Mecâzü'l-Kur'ân*, başta Buhârî (ö. 256/870) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) olmak üzere asırlar boyunca ulemânın başvurduğu önemli bir kaynak olmuştur.¹¹⁸

Tefsir tarihinde Kur'an'ı mevcut tertibine göre ve baştan sona kadar ilk olarak açıklamaya çalışan âlimin Taberî olduğu kabul edilir. Onun *Câmi'u'l-beyân*'ı rivâyetlere dayanmakla birlikte naklettiği farklı görüşler arasında tercihler yaptığı da bir gerçektir. Aynı nitelikte olmak üzere dirâyet tefsirinin ilk eseri olarak da Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb*'ı zikredilir.¹¹⁹ Hâlbuki Râzî'den üç asra yakın bir zaman önce Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ı, yine Râzî'den yaklaşık yetmiş yıl önce Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı mevcuttu. Tefsir disiplininin hadisten ayrılıp bağımsız bir ilim hâline geldiği dönemde yaşayan Ebû Ca'fer et-Taberî rivâyet yönteminin, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de dirâyet yönteminin ilk ve temel tefsir eserini meydana getirmiştir.

114 Bkz. Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", s. 32-33.

115 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 52-54.

116 Krş. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 352-356.

117 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 54-56.

118 Sezgin, "Mukadimme", *Mecâzü'l-Kur'ân*, s. 16-17.

119 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, I, 205-207, 288-291; Sâlih, *Mebâhis*, s. 333-335.

Bugün çoğu İstanbul'da olmak üzere İslâm dünyasında ve Batı'da kırk civarında yazma nüshası bulunan *Te'vilâtü'l-Kur'ân* takrir veya imlâ yoluyla meydana getirilmiştir. Eser metninde çokça hatanın mevcudiyeti, ayrıca âyetlerin tefsirleriyle birlikte sıralanışında veya bir âyeti açıklayan ibarelerin takdim tehir açısından yer değiştirmesinde göze çarpan karışıklıklar da bunu kanıtlamaktadır.

Mâtürîdî'nin tefsir yönteminin onun tefsir ve te'vil anlayışına uygun olarak hem nakle hem akla dayandığını söylemek mümkündür. Şekil açısından âyetlerin tefsirine genellikle kendi anlayışını kaydetmekle başlar. Açıklamalarında çoğunlukla isim belirtmeden "kîle" (denildi ki...) ifadesini kullanarak çeşitli görüşleri aktarır. *Te'vilât*'ın İbrâhim Avadayn ve Seyyid Avadayn tarafından gerçekleştirilen birinci cildinin neşrinde meçhule yapılan bu tür atıflardan bazılarının kaynaklarını görmek mümkündür. Mâtürîdî, izahlarında âyetin âyetle tefsir edilmesinin belki de ilk ve en güzel örneklerini ortaya koyar. Bu muhteva benzerliği açısından olduğu gibi hüküm birliği veya zıtlığı, yaklaşım şekli, üslûp beraberliği, kapalı görünen beyanların açıklanması niteliğinde de olabilir. Sebeb-i nüzûle ve hadislere dayanılarak yapılan yorumlar da az değildir. Sahâbî adının bazen zikredildiği bu rivâyetlerde isnad zincirine rastlanmaz. *Te'vilât* üzerine yapılan ciddi bir çalışmada, sahâbe ve tâbiîn tabakalarına mensup olup, Mâtürîdî'nin kendilerinden nakillerde bulunduğu doksana yakın şahsın adı tesbit edilmiştir.¹²⁰ Mâtürîdî ayrıca başta Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, İbn Kuteybe, Müberred ve Zeccâc olmak üzere sayıları yirmiyi aşan lugat ve tefsir âliminden istifade etmiş,¹²¹ fikh konularında Ebû Hanîfe ve talebeleri, İbn Ebû Leylâ, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Şâfiî'ye atıflarda bulunmuş, kelâm alanında daha çok Mu'tezile mensuplarının görüşlerini nakledip eleştirmiştir.¹²²

Onun tefsir anlayışı Kur'an'ı Kur'an'la veya sahih kabul ettiği hadis ve haberlerin yanı sıra semantik yaklaşımlarla, ayrıca akli istidlâl yoluyla açıklamaya dayanır. Mâtürîdî, tâbiînden itibaren muhtelif şahsiyetlere ait olmak üzere naklettiği görüşleri bazen kabul ve red açısından değerlendirmeye tâbi tutar, bazen da herhangi bir fikir yürütmeyip bahsin sonunda, "*Bu meselede aslolan şudur ...*" diyerek tenkit süzgecinden geçirir. Meselâ Kevser sûresinin tefsirinde "çok" mânasına gelen "kevser" kavramının¹²³ "*çok yönlü ve büyük iyilik*" anlamına geldiğini, bunun da Hz. Peygamber'e verilen nübüvvet, ayrıca kendisinin meleklerce bilinip anılır olması, kelime-i şehâdet, ezan ve kâmet gibi bütün Müslümanların tekrar ettiği metinlerde adının Allah adıyla birlikte zikredilmesi gibi zengin bir içeriğe sahip bulunduğunu kaydettikten sonra kevserin cennette bir nehir olduğu yolundaki hadise temas eder ve şöyle bir değerlendirme yapar:

120 Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 63-65.

121 Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 58-61.

122 Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 66.

123 İbn Manzûr, "kşr", *Lisânü'l-Arab*.

“Eğer bu tür haberler sahîhse kevser ondan ibaret olur, bu durumda başka bir şey söylememiz gerekmez. Şâyet sahîh değilse biraz önce naklettiğimiz mâna daha isabetli görünür; çünkü Hz. Peygamber'e nehrin verilmesinde onu şereflendirme açısından özel bir durum bulunmamaktadır. Eşasen Allah Teâlâ Muhammed ümmetine bundan daha fazlasını vaad etmiştir.”¹²⁴

Mâtürîdî semantik yaklaşımlarında kelimelerin sözlük anlamlarına bakış yapar, bu mânaları zaman zaman şiirlerle kanıtlamaya çalışır. Ancak kelime ve kavramların Kur'an'ın bütünlüğü içinde kazandığı muhtevayı dikkatten uzak tutmaz ve her durumda aklın hakemliğine başvurur. Nitekim İhlâs sûresinin tefsirinde Allah lafzının türemiş bir kelime olup olmadığı, eğer türemişse hangi kökten geldiği konusunda bilgi verdikten sonra kendi kanaatini şu şekilde belirtir:

“Bir kelimenin kök mânasını bilmenin amacı onun ne tür bir ilâhî mesaj içerdiği ve nasıl bir hüküm getirdiğinin tesbit edilmesine yönelik olur. Allah kelimesinin türemiş olduğunu söyleyenlerin verdikleri mânalar gerçek mâbuddan başka varlıklara da nisbet edilebilir. Hâlbuki O'nu belirleyen bir lafzın içeriğinin başkasına izâfe edilmesi söz konusu değildir. Meselenin esas noktası şudur ki, Allah kendisini tanıtan ismin başkalarına verilmesini yasaklamıştır. Bazıları aksi bir davranış sergilemişse bu, tanrı dedikleri varlığın kendilerini gerçek mâbuda yaklaştıracağı zannına bağlıdır ve Kur'an'da bunu ifade eden âyetler mevcuttur.”¹²⁵

Mâtürîdî'nin dikkat çeken bu istidlâline göre lafza-i celâl türemiş bir kelime olmayıp insanın selim fitratına yerleştirilen, kâinatı yaratan ve idare eden en yüce varlığın Arapça adıdır.

Te'vilâtü'l-Kur'an'ın müellifinin tefsir yöntemini yansıtan ve bu ilimdeki yerinin belirlenmesine ışık tutan en önemli özelliği dirâyet yoluyla telif edilmiş olmasıdır. Sistematik Sünnî kelâmının kurucusu olan Mâtürîdî'nin konuları ele alış ve işleyiş yöntemi tefsirine de hâkim olmuştur. Bununla birlikte *Te'vilât*, sonraları *ahkâmü'l-Kur'an* veya işârî tefsir türünde ortaya çıkan tefsir şeklini almamış, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb*'ı gibi bir felsefe veya kelâm kitabı niteliğine de bürünmemiştir. *Te'vilâtü'l-Kur'an* dirâyet tefsirleriyle rivâyet tefsirleri arasında, fakat dirâyete daha yakın bir özellik taşır. Ancak hemen her âyette bir aklîlik ve sistematik yaklaşım mevcuttur. Eserde zâhirî mânalar yanında Kur'an'ın genel hedefleri, toplumun dünya ve âhîret planındaki ihtiyacı, gelişme ve mutluluğu, sosyolojik, kültürel ve ekonomik şartları göz önünde bulundurularak yorum, sentez ve analizler yapılmıştır.

124 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 903b.

125 el-A'râf 7/28; Yûnus 10/18; ez-Zümer 39/3; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 206a-b.

Mâtürîdî, murâd-ı ilâhîyi anlamak için aklı öne çıkarmasının bir sonucu olarak kelimelerin mecâzî mânalarını göz önünde bulundurur ve bu anlamda te'viller yapar. Meselâ gökler, yer ve bunlarda mevcut herkesin Allah'ı tesbih ettiğini, O'nu övgüyle tesbih etmeyen hiçbir şeyin bulunmadığını, fakat insanların bunu anlayamadığını ifade eden âyetin tefsirinde¹²⁶ Taberî kayda değer bir açıklama yapmazken¹²⁷ Mâtürîdî bu tesbihin “canlı ve cansız tabiatın sahip olduğu kuruluş ve işleyiş” anlamına gelebileceğini ve bu yönüyle tabiatın Allah'ın azamet ve birliğine tanıklık edeceğini söyler; bu durumda, “*Ne var ki siz, onların tesbihini anlayamazsınız*” hitabının inanmayanlara yönelik olduğunu kaydeder. Mâtürîdî ikinci bir yorumunda, bütünüyle tabiatın tesbihinin Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği gizli bir fonksiyondan ibaret olacağı, üçüncü yorumunda ise ses çıkaran tabiat nesnelерinin bu seslerinin tesbih yerine geçeceği ve bunun hem kendileri hem peygamberler tarafından farkedileceği görüşlerini ileri sürer.¹²⁸ Yine kıyâmet gününde amellerin tartılacağını, tartıları ağır gelenlerin kurtuluşa ereceğini, tartıları hafif gelenlerin ise hüsrana uğrayacağını belirten âyetlerin tefsirinde¹²⁹ çeşitli telakkileri sıralayıp Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) görüşü dâhil olmak üzere bazı yorumları eleştirdikten sonra gerçek mânada bir tartı işleminin yapılmayacağı, bu tür âyetlerdeki “ağırlık-hafiflik” kavramlarının “*varlığını ve etkinliğini sürdürme-ortadan kalkıp yok olma*” mânalarında temsîlî ifadeler olması ihtimalinin kuvvetli bulunduğunu söyler ve bu tezi kanıtlamak için diğer âyetlerden örnekler verir.¹³⁰ Mâtürîdî, cennet ve cehennemle ilgili beyanları da –bu beyanlara muhatap olan insan aklının idrak alanına yaklaştırmak amacıyla– te'vile tâbi tutar. Meselâ cennette altlarından ırmaqlar akan köşklерin bulunduğundan, erkeklerle ilgili olarak altın bilezik ve ipek elbiseden söz edilmesinin, ancak yolculuk ve zaruret hâlinde kullanılacak çadır, ayrıca oda, kubbeli mekânlar vb. şeylerin özenti vesilesi olarak zikredilmesinin, kısmen vahyin ilk muhatapları olan Arapların hayat telakkisine ve genelde insanların zevk ve estetik anlayışlarına bağlı, mahiyetleri bilinemeyen temsîlî anlatımlar olarak anlaşılmasının gerektiğini söyler.¹³¹ “*O gün cehenneme 'Doldun mu?' diye sorarız, o da 'Daha var mı?' diye cevap verir*”¹³² meâlindeki âyetin tefsiri meyanında Mâtürîdî bu ifadenin temsîlî olma ihtimaline ağırlık verir; Buhârî ile¹³³ Müslim'in¹³⁴ (ö. 261/875)

126 el-İsrâ 17/44.

127 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, X, 116-117.

128 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 420a-b.

129 el-A'râf 7/8-9.

130 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 242b-243a.

131 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 250a, 440b, 604b; Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 267-272.

132 Kâf 50/30.

133 Buhârî, “Tefsir”, 50/1; “Eymân”, 12; “Tevhîd”, 7.

134 Müslim, “Cennet”, 37-38.

naklettiği ve Taberî'nin ağırlık verdiği görüş için esas kabul ettiği hadis rivâyetini ise¹³⁵ benimsemez. Ona göre bu rivâyete dayanarak yapılan yorumlar akli ve nakli delillerle imkânsızlığı belgelenen teşbih şaibesinden kurtulamaz.¹³⁶

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hadis ve haberler için isnad zikretmediği, dolayısıyla bunların sıhhatini hadis usûlü kurallarına göre irdelemediği bilinmektedir. Ancak bunun, aktardığı nakilleri kabul ettiği anlamına gelmediği yukarıda belirtilmişti. Onun nakiller hakkındaki tutumu akla, ayrıca kabule mazhar olmuş nakle uygun düşenlerin benimsenmesi, bu niteliği taşımayanların reddedilmesi yönündedir. Bu hususun dikkat çekici örneklerinden biri de şudur: Kur'an bir dağa indirilmiş olsaydı dağın Allah korkusundan baş eğip parça parça olacağını beyan eden âyetin¹³⁷ tefsirinde Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak ileri sürülen görüşleri –beyân-ı ilâhînin temsilî veya hakikî olduğu alternatifleri arasında tercih yapmadan– sıralar. Ardından Kelbî'den nakledilen şu rivâyeti zikreder: Cenâb-ı Hak, kırmızı zebercedden levhalar üzerine yazılmış Tevrat'ı Hz. Mûsâ'ya indireceği zaman meleklerle onu taşımalarını emretmiş, fakat onlar buna güç yetirememiş, hatta güçleri harf harf taşımaya bile yetmemiştir. Nihâyet Allah Tevrat'ı hafifletmiş, böylece Mûsâ tarafından taşınabilmiştir. Hz. Dâvûd'a, İsâ ve Muhammed'e indirilen vahiyler de aynı mahiyettedir. Mâtürîdî'ye göre bu haberin gerçeklik payı varsa sözü edilen ağırlık kitabın levhalarında değil, içerdiği ilâhî mesajın gereğine uygun biçimde davranılmasında aranmalıdır. Esasen levhaları yeryüzünde yaşayan Hz. Mûsâ taşıyabildiği gibi Kur'an da dâhil olmak üzere diğer ilâhî kitap ve vahiyler taşınabilmekte ve yazıya geçirilebilmektedir. Mâtürîdî bu âyetten murâd-ı ilâhînin ne olduğunu bilmediğini ifade etmekte, eğer uyarma ve ibret almaya davet etme konumu olmasaydı âyeti mânâsı bilinmeyen (müteşâbih) gruptan sayarak yorumlama cihetine gitmeyeceğini söylemektedir.¹³⁸

Tefsir yöntemi içinde rivâyetleri ihmal etmeme ilkesini benimsediğinden Mâtürîdî, İsrâiliyat türüne giren bazı nakillere de yer verir. Gerek bu âyetlerin gerekse Kur'an'daki kıssaların yorumunda nakledilen olayların veya bilgi malzemesinin bizim için önem taşımadığını, bizden istenen şeyin bunlarla amaçlanan hedeflerin ve ibret alınacak noktaların belirlenmesinden ibaret olduğunu ifade eder. Mâtürîdî tefsirinde kıraat vecihlerini ve nüzûl sebeplerini göstermeyi amaçlamaz. Ancak âyetin mânâsının ondan çıkarılabilecek hükme veya birinin fikrinin eleştirilmesine ışık tutması hâlinde bu hususlara yer verir.¹³⁹ Onun tefsirinde hadis ve haberlerde isnadın, diğer nakillerde görüş sahibiyle eserinin zikredilmemesinin ilim

135 Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, XXVI, 218-220.

136 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 726a, 727a.

137 el-Haşr 59/21.

138 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 775a-b.

139 Örnekleri için bkz. Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 182 vd., 190 vd.

tarihi açısından problem oluşturduğunu kabul etmek gerekir. Buna karşılık Mâtürîdî metin ve fikir tenkidine önem vermiş, akli ve sistemli düşünmeyi hedef almıştır. Bu yönüyle *Te'vilât*'ı İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîr-ü'l-Kur'ânî'l-azîm*'i değil, Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı takip etmiştir.¹⁴⁰

Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh konularına ayrı bir önem atfettiği görülmektedir. Fıkıhla ilgili âyetlerin tefsirinde beyân-ı ilâhînin fikhî açılımına geniş yer ayırmış, diğer mezheplerin yanı sıra Şâfiî fikhına ağırlık vermiştir. Mâtürîdî'nin Şâfiî'ye (ö. 204/820) ve onun ekolüne mensup olanlara yönelttiği eleştiriler, iki mezhep arasındaki fikhî tartışmaların boyutlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bunun sebepleri arasında Şâfiî fikhının Mâverâünnehir'de yayılma istidadı göstermesi, ayrıca Şâfiyye'den başka sistematik bir fıkıh düşüncesine sahip olan alternatif bir mezhebin, diğer bir ifadeyle bir rakibin bulunmayışı gibi hususlar zikredilebilir. Mâtürîdî münasebet düştükçe birçok akâid konusuna tefsirinde yer vermiştir. Allah'ın isim ve sıfatları, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı ve büyük günahların mü'mini küfre düşürmediği gibi meseleler en çok vurguladığı konuların başında yer alır.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile çağdaşı İbn Cerîr et-Taberî'nin tefsir yöntemleri arasında mushaf tertibine göre âyetleri ele alıp muhtevalarına göre kısımlara ayırmak, gerektiğinde semantik açıklamalarda bulunmak, ileri sürülen görüşlerde tercihler yapmak gibi hususlarda benzerlik olduğunu söylemek mümkündür. Tefsir tarihinde dirâyet yönteminin kurucusu olan Mâtürîdî'nin ifade, üslûp ve işleyiş açısından Zemahşerî'yi etkilediğine muhakkak nazarıyla bakılmalıdır.¹⁴¹ Rü'yetullah konusunda Mâtürîdî'nin görüşünü benimsediğini söyleyen Fahreddîn er-Râzî'nin¹⁴² tefsir alanında da *Te'vilât*'tan yararlandığı şüphesizdir. Her iki eserde akli istidlâlî önne çıkarılması, meselelere yaklaşım tarzı ve ele alınan konuların gruplara ayrılması bunlardan bazılarıdır. Her iki müfessir de kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlünü ilgilendiren mevzularda bazen ayrıntıya varan açıklamalar yapar. Mâtürîdî'nin fıkıh konularına ağırlık vermesine karşılık Râzî felsefî ve ansiklopedik bilgilere ağırlık verir. Esasen Râzî, tefsirinin beş yerinde Mâtürîdî'ye atıf yapmaktadır.¹⁴³ Müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) de tefsirinde *Te'vilât*'a atıfta bulunmaktadır.¹⁴⁴ *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın fıkıh ve fıkıh usûlü alanındaki tesirleri ayrı bir önem taşır.¹⁴⁵

140 Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 68-70.

141 Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 84-85.

142 Râzî, *Kitâbü'l-Erbâin*, I, 277.

143 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188.

144 Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, III, 364.

145 Bkz. Özen, "Mâtürîdî (Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri)", s. 159-165.

[DEĞERLENDİRME]¹⁴⁶

Mâtürîdî'nin planlı ve sistematik olarak *Kitâbü't-Tevhîd*'inde, münasebet düştükçe *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da yer verdiği kelâmî görüşlerin incelenmesinden, onun en azından Sünnî kelâmının kurucusu olduğu sonucu ortaya çıkar. İnsan için bilgi edinme yollarını sistemli bir şekilde ilkin ortaya koyan âlim Mâtürîdî'dir. Onun şekillendirdiği bu konu, sonraki müellifler için model oluşturmuştur. Sünnî kelâm eserlerinin ana planı *Kitâbü't-Tevhîd*'de dayanmaktadır. Muhtevanın ayrıntıları ve işlenişinde de büyük çapta sözü edilen eserden istifade edildiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin uzaktan hocası sayılan Ebû Hanîfe, ayrıca çağdaşı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî yaşadıkları dönem ve çevrenin etkisi altında eserlerinde siyaset ve yönetim (imâmet) meselelerine yer vermişlerdir. Mâtürîdî'nin inanç esaslarıyla doğrudan bir münasebeti bulunmayan bu konuya ilgi göstermemesi onun sistematik yönteminin olumlu bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Fıkıhta Hanefî mezhebine bağlı olan Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında bu ekolün görüşlerini savunur ve eserlerinde Ebû Hanîfe'ye olan saygısını dile getirir. Ancak bu, bazılarının zannettiği gibi onun Hanefîliğin Mâverâünnehir'deki bir temsilcisi olduğu mânasına gelmez.¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*'ında Şâfiî'ye eleştiriler yönelttiği hâlde onun elimizde bulunan bu iki kitabında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî veya ekolüne herhangi bir atıfta bulunduğu tesbit edilememiştir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Sünnî kelâmının ve dirâyet tefsirinin kurucusu olduğu hâlde son yıllara kadar meçhul kalmasının sebepleri üzerinde çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Ancak M. Sait Yazıcıoğlu'nun da işaret ettiği gibi bu sebepler arasında Mâtürîdîliğin felsefî bir temelinin olmadığı yolunda bir unsurun aranması hiçbir şekilde isabetli değildir.¹⁴⁸

Çeyrek asır önce *Kitâbü't-Tevhîd*'in ve *Te'vilât*'ın bir cildinin basılması Mâtürîdî üzerine çalışmalar yapılmasına ve kendisinin çeşitli araştırmacıların ilgi odağı hâline gelmesine vesile olmuştur. Yeni araştırmacılar, onun eskiye saygılı olmakla birlikte geleneğin vasfını tamamen değiştirerek yeni bir sistem ortaya koyduğunu, *Kitâbü't-Tevhîd*'inde muhtelif fikirleri sıraladıktan sonra meseleyi askıda bırakmayıp süreklilik arzeden çözümler sunduğunu kabul ederler.¹⁴⁹ Şimdiye kadar yapılan araştırmalar Mâtürîdî'nin kelâm ilmini siyasî mecradan çıkardığı, red-cevap

146 [Topaloğlu, "Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)", s. 156].

147 Beyâzîzade Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm*, s. 23; Rudolph, *al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie*, s. 135.

148 Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması", s. 289; ayr. bkz. Cerić, *Roots of Synthetic Theology in Islâm*, s. 52-56, 233.

149 Rudolph, *al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie*, s. 135-138; krş. Cerić, *Roots of Synthetic Theology in Islâm*, s. 227-237; Pessagno, "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik", s. 435; Isahak, "Salient Features of al-Mâtürîdî's Theory of Knowledge", s. 254.

kuruluşunu usûl-i selâse planında sistemli bir bünyeye kavuşturduğu, akıl-nakil çatışmasını ortadan kaldırdığı, alanı içinde akla, onun istidlâl ve tahlillerine önem verdiği, sem'iyât konularında başta Kur'an olmak üzere nakli en çok kullanan kişi olduğu sonucuna varılmıştır. Mâtürîdî her iki eserinde de konuları işlerken hayattan kopuk bir teorisyen değildir. Fert ve toplum temelinde beşerî âlemi dâima göz önünde tutmuş, insan psikolojisini ve toplum realitesini hesaba katmıştır. Onun *Kitâbü't-Tevhîd*'inin nübüvvet ve büyük günah bölümlerinde bu bakış açısının sonuçlarını görmek mümkündür.

Mâtürîdî'nin inanç konularına yaklaşım şekli açısından, ayrıca kısmî bir muh-teva bakımından Ebû Hanîfe'den istifade ettiği bilinen bir husustur. Eserlerinde kendilerinden kabul çerçevesinde nakiller yaptığı âlimler bir yana kimlerden yararlandığı veya etkilendiği hakkında tahminlerin dışında bir şey söylemek kolay değildir. Şu bir gerçektir ki *Kitâbü't-Tevhîd* plan, üslûp, yöntem, akıl-nakil ilişkisi ve istidlâl şekli açılarından önceki ulemânın eserlerine benzememektedir.

KAYNAKÇA

- ABDUH, Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, nşr. M. Reşîd Rızâ, Kahire: 1379/1960.
- BEBEK, Adil, *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, İstanbul: 1998.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Kahire: 1945.
- BEYÂZÎZÂDE AHMED EFENDÎ, *el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. İlyas Çelebi, İstanbul: 1996.
- BEYÂZÎZÂDE AHMED EFENDÎ, *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Kahire: 1368/1949.
- BROCKELMANN, Carl, *GAL Supplementband*, Leiden: 1937-42, I-III.
- BROCKELMANN, Carl, *GAL*, Leiden: 1943, I-II, 195; Suppl., I, 346;
- el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil, *Sahîh*.
- CERİĆ, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islâm: A Study of the Theology of Abû Mansûr al-Mâtürîdî (d. 333/944)*, Kuala Lumpur: 1995.
- el-ENDELÜSÎ, Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, Kahire: 1328.
- el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasen, *el-Lüma'*, nşr. R. J. McCarthy, Beyrut: 1952.
- FRANK, R. M., "Notes and Remarks on the Tabâ'i' in the Teaching of al-Mâtürîdî", *Melanges d'Islamologie*, ed. P. Salmon, Leiden: 1974, s. 137-149.
- el-GAZZÂLÎ, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agâh Çubukçu – Hüseyin Atay, Ankara: 1962.
- HULEYF, Fethullah, "Mukaddime", *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Beyrut: 1970, s. 27-28.
- ISAHAK, Aldila, "Salient Features of al-Mâtürîdî's Theory of Knowledge", *al-Shajarah*, VI/2, (Kuala Lumpur: 2001): 253-279.
- İBN FÜREK, *Mücerredü'l-Makâlât*, nşr. D. Gimaret, Beyrut: 1987.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, b.y: I-XV.
- İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: 2003.
- el-İSFAHÂNÎ, Râğb, *el-Müfredât*, nşr. M. Seyyid Kîlânî, Kahire: 1381/1961.

- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, *el-Muğnî*, nşr. Tâhâ Hüseyin, Kahire: t.y., XII.
- KÂTİB ÇELEBÎ, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul: 1360/1941, I.
- MA'MER b. MÜSENNÂ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire: 1374/1954.
- MACDONALD, D. B.– [Ahmed Ateş], “Mâtürîdî”, *İA*, VII, 404-406.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi, Ankara: 2003.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ilmî kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2005-2011, I-XVII.
- en-NESEFÎ, Ebû'l-Muîn, *Tebsiratü'l-edille fi'l-kelâm*, nşr. Cl. Salamé, Dımaşk: 1990, I.
- ÖZCAN, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: 1993.
- ÖZDEŞ, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: 2003.
- PESSAGNO, J. Meric, “İrâda, İkhtiyâr, Qudra, Kasb the View of Abû Mansûr al-Mâtürîdî”, *JAOS*, CIV/1 (1984): 177-191.
- PESSAGNO, J. Meric, “Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik”, çev. İlhami Güler, *AÜİFD*, XXXV (1996): 425-435.
- er-RÂZÎ, Fahreddîn, *Kitâbü'l-Erbâin*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: 1406/1986.
- er-RÂZÎ, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-ğayb*, Tahran: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- RUDOLPH, Ulrich, “Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'ari's und al-Mâtürîdî's”, *ZDMG*, CXLII/1 (1992): 72-89.
- RUDOLPH, Ulrich, *al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden: 1997.
- es-SÂBÛNÎ, Nüreddîn, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara: 1991.
- es-SÂLÎH, Subhî, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dımaşk: 1382/1962.
- es-SEMERKANDÎ, Alâeddîn, *Şerhu'te'vîlât*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176.
- SEZGİN, Fuat, “Mukaddime”, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire: 1374/1954, I, 16-17.
- SEZGİN, Fuat, *GAS*, Leiden: 1967, I.
- SEZGİN, Fuat, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî v.dğr., Riyad 1402-1408/1982-88, I-VIII.
- et-TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Sıdkî Cemîl el-Attâr, Beyrut: 1415/1995.
- TOPALOĞLU, Bekir, “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)”, *DİA*, XXVIII, 151-157.
- TOPALOĞLU, Bekir “Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)”, *DİA*, XXVIII, 157-159.
- TOPALOĞLU, Bekir, “Te'vîlâtü'l-Kur'ân”, *DİA*, XLI, 32-33.
- VANLIOĞLU, Ahmet, “Mukaddime”, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlioğlu, ilmî kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2005, I, 45-56.
- YAVUZ, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.
- YAZICIOĞLU Mustafa Sait, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî”, *AÜİFD*, XXVII (1985): 281-298.
- YAZICIOĞLU Mustafa Sait, “Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi”, *AÜİFD*, XXX (1988): 155-169.
- ez-ZEHEBÎ, M. Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Kahire: 1381/1961-62.