

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

TEFSİR TE'VÎL AYRIMI BAĞLAMINDA
MÂTURÎDÎ'DE TEFSİRİN İMKÂNI MESELESİ

Veysel GENÇİL
2502120507

DANIŞMAN
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ

İstanbul - 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : VEYSEL GENGİL Numarası : 2502120507
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. YAŞAR DÜZENLİ
Tez Savunma Tarihi : 18.10.2018 Saati : 14:30
Tez Başlığı : "TEFSİR-TE'VİL AYRIMI BAĞLAMINDA MÂTURÎDÎ'DE TEFSİRİN İMKÂNI
MESELESİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. YAŞAR DÜZENLİ		Kabul
2- PROF. DR. NECMETTİN GÖKKIR		KABUL
3- PROF. DR. MURAT SÜLÜN		Kabul
4- PROF. DR. ÖMER ÇELİK		Kabul
5- DOÇ. DR. RAMAZAN YILDIRIM		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜYESİ ŞEVKET KOTAN		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ YAKUP BIYIKOĞLU		

ÖZ
TEFSİR-TE'VÎL AYRIMI BAĞLAMINDA MÂTURÎDÎ'DE TEFİRİN
İMİKÂNI MESELESİ

VEYSEL GENGİL

Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinin mukaddimesinde tefsiri te'vîlden ayırmıştır. Ona göre kesinlik taşıması nedeniyle sahâbenin Kur'ân'ı anlaması tefsir; fukahânın Kur'ân'ı yorumlamasını ise te'vîldir. Mâturîdî'nin tefsiri sahâbeye hasretme gerekçesi onların nüzule şahit olmalarıdır. Bu şartın dikkatlerden kaçması sahâbeden gelen her rivayetin tefsir kapsamına alınacağı şeklinde bir algıya neden olmuştur. Bizim hipotezimiz ise Mâturîdî'nin her sahâbenin değil, ayetin inişine şahit olan sahâbenin rivayetini tefsir olarak kabul ettiğı üzerinedir. Bu hipotezin ispatı, onun, sahâbenin bazı rivayetlerini reddetmesi ya da onlara rağmen görüş bildirdiğinin ortaya koyulmasıyla sağlanmıştır. Fakat Mâturîdî, eserinde rivayetleri genellikle meçhul kalıplar ile aktarmıştır. Bu rivayet sahiplerin deşifresi için me'sûr/rivayet tefsirlerinden istifade edilmiş ve dolayısıyla çalışmada mukayeseli yöntem izlenmiştir. Sonuç olarak Mâturîdî'nin tefsir tanımının tüm sahâbeyi kapsamadığı, nüzule şahit olmayan sahâbenin ayeti anlamasıyla, nüzule şahit olmaması nedeniyle ilk nesil sonrası fakihlerin ayete yönelik te'vîlleri arasında bir fark görmediğı ve tefsiri mümkün olan en dar çerçeve hapsetmeye çalıştığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, sahâbe, fakih, tefsir, te'vîl.

ABSTRACT
**THE ISSUE OF TAFSIR IN MATURIDI IN THE CONTEXT OF TAFSIR-
TEVIL SEPARATION**

VEYSEL GENGİL

Abu Mansur al-Maturidi (d. 333/944) at the entrance of his book *Te'vilâtü'l-Qurân* had separated the tafsir/ exegesis from the ta'wil/interpretation. According to him, tafsir is absolutely true and this is something the companions can do for they have witnessed events. But ta'wil does not mean absolute right and this means revealing the possible meanings of the verse. Hence the interpretation is the work of the scholars. The reason why Maturidi reduced the tafsir to the sahabe/companions is that they witness the descent of the verse. The fact that this condition escaped attention caused the perception that every narration from the companions would be included in the commentary. Our hypothesis is that Maturidi accepts the narration of the companion who witnessed the landing of the verse, not every narration. Proof of this hypothesis is provided by his refusal or some opinion despite some narrations of the companions. In order to decipher these rumors, narrative commentaries were utilized and comparative method was used in this study. As a result, it was understood that the definition of tafsir of Maturidi did not cover the entire companions and that there was no difference between the interpretations of the first generation of scholars and after the first generation because they did not witness the events.

Key Words: Matüridi, sahabe, fakih, tafsîr, ta'wil.

ÖNSÖZ

Ebû Mansûr el-Mâturîdî, ismiyle anılan itikâdî bir mezhebin imamı ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserin sahibi bir âlimdir. O ve eseri çeşitli yönleriyle günümüz akademik çalışmalarına konu olmuştur. Biz de “Tefsir-Te'vîl Ayrımı Bağlamında Mâturîdî’de Tefsirin İmkânı Meselesi” başlığıyla bu tezimizde Mâturîdî’nin tefsir-te'vîl ayrımıyla neyi amaçladığını konu edinmiş bulunmaktayız.

Mâturîdî’nin tefsir te'vîl ayrımına gitmesi ve asli itibarıyla bu ayrımın neyi amaçladığını görmek adına tezimizi üç bölüme ayırdık. İlk bölümde Mâturîdî’yi tefsir-te'vîl ayrımına sevk eden ortamı analiz etmeye çalıştık. Sahâbe döneminden Mâturîdî’ye kadar geçen süreç içerisinde Kur’ân’ın anlaşılması yolunda farklılık arz eden zihniyetleri ortaya koyma gayretinde bulunduk. Çalışmanın ikinci bölümünü iki kısma ayırdık ve bu ilk kısımda Mâturîdî öncesi tefsir-te'vîl ayrımını hatırlatan bazı tanımlara yer verdik. Ardından günümüze değin varlığını devam ettiren Ehl-i Hadîs ekolünün temsilcisi olarak gördüğümüz Taberî’yi (310/923) ele aldık. Öncelikle tezimizin üçüncü bölümünde Mâturîdî’nin meçhul kalıplarla aktardığı rivâyet sahiplerini göstermek suretiyle bize yardımcı olması onu ayrıca dikkate değer kılmaktadır. Fakat aynı derecede önemli olan şey, onun aslında Mâturîdî’nin müntesibi olduğu ekolün karşısında yer almış olmasıdır. Tez-antitez yakıştırması uygun olmasa da Taberî’nin tefsir ve te'vîle dair kendisinden sonrakileri de etkileyen düşüncelerini bilmek Mâturîdî’nin tefsir ve te'vîl ayrımının daha net olarak anlaşılmasını sağlayacaktır. İkinci bölümün diğer kısmı ise tezimizin nazarî açıdan mihverini oluşturmaktadır. Burada te'vîl-yorum ilişkisini ve Mâturîdî’nin tefsir-te'vîl ayrımının muhtemel gerekçelerini ortaya koymaya çalıştık. Bununla beraber *Te'vîlât*’ın mukaddimesinin değerlendirilmesi ve onun bilgi anlayışı bu kısımda sunduğumuz önemli konular arasındadır. Şartları çerçevesinde Mâturîdî’ye göre tefsirin imkânı meselesini teorik açıdan inceleyerek bölümü bitirdik. Üçüncü bölümde ise Mâturîdî’nin tefsir tanımına muhalif davrandığı meseleleri ele aldık. Bu meyanda onun çoğunlukla meçhul kalıplarla aktarıp peşinden farklı görüş sunduğu ya da reddettiği rivayetlerin sahiplerini başta Taberî olmak üzere çeşitli müfessirler ile karşılaştırarak bulmaya çalıştık. Bu sayede ikinci bölümde teorik düzlemde yer vermiş olduğumuz hususlar üzerinden pratik neticelere ulaştık. Öte yandan müntesibi olduğu ekolün

anlayışını takip etmesi ve mezkûr ayrımıyla doğrudan bir tezat teşkil etmemesi nedeniyle Mâturîdî'nin amelî/fikhî sahaya yönelik yaklaşımları çalışmamız kapsamına alınmamıştır. Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirmede bulunduk.

Şüphesiz her çalışmanın bir inşâ süreci vardır. Öncelikle böylesine önemli bir çalışmayı önermesi, süreç boyunca kapısını her an açık tutması, gerçekleştirmiş olduğumuz fikrî ve ilmî sohbetlerde ufkumu açması nedeniyle muhterem hocam Prof. Dr. Yaşar Düzenli'ye minnettarım. Tez izleme komitesinde olup çalışmama fikri katkılarda bulunan sayın hocam Prof. Dr. Necmettin Gökkır ile sayın hocam Prof. Dr. Murat Sülün'e de teşekkürü bir borç bilirim. Tezimin ilk bölümünü okuyup katkılar sunan Arş. Gör. Yusuf Seller ile Arş. Gör. Asım Sarıkaya'ya, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın anlaşılması zor olan kısımlarının tercümesinde yardımlarını esirgemeyen Arş. Gör. Soner Aksoy ile Arş. Gör. Mehmet Yaşar'a da teşekkür ederim. Ayrıca sıradan bir ebeveyn olmaktan öte benimle bir sırdaş ve arkadaş olan, dahası beni her daim destekleyen biricik anne ve babama da sonsuz minnettarım. Son olarak bir kişi daha var ki o yanımda olmasaydı bu mütevâzî çalışma sanırım ortaya çıkamazdı. Zor zamanlarımda benden desteğini esirgemeyen, varlığıyla huzur bulduğum, üç çocuğumun annesi saygıdeğer eşime de teşekkürlerimi ifade etmek isterim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'NİN YORUM SİSTEMİNİN OLUŞUM SÜRECİ

A- EBU MANSUR EL-MÂTURÎDÎ	15
B- DİRAYET/ EHL-İ RE'Y İLE RİVÂYETİN/ EHL-İ HADÎSİN KÖKENLERİNİ ARAŞTIRMAK:	23
1. Hicrî Birinci Asır	23
1.1. Sahâbe Arası Nassa Yaklaşım Farklılıkları.....	23
1.2. Hadisin/ Eserin Kur'ân'a Arzı	28
1.3. Dört Halife'nin Hz. Peygamber Dönemindeki Uygulamalarda Yaptığı Bazı Değişiklikler.....	31
1.4. Sahâbe'nin Kendi Görüşlerini Bağlayıcı Kabul Etmemesi.....	34
1.5. Hz. Ömer, Kûfe ve Hicaz Ehli	36
2. Hicrî İkinci Asır	39
2.1. Hicaz ve Kûfe Ekolleri Arası Üstünlük Mücadeleleri	39
2.2. Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y	46
3. Hicrî Üçüncü Asır	74
3.1. Ahmed b. Hanbel	74
4. Değerlendirme.....	83

İKİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'DE TEFSİR-TE'VÎL AYRIMI

A- MÂTURÎDÎ ÖNCESİ TEFSİR ve TE'VÎLE DÂİR YAKLAŞIMLAR.....	87
1- Mâturîdî Öncesi Tefsir-Te'vîl Ayrımı	88
2. Taberî'de Tefsir-Tevîl Ayrımı	93
2.1. Taberî'de Tefsirin Gerekliliği	95
3. Taberî'de Ehl-i Hadîs İzleri ve Mâturîdî'nin Bazı Tepkileri	100
4. Taberî ve Mâturîdî'ye Dair Genel Bilgiler.....	112
B- MÂTURÎDÎ'Yİ OKUMAK	117
1. Te'vîl - Yorum İlişkisi	123
2- Tefsir - Te'vîl Ayrımının Muhtemel Gerekçeleri	126

3. Te'vîlât'ın Mukaddimesi ve Değerlendirilmesi	131
3.1. Tefsir	132
3.2. Te'vîl.....	146
3.3. Uygulama Örneği.....	151
4. Mâturîdî'ye Göre Bilginin Kaynakları.....	153
5- Tefsirin İmkânının Teorik Olarak Değerlendirilmesi.....	161
5.1- İlk Üç Dönemden Gelen Rivâyetlerin Oranı	161
5.2- Rivâyetlerin Tekrar Etmesi.....	163
5.3- Hz. Peygamber'in Hadisleri Ayetin Açıklaması İçin midir?	164
5.4- Tevâtür Şartı	165
5.5- “Ayetin İnişine Şahit Olan Sahâbe”	165

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'DE TEFSİRİN İMKÂNİ MESELESİ

A. ULÛHÎYYET.....	174
1.1. Yaratılmışlara Nisbet Edilen Fiillerin Allah'a İzafesi	174
1.2. Bilinmeyen Beş Şey	176
1.3. Hayy Kavramının Anlamı.....	176
1.4- Rabb ve Mâlik Kavramları	177
B. NÜBÜVVET	179
2.1. Hz. Âdem, Yaratılış ve Sonrası.....	180
2.2. Hz. İdrîs.....	186
2.3. Hz. Nûh.....	187
2.4. Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil ve Hz. Lût.....	190
2.5. Hz. Ya'kûb, Hz. Yusuf ve Kardeşleri	194
2.6. Hz. Mûsâ.....	202
2.7. Hz. Yûnus	210
2.8. Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman.....	211
2.9. Hz. Îsâ ve Hz. Meryem	213
2.10. Hz. Peygamber	215
C. BEŞERÎYYET	249
3.1. Yahudiler.....	252
3.2. Hıristiyanlar	260
3.3. Müşrikler.....	261
3.4. Münâfıklar.....	275
3.5. Sahâbe	278

D. ÂHİRET/SEMİYYÂT	300
4.1. Kıyâmet.....	300
4.2. Cennet	316
4.3. Cehennem	320
E- BAZI KAVRAMLAR.....	324
F. DİĞER BAZI MESELELER.....	329
6.1. Namaz	329
6.2. Kur'ân'ı Dinlemek	330
6.3. En Ümitvar Ayet:	331
6.4. Ra'd'ın Kim'liği.....	331
G- MÂTURÎDÎ'NİN RED YA DA TE'VÎL ETTİĞİ İFADELERİN SAHİPLERİ	333
SONUÇ	335
KAYNAKÇA.....	340
ÖZGEÇMİŞ.....	367

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	Aynı eser/yer
a.g.e	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
AÜİF/D	Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi/ Dergisi
AÜSBE	Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü
bkz.	Bakınız
BÜSBE	Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
bsk:	Baskı
c.	Cilt
çev:	Çeviren
d.	Doğum
der:	Derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör
EOÜSBD	Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
EÜSBD	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
h.	Hicrî
haz:	Hazırlayan
H.z.	Hazreti
İFAV	Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı
krş:	Karşılaştırınız
neş:	Neşriyat
MÜİFD	Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi
MUSBE	Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	Ölüm
s.	Sayfa

SAÜSBE	Sakarya Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü
t.y.	Tarih yok
tah:	Tahkik eden
tal.	Talik
TDV/Y	Türkiye Diyanet Vakfı/Yayınları
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı/diğerleri
vr.	varak
y.y.	Yayın yeri yok
Yay.	Yayınları/Yayınevi

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Allah'ın insanlık tarihine müdahalelerinden biri vahiydir. Son vahiy olan Kur'an'ı dolayısıyla muradı ilâhîyi anlama çaba ve yöntemleri ise –tartışılır olmakla beraber- rivâyet ve dirayet metodu şeklinde ikiye ayrılmıştır. Kur'an'ı anlama yolunda rivâyet metodu, İslam dünyasının yaşadığı zihni ve siyasi çalkantıların etkisiyle dirayet metodunun önüne geçmiştir.¹ Bu nedenle rivâyet taraftarlarına göre vahiy, ilk üç dönem muhatapların anladığı şekliyle anlaşılmalıdır. Bunun için de rivâyetler birinci derecede önemlidir. Aklın görevi rivâyetleri tasdik etmektir. Rivâyetler haricinde Kur'an'ı anlama çabası, onu, konuşmadığı meseleler hakkında konuşturmak olup bu, tahrif ile eşdeğerdir. Zîrâ din, kemale ermiştir. Bu nedenle ayete dair ilk üç dönemden gelen rivâyet harici her bir yeni te'vîl, Maide 5/3 ayetinden de hareketle aykırı/bidat kabul edilmiştir. Aksi bir durum kemale eren bir dinde yeni yorumlara kalkışmak demek olup, bu, dine eksiklik atfetmek anlamına gelmektedir.²

Sonraki dönemlerde de benzer düşünceler devam etmiş³ ve günümüze bazı nüanslar ile ulaşmıştır. Buna göre Kur'an'ın ne dediğini anlamak için yapılan

¹ Konu ekseninde “İnsanların en hayırlısı benim içinde bulunduğum nesildir. Sonra onlardan sonrakiler (tâbiîn), sonra onlardan sonrakilerdir (tebe-i tâbiîn)”; “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, bunlardan benim ve ashabımın yoluna uyanlardan başkası helak olacaktır” ve “Her bid'at dalâlettir” hadisleri rivayet metodunu desteklemek amacıyla öne çıkarılmıştır. Hadisler için bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî (d. ö. 194-256/810-869), **Sahîh-u Buhârî**, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmî, I-VIII, “Şehâdât”, 9; Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc (d. ö. 206-261 /821-875), **Sahih-i Müslim**, Riyâd, 1998, “Fedâilu's-Sahâbe”, 214, Hadis No: (2535); Abdullah Abdurrahman ed-Dârimî (d. ö. 181-255/798-869), **Sünenü Dârimî**, I-IV, tah: Hasan Selim, Riyad, Dâru'l-Muğni, 2000, Mukaddime-, s. 489; Ebu Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944), **Te'vîlâtü'l-Kur'an**, I-XVII, tah. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul, Mizan Yay. 2005-2010, c. XIV, s. 296; a.g.e, c. II, s. 246. Eser, buradan itibaren **Te'vîlât** olarak zikredilecektir.

² Ebubekir Ahmed b. Ali b. Sabit Hatip el-Bağdâdî (d. ö. 392-463/1071), **Tarihu Medineti's-selâm**, I-XVII, tah: Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2002, c. XV, s. 545. Ayrıca bkz: Fethi Kerim Kazanç, “Selefiyyenin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, Kelam Araştırmaları, 8:1, 2010; Mehmet Zeki İşcan, “Ehli Sünnette Dini Bir Otorite Olarak Selef Fikrinin Ortaya Çıkışı”, EKEV Akademi Dergisi, Yıl 9, sayı 25, Güz, 2005, s. 17.

³ Mesela İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) tefsiri Kur'an'ın Kur'an'la, Hz. Peygamber'in hadisleri ve sahâbe ile tâbiîn te'villeri ekseninde inşa edilmiş, isnâd da son derece önemsenmiştir. Yöntemi hakkında bkz: Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, I-IV, İstanbul, Çağrı Yay.,1986, c. I, s. 2-6. Değerlendirmeler için ayrıca bkz: Mustafa Öztürk, “Tefsir Geleneğinde Selefilik'in Rolü”, İlahiyat Akademi, c. I, sayı, 1-2, 2015, s. 195-252.

çalışmaya tefsir denir. Tefsir ameliyesi ise rivâyete endekslenmiştir.⁴ Kur'ân'ın, kelime ve ayetlerinin nüzul sürecindeki güncel manalarının belirlenmesi için en ikna edici veriler tefsir rivâyetleridir. Ayetin tefsirine, konu hakkında serdedilen rivâyetler üzerinden yaklaşmalı ve rivâyetler keyfi olarak yapılacak yorumların önüne geçmek için bir nevi denetleyici vazifesini üstlenmelidir. Zîrâ sonraki dönemlerde zuhûr eden gerek kelâmî tartışmaların gerekse farklı yaklaşımların görüşlerini ispat sadedinde Kur'ân'dan hareket etmesi, bir nevi konuşmadığı saha hakkında ayetleri konuşturmak demektir. Kelâmî tartışmalar ile alakası olmayan ayetleri indiği vasattan ayrı değerlendirerek düşünmenin vahim sonuçlar meydana getirecek olması hasebiyle Kur'ân'a sayısız anlam yüklemenin önüne geçilmesi gerekir ve bunun da yolu rivâyetlerden geçer.⁵

Mushaf'taki kaydın söz olarak var olduğu âna ulaşmak sadece bu yorum mahiyetli anlatımlar ve onların sağladığı imkânlar ile gerçekleşmesi halinde ise geleneğin ilk yorumcusu Hz. Peygamber ve ashabının tecrübesi Kur'ân metnini çevrelemiş olacaktır. Durum böyle olunca “Sünnet, Kur'ân'ın belirleyicisidir” şeklindeki ifadeyi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) söylemeye cesaret edemese de⁶ bu anlayış dirayet anlayışı aleyhine hâkimiyet kazanmıştır.⁷

Rivâyete endekslenmiş tefsir tanımını ise bazı sorunları beraberinde getirmiştir. Zîrâ bu okuma biçimi mecaz içeren ayetleri hakiki manasına almakta ve buna gerekçe olarak rivâyetleri göstermektedir. Bu nedenle ilgili rivâyetlerin bazılarının aklî, istidlâlî ve naklî olarak sorunlu olması nedeniyle krite edilmesi gerekmektedir. Anlam, nüzul yeri ve döneminde tahakkuk etse de bu rivâyetler ayetin anlam haritasını ne

⁴ Zerkeşi Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, (ö. 794/1392), *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân*, I-IV, tah., Zeki Muhammed Ebu Serî', Riyad, Dâru'l-Hadâra, 2009, c. II, s. 189; Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin el-Bağdâdî (741/1341), *Lübâbü't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*, I-IV, İstanbul, el-Matbaau'l-Hayriyye, h. 1306, c. I, s. 10.

⁵ Bkz. Mehmet Akif Koç, “Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, I-II, edi: Mehmet Akif Koç, İsmâil Albayrak, Ankara, Otto Yay, 2013, ss. 51, 53-54. Örnek farklı olsa da aynı kurgu için krş: Dücâne Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul, Kaknüs Yay., 2005, s. 92-94.

⁶ Ebubekir Ahmed b. Ali Hatip el-Bağdadi (ö. 463/1071), *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, I-II, tah: Ebu İshak İbrâhim b. Mûsâ, y.y., Dâru'l-Hüdâ, 2002, c. I, s. 81.

⁷ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?* İstanbul, Klasik, 2012, s. 122-123.

kadar verebilmektedir? Ayrıca vahyin sonraki muhatapları olan günümüz insanına bu rivâyetler hangi imkânı sağlamakta ve bunlar, realitede neye karşılık gelmektedir?

Rivâyet anlayışına mukâbil Mâturîdî, “Tefsir sahâbenin; te’vîl fukahânın⁸ hakkıdır. İlkinde sahâbenin olaylara tanık olması nedeniyle Allah’ı şahit tutması söz konusu iken; ikincisinde böyle bir zorunluluk yoktur”⁹ demektedir. Bu yaklaşımın zihinlerde çağrıştırdığı ilk anlama göre, ayet hakkında Hz. Peygamber’den veya sahâbeden gelen herhangi bir rivâyet söz konusu ise bu bir tefsirdir, ayet bunlara göre anlaşılır ve müfessir ayete dair bu rivâyetin ötesinde başka bir şey söyleyemez. Fakat eserinin incelenmesi durumunda Mâturîdî’nin aksi davranışlar sergilediği görülmektedir. Lokman 31/34 ayeti kapsamında ele alınan *muğayyebâtı hamse* meselesi bunlardan sadece bir tanesidir: Ebu Hureyre’den (ö. 58/678) rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber: “*Beş şey var ki bunu Allah’tan başka kimse bilemez*” buyurmuş ve bu ayeti okumuştur. Benzer şekilde Abdullah İbn Ömer’den (ö. 73/692) rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber: “*Gaybın anahtarı beştir*” demiş ve ardından bu ayeti tilavet etmiştir.¹⁰ Buna karşın Mâturîdî, zikri geçen sahâbe isimlerini ve rivayetleri aynıyla verdikten sonra şöyle demiştir:

Bu rivâyetler sabit/sahih ise ayet bu ekseninde anlaşılır ve bahsi geçen şeylerin hakikatini bilme anlamına gelir. Şayet sahih değilse bu takdirde bazı kimselerin yağmurun ne zaman yağacağını, mâhiyetini tam olarak bilemese de, rahimlerdekinin kız mı erkek mi olacağı gibi bazı şeyleri birtakım alametler yoluyla bilmesi mümkündür denilebilir. Nitekim müneccimlerin/gök bilimcilerin hesap ve alametler aracılığıyla bildiği şeyler bazen aynı onların verdiği haber gibi doğru çıkar...¹¹

Mâturîdî’nin bu türden yaklaşımları, kanaatimizce Kur’ân’ı realiteden hareketle anlamlandırması ve rivâyetleri bu ölçekte değerlendirmesi açısından kayda değer niteliktedir. O, bir taraftan rivâyetlerden sarfî nazar etmemekte, diğer taraftan

⁸ Mâturîdî’nin fukahâ kavramı “el-Fıkhu’l-ebzat”ta zikredilen “Dinde/itikâdda fıkıh, ahkâmda fıkıhtan üstündür” şeklindeki ifadelerinden mülhem bilinçli olarak seçtiği düşünülebilir. Bkz: Ebu Hanife, “el-Fıkhu’l-ebzat”, **İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri**, çev: Mustafa Öz, İstanbul, MÜİFY, 2014, s. 33.

⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 3.

¹⁰ Buhârî “Kitabu’t-Tefsir”, 2. Taberî, İbn Abbas kanalıyla İbn Mesud’un “*Nebinize gaybın anahtarları hariç her şey verilmiştir*” rivâyetinden sonra bu ayeti okuduğu aktarır. Bkz: Taberî, **Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân**, I-XXX, tah: Mahmud Şâkir, Ürdün, Dâru’l-A’lem, 2006, c. VI, s. 267. Eser, burdan itibaren **Câmiu’l-beyân** olarak zikredilecektir.

¹¹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. XI, s. 258.

sonradan ortaya çıkacak birçok problemin önüne geçmektedir. Zîrâ önceki zamanların yorumları -tâbiîn âlimi Atâ'nın da korktuğu üzere¹²- sonraki zamanlar için hakikatin kendisi addedilmiştir. Hâlbuki söz konusu ayette “yağmurun ne zaman yağacağı ya da rahimlerdekini Allah'tan başkasının bilmeyeceği” şeklinde bir ifade yer almamaktadır.¹³ Fakat diğer yandan Mâturîdî'nin bu te'vîli birtakım soruları beraberinde getirmektedir. Zîrâ onun tanımına göre “tefsir, sahâbenin hakkıdır.” Ebu Hureyre ile İbn Ömer de sahâbedir. Bu durumda Mâturîdî'nin onlara rağmen getirmiş olduğu bu yaklaşım, mukaddimesinde zikrettiği tefsir tanımı dikkate alındığında nasıl anlaşılmalıdır? İşte tezimizde cevabını aradığımız en temel sorulardan biri budur. Dolayısıyla bu çalışma şu soruların cevaplarını aramayı amaçlamaktadır:

- 1- Mâturîdî'yi tefsir te'vîl ayrımına sevk eden amiller nelerdir?
- 2- O, bu ayrımıyla neyi amaçlamış ve bu ayrımın sonuçları neler olmuştur?
- 3- O, bu iddiasını eserinde nasıl uygulamıştır?
- 4- Son olarak Mâturîdî'ye göre tefsir mümkün müdür?

II. Araştırmanın Problemleri ve Literatür

Mâturîdî'nin mezkûr ayrımına yönelik sorularımız ve ulaşılmış olduğumuz cevaplar, okuyucuya, Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y'i karşı karşıya getirmeye çalıştığımızı hissettirebilir. Belirtmek isteriz ki biz, tezimizde, mevcut durumu objektif bir bakışla sunmaya gayret ettik. Bu meyanda Ehl-i Hadîsin hangi sâiklerden hareketle usul oluşturdıklarını tarafsız gözle ortaya koymaya çalıştık.

Tezimiz kapsamındaki diğer problemimiz Mâturîdî'nin *Te'vîlât*'ına dair elimizdeki nüshanın orijinal olmayışındır. Nitekim Muhammed Eroğlu'nun kayıtlarına göre *Te'vîlât*'a dair elimize ulaşan en erken nüsha Carullah Efendi nüshası olup bu, hicri 651 yılına aittir.¹⁴ Bu eserin mîlâdî 1250'li yıllara ait olması eserimizin orijinal

¹² Dârimî, **Sünen-Mukaddime**, s. 235.

¹³ Salih Akdemir, “İlmi Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve On Dokuz Rakamı Üzerine” y.y., Mim Yayınları, 1983, s. XXXI, **Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru** adlı eserin içinde.

¹⁴ Muhammed Eroğlu, **Ebu Mansur el-Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l- Kur'ân**, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, İstanbul, 1971, s. 33.

nüsha olmadığını gösterir. Bununla beraber Mâturîdî'ye 36 defa¹⁵ atıfta bulunan ve mukayeselerimiz esnasında isim vermeden ona ait ifadeleri iktibasa devam eden Ebu Hayyân'ın (ö. 755/1344) *el-Bahru'l-Muhît* adlı tefsirinden hareket ettiğimizde *Te'vilât*'taki ifadelerin onunla uyum arz ettiğini görmekteyiz.¹⁶ Bu açıdan bakıldığında her ne kadar asli kaynağa gidemesek de eldeki nüshalarımızın farklı kaynaklardaki veriler ile uyum arz ettiğini söyleyebiliriz. Diğer yandan İstanbul tahkikiyle karşılaştırıldığında Fatıma el-Haymî/el-Hiyemî'nin aynı eserin tahkikinde Duhâ ve İnşirah sûrelerinde kelime ya da satır atladığı, bu nedenle anlamı bozduğu görülmektedir. Benzer duruma Hucurât sûresinin altıncı ayetinde de tesadüf edilmiştir.¹⁷ Dolayısıyla mezkûr tahkikin birinci dereceden olmasa da, Mâturîdî'nin anlaşılması yolunda problem oluşturmaması kaçınılmazdır.¹⁸

Tezimiz kapsamında en önemli problemimiz “Tefsir, sahâbenin hakkıdır” yargısından sonra Mâturîdî'nin buna gerekçe olarak, onların ayetin inişine şahit olmasını göstermesidir. Biz, rivâyet sahâbeden gelmiş olsa bile söz konusu sahâbenin ayetin nüzulü esnasında orada hazır bulunup bulunmadıklarını nasıl bileceğiz? Ya da tâbiînin zikretmiş oldukları söz konusu rivâyetlerin asıl sahiplerinin sahâbe olup olmadıklarının tespiti nasıl sağlanacaktır? Diğer taraftan tâbiîn, zikretmiş olduğu her bir meselede sahâbe ile aynı kanaatte midir yoksa onlardan farklı görüş arz etmişler midir? Bunlar birden fazla tefsir kaynağından hareketle mümkün ölçüde aşmaya çalışacağımız önemli problemlerdendir.

¹⁵ Bkz: Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân el-Endulûsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, I- IX, tah: Âdil Ahmed-Ali Muhammed, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010, “Fihrist”, s. 225.

¹⁶ Ebu Hayyan, tefsirinin ilk dört cildinde Mâturîdî'nin ismine yer vermekle beraber bazı durumlarda o, bu âdetinden vazgeçmiş gibidir. (krş: Ebu Hayyân, a.g.e., c. IV, s. 102; Mâturîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 35.) Fakat özellikle beşinci ciltten itibaren Ebu Hayyân Mâturîdî'den ismen bahsetmemiştir. Bu, onun Mâturîdî'den eserinin kalan kısımlarında istifade etmediği anlamına gelmemektedir. Zîrâ o, eserinde, verdiği ayet örneklerine kadar isim tasrih etmese de Mâturîdî'den alıntıda bulunmaya devam etmiştir. (Krş: Ebu Hayyân, a.g.e., c. VII, s. 492-493; Mâturîdî, *Te'vilât*, c. XIII, s. 185).

¹⁷ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, tah: Fatıma Yusuf el-Haymî/el-Hiyemî, I-V, Beyrut, 2004, c. IV, s. 542. Fatıma el-Hiyemî'ye dair değerlendirmeler için bkz: Murat Sülün, “İmam Mâturîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri –Genel Bir Bakış–”, Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi, Bişkek, 2008, s. 7.

¹⁸ Fatıma el-Haymî/Hiyemî'nin tahkikinin yanı sıra Mecdî Basellûm'un 2005 yılında Beyrut'ta basılan tahkikine de vakıfız. Bununla beraber çalışmamızda Te'vilât'ın İstanbul tahkikinden istifade ettik.

Mâtürîdî'ye yönelik literatüre gelince tefsir sahasında *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* üzerine, Muhammed Eroğlu tarafından tahkikli bir çalışma yapılmıştır. Ayrıca Ragıp İmamoğlu¹⁹ 1997'de Talip Özdeş²⁰, 2010'da Ali Karataş²¹, 2012'de Ömer Faruk Bilgin²², 2017'de Erkan Çakır²³ tarafından Mâtürîdî ve *Te'vîlât* ekseninde tefsir odaklı doktora çalışmaları yapılmıştır. Karataş ve Çakır'ı hariç tutarsak bu üç çalışma birbirinin devamı konumundadır. Diğer taraftan Özdeş, başarılı bir şekilde Mâtürîdî öncesi dönemin siyasi, fikri ve ilmi ortamını tasvir etmiş, aynı zamanda Mâtürîdî'nin hayatı ve çevresine eserinde yer vermiştir. *Te'vîlât*'ın kaynaklarına da değinen Özdeş, tefsir tezlerinde bir nevi şablon haline görülen konuları incelemiştir. “Te'vîlât'ta Tefsir ve Te'vil Ayrımı” başlığı açan Özdeş, burada konuya dair “Sahâbenin indî olarak Allah'ı şahit tutmaksızın ayetlere getirdiği yorumlar tefsir değil te'vîldir ve birçok yönleri ihtimallidir” gibi önemli bir ifade sarf etmiş ve konu kapsamında bazı örnekler getirmiştir.²⁴ Özdeş, tezinin ikinci ve son bölümünde Nesh, Muhkem ve Müteşâbih ile Kur'an'ın İcâzı Meselesine Yaklaşımı” başlıkları ile eserini sonlandırmıştır.

Ali Karataş'ın hazırladığı tez, başlığından da anlaşılacağı üzere Mâtürîdî'nin Kur'an'ı Kur'an ile te'vil/tefsir etmesi üzerinedir. Söz konusu çalışmaya rağmen aynı konu, yazarın danışmanı tarafından Aytmırza Satıbaliev isimli araştırmacıya “Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ında Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri” başlığı altında yeniden hazırlanmaktadır.

Ömer Faruk Bilgin tarafından hazırlanan tezde ise kullanılan *Te'vîlât* nüshası Fâtıma el-Haymî'nin tahkik ettiği Mısır nüshasıdır. Yazar, tezinin ilk bölümünde Mâtürîdî'nin dirayet yönünün temelleri üzerinde durmuştur. Bu meyanda Mâtürîdî'nin hayatına, metodolosine yer veren yazar, yine onun varlık ve bilgiye bakışını konu edinmektedir. Yazar ayrıca ilk bölümün sonlarına doğru “Kelâmi ve Fıkhî Görüşlerin

¹⁹ M. Ragıp İmamoğlu, **İmâm Ebû-Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu**, Diyanet İşleri Yayınları, Ankara, 1981.

²⁰ Talip Özdeş, **Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yay., 2003.

²¹ Ali Karataş, “Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ında Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, AÜSBE, 2010.

²² Ömer Faruk Bilgin, “el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ının Dirayet Açısından Tahlili”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa, UÜSBE., 2012.

²³ Erkan Çakır, “Mâtürîdî'nin Te'vîlât'ında Müşkili'l-Kur'an”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya, SAÜSBE, 2017.

²⁴ Talip Özdeş, **Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı**, s. 92-95.

Şekillenmesinde Ebu Hanife'nin Etkisi" başlığını vererek irca, şeytana itaat ibadet anlamına gelir mi, iman-amel farklılığı gibi konulara değinir. Kanaatimizce yazar, bu başlık altında Mâturîdî'nin Ebu Hanife'nin zihniyetini tefsire taşıdığını vurgulasaydı daha iyi olabilirdi. Yazar, ikinci bölümde -yukarıda işaret edildiği üzere- tefsir sahasındaki tezlerde bir şablon haline gelen konuları ele alır. Bu meyanda yazar, Mâturîdî'nin ulûmu'l-Kur'ân sahasına dair düşüncelerini başarılı bir şekilde bir araya getirmiştir. Bu ise, ilgili konular ekseninde okuyucuya Mâturîdî'nin düşüncelerinin derli toplu olarak göstermesi açısından oldukça faydalı olacaktır. Yazar, son bölümde ise *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın muhtevasını kapsamlı bir şekilde ele almıştır.

Erkan Çakır tarafından sunulan tezde ise müşkilü'l-Kur'ân gibi önemli bir sahada Mâturîdî'nin düşünceleri konu edilmiştir. Aynı zamanda makale²⁵ haline getirilen bu tezde alışıldığı üzere Mâturîdî'nin hayatı, eserleri ve *Te'vîlât*'ın özelliklerine değinilir. Ardından işkâlin Kur'ân'da niçin bulunduğu dair verilerin sunulduğu çalışmada Mâturîdî'nin konu hakkındaki problemlere nasıl çözümler getirdiği ele alınmıştır.

Tezimize en yakın çalışma ise Fatma Demirtaş tarafından 2016 yılında hazırlanmıştır.²⁶ "Mâturîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut ile Dilsel Kullanımın İzleri" başlığını taşıyan bu çalışmanın yüksek lisans tezi için oldukça kapsamlı olsa da okumalarımızdan hareketle yazarın konuya dair yoğun emek verdiği görülmektedir. Yazar, öncelikle tefsir-te'vîl kavramının Mâturîdî'ye kadar geçen süreçte semantik izlerini takip etmeye çalışmış ve mevcut bulguları eserinde bir araya getirmiştir. Konu îcâbı değinilmesi gereken meseleler, eksikleri olsa da, genellikle ele alınmıştır. Kast ettiğimiz eksiklik, yazarın Kur'ân'ın anlaşılması yolunda etkin olan Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y şeklindeki temel iki zihniyete yer vermemiş olmasıdır. Biz bu tezimizde söz konusu iki zihniyeti merkeze almak suretiyle Mâturîdî'nin anlaşılması yolunda söz konusu çalışmaya katkı sağlamayı hedefliyoruz.

²⁵ Alican Dağdeviren, Erkan Çakır, "Mâturîdî'ye Göre Kurân-ı Kerim'de İşkâl Sebepleri", *Dinî Araştırmalar*, 2016, cilt: XIX, sayı: 50, s. 33-57.

²⁶ Demirtaş, Fatma: "Mâturîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı Ve Öncesinde Pratik Boyut İle Dilsel Kullanımın İzleri", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, MÜSBE, 2016.

Arap dünyasında da Mâturîdî ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'a yönelik bazı çalışmalar söz konusudur. Bunların ilki 2009 yılında Süfyân Musa İbrahim Halil tarafından tamamlanmıştır. “Tefsîru Ebî Mansûr el-Mâturîdî: Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, Dirâse, Menheciyye, Tahlîliyye” başlığı ile Yermuk/Ürdün'de sunulan doktora tezinde yazar, Mâturîdî'nin Ulûmu'l-Kur'ân'a ve ahkâma yönelik yaklaşımlarını, *Te'vîlât*'ın dirayet ve rivayet yönlerini ve tefsirler arasında mezkûr eserin kıymetini ele almıştır.²⁷ Benzer şekilde Şubat 2015 yılında Ahmed Sa'd ed-Demenhurî tarafından “el-İmâm Mâturîdî ve menhecu ehli's-Sünneti fî tefsîri'l-Kur'an” başlığı altında doktora tezi olarak sunulan ve 2018 yılı Mart ayının sonlarında ilgililerin dikkatine üç cilt halinde sunulan bir çalışma daha söz konusudur.²⁸ Eserin ilk cildi, aslında tezin giriş bölümüdür. Yazar bu ciltte, Mâturîdî'nin hayatını ele almış ve bu minvalde Abbâsî ve Sâ mânîler devrini sosyal, siyasal ve iktisadî açıdan incelemiştir. İlmi hareketin iktidarca desteklendiğini vurgulayan yazar, yine bu süreçte Fârisîler ile Araplar arasında bir çekişmenin bulunduğuna değinmiştir. Peşi sıra Mâturîdî'nin hayatını, siyasilere karşı tutumunu ve şahsi özellikleri üzerinde duran yazar, *Te'vîlât*'ta bazı kavramların Farsça karşılığını vermesinden de hareketle onun Fars kökenli olabileceğini ifade etmiştir.²⁹ Mâturîdî'nin hocaları, talebeleri, eserleri, ilmi müktesebâtı ve ona sarf edilen övgü dolu ifadeleri de aktaran yazar, cildin son bölümünde Mâturîdî ve Ebu Hanife arasındaki ilmi münasebete yer vermiştir. Tezin ana mihverini teşkil eden ikinci ciltte ise yazar, Mâturîdî'nin metodunu ortaya koymaya çalışmıştır. Araştırılan kişinin düşünce dünyasına dair külli kaideleri belirlemenin yolu, parçadan bütüne gitmeye bağlıdır, fikrinden hareketle yazar, sürekli olarak kaideler tespit etmeye gayret göstermiştir. Söz gelimi “Kur'ân'ın tefsirinde sahâbe kavillerine dair Mâturîdî'nin kâideleri” başlığını atan yazar, Mâturîdî'nin, Cibrîl'in kanatlarına dair İbn Mes'ud'un görüşünü aktardığını, ardından konuya dair diğer görüşleri de zikrettiğini kaydettikten sonra şöyle der: “Mâturîdî, her ne kadar İbn Mesud'un görüşünü zikretse de konu ekseninde başka kaviller de beyan etmiştir. Bu ise İbn Mesud'un görüşünü reddetmek

²⁷ Biz bu çalışmanın sadece içindekiler kısmına vakıf olabildik.

²⁸ Bu eseri tezimizin son düzeltmeleri yaptığımız süreçte temin ettik.

²⁹ Ahmed Sa'd ed-Demenhurî, *Seddü's-süğûr bi sîreti alemlî'l-hüdâ Ebî Mansûr el-Mâturîdî, Dâru'n-Nûr*, y.y, 2018, s. 112.

anlamına gelmemektedir...”³⁰ Eserin hemen tamamında gördüğümüz kaide belirleme meselesi dışında bu çalışma, takdiri hak etmektedir. Tezi üç bölümde inceleyen yazarın konumuz açısından önemli olan kısmı bizim de aynı kanaatte olduğumuz tefsir-te’vîle dair düşünceleridir.³¹

Akademiya ölçeğinde yayımlanan öncü makalelere gelince bu sahada Tavit Tancî³² ve Yusuf Ziya Yörükân³³ ilkler arasında sayılabilir. Bu iki merhum duâyen, Mâtürîdî’ye dair oldukça genel boyutta makaleler yazmıştır. Tefsir sahasında Mâtürîdî’nin tefsir-te’vîl anlayışına yönelik ilk makale Celal Kırca³⁴ tarafından hazırlanmıştır. Batı da ise doğrudan *Te’vîlât* üzerinde kapsamlı bir çalışmayı 1967 yılında -bilebildiğimiz kadarıyla- ilk olarak Manfred Gotz düzenlemiştir. Yine 2016 yılında Walid A. Salih tarafından bir makale yazılmıştır.³⁵

Tefsir dışındaki disiplinlerde de Mâtürîdî’yle alakalı doktora düzeyinde çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Diğer yandan Mâtürîdî’ye dair ülkemizde 1986 yılında Kayseri’de; 2009 yılında İstanbul’da; 2014 yılında Eskişehir’de ve 2018 yılında Konya/Beyşehir’de uluslararası sempozyumlar icra edilmiştir. Bu durum, tarihte yok edilmeye mahkûm bırakılan Mâtürîdî ve onun eserlerinin yeniden ihyâsı için oldukça sevindirici bir gelişmedir. Bununla beraber tezimizin Mâtürîdî ve *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’a dair yapılan çalışmalardan farklı bazı yönleri vardır. Bunların ilki Mâtürîdî’nin tefsiri te’vîlden ayırmasının arka planını derinlemesine incelemesidir. Bu ise üç asırlık bir zaman dilimini kapsamaktadır.

³⁰ Ahmed Sa’d ed-Demenhûrî, *el-İmâmu’l-Mâtürîdî ve menhecü ehl’i-sünneti fî tefsîri’l-Kur’ân*, Dâru’n-Nûr, y.y, 2018, s. 220.

³¹ Bkz: Ahmed Sa’d, a.g.e, s. 495-496.

³² Muhammet Tavit Tancî, “Abû Mansûr el-Mâtürîdî”, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, ed. Sönmez Kutlu, Ankara, TDVY., 2015.

³³ Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler: İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe ve İmam Eb’u Mânsûr-i Mâtürîdî*, Notlarla ve Eklerle Yayına Hazırlayan: Turhan Yörükân, İstanbul, Ötüken Yay. 2015.

³⁴ Celal Kırca, “Ebu Mansur el-Mâtürîdî’nin Tefsir ve Te’vîl Anlayışı”, EÜSBED, sayı 3, 1989, ss. 281-295.

³⁵ Her iki makale de Âdem İrmak ve tarafımızdan tercüme edilmiştir. Manfred Gotz, “Mâtürîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân Adlı Eseri”, çev: Adem İrmak, Veysel Gengil, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, haz: Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2016, s. 174-201; Walid A. Salih, “Mâtürîdî Üzerinden Taberî’yi Yeniden Okumak: Hicri Üçüncü Asra Yeni Bir Bakış” çev: Veysel Gengil, Adem İrmak, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, haz: Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2016, s. 805-837. Walid’in makalesi, temelde Mâtürîdî’nin Taberî ile mukayeseli bir şekilde okunması gerektiği üzerinedir. Biz, bu makalenin kendi dilinde yayımlanmasından önce tezimizi bu minval üzere hazırlamaya başlamıştık.

Tezimizin daha özgün ve zor olan kısmı ise Mâturîdî'nin Taberî ile mukayeseli olarak okunmasıdır. Bu okuma Mâturîdî'nin meçhul kalıplarla aktarıp yer yer reddettiği rivayetlerin hadis ya da sahâbe rivayetleri olduğunu ortaya koymuştur.

III. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamız, Mâturîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseri çerçevesinde tefsir-te'vîl ayrımına bağlı olarak gerçekleşecektir. Bu ayrımın arka planını görebilmek için Mâturîdî'ye kadar geçen süreçteki etkin zihniyetleri ortaya koyma gereği duyduk. Bununla kastımız Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y olarak isimlendirilecek olan temel iki ekoldür. Bu nedenle Mâturîdî'ye kısaca yer verdikten sonra tezimizin birinci bölümünü, zihniyet farklılıklarının başlangıcını aramak amacıyla, Hz. Peygamber döneminden başlatacağız. Aslî ayrışmanın kelâmî sahada olması hasebiyle, Ehl-i Hadîs karşısında Ehl-i Re'y'in temsilcisi konumuna gelen Ebu Hanife üzerinde hicrî ikinci asır zaman diliminde duracağız. Zira adı Ehl-i Hadîs vb. olmasına karşın bu zihniyete mensup kimseler, fıkhi sahada farklı düşünseler de kelâmî sahada *esere tâbî* olmakta ve *eserden* farklı yaklaşımları kabul etmemektedir. Bu durum ise *esere* rağmen görüş bildiren Ebu Hanife'nin şiddetli bir şekilde tenkit edilmesiyle sonuçlanacaktır. Konumuz itibari ile Ebu Hanife üzerinde durmamızın gerekçesi takip eden süreçte Mâturîdî'nin, onu usul ve fûru' açısından adım adım takip etmiş olmasıdır. Zîrâ Muhammed Ebu Zehra'nın da kaydettiği üzere Mâturîdî, Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *Risale ile Usmân el-Betti*, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *Vasiyyetü Ebu Hanife li Yusuf b. Halid* adlı eserlerini rivâyet etmiştir.³⁶ Söz konusu eserler incelenip *Te'vîlât* ile karşılaştırıldığında da Mâturîdî'nin, Ebu Hanife'nin usul ve fûru'unu tefsire taşıdığı açıkça görülecektir. Dolayısıyla bu durum, aynı tepkilerin Mâturîdî'ye de yöneltildiği anlamına gelecektir. Yine bu dönemde Mu'tezilenin akla ve nakle dair yaklaşımlarını kısaca değerlendireceğiz. Değerlendirmedeki temel gerekçemiz ise Mâturîdî'nin Mu'tezili eserlerden istifade edip, alıntıda bulunması dolayısıyla onların Mâturîdî'ye kaynaklık etmeleridir. Son olarak bu bölümde Temel

³⁶ Muhammed Ebu Zehra, **İslamda Siyasi, İtikâdi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi**, haz: Mevlüt Karaca, İstanbul, Hisar Yay., 2011, s. 197. Ayrıca bkz. Beyâzizâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), **İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imam Ebu Hanife**, Mukaddime, tah: Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, s. 7.

İslam Bilimlerine dair zihniyetleri büyük oranda şekillendiren İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bilginin kaynaklarına bakışını inceleyeceğiz.

Asli itibariyle birinci bölümde ele almak istediğimiz mesele, zihniyet meselesidir. Bunun için de kelam, hadis ve fıkıh tarihi üzerinden hareket edeceğiz. Böylesi bir okuma aynı zamanda zihniyetleri görmek açısından tefsir tarihini dışardan bir okumaya tabi tutmak anlamına gelecektir. Zira kelam, hadis, fıkıh ve tefsirin kendi aralarında önemli ölçüde ortak noktaları bulunmaktadır. Bir dereceye kadar haklılık payı taşısa da³⁷ bu disiplinleri birbirlerinden bağımsız olarak görmek, ilgili disiplinlerde uzman olan kimselerin zihniyetlerinin göz ardı edilmesiyle sonuçlanır. Bu gerçeğe *Te'vilâtü'l-Kur'ân* şârihi Alâüddîn es-Semerkandî de dikkat çekmiş ve fıkıh alanında yazılmış bir eserin, onu yazan müellifin itikâdıyla doğrudan irtibatlı olmasının vazgeçilmez bir durum olduğunu ifade etmiştir.³⁸ Örneğin meseleyi Süfyân Sevrî (ö. 161/777) özelinde ele alacak olursak, onun takipçisi kalmamış bir mezhep imamı olduğunu görürüz. Fakat aynı zamanda onun hadis sahasında otorite konumunda olduğunu fark ederiz. Bununla beraber o, kelâmî sahada da söz sahibidir ve son olarak orijinal nüshası bize ulaşmasa da onun bir tefsiri olduğunu bilmekteyiz.³⁹ Bu nedenle onun -istisnası mümkünse de- taşıdığı hâkim zihniyetin mezkûr sahalarda yansımalarının görüleceği açıktır. Diğer taraftan Ehl-i Re'y olarak bilinen İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/715) fakih kimliği ile tanınmasına rağmen onun fikhî saha dışındaki ayetlere dair rivâyet ya da te'villerini Taberî'nin tefsirini incelediğimizde görebilmekteyiz. Dolayısıyla dört temel disiplinde söz sahibi olan kimseleri, ilgili sahalarda ayrı ayrı ele almak onların zihniyetlerinin göz ardı edilmesi ile sonuçlanacaktır. Zira mezkûr disiplinlerin ortak noktası Kur'ân-ı Kerîm ve onu anlama faaliyetidir. Sosyo-kültürel yapının etkisi altında kalan zihniyetin ilmi disiplinler

³⁷ Temel İslam Bilimlerinin Kur'ân'la İlişkilerine yönelik bkz: Murat Sülün, **Kur'ân Kılavuzu, Mutlak Gerçeğin Sesi Kaynağı- Şekli Yapısı-Mahiyeti- Muhtevası-Okunuşu**, İstanbul, Ensar Neş, 2011, s. 184 ve devamı.

³⁸ Alaaddin Semerkandî, **Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl, I-II**, tah: Muhammed Zeki Abdullberr, Kahire, Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984, c. I, s. 97.

³⁹ Eser bir heyet tarafından farklı tefsirlerin taranması suretiyle ortaya çıkmıştır. Bkz: Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî, **Tefsîru Süfyân-ı Sevrî**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403. Ayrıca bkz: Ömer Nasuhî Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn, I-II**, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973, c. I, s. 302-303.

arasında yansımalarının olacağı bir gerçek ise⁴⁰ ve zihniyet, örtük referans sistemi anlamına geliyorsa,⁴¹ bu durumda yapılması gereken bu zihniyetlerin çözümlenmesidir.

Söz konusu zihniyetleri görebilmek amacıyla da kelam, hadis, fıkıh tarihleri ile tabakât kitaplarına varan geniş bir yelpazeyi gereği ölçüde incelemeye çalışacağız. Hicrî üç asırlık incelemedeki taksimatta, Mahmud Abdülmecid tarafından hazırlanmış olan *el-İtticâhâtü 'l-fikhiyye inde ashâbi 'l-hadis* adlı eserden yararlanacağız. Konulara dair rivâyetlere, İbn Sa'd (ö. 230/845) ve İbn Ebi Ya'lâ'nın (ö. 526/1131) *Tabakât*'ları, İbn Abdi'l-Berr'in (ö. 463/1071) *İntikâ* ve "el-Câmî"si, Hatip Bağdadi'nin *Şerefu ashâbi 'l-hadis, Târih, Fakih, Câmi ve Kifaye*'si, İbn Kayyîm'in (ö. 751/1350) *İ'lâm*'ı vb. temel klasik eserlerden ulaşacağız. Döneme ait çalışmalarda ise Muhammed Ebu Zehra,⁴² İsmail Hakkı Ünal,⁴³ Hüseyin Hansu,⁴⁴ Zekeriya Güler,⁴⁵ Mehmet Özşenel,⁴⁶ Mehmet Görmez,⁴⁷ Ferhat Koca,⁴⁸ Ahmed Hassan,⁴⁹ Sönmez Kutlu,⁵⁰ Zeki İşcan,⁵¹

⁴⁰ Her ne kadar Ehl-i Hadîs- Ehl-i Re'y ayrımı fikhî sahada kullanılan bir tabir ise de Hayri Kırbaçoğlu ve Abdurrahman Haçkalı'nın da ifade ettiği üzere (bkz: Abdurrahman Haçkalı, "Ehl-i Hadis Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı 2, 2003, ss. 59-68, s. 60; M. Hayri Kırbaçoğlu, **Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları**, Ankara, Otto Yay., 2011, s. 49-51.) bu ayrım sadece oraya has olmayıp itikâdî saha için de söz konusudur. Bu durumda mezkûr tabirlerin tefsir sahası için de kullanılmasında beis olmasa gerektir.

⁴¹ Alex Muchielli, **Zihniyetler**, çev. Ahmet Kotil, İstanbul, İletişim Yay., 1991, s. 7.

⁴² Muhammed Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, çev. Osman Keskioğlu, Ankara, DİBY, 1999.

⁴³ İsmail Hakkı Ünal, **İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2015.

⁴⁴ Hüseyin Hansu, **Mutezile ve Hadis**, Ankara, Otto Yay., 2012.

⁴⁵ Zekeriya Güler, **Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri**, Ankara, TDVY, 1997.

⁴⁶ Mehmet Özşenel, **İlk Dönem Hadis Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği**, İstanbul, İFAV, 2015.

⁴⁷ Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Ankara, Otto Yay., 2014.

⁴⁸ Ferhat Koca, **İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem- Hanbeli Mezhebî**, Ankara, Ankara Okulu, 2011.

⁴⁹ Ahmed Hassan, **İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, çev.: Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İstanbul, İz Yay., 1999.

⁵⁰ Sönmez Kutlu, **Selefilik Fikri Arka Planı –İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-**, Ankara, Otto Yay., 2016; **Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri**, Ankara, Otto Yay., 2016.

⁵¹ Zeki İşcan, **Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri**, İstanbul, Kitap Yay., 2014.

Hayri Kırbaçoğlu,⁵² Mehmet Emin Özafşar⁵³ ve Kadir Gürler⁵⁴ gibi konuya dair doğrudan çalışmaları olan müelliflerden istifade edeceğiz.

Tezimizin ikinci bölümünün ilk kısmı, Mâturîdî'nin düşünce dünyasını daha net görebilmek açısından Taberî ağırlıklıdır. Burada onun Ehl-i Hadîs zihniyetini büyük oranda tefsirine yansıttığına değinilecektir. Bölümün geri kalan kısmında ise Mâturîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımı ve şartları ekseninde tefsirin imkânı meselesi nazarî düzeyde ele alınacaktır. Tezin son bölümünde ise⁵⁵ Mâturîdî'nin *Te'vîlât*'ında "Te'vîl ehlinin çoğunluğu der ki... fakat bize göre" vb. şekilde verdiği işaretlere dayalı olarak ilgili konular kaydedilecektir. Buradan hareketle Mâturîdî'nin tefsire dair nazarî olarak belirttiği meselelerin pratikteki karşılığı görülmüş olacaktır. Sonuç bölümünde ise tezimiz sürecinde edindiğimiz kanaatleri belirteceğiz.

Tezimizin yöntemi mukayeseli okuma tekniğine dayalı olacaktır. Bu nedenle Mâturîdî'nin yorum sisteminin oluşum sürecini görmek için birinci bölümü ele alırken konunun dağılmasını önlemek ya da irtibatını sağlamak adına Mâturîdî-Taberî ikilisine atıf yapacağız. Diğer yandan *Te'vîlât*'ında açıkça görüleceği üzere Mâturîdî, meçhul kalıplar kullanmıştır. Bu durum, onun tefsir tanımına muvafık davranıp davranmadığının teşhisini zorlaştırmıştır. Zira "tefsirin imkânı meselesini" sorgulayıp ona cevap bulabilmenin yolu ilgili rivâyet sahiplerinin kim olduğunun belirlenmesinden geçer. Bu durumda söz konusu problemi gidermek amacıyla rivâyet sahiplerini öncelikle Taberî'den araştıracağız. Böylesi bir okuma, bize Mâturîdî'nin zikrettiği rivâyet sahiplerinin kimliğini tespit etmemizi sağlayacak ve onun "gıyle" formatında zikrettiği rivâyetlerin asli sahibinin kim olduğunu görmemizi mümkün kılacaktır. Dolayısıyla erken dönemden itibaren gelen rivâyetleri eserinde toplamayı, Mâturîdî ile aynı dönemde yaşamış olması, tefsir-tevîl tanımının sonraki süreci etkilemesi ve kısmi de olsa konu hakkında nasıl bir düşünceye sahip olduğunun görülmesi gerekçesiyle çapraz okumalarımızı Taberî merkezinde gerçekleştirmeye

⁵² Hayri Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, Ankara, Otto Yay., 2011.

⁵³ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara, Otto Yay., 2015; Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara, Otto Yay., 2015.

⁵⁴ Kadir Gürler, *Ehl-i Hadîs'in Düşünce Yapısı –İlk Dönem Ehl-i Hadîs Örneği-* Bursa, Emin Yay., 2007.

⁵⁵ Ayrıntı gerektirdiği için nasıl bir yöntem izlediğimizi son bölümün başında belirteceğiz.

gayret göstereceğiz.⁵⁶ Bununla beraber ilgili konu geldiğinde de görüleceği üzere, Mâturîdî'nin zikrettiği rivâyetlerden bazıları Taberî'de bulunmamaktadır.⁵⁷ Genellikle böylesi durumlarda İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) Mâverî (ö. 450/1058), Begavî (ö. 516/1122), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Kurtubî (ö. 671/1203), Ebu Hayyân (ö. 755/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1373) vb. müfessirlerin de eserlerinden istifade ile rivâyet sahibinin kimliğini ortaya çıkarmaya çalışacağız. Şunun ifade edilmesi önemlidir: Her ne kadar Taberî ile mukayese ederek okuyacak olsak da karşılaştırmamızın esasını, Mâturîdî'nin problem gördüğü rivâyetler belirleyecektir. Diğer bir ifade ile karşılaştırmalar baştan itibaren değil, Mâturîdî tarafından problemlili sayılan meseleler üzerinden yapılacaktır. Bu sayede onun tefsir tanımıyla asli amacının bir hakkı teslim etmek olmayıp, aksine sorgulanamazlar skalasını mümkün ölçüde daraltmayı hedeflediğini göstermektedir.

Son olarak şunu belirtmeliyiz ki; Mâturîdî'nin cümle terkipleri ve kullandığı üslup onun anlaşılmasını oldukça zorlaştırmıştır. *Te'vîlât*'ın şârihi dahi bu meseleye dikkat çekme zorunluluğunu duymuş ve bu eseri ilmi sahada yetkinliği ile bilinenlerin dahi anlamakta zorluk çekeceğini belirtmiştir.⁵⁸ Nitekim yukarıda tezine atıfta bulunduğumuz Mısırlı yazar Ahmed Sa'd, danışmanı allâme İbrahim Halife'nin Mâturîdî'nin üslubunun zorluğu nedeniyle onun bazı ifadelerini iki üç defa okuma ihtiyacı duyduğunu belirtmekle⁵⁹ Semerkandî'yi haklı çıkarmıştır. Dolayısıyla her ne kadar tezimizin inşası sürecinde tüm gayretimizi göstermiş olsak da, çalışmamızda türlü kusurlar bulunacaktır. Bu kusurlar ise tezin yazarına atfedilmelidir. Mutlak manada kemâliyet yalnızca Allah'a mahsustur.

⁵⁶ Burada şu mesele üzerine dikkat çekmek istiyoruz: Yakın zamandan bu yana, başta merhum Sıtkı Gülle olmak üzere (Sıtkı Gülle, "Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme", EKEV Akademi Dergisi, sayı.19, Bahar 2004, s. 265-280.), bazı araştırmacılar Taberî'nin dirayetçi olduğunu belirtirten çalışmalar yapmıştır. Bu yönde çalışmaların temel amacı, onun rivâyetçi olduğu şeklindeki iddiayı çürütmektir. Bu nedenle, salt bir nakilci olmaktan öte, rivâyetler arasında tercihte bulunması vb. gerekçelerden hareketle onun dirayetçi olduğu ispata çalışılmıştır. Fakat onun rivâyetler arasındaki tercihlerini, dirayetçi olduğu şeklinde mi okumak gerekir yoksa onun, Ehl-i Hadîsin sair sahadaki hâkimiyetini, tefsir üzerinde de kurmaya çalışması olarak mı okumak gerekir sorusunu tartışmaya açmak faydalı olabilir.

⁵⁷ Pek çok örnekten sadece biri için krş: Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. IX, s. 172; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XVI, s. 170-171.

⁵⁸ Alaâddin es-Semerkandî, *Şerh-u Te'vîlât*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine nr. 179, vr. 1a.

⁵⁹ Ahmed Sa'd, *İmam Mâturîdî*, s. 646, 2. numaralı dipnot.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'NİN YORUM SİSTEMİNİN OLUŞUM SÜRECİ

A- EBU MANSUR EL-MÂTURÎDÎ

Mâturîdî 333/944'te vefat etmesinin ardından çoğunlukla mütekellim yönüyle bilinmiş ve kendisinden istifade eden müfessirlerin bir kısmı ona ismen atıf yapmamışlardır.

Aynı şehirde yaşamasına ve kendisinden 40 sene sonrasında vefat etmesine rağmen *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* adlı eserin sahibi Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373-5/983), Mâturîdî'nin savunduğu görüşü “denildi ki”¹ diyerek aktarmasına rağmen onun adını vermemiştir.² Üstelik bu durum, Ebu'l-Leys'in tefsirinin tamamında geçerlidir. Ayrıca Mâturîdî'den yaklaşık 40 sene sonra vefat etmesine ve Semerkant'ın merkeze olan uzaklığına rağmen o bilindiği halde,³ Mâturîdî tanınmıyordu.

Fahreddîn Râzî (ö. 604-6/1210) Mâverâünnehir'deki âlimlerle gerçekleştirmiş olduğu tartışmasını bir eser haline getirip burada Mâturîdî'ye atıfta bulunmuştur.⁴ Fakat Râzî, gerek Âli İmrân 3/7'de yer alan müteşabih⁵ ve gerekse En'âm 6/82

¹ Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. İbrâhim Ebu'l-Leys (ö. 373-375/983), *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ev Tefsîru Ebi'l-Leyş es-Semerkandî*, tah. Adil Ahmed, Zekeriya Abdülmevid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, I-III, c. III, s. 489.

² Birgivî'nin ifadesine göre Ebu'l-Leys şöyle demiştir: “*Kelamla iştigal edenlerin isimleri âlimler arasından silinir.*” Bkz: Takıyyüddîn Mehmet Birgivî, *et-Tarîkâtü'l-Muhammediye ve's-sîrati'l-Ahmediye*, İstanbul, Sahâfiye-i Osmâniye, 1899, s. 25. Ebu'l-Leys'in bu ifadesi iki türlü okunabilir. İlki kelam ile uğraşmak mezkûr dönemde hoş karşılanmadığı için bu türden âlimlerin eserlerine itibar edilmez ve bu nedenle bu âlimler unutulur gider. Fakat meseleyi vakıadan hareketle okuyacak olursak şöyle düşünmek de mümkündür: Bizzat bu türden âlimlerin isimleri kayıtlardan düşürülmüştür.

³ Semerkandî'nin tefsiri 831/1427 yılında vefat eden Ahmet Dâî tarafından “Terceme-i Tefsîr-i Ebi'l-Leys” başlığıyla tercüme edilmiştir. Eserin, Osmanlı'da tercüme edilen ilk tefsir olduğu zikredilmektedir. Bkz: Ziya Demir, *XIII.-XIV. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul, Ensar Neş., 2006, s. 463; Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara, Ankara Okulu, 2012, s. 93. Diğer taraftan müellifin “Tenbihu'l-gâfilîn” adlı eseri de Osmanlı coğrafyasında oldukça meşhurdur. Bkz: Hatice K. Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı*, İstanbul, Ensar Neş., 2006, s. 39-40.

⁴ Fahreddin er-Râzî, *Münâzarâtu Fahriddin er-Râzî fi bilâdi Mâverâinnehr*, tah. Fethullah Huleyf, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1966, s. 53.

⁵ Fahreddin er-Râzî Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kebîr*, I-XXXII, tal: Imâd Zeki el-Bârûdî, Kâhire, el-Mektebetü'l-Vakfiyye, 2003, c. VII, s. 163. Krş: Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. II, s. 247

ayetinde yer alan “Zulmün şirk olup olmadığı” meselesi⁶ hakkındaki ifadelerini *Te’vilât*’tan iktibas etmiş gibi görünse de, Mâtûrîdî’ye atıfta bulunmamıştır.⁷ Kurtubî de (ö. 671/1273) bu minvalde adı sayılabilecek âlimlerin başında gelmektedir. O, eserinde -tespit edebildiğimiz kadarıyla iki yer hariç-⁸ görüşlerini aktarsa da Mâtûrîdî’nin ismine yer vermemiştir.⁹

Süleyman el- Kâfiyeci (ö. 879/1474) *et-Teysir* adlı eserinde, Mâtûrîdî’nin “tefsir-te’vîl” yaklaşımını ele almıştır. Kâfiyeci’nin talebesi olan¹⁰ Suyûtî ise *el-İtkân*ın “tefsir-te’vîl” başlığında Mâtûrîdî’nin adını vererek, onun konu hakkındaki ayrımını zikretmiştir. Fakat ilgili tarifte hatalı bir aktarım söz konusudur¹¹ ve Suyûtî en azından Mâtûrîdî ve *Te’vilât*’ından haberdar olmasına rağmen *Tabakâtü’l-müfessirîn* adlı eserinde ondan ve eserinden bahsetmemiştir. Aynı durum daha ilginç bir şekilde Suyûtî’nin talebesi Dâvûdî için de geçerlidir. O, hicri 320’de Semerkant’ta vefat eden müfessir Ebubekir el-Hayyât’tan bahsederken onunla aynı şehirde ve aynı dönemde yaşamış olan Mâtûrîdî’yi ihmal etmiştir.¹²

Süleyman el-Kâfiyeci’nin *et-Teysir* adlı eserini tercüme eden¹³ ve belki de bu nedenle *Tefsir Tarihi* adlı eserinde “tefsir-te’vîl” ayrımında Mâtûrîdî’den bahseden İsmâil Cerrahoğlu,¹⁴ dirayet tefsirini Şâfiî-Eş’arî olan Fahreddin er-Râzî ile başlatmış, Mâtûrîdî ve eserini tanıtmamıştır.

“Osmanlı/Türk müfessirlerinin tefsire hiçbir katkısı olmadığı” şeklindeki yargıyı taşımalarından hareketle Goldziher’e ve onun etkisinde eserini hazırlamış olan

⁶ Krş: Mâtûrîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 130-131; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XIII, s. 64.

⁷ Konu ekseninde tarafımızdan yapılmış çalışma için bkz: Veysel Gengil, “Şâfiî-Eş’arî Müfessir er-Râzî’nin Meçhul Kaynağı Mâtûrîdî”, V. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu “EŞ’ARİLİK”, Kastamonu, Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 621-633.

⁸ Bkz. Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I-XXI, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010, c. VI, s. 28; a.e., c. X, s. 97.

⁹ Pek çok örnekten bir kaç için krş Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. III, s. 263, Mâtûrîdî, *Te’vilât*, c. IV, s. 66-67; Kurtubî, *el-Câmi*, c. VII, s. 166, Mâtûrîdî, *Te’vilât*, c. VI, s. 21.

¹⁰ Hulusi Kılıç, “Kâfiyeci”İstanbul, *DİA*, c. XXIV, 2001, s. 154-155.

¹¹ Mâtûrîdî’nin ayrımını aktaran Suyûtî, te’vîli “muhtemel anlamlardan birinin tercihi” olarak tanımlamıştır. Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 449.

¹² Ahmed Sa’d ed-Demenhûrî, *Seddü’s-süğûr*, s. 84-85.

¹³ Muhyiddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci el-Hanefî, (ö. 879/1474) *Kitâbu’t-teysir fî kavâidi ilmi’t-tefsir*, çev.: İsmâil Cerrahoğlu, Ankara, AÜİFY, 1974.

¹⁴ İsmâil Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara, Fecr Yay., 2005, s. 19-22.

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'ye eleştiri kâbilinde hazırladığı “‘Osmanlı Tefsir Mirâsı” adlı makalesinde Dücâne Cündioğlu¹⁵ da Mâturîdî'nin adını zikretmemiştir. Makale her ne kadar Osmanlı odaklı idiyse de Osmanlı, Türk kökenlidir ve bir Türk olmasına rağmen Mâturîdî bu makalede de anılmamıştır.

Fakat hepsinden öte Cumhuriyet döneminin başında Mâturîdî anlayışı minvalinde tefsir yazmakla görevlendirilmiş olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın tefsirinde Mâturîdî'nin adına kaç defa yer verdiği dikkat çekmektedir.¹⁶ *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı eserde -mukaddime hariç- yapmış olduğumuz taramada Bakara 2/213 ayetinin tefsirinde¹⁷ Mâturîdî'nin adına iki defa yer verilmiştir. Üstelik merhum müfessir Yazır'ın Mâturîdî'ye yönelik bu atfı doğrudan *Te'vîlât*'tan değil, Ebu Hayyân'ın tefsirinden gelmiştir. Bundan başka Tekvîr sûresinde de *Mâturîdîyye mezhebi*¹⁸ ifadesi geçmektedir. Son olarak Felak sûresinde¹⁹ Mâturîdî'nin ismine yer verilmiştir. Bu duruma göre Elmalılı Hamdi Yazır'ın, ansiklopedik hüviyete sahip kıymetli tefsirinde Mâturîdî'ye toplamda dört defa atıfta bulunduğu görülmüştür.²⁰

¹⁵ Dücâne Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası', İslâmiyât Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 4, Yıl:1999, s. 51-74.

¹⁶ Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş aşamasında Mâturîdî'ye yönelik vurgulardan (Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eşârlık Maturîdîlik İlişkisi**, Ankara, Ankara Okulu, 2013, s. 86) da hareketle Atılğan Bayar, Elmalılı Hamdi Yazır'a yazdırılacak olan tefsirin şartnamesinde “Hanefî fikhî ve Mâturîdî itikâdî üzerine kaleme alınacaktır” ifadesinin yer aldığını zikreder. Atılğan Bayar, “Evet Atatürk Mâturîdî Mesrepti; Teoloji Bilmeyen Niçin Devlet Yönetemez?”, Habertürk, 11/07/2007, <http://www.haberturk.com/yazarlar/atilgan-bayar/213129-evet-ataturk-maturidi-mesrepti-teoloji-bilmeyen-nicin-devlet-yonetemez-cevrim-ici-20/03/2017>. Elmalılı ise, tefsirinin mukaddimesinde kendisine yöneltilen mukaveledeki şartları zikrederken beşinci sırada “İtikatça Ehl-i Sünnet mezhebine ve amelce Hanefî mezhebine...” cümlesini kurar. **Hak Dini Kur'ân Dili “Yeni Meallî Türkçe Tefsiri**, I-IX, İstanbul, Matbaat-ı Ebuzziya, 1938, c. I, s. 15. Bununla beraber açıktır ki söz konusu dönemde çok daha öncesinde Hanefîlik denildiğinde Mâturîdîlik kast ediliyordu. Bkz: Fatih M. Şeker, **Türk Dîni Düşüncesinin Teşekkül Devri**, İstanbul, Dergah Yay., 2016, s. 195-196. İbn Fadlullah el-Ömerî de Mu'tezilenin Ehl-i Sünneti Mâturîdî ile andıklarını, usul ve fûrûda Ebu Hanîfe'nin yolunu tutanları da “Onlar, Mâturîdîdir” diye eleştirmeye çalıştıklarını kaydeder. Ömerî'ye göre Mu'tezilenin bu tutumu, onların Mâturîdî'ye yönelik öfkelerinden kaynaklanmıştır. Bkz: İbn Fadlullah el-Ömerî (ö. 749/1349), **Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr**, I-XXVII, tah: Kâmil Süleyman el-Cebûrî, Beyrut, Dâru'l-kütüb, 2010, c. VI, s. 61-62.

¹⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, a.g.e, c. I, s. 747

¹⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, a.g.e, c. VII, s. 5629.

¹⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, a.g.e, c. VIII, s. 6367.

²⁰ Geri planda bırakılması sonucu Mâturîdî'nin unutulmaya mahkûm edildiği düşüncesine delil olarak getirdiğimiz Elmalılı örneğinde onu masum kılabilecek bir gerekçe olarak Cumhuriyet döneminde yaşanan anadilde ibadet tartışmaları öne sürülebilir. Sıkı bir Ebu Hanîfe takipçisi olan Mâturîdî'nin yeri geldikçe onun farsça ibadete cevaz verdiğini zikr ve teyit etmesi, Elmalılı'nın Mâturîdî'ye atıfta

Bu durumda “Araştırmanın Amacı” başlığında söz konusu ettiğimiz sorulara ek olarak şunları da sormamız gerekiyor: Mâtürîdî, Muhammed b. Tavit Tancî’nin de zikrettiği gibi²¹ kasıtlı olarak geri planda bırakılmış mıdır?²² Tarihimizde karartma söz konusu mudur? Şayet karartılmışsa onun *bilgi anlayışı* ile *tefsir-te’vîl* ayrımının bunda etkisi var mıdır?

Mâtürîdî’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ını şerh eden Alaaddin es-Semerkindî (ö. 575/1180) bu eserin Ebu Hanife ve ashabının usulünü takip ettiğini bildirmektedir.²³ Bu durumda takip eden sayfalarda Ebu Hanife ve zihniyeti ile ona muhalif olan zihniyetlerin ele alınması gerekecektir. Zîrâ Mâtürîdî, Ebu Hanife ve ashabının usulünden *Te’vîlât*’ında tüm derinliği ile istifade etmiş ve onların zihniyetini tefsirine taşımıştır. Bu veriden de hareketle öncelikle Mâtürîdî’nin kısaca hayatını ve üstad silsilesini görmeliyiz.²⁴

Re’y ehli olup Rey şehrinde kâdılık yapan hocası Muhammed b. Mukâtil er-Râzî’nin 248/862’de vefat etmesinden hareketle Mâtürîdî’nin hicri üçüncü asrın ikinci çeyreğinde doğduğu sonucunu ulaşabiliriz.²⁵ Kaynaklar onun, İbn Mukâtil’den hadis dersi aldığını belirtir.²⁶

bulunmasının önüne geçmesiyle sonuçlanmış olabilir. Pek çok örnekten sadece bir kaç için bkz: Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. III, s. 254-255; c. VII, s. 447; c. VIII, s. 30; c. XI, s. 37.

²¹ “Muasır araştırmacılar da bunun Ehl-i Sünnet kelim ilmi üzerinde Mâtürîdî’nin kuvvetli tesirini saklamaya karşı duyulan bir temayül mahsulü olduğunu tasavvur etmiş...”, bkz. Muhammed b. Tâvî et-Tancî “Abû Mansûr al-Mâtürîdî”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makalalar*, s. 356.

²² Konu ekseninde tarafımızdan yapılmış çalışma için bkz: Veysel Gengil, “Mâtürîdî Niçin Yok Sayılmış Olmalı?”, Yayınlanmamış Tebliğ, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Konya/Beyşehir, 14-15/08/2018.

²³ Alaâddîn es-Semerkindî, *Şerhu Te’vîlât*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine nr. 179, vr. 2a.

²⁴ Mâtürîdî’ye dair en erken kaynak Ebu’l-Muîn en-Nesefî’ye ait olup sonraki eserler, bu kaynaktan istifade etmiş ve yeni denilebilecek bir şey söylememişlerdir.

²⁵ Bazı araştırmacılar, Mâtürîdî’nin tahmini olarak 238’de doğmuş olabileceğini söyler. Buna karşın mezkûr tarihlendirmeye Mâtürîdî’nin ömrünün çok uzun olamayacağı varsayımıyla karşı çıkmıştır. (Bkz: Kemal Işık, *Mâtürîdî’nin Kelam Sisteminde İman, Alla ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, Fütüvvet Yay., 1980, s. 9.) Fakat Mâtürîdî’nin uzun yaşaması pekâlâ mümkündür. Kaldı ki ikinci bölümde de işaret edileceği üzere o, eserinde yer yer “ömrüme yemin olsun ki” ifadesini sarf etmiştir (Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. IV, s. 259.) Arap dilinde böylesine kullanımların izleri görülmekle beraber (bkz: Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. XIII, s.179, a.g.e, c. XVIII, s. 54; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. X, s. 47; Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn: Tefsîru’l-Mâverîdî*, I-VI, tal: Seyyid Abdu’l-Maksud, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007, c. III, s. 216.) Mâtürîdî’nin, bu ifadeyi bilinçli bir şekilde kullandığı düşünülebilir.

²⁶ Belkâsım el-Gâfî, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî Hayatühü ve Araühü*, Tunus, Dâru’t-Türkî, 1989, s. 53. Muhammed b. Mukâtil er-Râzî aynı zamanda meşhur âlim Vekî’ b. Cerrâh’ın (ö. 197/812)

Doğduğu yere nisbetle ismini alan Mâturîdî, *Îmâmü'l-mütekellimîn*, *Reîsü ehli's-Sünne*, *Musahhihu akâidi'l-Müslimîn* gibi sıfatlar ile yâd edilmiştir.²⁷ Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Mâturîdî'yi, yaşadığı çevrede başka âlim olmasa da ilminin Semerkand'ın ilmi ihtiyacını karşılayabilecek düzeyde olduğunu belirtir.²⁸ Ona göre Mâturîdî'nin eserlerindeki ilmi incelikleri ve delilleri keşfedilme yeteneğine haiz olanlar onun büyüklüğünü takdir ederler. “Nitekim” der Nesefî, diğer bir “hocası Ebu Nasr el-Îyâdî, Mâturîdî'nin bulunmadığı meclislerde konuşmaz, onu uzaktan gördüğünde ise *Rabbîn dilediğini seçer ve yaratır*²⁹ ayetini okurdu.”³⁰

Mâturîdî'nin Abbasî hilafetinin zayıfladığı bir dönemde ünlü fakih ve mütekellim Ebû Nasr el-Îyâdî'nin ders halkasında, Hâkim es-Semerkandî, Ebubekir Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî ve Ebu Seleme Muhammed b. Muhammed ile beraber ders aldığı kaydedilmiştir. Ebu'n-Nasr'ın da ders verdiği Cüzcanîye medresesinde müderrislik görevini ifa eden³¹ Mâturîdî'nin meşhur talebeleri olarak ismi kaydedilenler ise İshak b. Muhammed es-Semerkandî, Ali er-Rüstüfeğnî ve Ebu Muhammed Abdülkerim b. Mûsâ el-Pezdevî'dir.³²

Şükrü Özen'in çalışması sırasında bulduğuyla³³ beraber toplamda on dört eseri olduğu kaydedilen Mâturîdî'nin öne çıkan iki kitabı *Kitabu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'dır.³⁴ Alaâddîn es-Semerkandî'ye göre *Te'vîlât*, bizzat Mâturîdî tarafından

öğrencisidir. (Bkz: Abdülhayy el-Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, t.y.,s. 201; Ebu'l-Vefâ el-Kureşî, *Cevâhîru'l-mûdie fî tabakâtî'l-Hanefiyye*, I-V, tah: Abdülfettah Muhammed, Riyad, Dâru Hicr, 1993, c. II, s. 134.) Böyle olmakla beraber re'y ehli olması nedeniyle Buhârî İbn Mukâtil'den rivayet etmekten sakınmış ve “Ondan hadis almaktansa gökten yere düşmeyi tercih ederim demiştir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânu'l-mizân*, I-X, tah: Abdülfettah Ebu Gudde, Riyad, Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1999, c. VII, s. 518.

²⁷ Leknevî, a.g.e, s. 198;

²⁸ Aşağıda da görüleceği üzere benzer ifadeleri Mesruk hocası İbn Mesud için kullanacaktır.

²⁹ Kasas 28/68.

³⁰ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebzirâtü'l-edille fî usûlî'd-Dîn*, tah: Hüseyin Atay, Ankara, DİBY, 1993, c. I, s. 473.

³¹ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (537/1142), *el-Kand fî zikri ulemâ-i Semerkand*, thk: Muhammed Feryâbî, Riyad, Mektebetü'l-Kevser, 1991, s. 143. Şükrü Özen, “Mâturîdî”, *DİA*, İstanbul, 2003, c. XXVIII, s. 146.

³² Leknevî, a.g.e., s. 195.

³³ Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, İstanbul, 2001, s. 18.

³⁴ Nesefî, a.g.e., s. 468-475. Mâturîdî'nin hayatı, hocaları, eserleri vb. için bkz: Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî, *Seddü's-süğûr bi sîreti alemlî'l-hüdâ Ebî Mansûr el-Mâturîdî*, 99- 135; Ahmet Ak, “Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Mâturîdîlik”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, AÜSBE,

yazılmış olmayıp, aksine onun ders halkasına katılan seçkin talebeleri tarafından, fakat yine onun takrirlerinden hareketle derlenmiştir. Bu nedenle her ne kadar diğerlerine kıyasla bu eserin anlaşılması daha kolaysa da *Te'vîlât*, bünyesinde müphem ifadeleri ve muğlak lafızları taşımaya devam eder. Buradan da hareketle Semerkandî, *Te'vîlât*'ı tüm yönleri ile anlamak isteyen kimselerin kelam, fıkıh, lügat sahalarında bir ömür tüketmesi gerektiğini söylemektedir.³⁵

Sitayış ve saygıyla anılan Mâturîdî 333/944 yılında Semerkant'ta vefat etmiş ve naaşı Semerkant'ta bulunan Çakardize mezarlığına defnedilmiştir.³⁶

Yukarıda Semerkandî'nin, Mâturîdî'ye yönelik onun Ebu Hanife ve ashabının usulünü takip ettiğini bildirdiğine değinmiştik. Ebu Hanife'nin talebelerinin büyük çoğunluğu ise Türkistan ve Horasan civarından gelmiştir. Bu talebeler beldelerine döndüklerinde Ebu Hanife ve öğrencilerine ait eserleri de yanlarında getirmişlerdir. Mâturîdî bizzat: “Kitaplarının bazısında İmam Muhammed şöyle demiştir” demek suretiyle Şeybânî'nin eserine atıfta bulunur.³⁷ Yörükân'a göre de Belhli Mukâtil b. Hayyân *el-Fıkhu'l-Ekber*'i; yine Belhli Nusayr b. Yahya *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ı; Semerkantlı Ebu Mukâtil *el-Âlim ve'l-Müteallim*'i –ki bu eserin sened zincirinde Mâturîdî bizzat yer almakta ve *Te'vîlât*'ında bu esere de atıf yapmaktadır³⁸– beldelerine getirmişlerdir. Yine Mâturîdî'nin hocası olan Muhammed Mukâtil er-Râzî, Ebu Hanife'nin *Vasiyyet*'lerini yazıp beldelerinde yaymıştır.³⁹ Dolayısıyla Mâturîdî'nin bu eserleri tetkik edip, özellikle *Te'vîlât*'ında geliştirerek uygulayacak olması kaçınılmazdır.⁴⁰

2006, ss. 49-64; Sıddık Korkmaz, “İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos, 2002, c. 4, s. 10, ss. 89-119.

³⁵ Alaaddîn es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlât*, vr. 1a. Çalışmalarımızdan hareketle biz de şunu söyleyebiliriz ki *Te'vîlât* Ehl-i Hadis âlimlerinin eserleri ile çapraz okumaya tabi tutulursa daha doyurucu bilgilere ulaşmak mümkün olacaktır. Tezimiz bu meyanda atılan küçük bir adımdır.

³⁶ Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (ö. 1010/1601), *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, t.y., y.y., ss. 220-221.

³⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. XIV, s. 142.

³⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. XVI, s. 205.

³⁹ Yusuf Ziya Yörükân, a.g.e., 128.

⁴⁰ Nitekim özellikle tezimiz sürecinde *Te'vîlât*'ta Ebu Hanife'nin izlerini sürekli gördük. Bir istisnaıyla ki o da Ebu Hanife'nin sıfatlar konusunda te'vîle oldukça mesafeli durmasıdır. Fakat Yörükân'ın konuya dair bir mülahazası oldukça dikkat çekicidir. Ona göre Ebu Hanife'nin eserlerine kendisinden sonra müdahale edildiğinde şüphe yoktur. Söz gelimi *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı risâlenin nüshaları arasında farklılıklar söz konusudur. Diğer bir ifade ile bir nüshada bulunan söz diğerinde ya bulunmamakta ya

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114)⁴¹, Beyâzizâde Ahmed Efendi (ö. 1097/1685)⁴² ve Zebidî'nin⁴³ (ö. 1205/1790) ifadelerine göre Mâturîdî'nin hocaları: Muhammed Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862), onun hocası Muhammed eş-Şeybânî (189/804) ve onun da hocası Ebu Hanife'dir. Ebu Hanife'den Mâturîdî'ye şu şekilde iki tablo sunulmuştur:

-(1)-

Ebu Hanîfe 150/767



Muhammed eş-Şeybânî 189/804

Ebu Yusuf 182/798



Ebu Süleyman Mûsâ b. Süleyman el-Cüzcânî⁴⁴



Ebu Nasr Ahmed el-Iyâzî

Nusayr b. Yahya el-Belhî
Cüzcânî

Ebu Bekir el-



Ebu Mansur el-Mâturîdî

-(2)-

da ifadeler peşi sıra zikredilmesine rağmen birbirini nakzetmektedir. Bunlardan biri de Ebu Hanife'nin sıfatlara dair zikrettiği kavillerde yer almaktadır. Ebu Hanife'nin "Allah'ın eli" dendiğinde bunun kudret ile te'vîl edilmesini mâkul görmediği ifade edilirken diğer nüshada onun "bu'd" ve "kurb'un" ikram manasına aldığı görülmektedir. (Bkz: Yusuf Ziya Yörükân, a.g.e., s. 64.) Dolayısıyla Ebu Hanife sonrası eserlerine müdahale edilmesi ve nüshalar arasında farkların bulunmasından hareketle onun sıfatlar konusuna büsbütün mesafeli olduğu konusu tartışmaya açıktır. Bu nedenle Mâturîdî'nin sıfatlar konusunda Ebu Hanife'den ayrı düştüğünü söylemek yerine temkinli davranmak kanaatimizce daha uygundur.

⁴¹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, **Tebsiratü'l-edille**, ss. 470-474.

⁴² Beyâzizâde, **İşârâtü'l-merâm**, s. 23.

⁴³ Zebîdî Murteza, Muhammed Hüseyin, **İthâfu Sâdeti'l-muttekîn bi şerhi İhyâ-i ulûmiddîn**, I-X, Müessesetü Tarihi'l-Arabi, Beyrut, 2004, c. II, s. 5.

⁴⁴ İmam Muhammed Şeybânî'nin Asl/Mebsut adlı eserinin müteaddid nüshaları olduğunu söyleyen İbn Âbidin, bu nüshalar içerisinde en zahir olanın Ebu Süleyman el-Cüzcânî'nin eseri olduğunu ifade eder. Leknevî de Cüzcânî'nin fikhî doğrudan İmam Muhammed'den aldığını, kendisine kadılık teklif edilmişse de onun bu teklifi reddettiğini söyler. Muhammed Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, s. 236-237.

Ebu Hanife 150/767



Ebu Muti' el-Hakem b. Abdillâh el-Belhî (199/814) - Ebu Mukatil Hafs es-Semerkandî (208/823)



Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (248/862)
(268/881)



Nusayr b. Yahya el-Belhî



Ebu Mansur el-Mâturîdî (333/944)⁴⁵

Görüldüğü üzere Mâturîdî'nin üstad silsilesi Ebu Hanife'ye ulaşmaktadır. Sonraki sayfalarda Ebu Hanife'nin üzerinde durulacaktır. Fakat burada vurgulanması gereken nokta onun Ehl-i Re'yi temsil edenlerin başında gelmesidir. Ebu Hanife'nin birden çok üstadı olmakla beraber⁴⁶ en çok bilinen üstad silsilesi Hammad b. Ebi Süleyman (ö. 120/738), onun üstadı İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), onun üstadı Mesruk b. el-Ecda' (ö. 63/683) ve onun da üstadı sahâbi İbn Mesud'dur (ö. 32/652-53).⁴⁷ Burada İbrâhim en-Nehaî ile Şa'bî'nin Mesruk'a, onun da İbn Mesud'a talebe olduğunu vurgulamak istiyoruz. İbn Mesud ise kendisinden sonra Bedir gazilerinin büyük çoğunluğunun da geldiği Kûfe şehrine Hz. Ömer (ö. 23/644) tarafından gönderilmiştir.⁴⁸

İbn Mes'ud'un fitnat, anlayış ve kabiliyeti hakkında Hz. Peygamber'in: “Şayet şûrasız olarak Müslümanlara bir emir tayin edecek olsaydım İbn Ümm Abd'i görevlendirirdim” buyurduğu⁴⁹; talebesi Mesruk'un ise:

⁴⁵ Sönmez Kutlu, **Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, Ankara, TDV, 2010, s. 273-274; Talip Özdeş, **Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı**, s. 43-44.

⁴⁶ Nitekim Bağdâdî'nin kaydına göre, Ebu Hanife'ye “İlmi kimden aldın?” şeklinde bir soru arz edilmiş, o da: “Ömer'den ve ashabından, Ali'den ve ashabından, Abdullah'tan ve ashabından aldım. İbn Abbas, hayatta iken de yeryüzünde ondan daha bilgili yoktu” şeklinde cevap vermiştir. Hatip Bağdâdî, **Tarih**, c. XIV, s. 458.

⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), **İ'lâmü'l-muvakkı'în an Rabbi'l-Âlemîn**, I-VII, tah: Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan, Dâru İbni'l-Cevziyye, Riyad, 1423/2002, c. II, s. 44-45.

⁴⁸ İbn Sa'd Muhammed b. Sa'd b. Mûnî, (ö. 230/845), **Kitâbü't-Tabakâtî'l-kebîr**, I-XI, tah: Ali Muhammed Ömer, Kahire, Mektebetü Hanci, 2001, c. III, s. 145, c. VIII, s. 130; İbn Kayyim, **İ'lâm**, c. II, s. 28; c. III, s. 438; Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, s. 166.

⁴⁹ İbn Sa'd, a.g.e, c. III, s. 142.

Allah Resûlü'nün arkadaşlarıyla uzun zaman bir arada oldum, onlarla sohbet ettim. Onların denizler gibi derin olduklarına şahit oldum. Onlardan öylesi vardı ki, bir kişinin ilmî bütün ihtiyacını giderecek kadar geniş ilme sahipti. Kimisi, iki kişiyi; bazısı on kişiyi; kimisi yüz kişiyi; hattâ kimisi de yeryüzündeki insanları ilimde doyuracak ölçüde bilgiye sahipti. Abdullah b. Mesud da bunlardan biriydi"⁵⁰ demek suretiyle kendisinden övgüyle bahsettiği kaydedilmiştir.

İbn Mesud'un hikmet ve maksat anlayışı, nassları, zahiri üzerine anlamasının önüne geçmiştir. Nitekim *"kibirleñip büyüklük taslayarak izarını yerde sürüyen kimsenin Kıyâmette yüzüne bakılmaz"*⁵¹ hadisinden mülhem İbn Mesud, izarı uzun olan kimseye, onu çok sarkıtmamasını söyler. Kişi: *"Sen de aynı durumdasın"* diye cevap vermesi üzerine onun: *"Ben senin gibi değilim, benim bacaklarım incedir ve hepinizden de esmerim"* dediği rivâyet edilir. Hatta Hz. Ömer'in bu kişiyi İbn Mesud'a yönelik söyleminden ötürü dövdüğü zikredilmektedir.⁵²

B- DİRÂYET/ EHL-İ RE'Y İLE RİVÂYETİN/ EHL-İ HADİSİN KÖKENLERİNİ ARAŞTIRMAK:

1. Hicrî Birinci Asır

Öncelikle ifade edelim ki Taberî ile Mâturîdî ölçeğinde tefsire baktığımızda Kur'ân'ın ne dediği ve ne demek istemiş olabileceğine yönelik iki yaklaşımın sergilendiğini görürüz: mantûk ve mefhûm. Buna göre hicrî üçüncü asrın sonları ile hicrî dördüncü asrın başlarında mantûk ve beyân anlayışının temsilcisi Taberî ise⁵³; mefhûm ve burhân anlayışının temsilcisinin Mâturîdî olduğunu söylemek mümkündür. Başlığımız altında her iki âlimimizin belli başlı konulara yönelik sahip oldukları düşünceleri değil, bunların oluşmasına neden olan zihniyetlerin kökenlerini incelemeye çalışacağız.

1.1. Sahâbe Arası Nassa Yaklaşım Farklılıkları

⁵⁰ İbn Kayyim, a.g.e, c. II, 25-26.

⁵¹ Buhâri, "Libas", 2; Müslim, "Libâs", 43-44.

⁵² İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *el-İsâbe fî temyîz'i-sahâbe*, I-VII, y.y., t.y., c. VI, s. 130.

⁵³ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara, Ankara Okulu, 2005, s. 37.

Bilindiği üzere, Hz. Peygamber ile İmam Şâfiî arasında geçen süre zarfında fukaha iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısım, re'y ve kıyas fakihleri olarak; ikinci kısım ise hadis ve rivâyet fakihleri olarak tanımlanmıştır. Nasslar sınırlı, hadiseler sınırsız olunca Hz. Peygamber sonrası meselelerin çözümünde içtihat kaçınılmaz olmuştur. Birinci kısımdaki sahâbe yeni meselelere cevap bulmak için öncelikle Kur'ân'a, bunda sarıh bir hüküm bulamadıkları takdirde sünnete, burada da cevap bulamamaları durumunda ise kıyasa gidip re'yları ile içtihadı başvurdular.⁵⁴ Fakat vermiş oldukları hükümden sonra konu hakkında bu hükme muhalif bir hadis bulunması durumunda ilgili hükümlerinden geri dönerlerdi.⁵⁵ İkinci kısımdaki sahâbe ise rivâyete ağırlık veren, dini sahada *yanılırim* endişesiyle rey belirtmekten sakınan, lafzı çoğunlukla *makâli* üzere anlayıp aktaran ve hadis/eser bulunmadığı takdirde görüş beyan etmekten kaçınanlar olarak tanımlanabilir.

Hz. Peygamber'in vermiş olduğu bir emrin ifası esnasında sahâbe tarafından gösterilen tutum, söz konusu ayrıma örnek teşkil edebilmektedir. Şöyle ki Hz. Peygamber, Hendek gazvesinin ardından sahâbeyi Kurayza kabilesine göndermiş ve oraya varmadan öğle ya da ikindi namazlarını kılmamalarını istemiştir. Emir karşısında sahâbeden bir kısmı yolda iken vaktin çıkmaya yakın olduğunu görmeleri ve Hz. Peygamber'in Allah'ın emrine aykırı bir görev vermeyeceğini düşünmeleri nedeniyle namazlarını kılmıştır. Diğerleri ise Hz. Peygamber'in emrini ilâhî bir emir olarak telakkî etmeleri nedeniyle emri zahire göre alarak Kurayza'ya varmadan namazlarını kılmamışlardır. Durum Hz. Peygamber'e arz edildiğinde O, iki grubu da kınamamıştır.⁵⁶ İbn Kayyim mezkûr örnekten hareketle bunların ilkinin re'y ve kıyas ehli olduğunu; ikincisinin ise lafız kısmına ağırlık verenler olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ Bazı araştırmacılar da aynı rivayeti aktararak bunlardan ilkinin Ehl-i Re'yi temsil ettiklerini; ikinci grubun da Ehl-i Hadîsi temsil ettiklerini düşünürler.⁵⁸

⁵⁴ Muhammed Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, s. 119; Ahmed Hassan, a.g.e., s. 119.

⁵⁵ Dârimî, **Sünen- Mukaddime-**, c. I, s. 494-497.

⁵⁶ Buhari, Havf, 5; Müslim, Cihad, 69; İbn Abdilberr Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh ((ö. 463/1071), **Câmiu'l-beyânî'l-İlmi ve Fadlihî**, tah: Mesud Abdülhamid, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010, s. 329.

⁵⁷ İbn Kayyim, a.g.e, c. II, s. 355.

⁵⁸ Mehmet Özşenel, **İlk Dönem Hadis Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği**, s. 100; Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, s. 76. Ahmed Hassan,

İbn Kayyim'in ikinci kategoriye aldığı sahâbenin önde gelenlerinin Ebu Hureyre ve İbn Ömer olduğunu görmekteyiz. Nitekim Ebu Hureyre "Ateşte pişen şeylerden dolayı abdest alınız" rivâyetini zikretmesi nedeniyle İbn Abbas tarafından "Sıcak su ile abdest alırsam ne yapmam gerekir?" şeklindeki -biraz da alaylı- suale maruz kalmıştır. Ebu Hureyre de buna: "Yeğenim! Hz. Peygamber'den bir hadis duyduğunda onu darbı mesel haline getirme"⁵⁹ şeklinde cevap vermiştir. Onun bu ifadesi lafızcı yaklaşımın hâkim durumuna bir örnektir.

Lafızcı yaklaşımın benzer örneklerini Abdullah b. Ömer'de de görmek mümkündür. O, Ebu Hureyre gibi sahâbe arasında bu sahanın önde gelenlerindendir. Meselâ Hz. Peygamber, kolayına gelmesi ya da hizmetçisinin çadırı orada hazırlaması nedeniyle Muhassab denilen bir mevkide konaklamıştır. Bu durum Hz. Peygamber'e olan sevgisi nedeniyle İbn Ömer'i aynı yerde konaklamasına ve bunun sünnet olduğunu düşünmesine yol açtığı ifade edilir.⁶⁰ Yine bu olayın onun, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerine bağlayıcılık açısından hiçbir ayrım gözetmeden tabi olma düşüncesinden kaynaklandığı da söylenmektedir.⁶¹ Fakat İbn Ömer'in bu davranışını, başkalarına şart koşmadığı diğer bir ifade ile sadece kendisini bağladığını düşündüğü de çıkarılabilir. Nitekim söz konusu rivâyette onun, benzer davranışı başkalarının da ortaya koymasını talep ettiği yönünde bir açıklama yer almamaktadır. Yine de onun bu türden hareketleri o dönemde dahî aşırılık olarak kabul edilmiştir.⁶²

İbn Ömer'in hadisleri lafzi olarak rivâyet etmeye önem verdiği,⁶³ fakat fetvâ söz konusu olduğunda, mesele hakkında şayet bilgisi yoksa helali haram, haramı helal

eserinde Hz. Peygamber'in genel nitelikli emirler vermek ya da benzer durumda iki farklı uygulamayı geçerli kılmak suretiyle, farklılıklar için geniş bir alan bırakmış olduğunu, dönemin sonraki dönemler için rol model dönemi olması hasebiyle değişen şartlarda insan aklının ve sağduyunun kullanılmasına fırsat vermeyi hedeflediğini zikretmiştir. Ahmed Hassan, **İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 38-39.

⁵⁹ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmîzî, (ö. 279/892) **Sünenü't-Tirmîzî**, I-VI, tah: Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Dâru'l-Garbi'l-İslam, Beyrut, 1996, Tirmizi, Tahare, 58; Tahâvî Ebu Cafer (ö. 321/933), **Şerhu maâ'ni'l-âsâr**, I-IV, tah: Muhammed Zehra en-Niccâr, Muhammed Seyyid, y.y., Alimü'l-Kütüb, 1994, c. I, 63; İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., c. II, s. 460.

⁶⁰ Müslim, Hac, 338-342.

⁶¹ Mehmet Özşenel, a.g.e., 102.

⁶² Ömer Özpinar, **Hadis Edebiyatının Oluşumu**, Ankara, Ankara Okulu., 2013, s. 49-50.

⁶³ İbn Sa'd, a.g.e., c. II, s. 373.

kılma korkusuyla “bilmiyorum” demeyi âdet edindiği görülmektedir.⁶⁴ Buna karşın Kûfe ekolünün hocası addedilen ve Hz. Ömer’in temsilcisi niteliğinde olan İbn Mesud’un, Hz. Peygamber’e yalan isnat etme endişesiyle hadis konusunda son derece dikkatli olduğu, iş fetvâ vermeye geldiğinde ise işin ehli kimseleri bu konuda cesaretlendirdiği rivâyet edilir.⁶⁵ Zîrâ onun:

Size bir şey sorulduğu zaman Allah’ın kitabına bakın, onunla hükmedin; onda bulamadığınız takdirde Hz. Peygamber’in sünnetine onda da bulamadığınız takdirde icmaya göre hükmedin. Onda da bulamazsanız, re’yinizle içtihat ediniz, korkarım, hata ederim demeyin. Zîrâ helaller bellidir, haramlar bellidir. Bunların arasında da ancak şüpheli şeyler vardır, şüpheyi düşüreni bırakın, şüphe vermeyene bakın,

dediği ifade edilmektedir.⁶⁶ Diğer taraftan İbn Mesud’un bir hadis rivâyeti esnasında “Hz. Peygamber şöyle buyurdu” dediği anda kendisini bir titreme aldığı ve akabinde “benzeri bir şey buyurdu, buna yakın bir söz buyurdu” diye ihtiyatlı ifadeler kullandığı eserlerimizde yer almaktadır.⁶⁷

İbn Ömer’in, bilmediği bir meselede kendisine yöneltlen sorulara “Bilmiyorum”⁶⁸ diye cevap vermesi ve Basra fakihî Cabir b. Zeyd (ö. 93/711) örneğinde olduğu gibi başkalarına da bunu tavsiye etmesi⁶⁹ ilmi bir gerekliliktir. Bununla beraber bu ifadeyi sıklıkla tekrar etmesi onun İbn Abbas tarafından tenkit edilmesiyle sonuçlanmıştı. Nitekim İbn Abbas İbn Ömer’i: “Hakkında şüpheyi düştüğü bir mesele varsa onu öğrenmeli değil miydi? Kendisinden önce söylenenler

⁶⁴ İbn Abdilberr, a.g.e., s. 313; Dârimî, **Sünen** –Mukaddime- s. 253.

⁶⁵ İbn Kuteybe (ö. 276/889), **Te’vîlu Muhtelifi’l-Ehâdis: Hadis Müdâfaası**, çev. Hayri Kırbaoğlu, Ankara, Otto Yay., 2017, s. 59.

⁶⁶ Dârimî, **Sünen/Mukaddime**, 20, İbn Abdilberr, a.g.e., s. 319. Nitekim daha sonra gelen İbrâhim en-Nehâî, Ehl-i Hadîs olan Şa’bî ile mukayese edildiğinde ona göre daha rahat fetva verdiği ve buna mukabil hadis rivâyet etmektense “Sahâbe şöyle dedi” demeyi tercih ettiği rivâyet edilmektedir. Dârimî, a.g.e., 19; Muhammed Ebu Zehra a.g.e., 262-263. İbn Ebi Leylâ da, Şa’bî ile Nehâî mukayesesinde ilkinin sahibi esâr; ikincisinin sahibi kıyas olduğunu söylemiştir. İbn Sa’d, a.g.e., c. VI, s. 173

⁶⁷ İbn Sa’d, a.g.e., c. III, 144, Dârimî, a.g.e., 28; İbn Abdilberr, a.g.e., s. 111. Aynı durum Mâturîdî’de de görülecektir. Bkz: Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 379-380.

⁶⁸ İbn Abdilberr, a.g.e., s. 24.

⁶⁹ Darimi, **Sünen**, “Mukaddime”, s. 264.

varsa onu söylesin, değilse re'yiyle konuşması gerekmez miydi?"⁷⁰ demek suretiyle eleştirmiştir. Yine adamın biri, İbn Abbas'a şöyle der: "İbn Ömer'e, İsrailoğullarına gönderilen tufan'ın ne olduğunu sordum. O da "tufan, su mudur başka bir şey mi bilmiyorum" şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine İbn Abbas: "İbn Ömer, Ankebut 29/14 ayetini okumuyor mu? Şayet tufan, ölüm anlamına gelse idi Mûsâ'nın kavmine gelen diğer ayetlere ne gerek kalırdı?"⁷¹ demiştir. Aslında bu ifadeleri ile İbn Abbas, bir konu üzerinde görüş beyan etmek için o şeye dair her hâlükârda bir eser olması gerekmediğini, ilgili konuya dair bir rivayet/eser olmasa da kişinin araştırma yapmak suretiyle bazı sonuçlara ulaşabileceğini söylemiş olmaktadır.⁷² Nitekim benzer gerekçelerle İbn Abbas, Kıyame 75/9'da yer alan *Ay ile güneş bir araya getirildiği zaman...* ayetine dair İbn Mesud ile Enes b. Malik'in "ay ve güneş iki deve veya iki öküz gibi"⁷³ bir araya getirilip cehenneme atılacaktır" şeklindeki anlamlandırmalarına da karşı çıkar. İbn Abbas'a göre her ikisi de Allah'a itaat eden ve O'nun verdiği görevleri yerine getiren ay ve güneşin cehenneme atılması mâkul değildir. Delilini teyit bakımından *Âdetleri olduğu üzere kendi yörüngelerinde seyreden güneşi de ay'ı da sizin hizmetinize sunmuştur*⁷⁴ ayetini öne süren İbn Abbas, düzenli olarak Allah'a itaat halinde olanların cehenneme atılmasını da caiz görmez.⁷⁵

Ebu Hureyre ve İbn Ömer ile İbn Mesud ve İbn Abbas özelinde aktardığımız ve aşağıda da sunacağımız örneklerde ilk ikilinin rivâyetin zahirine/mantûka sıkıca bağlı olduklarını, herhangi bir mesele söz konusu olduğunda ya Kur'ân ile ya eser ile cevap verilmesi gerektiğini aksi durumda "bilmiyorum" deyip konuyu kapattıklarını görürüz. Buna mukâbil son ikisinin aktarılan rivâyeti akla, vakıaya ve Kur'ân'a arz ettiklerini yanı sıra re'y kullanmaya teşvik ettiklerini müşahade ederiz. Eserleri incelendiğinde Taberî'nin çoğunlukla Ebu Hureyre ve İbn Ömer düşüncesine;

⁷⁰ Zehebî, Şemsüddin Muhammed, (ö. 748/1348) *Tezkiretü'l-huffâz*, I-IV, tah.: Heyet, Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1958, I, s. 38-39; Abdülmecid Mahmud, *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashâbi'l-Hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*, y.y., Mektebetü'l-Hanci, 1979, s. 149.

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 9 s. 49.

⁷² Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. III, s. 351.

⁷³ "İki deve gibi" ifadesinin sahibi olarak İbn Mesud'a; diğer ifade sahibi olarak da Enes b. Mâlik'e atıf yapılmıştır. Bkz: Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, tah: Ahmet Şemsüddîn, I-VIII Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, c. VIII, s. 158; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XIX, s. 63.

⁷⁴ İbrâhim 14/33.

⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. XVI, s. 290.

Mâturîdî'nin ise İbn Mesud, Hz. Aişe ve İbn Abbas çizgisine paralel hareket ettikleri görülecektir. Sıradaki başlığımızda da aynı durum söz konusudur. Hadisin/eserin Kur'an'a arzını Mâturîdî sık sık kullanacaktır. Taberî ise arzı, aynı konuda birbiriyle çelişen rivâyetler arasında tercihte bulunurken özellikle Kur'an'ın zahirine uygun olmasına dikkat etmek suretiyle uygulayacaktır.

1.2. Hadisin/ Eserin Kur'an'a Arzı

Hadisin/eserin Kur'an'a arzı demek, Kur'an'a muhalif olup olmadığının belirlenmesi maksadıyla rivâyetleri, senedin yanı sıra mana ve metin açısından da incelemek demektir. Bu durum, subûtu kat'î olması sebebiyle Kur'an'ın, subûtu zannî olan hadis üzerinde belirleyici olması anlamına gelmektedir.⁷⁶

İbn Kayyim, hadisleri zahirine bakmak suretiyle Kur'an'a arz etmenin pek çok sünnetin reddedilmesine yol açacağını söyler. Bu nedenle Kur'an'da zikredilmeyen meselelerde hadislerin Kur'an'a arzının caiz olmadığı düşünülmektedir. Diğer yandan sahâbe döneminde ihtilaf söz konusu olduğu takdirde hadislerin Kur'an'a arz edildiği bilinen bir husustur.⁷⁷ Zîrâ bazı sahâbîlerden mâkul olmayan rivayetler gelebilmiştir. Tamamen insani olan bu durumun ardında onların haberi/eseri alırken ya da bir başkasına aktarırken bazı sürçmelerinin etkisi olmuştur. Benzer şekilde Hz. Peygamber'den gelen bir haberi tahkiye ederken, râvînin, haberi, O'nun sözü sanarak aktarması ya da ilgili sözü bağlamından kopararak rivayet etmesi de mümkündür. Bütünyle insani yanılmalardan hareketle bunlar, hadislerin yanlış anlaşılabilmesine sebep olur.⁷⁸ Dolayısıyla hadis olarak aktarılan bazı rivayetler zaman içerisinde sahâbe tarafından Kur'an'a ve akla arz etmek suretiyle ya red ya da tashih edilmiştir. Hz. Aişe de bu sahada önde gelen sahâbe arasındadır. Nitekim Ebu Hureyre'nin "Uğursuzluk üç şeydedir: Evde, kadında ve merkepte" hadisini rivâyet edince Hz. Aişe bu rivâyeti duymuş ve onu *Yerinize ve yurdunuza isabet eden veya bizzat kendi başınıza gelen*

⁷⁶ Abdülmecid, a.g.e., s. 202.

⁷⁷ Abdülmecid, a.g.e., s. 208.

⁷⁸ Şâfiî, Muhammed b. İdris, (d. ö. 150-204/767-820) **er-Risâle-İslam Hukukunun Kaynakları**, çev.: Abdülkadir Şener, İbrâhim Çalışkan, Ankara, Diyanet Vakfı Yay., 1996, s. 141; Hüseyin Hansu, **Mutezile ve Hadis**, s. 130.

*hiçbir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce ezeli ilmimizde mevcut olmasın*⁷⁹ ayetine arz etmek suretiyle reddetmiştir. Hadisin aslının “Hz. Peygamber, cahiliye araplarının bu üç şeyde uğursuzluk olduğunu söylediklerini haber vermiştir” diyerek düzeltmiştir.⁸⁰ Aynı şekilde Hz. Ömer’den, yakınlarının ağlaması nedeniyle kişinin kabirde azap göreceği, şeklinde Hz. Peygamber’den bir hadis rivâyet edildiği Hz. Aişe’ye aktarılır. O da, Hz. Peygamber’in bu rivâyetinin kâfirler hakkında olduğunu, müminlerin kast edilmediğini söyler. Hemen ardından o, “Size (denetleyici olarak) Kur’ân yeter! Zîrâ Allah kitabında “Kimse kimsenin günahını çekmez” buyurmuştur” der.⁸¹

Hz. Aişe, Hz. Peygamber’in söylediği bazı ifadeleri dahî Kur’ân’a arz etmek suretiyle ve ikna olduktan sonra kabul etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, “Hesaba çekilen azap görür” dediğinde Hz. Aişe bu ifadeyi Kur’ân’a arz ile “Allah, onlar kolayca hesaba çekilir, buyurmuyor mu?” diye sorar. Hz. Peygamber de “Bu, hesap değil ancak arzıdır, fakat kim inceden inceye hesaba çekilirse işte o azap görecektir” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.⁸²

Sahâbe döneminde görülen rivayetlerin Kur’ân’a arz edilmesine yönelik Hz. Peygamber’den gelen bir haber de meseleyi teyit edici niteliktedir. Nitekim Hz. Peygamber: “Benden sonra hadis çoğalacaktır. Şayet bana nisbet edilerek bir hadis rivâyet edilirse, onu Kur’ân’a arz edin. Kur’ân’a muvafık olanı kabul edin ve bilin ki bunu ben demişimdir şayet Kur’ân’a muvafık değilse onu reddedin ve bilin ki ben bundan beriyim”⁸³ demiştir. Ebu Yusuf’un da, Hz. Peygamber’in Yahudileri çağırarak,

⁷⁹ Hadid 57/22.

⁸⁰ Buhari, “Cihad”, 47.

⁸¹ Buhârî, “Cenâiz”, 33; Müslim, “Cenâiz”, 22.

⁸² Buhârî, “Rikâk”, 49; Müslim, “Cennet”, 79; Mâtürîdî, **Te’vilât**, c. XVII, s. 128. Yine Ebu Hureyre’nin “Merkep, köpek ve kadın namaz kılanın önünden geçerse o kişinin namazı bozulur” şeklinde bir rivâyet aktardığını haber alan Hz. Aişe “Bizi köpek ve merkep ile aynı kategoriye yerleştirmeniz ne kötü bir şey! Kadın kötü bir hayvan mıdır?” şeklinde tepkisini ortaya koyar. Kendisinin namaz kılan Hz. Peygamber’in önünde cenaze gibi uzandığını ve Hz. Peygamber’in böyle bir şey demiş olamayacağını söyler. Bkz: Müslim, “Salât”, 265. Dıhlevî ise Hz. Aişe’nin konu hakkında yapmış olduğu açıklamalarını doyurucu bulmadığını ve hadisin sahih olduğunu söylemektedir. Bkz: Şah Veliyullah ed-Dıhlevî (ö. 1176/1762), **Huccetullahu’l-baliğa**, I-II, ter: Mehmet Erdoğan, İstanbul, İz Yay., 2012, c. II, s. 608-609.

⁸³ Ebubekir Ahmed İbn Ebi Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090) **Usûlü’s-Serahsî**, I-II, tah: Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993, c. I, s. 365. **Bu rivâyetin** mevzû olduğu düşünülebilir. Fakat aynı rivâyeti Taberî de, tercih ettiği görüşü teyit etmek için aktarmaktadır. Şöyle ki, İbn Mesud

onlara, Hz. İsa hakkında bazı sorular sorduğunu, onların da Hz. İsa'ya yönelik yalan söylediğini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in minberine çıkıp: "Benim adıma hadisler yayılacak, size gelenlerden Kur'an'a uygun olanlar bendendir, ona aykırı olanlar ise benden değildir"⁸⁴ şeklinde bir kaydı vardır.

Yukarıdaki rivâyet ve değerlendirmelere karşın *arz* rivâyetini reddederken Şâfi'nin de kullandığı,

Bir adam, koltuğuna yaslanır da benden bir hadis kendisine nakledilir, bu kişi de "Aramızda Allah'ın kitabı var, onun helal dediklerine helal; haram dediklerine haram deriz" diyeceği vakit yaklaşmıştır. Dikkat edin Allah rasûlünün haram dedikleri Allah'ın haram demesi gibidir⁸⁵

şeklindeki "erike" rivâyeti kaynaklarımızda yer almaktadır. Başta Hz. Aişe olmak üzere diğer sahâbenin aksi yöndeki uygulamalarına rağmen bu rivâyet, hadislerin Kur'an'a arz edilmesini mâkul görmeyenler tarafından bir delil olarak kullanılmıştır. Dahası, Serahsî'nin de zikretmiş olduğu *arz* rivâyetinin, ayetleri her daim zâhire göre yorumlayan Hâricîler ile Râfızîler tarafından uydurulduğu şeklinde karşı bir iddia gündeme getirilmiş⁸⁶ ve "Hz. Peygamber'den her ne sâdır olmuşa bu, bir hüccettir" denilmiştir.⁸⁷

Re'y ehlinin imamı olan Ebu Hanife ise "hüccetliği" haberin ancak Hz. Peygamber'den sadır olması durumunda kabul edecek ve Kur'an'a muhalif olan bir

Duhân 44/10 ayetindeki "Öyleyse sen gökyüzünü yoğun bir dumanın kaplayacağı bir günü bekle" ifadenin Bedir günü yaşanmış olduğu kanaatinde. Taberî de aynı şekilde düşünmekte ve Zeyd b. Ali etrafında gelişen bir olayı tasvir etmektedir. Buna göre, Zeyd bir cenazede bu ayetin Kıyâmet vakti gerçekleşeceğini söyler. Orada hazır bulunanlardan biri olan Asım da İbn Mesud'un farklı kanaatte olduğunu söyler: "İbn Mesud, ayeti, Mekkelilerin şiddetli bir kıtlık çektiği esnada, göğün sanki dumanla kaplanmış olarak görmeleri şeklinde açıklar." Zeyd, bu rivayeti dinlediği esnada orada bulunan başka biri, Asım'ın bu aktarımına karşı çıkması üzerine Zeyd, adamı susturur ve şöyle der: "Hz. Peygamber buyurmuştur: "Şu bir gerçek ki size raviler gelecektir. Onların söylediklerinden Kur'an'a muvafık olanı alın. Aksi durumda olanı ise bırakın." Bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXV, s. 137.

⁸⁴ Ebu Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhim el-Ensârî, (ö. 182/798), *er-Redd ale siyeri'l-Evzâi*, tal: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y. s. 25.

⁸⁵ İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, (ö. 273/887) *Sünenü İbn Mâce*, I-V, tah: Şuayb Arnavut vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2009, c. I, s. 9; Benzer ifadeler için bkz: Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî el-Ezîdî, (ö. 275/889) *Sünenü Ebî Dâvud*, I-V, talik: Ubeyd De'âs ve Adil es-Seyyid, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1997, c. V, s. 12; İbn Abdilberr, a.g.e., s. 483-484.

⁸⁶ Söz konusu yaklaşımın değerlendirilmesi için bkz: Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı Meselesi*, İstanbul, İnsan Yay., 2011, s. 99-103.

⁸⁷ Değerlendirmeler için bkz: Ebu İshak eş-Şâtibî (ö. 790/1388), *Muvâfakât İslami İlimler Metodolojisi*, I-IV, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul, İz Yay., 2010, c. IV, s. 14, İbn Abdilberr, a.g.e., s. 485; Abdülmecid, a.g.e., s. 206-207.

rivâyeti Hz. Peygamber'in söylememiş olduğunu belirtecektir. Buna mukâbil Ehl-i Hadîs kanalında bu tutuma muhalif bir davranış sergilenecektir.⁸⁸ Nitekim Ahmed Hassan, delil olarak öne sürülmesine rağmen Kur'ân ile teâruz etmesi nedeniyle kabul edilmeyen hadisler kapsamında Fatıma bnt. Kays örneğini göstermektedir.⁸⁹ Rivâyete göre Hz. Ömer, doğru söyleyip söylemediğini bilmediği bir kadının rivâyetine bakarak Allah'ın kitabını terk edemeyeceğini söylemiştir. Fatıma b. Kays da Halife Mervân dönemine değin bu rivâyeti zikretmemiş, Mervân'ın döneminde hadisi tekrar edince Mervan, Hz. Ömer'in söylediklerini ona tekrar söylemiştir.⁹⁰ Buradan hareketle Hassan şöyle demektedir:

İlginç olan husus, Hz. Ömer'in bu değerlendirmesinin sadece Ebu Yusuf tarafından rivâyet edilmesi ve sadece Irak ekolü tarafından bilinmesidir. Malik ve Şâfiî⁹¹ ise, bu hadisle amel ederek, bâin talakla boşanmış bir kadına iddet müddeti içerisinde mesken tahsis edilemeyeceği hükmüne varmışlardır.⁹²

Sonuç olarak sahâbe döneminde hadislerin Kur'ân'a arzı, sonraki süreçte ortaya çıkan "Sünnet, Kur'ân üzerinde belirleyicidir" anlayışıyla nisbî bir tenâkuz arz etmektedir. Dolayısıyla rivâyetlerin Kur'ân'a arzına her ne kadar karşı çıkılmışsa da bu durumun aksi örnekleri sahâbe döneminde görülmektedir. Onlar, Kur'ân'a arz etmek suretiyle, birbirlerinin aktardığı rivâyeti tenkit, teyit ya da tashih etmişlerdir.

1.3. Dört Halife'nin Hz. Peygamber Dönemindeki Uygulamalarda Yaptığı Bazı Değişiklikler

Teorik olarak Ehl-i Hadîs "Her bid'at, dalalettir"⁹³ hadisinden hareketle sonraki dönemde vuku bulacak problemlerin çözümünde ilk üç dönemin

⁸⁸ Her ne kadar Buhârî, zikredecek olduğu hadislerden önce ayetlere yer verse de aslında bu durumun, hadislerin Kur'ân'a arzından ziyade rivâyetleri ayet ile teyit etmek şeklinde anlaşılması daha uygundur.

⁸⁹ Konunun değerlendirmesi için bkz: Kamil Çakın, 'Hadislerin Kur'ân'a Arzı Meselesi', AÜİFD, 1993, ss. 243-244.

⁹⁰ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. II, s. 95; a.g.e., c. XV, s. 233.

⁹¹ Mâturîdî de gerek bu örnekten gerekse tavaf esnasında gerçekleştirilen sa'y örneğinden hareketle Hata olasılığı nedeniyle mürsel haberi kabul etmeyen Şâfiî'yi bazen adı şanı bilinmeyen bir kadının haberiyle amel ettiği gerekçesiyle tenkit etmiştir. Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 290-291.

⁹² Ahmed Hassan, a.g.e., s. 41.

⁹³ Dârimî, **Sünen –Mukaddime-**, s. 489.

yaklaşımlarının bağlayıcı olduğunu, bu dönemlerden gelen yaklaşımların dışına çıkılmaması veya muhalif bir tutum sergilenmemesi gerektiğini söyler.⁹⁴

Hiz. Peygamber döneminde son sözün O'na ait olması nedeniyle meydana gelen problemler çözüme kavuşuyordu. Bununla beraber O'nun bir konuda hüküm vermesi durumunda, sahâbe tarafından bu hükmün vahiy menşeli olup olmadığı Hiz. Peygamber'e sorulabiliyordu. Şayet Hiz. Peygamber'in bu hükmü vahiy menşeli değilse Hubâb b. Münzir (ö. 20/641) gibi sahâbî farklı bir görüş öne sürebiliyor, Hiz. Peygamber de bu öneriyi kabul ediyordu.⁹⁵ Fakat Hiz. Peygamber'in vefatı sonrasında Kur'ân ayetlerinin "o an için" hangisinin uygulanıp hangisinin uygulanmayacağını belirlenmesi re'y ile gerçekleşmiştir.⁹⁶ Ahmed Hassan'ın isabetle belirttiği üzere "Hiz. Peygamber döneminden beri süregelen yerleşik uygulamaya göre, yeni olan her şey sahâbe tarafından *bid'at* olarak değerlendirilmemiştir."⁹⁷ Nitekim Hiz. Ömer, halifelik döneminde teravih namazının cemaatle kılınacağını söylemesinin akabinde bu davranışın "Ne güzel bir *bid'at*" olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸

Sahâbenin kendi re'yları ile vardığı sonuçlar Hiz. Peygamber'den konu hakkında bir hükmün olmadığı durumlar ve hakkında *nass* olmasına rağmen sahâbe tarafından verilmiş farklı hükümler olarak ikiye ayrılır. Zekâtın dağılımı⁹⁹ vb. sahada verilmiş farklı ve yeni hükümler nassın hedefi, zamanın şartları ve kamunun menfaati göz önünde bulundurulmak suretiyle verilmiştir.¹⁰⁰ Dolayısıyla Hiz. Peygamber döneminde olmamasına rağmen, sonraki süreçte şartlar gereği ilk dört halifenin uygulamalarına göz atıldığında, bazı farklı durumlarla karşılaşmaktadır. Meselâ Hiz. Ebubekir, kendisinden sonra halife tayin etmiş, Kur'ân sayfelerini Mushaf haline getirmiş ve hadise rağmen zekât vermeyenlerle savaştı.¹⁰¹ Hiz. Peygamber ile Hiz.

⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXIX, s. 8.

⁹⁵ Bedir savaşında ordunun konuşlanması bu duruma bir örnektir. Bkz: İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. II, s. 292.

⁹⁶ Ahmed Hassan, a.g.e., s. 139.

⁹⁷ Ahmed Hassan, a.g.e., s. 119.

⁹⁸ Buhari, "Kitâbu's-Salâti't-Terâvih", 1.

⁹⁹ Hiz. Ömer, şartların değişmesi nedeniyle müellefe-i kulûba zekât verilemeyeceğini de söyler. Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 391-392.

¹⁰⁰ Mehmet Emin Maşalı, a.g.e., ss. 31-37; Kadir Gürler, *Ehl-i Hadîs'in Düşünce Yapısı –İlk Dönem Ehl-i Hadîs Örneği-*, s. 66.

¹⁰¹ Buhârî, "İstîtabe", 3.

Ebubekir döneminde içki cezası 40 sopa iken Hz. Ömer, bu cezayı 80 sopaya çıkarmıştı. O, teravih namazının cemaat ile kılınmasına hükmetmiş,¹⁰² talak konusunda yeni bir kural koymuş, müellefe-i kulûba zekât verilmesine yönelik ayete rağmen¹⁰³ bu hükmü askıya almıştır. Hz. Ömer ayrıca atlardan zekât almış, temettü haccını yasaklamış, sabah ezanına “namaz uykudan hayırlıdır” ifadesini ekletmiş, Iraklılar için mik’at mahalli belirlemiş, hırsızlık yapan kölelerin el kesme cezasını tatbik etmemiştir. Hz. Osman da Cuma günü ikinci ezanın okunmasını kararlaştırmış, Mina’da namazları kısaltmamış, kayıp develer hakkında farklı uygulamalarda bulunmuştu.¹⁰⁴ Bütün bu sayılanlar ise Hz. Peygamber döneminde olmayıp sonradan ortaya çıkan yeni durumlar için sahâbenin önde gelenlerinin aldığı yeni kararlardır.

Yukarıda zikri geçen örneklerle mukâbil İbn Kayyim, Hz. Ebubekir’e bir soru sorulduğunda onun mesele hakkında *eser* bulamadığı takdirde re’yini bildirdiğini, “İsabet etti isem hakk’tandır, değilse bendendir ve bu durumda istiğfar ederim” dediğini zikreder.¹⁰⁵ Aynı şekilde Hz. Ömer, minberde iken Hz. Peygamber’in re’yinin Allah’ın ona öğretmesi nedeniyle isabetli; kendi re’yelerinin ise zorlama ve zandan ibaret olduğunu söylemektedir.¹⁰⁶ Yanı sıra Abese 80/31 ayetinde geçen “ebbe” (أب) kelimesi hakkında, Hz. Ebubekir’in “Allah’ın kitabı hakkında bilgim olmayan bir şey söyler isem hangi yer beni kabul eder, hangi gök beni gölgelendirir” dediği aktarılmaktadır.¹⁰⁷ İbn Abdi’l-Berr aynı ifadeyi Hz. Ali’nin de beyan ettiğini haber verir.¹⁰⁸ Bu örnekler bize sahâbenin fıkhi saha söz konusu olduğunda zamanın şartlarına ve maslahata göre bazı hükümlerin değiştirilebildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Zira yeni hadiseler ile karşılaşmakta, ortaya çıkan problemler çözüme ihtiyaç duymaktadır. Yine sahâbenin, sorulan meselelere dair bilgileri olmadığı takdirde katî olarak “Budur” şeklinde hüküm vermekten çekindiklerini de

¹⁰² Buhâri, “Ahk’am”, 37.

¹⁰³ Tevbe 9/60.

¹⁰⁴ Konuya dair bkz. Bünyamin Erul, **Sahâbenin Sünnet Anlayışı**, TDVY., Ankara, 2014, s. 361-419.

¹⁰⁵ İbn Kayyim, a.g.e., c. II, s. 101.

¹⁰⁶ İbn Kayyim, a.g.e., a.y.

¹⁰⁷ Sahâbe’nin Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalarından farklı hareket etmeleri Nazzâm’ın (ö. 231/845) eleştirisine konu olmuş, İbn Kuteybe de eleştirinin üstelik Nazzâm tarafından gelmesine oldukça şaşırıldığını ifade etmiştir. Bkz: İbn Kuteybe, **Hadis Müdâfaası**, s. 45.

¹⁰⁸ Bkz: İbn Abdilberr, a.g.e, s. 313; İbn Kesir, a.g.e, “Mukaddime”, s. 11; Şâtîbî, a.g.e, c. III, s. 356.

gösterir. Bu iki durum arasında ise bir çelişki bulunmamaktadır. Aslında aradaki nüans konuya dair görüş beyan ederken, onların, katî manada Allah'ın muradının ne olduğunu belirtmemiş olmalarıdır.¹⁰⁹

Durum her ne olursa olsun Ehl-i Hadîs zihniyetini sürdüren tefsirine bakıldığında Taberî'nin, ekseriyetle ilk üç dönemden gelen rivâyetler eşliğinde ayeti anlamlandırdığı, sonrakilerin, selefî görüşüne muhalif bir tutum sergilemesi durumunda böylesine yaklaşımları reddettiği görülecektir. Buna mukâbil Mâturîdî, te'vîl anlayışıyla, gerekli şartları taşıması durumunda sonraki dönem muhatabın da ilk dönemdeki muhatabın anladığından farklı yaklaşımlar sergilemesinin önünü açacak ve bunu bidat olarak görmeyecektir.

1.4. Sahâbe'nin Kendi Görüşlerini Bağlayıcı Kabul Etmemesi

Cessâs'ın (ö. 370/981) ifadesine göre sahâbe, her meselede, insanların kendi görüşlerine tabî olup, bunları taklit etmelerini şart koşmamışlardır. Meselâ Hz. Ömer kendisine sorulan bir soruya cevap vermiştir. Soruyu soran, ona “İsabet ettin” demiş; o da “Allah'a yemin olsun ki Ömer isabet mi etti yoksa hata mı bilmiyor, şu var ki o asla haktan başka bir yere meyletmez” demiştir. Zeyd b. Sâbit de dedenin mirası meselesinde görüşünün Müslümanlar üzerinde bir bağlayıcılığı olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁰ Hz. Ebubekir'in de mesele hakkında *eser* bulamadığı takdirde re'yini bildirmiştir.¹¹¹ Nitekim Hz. Peygamber'e aşırı bağlı olmasıyla tanınan İbn Ömer'in dahî, yaptığını, başkalarının da yapması yönünde bir salık vermediğine işaret edilmişti.

Bu örnekler bize sahâbenin önde gelenlerinin re'yleri ile görüş bildirmesini ve önde gelenleri dahî olsalar varmış oldukları kanaatlerinin başkaları için her zaman bağlayıcı görmediklerini göstermesi bakımından önemlidir. Onlar pekâlâ re'y kullanmışlar fakat ferd bazında ulaştıkları neticenin nihâî hakikat olduğunu söylememiş, kendileri gibi olan diğer sahâbenin de söz hakkına sahip olduğunu göstermişlerdir. Nitekim tefsirleri incelediğimizde biz tüm sahâbenin her bir ayette

¹⁰⁹ Konuya dair ayrıca bkz: İbn Kuteybe, a.g.e., s. 46.

¹¹⁰ Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, tah.: Acîl Cesîm en-Neşmî, 1994, y.y., I-IV, c. III, s. 364.

¹¹¹ İbn Kayyim, a.g.e., c. II, s. 101.

aynı fikirde olmadığını görmekteyiz. Mesela hakkında hadis olmasına rağmen meşhur *zulm* ayetini¹¹² sahâbe birbirinden farklı anlayabilmiştir. Konuya dair *Te'vilât*'taki rivâyete göre Hz. Ebubekir sahâbeye bu ayeti nasıl anladıklarını sorar. Onlar da lafzın zahiri ile örtüşecek şekilde cevaplar. Bunun üzerine Hz. Ebubekir “Bizi, zor duruma soktunuz, ben ayeti şu şekilde anlıyorum” diyerek karşılık verir.¹¹³ Burası, şu iki açıdan dikkat çekicidir. Birincisi, hakkında hadis olmasına rağmen sahâbe ayete dair farklı te'villerde bulunmuştur. Aralarında söz konusu hadisi duymayanlar olabileceği akla gelse de, Hz. Ali'den aktarılan rivâyet de aynı sonucu göstermektedir. Nitekim o da *zulmü* umum üzere anlamaktadır.¹¹⁴ Diğer açı ise Hz. Ebubekir'in “Ben böyle anlıyorum siz de böyle anlayacaksınız” şeklinde bir diktesinin bulunmayışıdır.

Konu ekseninde diğer bir örnek de şudur: Hz. Ömer minberde iken mehir için bir üst sınır koymayı murad eder. O esnada hutbeyi dinlemekte olan Kureyşli bir kadın bu emrin Nisa 4/20 ayetine¹¹⁵ muhalif olduğu gerekçesiyle Hz. Ömer'e karşı çıkar.¹¹⁶ Bunun üzerine de Hz. Ömer “Allah'ım bağışla beni! Herkes benden daha fakihtir” der. Bu örnek de iki açıdan önemlidir. İlki, Kureyşli bir kadının Hz. Ömer'e karşı çıkması ve bunu ayet ile delillendirmesidir. İkincisi ise Hz. Ömer'in, görüşünün hatalı olduğunu fark ettiği an bundan geri dönmesidir.

Yukarıda zikri geçen “isabet edip etmediğini bilme” cümlesi de üzerinde durulması gereken bir ifadedir. Zîrâ Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in bu ifadeleri, vermiş olduğu hükümlerinin Allah nezdindeki nihâî durumunu bilmediklerini göstermektedir. Fakat konu hakkında icma etmeleri durumunda sahâbenin bu icması hüccettir. Suyûtî'nin de ifade ettiği üzere, re'yin olamayacağı ya da sahâbenin ancak Hz. Peygamber'den öğrenmek suretiyle bilebileceği meselelere dair rivâyetler de ayetin anlaşılmasında bağlayıcı olacaktır. Sahâbenin mezkûr şartlar haricindeki rivâyetleri ise

¹¹² Enâm 6/82.

¹¹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 130-131.

¹¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VII, s. 561.

¹¹⁵ Fakat eğer bir kadını bırakıp yerine başka bir kadın almak isterseniz, **birincisine külçe külçe altın vermiş olsanız dahi** hiçbir şeyi geri almayın...

¹¹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. I, s. 467.

mevkuf kabul edilmiştir.¹¹⁷ Nihayetinde bu durum Mâturîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımına önemli katkı sunacaktır.

Sahâbenin ferd bazında kendi görüşlerini bağlayıcı kılmamalarına rağmen sonraki süreçte, onların görüşlerinin bağlayıcı kabul edilme gerekçelerinden birini Kûfe şehrinin kurulması olarak görmek mümkündür. Zîrâ Kûfe'nin bulunduğu Irak bölgesi re'y ve kıyasın vatanı olarak tanınacaktır. Re'y ve kıyasın olduğu yerde ise re'y sahiplerinin hadis rivâyetleri başta olmak üzere kendilerinden öncekilerden farklı düşünecek olmaları açıktır. Bu da re'y karşıtları için hiç de mâkul görülmeyecektir.

1.5. Hz. Ömer, Kûfe ve Hicaz Ehli

Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra Hz. Ömer'in emriyle ordugâh şehrinin kurulması istenmiştir. Sa'd b. Ebi Vakkas (ö. 55/675), Hz. Ömer'e havasının askerlere yaramaması nedeniyle kurulmakta olan şehrin başka bir bölgede oluşturulmasını tavsiye etmiş, bunun üzerine de şehir havasının münasip, toprağının verimli olduğu ticaret yolunun üzerinde bir yere kurulmuştur. Bu özellikler şehrin kısa bir süre içerisinde nüfusun ciddi bir artışına neden olmuştur. Şehir nüfusunun Muâviye (ö. 60/680) döneminde yirmi bin, Emevî devrinin sonlarında ise üçyüz-üçyüz ellibin civarına ulaştığı tahmin edilmiştir.¹¹⁸

Yeni kurulan bu şehir coğrafi açıdan Hind-İran kültür ve medeniyetleriyle Yunan düşüncesinin ve Hristiyan grupların bir arada bulunduğu bir yapıyı teşkil etmiştir. Ayrıca sonraki süreçte Şia ve Hâricîler, siyasi yapılanmalar, Mu'tezile, Cebriye, Mürcie gibi birçok itikâdi fırka da bu bölgede varlığını oluşturacaktır.¹¹⁹

Hz. Ömer yeni kurulan bu şehre öncelikle İbn Mesud'u göndermiştir.¹²⁰ Katâde, takip eden zaman içerisinde otuzu Bedir gazisi olan bin elli sahâbenin buraya

¹¹⁷ Celâlettin es-Suyûtî (ö. 911/1505), **Tedribu'r-râvî fî şerhi takrîbu'n-Nevevî**, tah: Muhammed Emin İbn Abdillâh, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2002, s. 156.

¹¹⁸ Mahfuz Söylemez, **Bedevilikten Hadârilîğe Kûfe**, Ankara, Ankara Okulu, 2001, s. 95; Casim Avcı, "Kûfe", İstanbul, **DİA**, c. XXVI, s. 339-340; İsmâil Yiğit, "Mevâlî", İstanbul, **DİA**, c. XXIX, s. 424.

¹¹⁹ Muhammed Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, s. 30-31. Bu açıdan bakıldığında benzer durumun Semerkant'ta da görüldüğü üzerinde takip eden bölümde kısmi olarak durulacaktır.

¹²⁰ İbn Sa'd, a.g.e. c. II, s. 295, 303.

geldiğini söyler.¹²¹ İbn Mesud sonrasında Hz. Ali hilafeti döneminde yönetim merkezini Medine’den buraya taşımıştır. Hilafetinden önce ayrıca Huzeyfe (ö. 36/656), Ammar b. Yasir, (ö. 37/657), Ebu Mûsâ el-Eşârî, Muğire b. Şu’be, (ö. 50/670), Sa’d b. Ebi Vakkâs (ö. 55/675), Enes b. Malik (ö. 93/772) gibi sahâbe de yine buralara yerleşmiş, İbn Abbas da Hz. Ali ile beraber buraya gelmiştir. Daha sonraları müfessir kimliği ile öne çıkan Berâ b. Âzib de Kûfe’ye gelecektir.¹²² Bu durumun da etkisiyle Atâ, kendisinin Kûfe’li olduğunu öğrendiği kişiye “Bize ilim Kûfe’den gelir” diyerek orayı övmüştür.¹²³

Kûfe’ye yerleşen sahâbenin önde gelen bu isimleri Hz. Peygamber’den öğrendiklerini muhafaza ettiler ve bunlara dayalı olarak fetvâ verdiler. Onların bu fetvâlarındaki dayanakları Hz. Peygamber tarafından verilmiş hükmün dayandığı teşri ruhuna¹²⁴ bakmalarıydı.¹²⁵ Diğer taraftan Medine’de kalmaya devam eden sahâbe de vardı. Dolayısıyla tâbiîn, sahâbenin geldiği ya da kaldığı bu beldelede onların talebeleri olup görüşlerini aldı. Her bir tâbiîn ders aldığı üstadına, onun Kur’ân ve hadisten anladığından öğrendiklerine bağlılığını ilan ediyordu. Sahâbenin yetiştirdiği tâbiîn nesli müctehidleri üstad, muhit ve malumat farkına dayalı olarak Hicaz ve Kûfe medresesi/ekolü diye iki gruba ayrıldılar. Büyük tâbiîn devrinde bu iki gruptan ilkinin imamı Said b. Müseyyeb (ö. 91/712); ikincisinin imamı İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714) idi. Hicazlılar, Hz. Peygamber’in bu bölgede yaşamasının tabii sonucu olarak sünnete dair daha fazla malzemeye sahiptiler. Bu nedenle onlar meydana gelen her bir olay için Kur’ân veya sünnet gibi herhangi bir delil bulabiliyorlardı. Onlar ayrıca fıkhi sahada re’yden de istifade ediyorlardı. Buna mukâbil Iraklılar bölgede zuhur eden siyasi olayların hadis uydurma hareketine tesir etmesi nedeniyle eldeki mevcut sünnet malzemesi üzerinde daha bir titiz durmuşlardı. Bu gerekçeden hareketle onlar re’ylerini, kendi şartlarına göre zayıf olan hadislere tercih etmişlerdi.¹²⁶

¹²¹ Ebu Ya’lâ el-Halîlî el-Kazvînî, (ö. 446/1055) *Kitâbu’l-irşâd fî ma’rifeti ulemâi’l-hadis*, I-III, tah: Muhammed Said b. Ömer Said, Riyad, Mektebetü Rüşd, c. II, s. 533.

¹²² Hayrettin Karaman, “Fıkıh”, İstanbul, *DİA*, c. XIII, s. 5; Muhammed Ebu Zehra, a.g.e, s. 311,

¹²³ İbn Sa’d, a.g.e., c. VI, s. 1, a.e., c. VIII, s. 133.

¹²⁴ Kamil Çakın bu ifadenin spekülasyona açık, içeriği meçhul ve elastiki bir kavram olarak kabul edilmesi kanaatini taşımaktadır, bkz: *Hadisin Kur’ân’a Arzı Meselesi*, s. 258.

¹²⁵ Ahmed Hassan, a.g.e., s. 40.

¹²⁶ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem- Hanbeli Mezhebî*, s. 21.

Hicrî ilk asırda her iki ekolün hüküm istinbatı konusunda yöntemleri aynıydı. Bu asırda ilmi yolculuklar yapılıyor, isnad ile rivâyete henüz tam bir ihtimam gösterilmiyordu. Her iki ekolün imamaları birbirlerine yakın miktarda re'yi yanı sıra esere de tabi oluyorlar,¹²⁷ sahâbe fetvâlarını güçleri yettiğince topluyorlardı.¹²⁸ Bunun arka planında Kûfeli âlimlerin ilmî seyahatlere devam etmeleri yer almaktaydı. Onlar, başta hacc olmak üzere çeşitli gerekçeler ile Hicaz bölgesine geliyordu. Bu da çeşitli beldelerden gelen âlimlerin orada bir araya gelmesine fırsat sağlıyordu. Bu karşılaşmalar âlimlerin birbirleri ile fikri olarak yakınlaşmalarına ve birbirlerinin görüşlerinden haberdar olmalarına neden oluyordu. Kûfeli âlimler ilme hırslı idiler ve İbn Kayyim'ın ifadesiyle onlar, Hz. Ömer, Hz. Aişe ve Hz. Ali'den ilim elde ediyorlardı.¹²⁹ Ahkâm sahası hariç Kur'ân'a dair görüş beyan etmeyeceğini söyleyen mevâliden Said b. Müseyyeb'in¹³⁰ talebesi re'yi çokça kullanması nedeniyle Rebiatür'r-re'y diye isimlendirilmişti.¹³¹ Hicazlılar da Kûfeliler de re'yi kullanmışlardı. Bununla beraber hicrî ikinci asrın başlarından itibaren Hicazlılar Kûfelileri re'yi fazlaca kullanmaları gerekçesiyle daha çok eleştirmeye başlamışlardı.¹³²

Bu dönemde zarûret söz konusu olduğunda her iki taraf da fetvâ verirdi. Aksi durumda, meselâ Şa'bî (ö. 104/722) kendisine fetvâ sorulduğunda susar; İbrâhim en-Nehâî'ye sorulduğunda o konuştuğu konuşurdu.¹³³ Cessâs; Şa'bî, Nehâî ve Ebu'd-

¹²⁷ Serahsî'nin ifadesine göre –ki aynı ifade İbrâhim en-Nehâî'ye de atfedilir- Şeybânî, (ö. 189/804) Edebü'l-Kâdî adlı eserinde “re'ysiz hadis ve hadissiz re'y olmaz” demiştir. Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 113.

¹²⁸ Muhammed b. Hasen el-Hucvî es-Seâlebî (ö. 1376/1956), *el-Fikru's-sâmî fî târîhi'l-fıkhı'l-islâmî*, I-II, tal: Abdülfettah Ebu'l-Ğudde, Medine, el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1976, c. II, s. 95.

¹²⁹ İbn Kayyim, a.g.e., c. II, s. 45; Abdülmecid, a.g.e., s. 22-24.

¹³⁰ “İblis'in bir zamanlar melek olduğu” şeklindeki görüşü için bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. I, s. 296. Aslında bu durum bize, kişilere dair genellemeci ifadelerin her zaman için hakikati yansıtır bir tarafı olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

¹³¹ Yukarıda da geçtiği üzere Kûfe, kuruluşundan kısa bir süre sonra çeşitli din ve medeniyetlerin merkezi haline gelmiştir. Hâricîler de bölgeyi merkez edinmesi bölgeyi şaz fikirlerin buluşma noktası haline getirmiştir. Saîd b. Cübeyr'in bölgedeki fikri kargaşaları görmesi, bazı fikirleri nedeniyle talebesini “Yoksa sen Iraklı mısın?” demesine neden olmuştur. Çünkü Saîd, kendisine yöneltilen “Irak bölgesini nasıl buldun?” sorusunu, “Bizim helal dediklerimize haram; haram dediklerimize helal diyen binlerce insan var” diyerek cevaplamıştır. Kaynaklar, İbrahim en-Nehâî'nin de bölge halkı hakkında olumsuz düşüncelere sahip olduğunu düşündüğünü kaydetmiştir. Bkz: Ebu Nuaym Ebu Nuaym Ahmed. b. Abdullah el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-esdika*, I-X, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988, c. IV, s. 222; Abdülmecid, a.g.e., s. 42.

¹³² Abdülmecid, a.g.e., s. 40.

¹³³ Ebu Nuaym, a.g.e., c. IV, s. 221.

Duhâ Muslim b. Sabih'in mescidde bazı meseleleri müzakere ettiklerini, ellerinde rivâyet bulunmayan konuyla ilgili bir soru geldiğinde cevabını vermesi için Nehaî'ye bakıldığını söyler. Buradan hareketle, İbrâhim en-Nehaî'nin kıyasta diğer ikisinden daha nüfuzlu olduğunu; Şa'bî'nin ise esere daha hâkim olduğunu söyleyen Cessâs, kişilerin uzman oldukları sahaya göre nitelendirilmesin daha uygun olacağı kanaatini taşımaktadır.¹³⁴

Görüldüğü üzere Kûfe'nin kurulması, pek çok sahâbenin bölgeye gelmesi ve tabînin onlara talebe olması öncelikle Hicaz-Kûfe diye iki ayrı ekolün oluşmasına neden olmuştur. Kûfe'nin bölge olarak çeşitli medeniyetler, farklı din ve mezhepler ile iç içe olması bu dinlere mensup kişiler ile fikri açıdan mücadele etmelerini gerektirmiştir. Böylesi bir durum ise onların Hicazlılardan farklı metotlar geliştirmelerine neden olmuştur. Bu ise nihayetinde tarafların “Üstünlük Mücadelesine” girişmelerine imkân vermiştir.

2. Hicrî İkinci Asır

2.1. Hicaz ve Kûfe Ekolleri Arası Üstünlük Mücadeleleri

Burada bir istidrâd kâbilinden belirtmeliyiz ki Mâtürîdî öncesi dönemi inceliyor olmamızdan maksat, salt tarihi bilgi vermek değildir. Aksine bu dönemi ele almaya çalışırken olayların Mâtürîdî ile irtibatını aksettirmektir. Bu nedenle başlığımız altında değinecek olduğumuz bölgesel yarış, üstadlara gönülden bağlılık ve mevâlî-Arap çekişmesi meseleleri ile Mâtürîdî'nin geri planda bırakılması¹³⁵ arasında bir bağ bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki Arap-mevâlî çatışması Mâtürîdî döneminde devam eden bir tartışmadır. Mâtürîdî bir yandan ilmi öğretmeleri nedeniyle Arapların mevâlîye üstünlüğünü mümkün görürken,¹³⁶ diğer yandan Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656

¹³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, c. IV, s. 68.

¹³⁵ Ahmet Vehbi Ecer, Mâtürîdî'nin geri planda bırakılmış olmasının ardındaki gerekçelerin en önemlilerinden biri olarak onun Türk olması üzerinde durur. Bkz: Ahmet Vehbi Ecer, **Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî**, İstanbul, Yesevî Yay., 2007, s. 58-59. Fakat biz Mâtürîdî'nin sadece Arap olmadığı için karartıldığı şeklindeki görüşe katılmıyoruz. Şayet Ecer'in dediği gibi olsaydı Arap olmadığı halde karartılmayan diğer âlimleri izah edemezdik. Bununla beraber biz Mâtürîdî'nin Ehl-i Rey mevâlîsi olup *Te'vilât*'ını bu minvâlde inşa etmesi nedeniyle geri planda bırakılmış olabileceğini düşünüyoruz.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. XIII, s. 305.

[?]) özelinde Hz. Peygamber'in yorumladığı bir rüyadan hareketle mevâlinin Araplara denk olduğunu söylemekten geri durmamıştır.¹³⁷ Yine nakle kıyasla re'y yönü ağır basan Mâturîdî'nin Ebu Hanife'ye son derece saygı ile bağlı iken; İmam Şâfiî'ye yönelik sert bir üslup kullandığını müşahade etmekteyiz.¹³⁸

Hicrî ilk asırda tarafların her birinin re'y kullanmalarına rağmen Hicazlıların, Kûfelilere karşı nisbeten küçümseyici bakışa sahip olduğunu görmüştük. Böyle yapmalarının nedeni ise Kûfe'lilerin re'yelerini nassa takdim etmekte cesur davranmalarının¹³⁹ yanı sıra, bölgesel olarak üstünlük yarışının başlamasıydı.¹⁴⁰ Nitekim yanında Irak ahalisi anılınca İmam Malik, onların ehl-i kitap hükmünde olduklarını, sözlerinin ne tasdik ne tekzib edileceğini ve “Size de bize indirilene de iman ettik, sizin ilahınızla bizim ilahımız birdir” denmesi gerektiğini söylüyordu. İmam Mâlik (ö. 179/795), bunları söylerken yanındakilerden birinin İmam Muhammed olduğunu görünce utanmış ve “Gıybet etmeyi sevmem, ashabımızın bu şekilde söylediğini idrak ettik” demişti.¹⁴¹ Buna mukâbil İmam Mâlik'ten çok önce Hammâd b. Ebi Süleyman'ın (ö. 120/738) yanında Hicazlılar anıldığında o, “Onlara bazı şeyler sordum, hiçbir bilgileri yoktu, vallahi sizin çocuklarınız ve onların çocukları dahî Hicazlılardan daha bilgilidir” demekten geri durmamıştı. Rivâyete göre Hammâd bir adım öteye giderek, Mekke'de Atâ (ö. 114/732), Tâvus (ö. 106/725) ve Mücahid (ö. 103/721) ile karşılaştığını ve Kûfe'deki çocukların bile onlardan daha bilgili olduğunu söylemişti.¹⁴²

¹³⁷ Hz. Peygamber'e isnad edilen bir haberi –sabitse- kaydıyla aktaran Mâturîdî, O'nun rüyasında pek çok siyah koyunun bulunduğu ortama bir o kadar beyaz koyunun girdiğini gördüğünü ve bunu da “Dininizde ve soylarınızda size/araplara ortak olan acem” diye te'vil ettiğini belirtir. Peşi sıra sahâbenin “Ey Allah'ın rasûlü! Acem mi dediniz?” diye sorduklarını, Hz. Peygamber'in de: “Evet. İman, Süreyya yıldızına asılı olsa da acemden insanlar ona ulaşırlar...” diye cevap verdiği kaydeder. Mâturîdî, bu rivayetten hareketle acemin Arab'a denk olduğunu söyler: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. XIII, s. 420.

¹³⁸ Konuya dair örneklerle yerinde temas edilecektir.

¹³⁹ Ömer b. Abdülaziz, Kûfe'ye gönderdiği bir kimseye “Onlara okut ama onlardan okuma, onlara hadis rivâyet et ama onlardan hadis alma, onlara öğret ama onlardan öğrenme” dediği aktarılmaktadır. Bkz: İbn Abdilberr, a.g.e., s. 438.

¹⁴⁰ Hayrettin Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, İstanbul, İz Yay., 2014, s. 152.

¹⁴¹ İbn Abdi'l-Berr, a.g.e., s. 443.

¹⁴² İbn Abdi'l-Berr, a.g.e., s. 436, 437. Süleyman Uludağ'ın “ihtiyatla karşılanmalıdır” şeklindeki ihtarıyla beraber (Süleyman Uludağ, **Fahreddîn Râzî, Hayatı, Fikirleri, Eserleri**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1991, s. 27.) Râzî'nin *Münâzarât*'ında Sâbûnî'ye dair aktarmış olduğu bilgiler, bölgesel üstünlük yarışının miladi 1180'lerde dahi devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Râzî'nin kaydına göre Sâbûnî'nin, hac yolculuğunda gitmiş olduğu beldelede âlim denilebilecek kimseler ile

Bölgesel üstünlük çekişmesinin yanı sıra ikinci asrın başında taraflar arasında rekabeti körükleyen diğer bir husus, siyasal sahada kendine yer bulamayan mevâlînin ilme yönelmesi ve kısa sürede ilimde öne çıkmış olmasıdır. Mevâlînin ilmi sahada yükselmesinin nedeni onların sahâbeye talebe olmalarıdır. Onlar, sahâbenin Hz. Peygamber'den almış olduğu ilim ve eğitimden istifade etmişlerdi. Dolayısıyla sahâbe sonrası ilim erbabı mevâlî oldu. Mevâlî zaten daha önceden ilim ve kültür sahibi eski medeniyetlere mensup idi. Böylece geçmiş medeniyetlerinden tevarüs ettiklerini geliştirmişlerdi.¹⁴³

Arab'ın aceme, acemin Arab'a üstünlüğü olmadığı anlayışının yerleşmesi sonucu, İslam'ın başlangıcında mevâlî hür Araplar ile bir tutuluyordu. Hz. Ömer, “Yerine kimi tavsiye edersin?” sorusuna; “Hayatta olsa idi Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim'i tavsiye ederdim” diye cevap veriyordu. Mevâlî, kendilerini azat edenler ile aynı ganimeti almalarına rağmen Emevîler döneminde savaşa katılmak zorunda bırakılmış fakat onların sadece ganimetten pay almalarına müsaade edilir olmuştu. Yine bu dönemde mevâlînin hür araplar ile evlenmeleri yasaklanmış, evlenenler ise zorla boşandırılmıştı. O dönemde Haccâc'ın, mevâlî olan Said b. Cübeyr'i Kûfe'ye kadı olarak ataması Kıyâmet alameti olarak değerlendirilmişti.¹⁴⁴

Harun Reşid'in (ö. 193/809) oğulları Emîn (ö. 198/813) ile Me'mûn (ö. 218/833) arasında çıkan iktidar kavgasında Emîn'i Abbâsi ailesine mensup olması hasebiyle Araplar; annesi İranlı olan Me'mûn'u ise ağırlığını İranlıların oluşturduğu kişiler desteklemiştir. Emîn'den sonra Me'mûn'un halife olmasıyla (ö. 198/813) yönetimdeki Arap unsurlar, konumlarından uzaklaştırılmış, yerlerine İranlılar ile Türkler atanmıştır. Bu durum Arapların, başta İranlılar ile Türkler olmak üzere

karşılaşmadığını söylemesi Râzî'yi, onunla tartışmaya sevk etmiştir. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Münâzarât: Dinî ve Felsefî Tartışmalar**, çev: Ömer Ali Yıldırım, Litera Yay., İstanbul, 2016, ss. 27, 51.

¹⁴³ Ebu Zehra, a.g.e., s. 29. İsmâil Cerrahoğlu'nun, zikrettiği örneklerden hareketle tâbiîn ve talebelerine yönelik “...veya onların şahsi durumları zayıf olduğundan gerek fırkaların ve gerekse devlet politikasının tesiri altında kalmış olabilirler” şeklinde okuması söz konusudur. Bkz: İsmâil Cerrahoğlu, **Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller**, AÜİFY, LXXX, Ankara, 1968, s. 107-110. Fakat onun Mücahid'e dair aktarmış olduğu 5 örneği Mücahid'in belirli bir fırkanın tesiri altında kalmaktan öte bunların özgür düşüncenin ürünü olarak okumak da uygun olabilir.

¹⁴⁴ Mahfuz Söylemez, **Bedevilikten Hadariliğe Kûfe**, ss. 294-295.

yabancılara karşı daima bir kıskançlığın taşınmasına neden olmuştur.¹⁴⁵ Zîrâ Emin ile Me'mûn arasındaki iktidar çatışması aslında Arap olanlar ile olmayanlar arasındaki hâkimiyet mücadelesidir.¹⁴⁶

Yukarıda zikredilen durumlar nedeniyle devlete isyan edilmiş ve bu isyanda yer alan ve bazı itikâdî doktrinlerin fikir babası olan Cehm b. Safvân'ın da (ö. 128/746) bulunması onun vatan haini olarak adlandırılmasına yol açmıştır.¹⁴⁷ Hicrî 132 yılında devlet yönetiminin Emevîlerden Abbasîlere geçiş süreci Horasan, Irak, Cezire ve Şam'da çok sayıda âlimin öldürülmesi ile sonuçlanmıştır. Bu dönemde Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) insanları i'tizâle ve kader meselesi hakkında tartışmaya davet ediyordu. Horasan'da Cehm b. Safvân Kur'ân'ın mahlûk olduğuna yönelik tartışmalar yapıyordu. Yine Horasan'da müfessir Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), Cehm'in fikirleri karşısında tecessüme varacak derecede sıfatların isbatına yönelik tartışmalarda bulunuyordu. Tâbiîn uleması ve selef âlimleri insanları bidatlere karşı uyarmakta idi. Öte yandan *sünen*lerin tedvini de başlamıştı.¹⁴⁸

Anlaşıldığı kadarıyla Ehl-i Re'ye karşı özellikle Hicazlılar ile Ehl-i Hadîs tarafından takınılan olumsuz tavırda âlimler arası ilmi rekabet ile o dönemin önemli bir toplumsal problemi olan Arap-mevâlî ayrımının önemli tesiri vardır. Iraklı fakihlerin büyük çoğunluğu Arap olmayan Müslüman kavimleri arasından çıkmıştı. Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), İmam Malik'in hocaları arasında sayılan Rabîa'yı (ö. 136/753); Basra'daki Osman el-Bettî'yi (ö. 143/760) ve Kûfe'de Ebu Hanife'yi tenkit ederken, ortak özelliklerinden biri olarak da onların mevâlî olduklarını söylemişti.¹⁴⁹ Benzer bir yaklaşım Urve'de de görülmekteydi. O, İsrâiloğulları'nın esir aldıkları kimselerin çocukları/mevâlî büyüyüp de re'yları ile hareket edinceye değin istikamet üzere olduklarını, ardından hem kendilerini hem de başkalarını saptırdıklarını belirtmiştir. "İnsanlar itidal üzere idi, ta ki Kûfe'de Ebu Hanife, Basra'da Osman el-Betti ve Medine'de Rabi' bu durumu değiştirinceye değin. Sonra bir de baktık ki bu

¹⁴⁵ Ferhat Koca, a.g.e., s. 32.

¹⁴⁶ Nahide Bozkurt, **Mutezile'nin Altın Çağı-Me'mun Dönemi**-, Ankara, Ankara Okulu, 2002, s. 38.

¹⁴⁷ Mehmet Emin Özaşar, **İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı**, s. 33.

¹⁴⁸ Zehebî, **Tezkira**, c. I, s. 159-160.

¹⁴⁹ İbn Mâce, **Sünen**, c. I, 38.

üçü esir kimselerin çocukları imiş” demek suretiyle Süfyan da mevâlîye karşı hoşnut olmadığını göstermiştir.¹⁵⁰

Her ikisi de Mesruk’a talebe olmalarına rağmen Şa‘bî ile İbrâhim en-Nehaî arasında mevâlî-Arap tartışması cereyan ediyordu. Şa‘bî ve Nehaî’ye talebe olan A’miş de konuya dair şöyle diyordu: “Şa‘bî’nin yanında idim. (Mevâlî olan) İbrâhim’i (en-Nehaî) söz konusu ettiler. O da İbrâhim için “O, gece bizim yanımızda hadis dersi alır, gündüz bu hadisleri başkasına rivâyet eder” dedi. İbrâhim’e gelip durumu aktardığımda, o da Şa‘bî için “O, Mesruk’tan kesinlikle duymadığı hadisleri aktarır” diye karşılık verdi.”¹⁵¹ Buna karşın A’miş’in “duymuş olduğu hadisi İbrâhim en-Nehaî’ye sorduğu, sorulan her bir hadise İbrâhim’in eklemeler yapıp onu tamamladığı” rivâyet edilmektedir.¹⁵² Bu durum Nehaî’nin hadis/eser bilgisinin ne derece üst seviyede olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Yukarıda zikri geçen ifadeler aynı zamanda Arapların sair milletlere karşı üstün bir konumda olduğu düşüncesinin dışı vurumu olarak da kabul edilebilir. Öyle ki bu karşıt tutum ayetlerin te’vîllerinde bile kendini göstermiştir. Meselâ Furkan 25/20 ayetinde yer alan *Sizi birbirinize imtihan vesilesi kıldık* ifadesine dair zikredilen üç görüşten biri, arabın mevâlî ile ibtilası, şeklindedir.¹⁵³ Belki bu karşıt tavırlar nedeniyle Mâtürîdî, Selmân Fârisî’ye yönelik hadis rivâyetini delil göstererek “acemin Arab’a denk olduğunu” söyler.¹⁵⁴ Yine Mâtürîdî’nin “namazın farsça olarak kılınabileceğine”¹⁵⁵ yönelik Ebu Hanife’nin fetvâsını ısrarla hatırlatmasını “Arab’ın aceme üstün olduğu”na yönelik düşünceye bir tepki olarak da okuyabiliriz. Zîrâ Mâtürîdî’nin yaşadığı dönem ve bölgede Arap-Fars rekâbeti gündemi yoğun olarak meşgul etmiştir.¹⁵⁶

Hicrî ikinci asırdaki çatışmaların diğer gerekçesi talebelerin üstadlarına derinden bağlı olmalarıdır. Tâbiîn ne dediklerini bilmelerine, teşrî ruhunun

¹⁵⁰ Hatip Bağdadi, **Tarih**, c. XV, s. 543.

¹⁵¹ İbn Abdi’l-Berr, a.g.e., s. 439.

¹⁵² Ebu Nuaym, a.g.e., c. IV, s. 220; İbn Sa’d, a.g.e., c. IV, s. 189-190.

¹⁵³ İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-mesîr**, c. VI, s. 10.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. XIII, s. 420.

¹⁵⁵ Bkz: Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. III, s. 254-255; c. VII, s. 447; c. VIII, s. 30; c. XI, s. 37.

¹⁵⁶ İlhan Kutluer, “Ebu Zeyd el-Belhî”, İstanbul, **DİA**, 1992, c. V, s. 412.

inceliklerine vakıf olmalarına ve aralarındaki ihtilafı anlamalarına rağmen kendi beldelerindeki sahâbeyi diğer beldelerdeki sahâbeye üstün tutmuşlardır. Sahâbenin sonrakiler tarafından birbirlerine kıyaslanıp üstün tutulmalarının sonraki süreçte ayrılığı arttıracak olması, Abdülmecid Mahmud'un ifadesiyle "garipsenecek" bir durum değildir. Diğer taraftan ihtilaf durumunda bireylerin üstadlarına aşırı bağlılık göstermesi sair üstadların görüşlerinde zayıflık aramakla sonuçlanır.¹⁵⁷ Meselâ bu durum Ebu Hanife ile Evzâî (ö. 157/774) arasındaki *rafu'l-yedeyn/namazdaki intikâl tekbirleri* meselesinde de görülebilir. Her bir ekolün yetiştirdiği ve kendisinden ilim aldığı kimseleri diğerine tercih etmesi, tâbiîn medresesinden kaynaklanan basit bir ihtilafın ne derece derinleşebileceğini göstermesi açısından önemlidir.¹⁵⁸

Bölgesel üstünlük yarışması, Arap-mevâlî çekişmesi ve üstadları birbirine tercih etme hareketinden başka bu dönemde, Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720), çeşitli beldelere hadislerin cem edilmesine yönelik bir emir çıkartması dikkat çekmektedir. Güvenilir bir hadis râvisi, seçkin bir fakih ve dirayetli bir kelim âlimi olarak tanınan halifenin bu emri, sahih hadislerin derlenmesi amacını taşır.¹⁵⁹ Fakat halifenin bu emri üzerine âlimler sadece hadisleri toplamakla yetinmediler. Onlar, meseleler hakkında sahâbe ve tâbiîn görüşlerini de derlemeye başladılar. Ebu'z-Zînâd (ö. 130/748) bu dönemde "Biz, sadece helalleri ve haramları yazıyorduk. İbn Şihab (ö. 124/742) duyduğu her şeyi yazıyordu. Ona ihtiyaç duyulduğu zaman, onun insanların en âlimi olduğunu anladım" demiştir.¹⁶⁰ Abdülmecid Mahmud'un da ifade ettiği üzere burada önemli olan husus hadislerin toplanmasında dairenin genişlemesidir. Artık hadis sadece anlamak için değil, bizâtihî hadis olması nedeniyle toplandı. Hadisler uğruna kıtaların aşılması takdir ile karşılanıyordu. Bunu yapanlara muhaddis dendi. Öyle ki aralarında ezberlemiş olduğu hadisın ihtiva ettiği fıkıhla ilgilenmeyen kimseler bile vardı. Bundan başka sadece ezberlemiş oldukları hadisler kapsamında hüküm verenler de söz konusuydu. Bu kimseler arasında vermiş olduğu fetvânın Hz. Peygamber'e, sahâbeye, tâbiîne ya da şeyhine ait olması arasında bir fark gözetmeyenler de

¹⁵⁷ Abdülmecid, a.g.e., s. 54.

¹⁵⁸ Hucvî, a.g.e., c. II, s. 99-100.

¹⁵⁹ İsmail Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", İstanbul, **DİA**, 2007, c. XXXIV, s. 54. Bilgi için ayrıca bkz: Talat Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, Ankara, TDVY, 2013, s. 280.

¹⁶⁰ İbn Abdi'l-Berr, a.g.e., s. 104.

bulunmaktaydı. Ayrıca onlar rivâyet ettiklerini, aklî yaklaşımlara karşı üstün görüyorlardı. Dahası onlar, dirâyet sahiplerini hadis-sünnet cahili ve muhalifi olarak betimliyorlardı. Onların bu davranışları, dirâyet anlayışına sahip kişilere karşı öfke ve suçlamalara yol açıyor, bu durum da ilmî meclislerde tahkik edilmeksizin yayılıyordu. Örneğin Evzâî, Ebu Hanife'yi bidat ehli olmakla itham ediyor ve bu ithamını da kendisine aktarılan rivâyetlere göre gerçekleştiriyordu.¹⁶¹

Yukarıda zikredilen bu gerekçelerden hareketle Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y diye isimlendirmenin bu dönemden itibaren başlatılması Abdülmecid Mahmud'un dediği gibi son derece isabetlidir. Nitekim hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren Ehl-i Hadîs sistemleşmiş, kendileri dışındakilere muhalif olabilecek konuma gelmiştir. Onlar ayrıca kendileri gibi düşünmeyenleri tenkit için cerh ve tadîl silahını kullanmaya başlamıştır.¹⁶² Özellikle Mihne hadisesi sonrası bu silah, birbirlerine kızan âlimler arasında yani amacı dışında kullanılır hale gelmiştir.¹⁶³

İmdi yukarıda genel hatlarıyla aktardığımız hicrî ilk iki asrda öne çıkan bazı noktaları özetlemek istiyoruz:

- 1- Lafza öncelik verenler ile re'ye öncelik verenler diye yapılan ayrımın kökleri sahâbe dönemine kadar uzanmaktadır.
- 2- Sahâbe döneminde zikri geçen bazı hadis rivâyetleri, Kur'ân'a, akla ve vakıaya arz edilmek suretiyle tashih ya da red ediliyordu.
- 3- Hz. Peygamber döneminde yaşanmamış bazı olaylara sahâbe yeni cevaplar arıyor, Kur'ân'da mesele hakkında hüküm bulunmasına rağmen farklı hükümler uygulanabiliyordu.
- 4- Tek tek sahâbiler meselelere yönelik görüş beyan ettiklerinde, görüşlerini bağlayıcı görmüyorlar, diğer bir ifadeyle sahâbe, kendi görüşlerinin mutlak hakikat olduğunu iddia etmiyorlardı.
- 5- Hz. Ömer'in Kûfe'yi kurmasından sonra buraya gelen sahâbe nedeniyle Kûfe kendisini Hicaz'a denk görmekteydi. Taraflar arasında ilmi seyahatler

¹⁶¹ Abdülmecid, a.g.e., s. 70-71.

¹⁶² Abdülmecid, a.g.e., s. 74.

¹⁶³ Abdu'l-Fettah Ebu Gudde, "Halk'ı Kur'an Meselesi: Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev: Müctebâ Uğur, AÜİFD, 1975, C. XX, s. 307-321, s. 311.

gerçekleşiyor, her iki ekolün imamaları *esere* tabi olduğu gibi re'y kullanmaktan da çekinmiyordu. Ayrıca hicrî ilk asırda isnâda riâyet henüz tam olarak başlamamıştı. Yine bu dönemde ilmî açıdan bölgesel üstünlük kurma çabalarının olduğu vaki idi.

- 6- İlmi sahada mevâlînin öne çıkması, taraflar arasındaki çekişmeleri arttırmış, kendi aralarındaki üstünlük mücadelesini başlatmıştır.
- 7- Son olarak Mu'tezile ve *Halku'l-Kur'ân* mihnesinin ilk nüveleri bu dönemde atılmıştı.

Hicrî üçüncü asra ilişkin mülâhazalara geçmeden önce bu asır üzerinde biraz daha detaylı durmamız gerekmektedir. Zîrâ Hicaz-Kûfe arasındaki ayrım bu asır itibari ile¹⁶⁴ Ehl-i Hadîs- Ehl-i Re'y olarak isim değiştirmiştir. Diğer taraftan bu asırda ağırlığını hissettiren Ebu Hanife ve muhaliflerinin düşünce yapılarının bilinmesi Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin anlaşılması için son derece önem taşımaktadır.

2.2. Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y

Hicrî ikinci asırda kendisini göstermeye başlayan Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y arasındaki ayrıma geçmeden önce bir nüansa dikkat çekmek istiyoruz. O da *Tabakât* eserlerinde isimlendirmeye dair ortak bir dilin kullanılmayışıdır. Meselâ İbn Kuteybe (ö. 276/889) *el-Meârif* adlı eserinde Rabiâtü'r-re'y'i, İbn Ebi Leylâ'yı, Ebu Hanife'yi, Züfer'i (ö. 158/775), Evzâî'yi, Süfyân es-Sevrî'yi (ö. 161/778), Malik b. Enes'i, Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan'ı (ö. 189/805) Ehl-i Re'y olarak zikretmektedir.¹⁶⁵ Buna karşın Şehristânî (ö. 548/1153) *Milel ve Nihâl*'inde müctehidler grubu olarak zikrettiği Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'yi ele alırken, Ehl-i Hadîs grubu kapsamında Malik b. Enes'i, İmam Şafîi'yi, Süfyan Sevrî'yi, Ahmed b. Hanbel'i, Dâvûd b. Ali (ö. 270/884) ve bunların takipçilerini saymaktadır. Şehristânî, onları, hadisleri elde etmek ve nakletmek yönündeki gayretleri, hükümleri nasslar üzerine bina etmek için çaba

¹⁶⁴ Hayri Kırbasoğlu, *Ehli Sünnetin Kurucu Ataları*, s. 27; Hassan Ahmed, a.g.e., s. 148. F.rahman ve talebesi Ahmed Hassan da aynı kanaati taşımaktadır: Mehmet Görmez, a.g.e., s. 90.

¹⁶⁵ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *el-Meârif*, tah: Servet Ukkâşe, Kahire, Dârul-meârif, t.y., s. 494-500; İbn Kuteybe'nin tasnifinde zikri geçen âlimlerimizin "mezhep lideri" olarak kabul edilmesinden kaynaklandığı açıktır.

göstermeleri ve eser ya da haber buldukları takdirde kıyasın hafîsinden de celîsinden de kaçınmaları nedeniyle¹⁶⁶ bu kategoriye almış görünmektedir

Hicaz ve Irak ekolü diye yapılan ayırmada, coğrafi bölgelerin her birinde hâkim tonlarda zihniyet benzerliği vardır. Fakat bidâyetine doğru yerinde bir ayırım özelliği taşıyan bu sınıflandırma sonradan gelişen şartlar içinde ortaya çıkan durumu tam olarak yansıtmamıştır. Örneğin re’y ve kıyas aleyhtarı bir takım sözleriyle tanınan Şa‘bî, Şu‘be b. el-Haccâc, Veki’ b. el-Cerrâh ile Ahmed b. Hanbel gibi pek çok hadisçi Irak bölgesindendir. Buna karşılık Rebîa b. Ebi Abdîrrahman ile Malik’in de Hicaz’da bulunmakla beraber fıkhi sahada hadis ekolünün hoş karşılamadığı bazı ilkeleri kabul ettikleri ileri sürülmüştür.¹⁶⁷

İbn Kuteybe ve Şehristânî örneğinde olduğu üzere aynı âlimler farklı sınıflarda değerlendirilmiş ya da sınıflandırma bölgelere göre yapılmıştır. Hâlbuki Ehl-i Hadîs olarak bilindiği halde re’y kullanan ya da Ehl-i Re’y olarak bilindiği halde eser odaklı hareket eden kimselerin oluşu, bunların, nihayetinde bu iki taraftan birine meyyâl olmasından neşet etmiştir. Nitekim Cessâs da, kişilerin meyyâl oldukları sahaya göre nitelendirilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁶⁸

Cessâs’ın mezkûr ifadesinden hareketle, Taberî’nin salt dirayet ehli olduğu şeklindeki düşünce, tartışmaya açık hale gelecektir. Sıradaki başlık altında Ehl-i Hadîsin öne çıkan özelliklerine değineceğiz. Bu sayede Taberî tefsirinin aşağıda değinecek olduğumuz Ehl-i Hadîsin temel özelliklerini bünyesinde taşıdığı görülecektir.

2.2.1. Ehl-i Hadîs

¹⁶⁶ Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, **el-Milel ve’n-nihal**, talik: Muhammed Fehmi Muhammed, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1992, s. 217.

¹⁶⁷ Şükrü Özen, İslam Hukuk Düşüncesinin “**Aklileşme süreci Başlangıçtan Hicri 4. Asrın Ortalarına Kadar**”, İstanbul, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, 1995, ss. 214-5; Ömer Özpınar, Hadis Edebiyatının Oluşumu, s. 74-75; Murteza Bedir, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004, s. 64-67.

¹⁶⁸ Cassas, **Füsul**, c. IV, 68; Bilal Aybakan, “İmam Şâfiî ve Fıkıhî Düşüncesinin Gelişimi” Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, I-X, edi: Bayram Ali Çetinkaya, c. V, s. 142

Kendilerine farklı isimler verilen Ehl-i Hadîsin¹⁶⁹ tanımına ya da zihniyetine yönelik yaklaşımlar birbirleri ile paralellik arz etmektedir. Meselâ İbn Kuteybe Ehl-i Hadîsi, dinî hususların hiçbirinde istihsâna, kıyâsa ve aklî muhâkemeye başvurmeyen kimseler olarak tanımlar. Ona göre bu ekolün müntesipleri dini sahanın tek bir noktasında bile felsefe kitaplarına ya da kelamcılara başvurmaz.¹⁷⁰ Hatib Bağdâdî'ye gelince o, Ehl-i Hadîsi, “Kitap ve sünnete tabi olan, heva ve re'yi benimsemeyen ve sadece rivâyetlere dayanarak hüküm veren büyük çoğunluğun takip ettiği yoldur” diye tanımlamaktadır.¹⁷¹ Eşari'ye göre ise Ehl-i Hadîs, cedelcilerin tartıştıkları konuları tartışmayı helal görmeyen, dini konularda sahih rivâyetlere ve adaletli güvenilir râvilerin rivâyetleri ile Hz. Peygamber'e ulaşan haberlere teslim olup, bu türden haberlere yönelik nasıl ve niçin gibi sorgulama yoluna gitmeyen, aksine böyle bir sorgulamayı bidat olarak addeden kimselerdir.¹⁷²

Ehl-i Hadîse yönelik çalışmaları ile dikkat çeken Hayri Kırbaçoğlu ile Sönmez Kutlu'nun da kaynaklardan hareketle konuya dair tanımları söz konusudur. Buna göre Kutlu, Ashâbu'l-Hadîs kavramını kullanmayı tercih etmek suretiyle onları şu şekilde tanımlamaktadır:

Ashabu'l-hadîs Abbasî iktidarının ilk dönemlerinden itibaren Müslümanları içinde bulundukları parçalanmışlıktan kurtarmak, toplumsal hayatı idealleştirilen Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek; birlik ve bütünlük içinde yaşatmak için çözümün Kitab'ın yanı sıra, Hz. Peygamber'in hadisleri, sahâbe ve tâbiunun sözlerinde olduğuna inanan; bunları bir araya toplayıp konularına göre tasnif eden; genelde görüşlerini hadislere dayandıran; onlara bağlanmayı teşvik eden; kitap ve hadisten bağımsız re'y kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştirenlerin ortak adı olmuştur.¹⁷³

Ehl-i Hadîsin sadece hadis ile ilgilenen kimseler olmayıp aksine akîde sahası ile yakın ilişki içinde bulunduğunu ve dahası *Kitabu's-sunne* başlıklı eserlerin akâid

¹⁶⁹ Bkz: Hayri Kırbaçoğlu, **Ehli Sünnetin Kurucu Ataları**, s. 19-68; Muhammed Yuşa Yaşar, “Selefiyye”, **Kelam Tarihi**, ed: Ramazan Yıldırım, İstanbul, İşaret Yay., 2017, s. 197-198.

¹⁷⁰ İbn Kuteybe, **Hadis Müdafaası**, s. 100.

¹⁷¹ Hatip el-Bağdadi, **Şerefu ashâbi'l-hadis**, tah: Mehmet Said Hatipoğlu, 1969, y.y., ss. 8-9, 28-29.

¹⁷² Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-936), **Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-Müsallîn**, I-II, tah: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire, 1950, c. I, s. 324.

¹⁷³ Sönmez Kutlu, **Selefilğin Fikri Arka Planı –İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-**, s. 55; Kutlu, **Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri**, s. 32.

ile ilgili eserler olup bunların *Sunen*’ler ile alakası olmadığını belirten Kırbaçoğlu’na göre¹⁷⁴ bu ekolün bariz özellikleri özetle şu şekilde öne çıkmaktadır:

Sıfatlarla ilgili ayet ve hadisleri olduğu gibi kabul etmek, onlara olduğu gibi iman etmek, bunun dışında bu konuda hiçbir şey söylememek; konuyla alakalı herhangi bir şey sorulduğunda, sadece ilgili ayeti okumak ve kîlu kâl’den ictinâb ederek “Allah böyle diyor, bundan başka bir şey bilmiyoruz, bilmeye de çalışmadığımız gibi bilmediğimiz meselede konuşmayız” demek; ayet ve hadisin okunmasından sonra açıklayıcı mahiyette hiçbir ilavede bulunmamak; ayet ve hadisleri zahiri manası üzerinde kabul edip bunların manalarını Allah’a havale etmek; sıfatların mahiyeti ve nasıllığı üzerinde durmamak; tenzih inancını muhafaza etmek; teşbih, tavsif, temsil, tefsir, te’vîl ve tahrifi reddetmek.¹⁷⁵

Ehl-i Hadîs vahyi anlamak için onun yakın muhataplarının haberlerine dayanma gibi bir idealizmi benimsemekte, böylelerinin ayet ve hadisler vasıtasıyla övülen kimseler olarak tavsif etmekte ve aynı zamanda kendilerini dinin yardımcıları olarak görmektedir. Nitekim “Kıyâmete değin bu dinin yardımcılarının olacağı” hadisi Ahmed b. Hanbel tarafından: “Bunlar Ehl-i Hadîs değilse kimdir bilmiyorum”¹⁷⁶ şeklinde açıklanmıştır. Benzer şekilde Abdürrezzâk İbn Hemmâm da *Onların her kesiminden bir grubun da dinde derin bilgi elde etmek ve kavimleri kendilerine döndüklerinde onları uyarmak için seferber olmaları gerekir ki...*¹⁷⁷ ayetini Ashâbu’l-Hadîs olarak te’vîl eder. Yezid b. Harun’un da “Ümmetimden hak üzere olacak bir topluluk daima var olacaktır” hadisinde geçen topluluk için “Ehl-i Hadîs değilse kim olabilir bilmiyorum” dediği kaydedilmiştir.¹⁷⁸

Kaynaklarımızda Ehl-i Hadîsin önde gelen âlimlerinin eser hakkındaki görüşleri yer almaktadır. Buna göre meselâ Hatib Bağdâdî, *Şerefu ashâbi’l-hadis* isimli eserinde isnadlı olarak şöyle bir hadis rivâyet eder: “Siz benden işitiyorsunuz, sonra sizin dedikleriniz ve sonra da onların dedikleri işitilip dinlenecektir. Ardından kendileri şişman olup şişmanlığı seven bir topluluk gelir ki, kendilerinden istenmediği

¹⁷⁴ Hayri Kırbaçoğlu, *Ehli Sünnetin Kurucu Ataları*, s. 52.

¹⁷⁵ Hayri Kırbaçoğlu, a.g.e, s. 126-127.

¹⁷⁶ Hâkim, *Marife*, s. 107.

¹⁷⁷ Tevbe 9/122.

¹⁷⁸ Ebu İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî (ö. 427/1035), *el-Keşf ve’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, I-VI, tah: Seyyid Kesrevî Hasen, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004, c. III, s. 263-264; Kurtubî, *el-Câmî’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. VIII, s. 188.

halde şahitlik yaparlar.” İshak ibn Râhûye/Râhaveyh (ö. 238/853) buradan hareketle ilk üç nesilden rivâyet olunan her bir görüşün ‘eser’ olduğunu zikreder.¹⁷⁹ “İlim” olarak tanımlanan esere tabi olmak Ehl-i Hadîs için hayati bir önem arz etmektedir. Kişinin kıyasa gitmesi onun cahil olarak vasıflanması için yeterlidir. Fitne dönemi olması nedeniyle hadis rivâyetinde isnâd aranması gerektiğini söyleyen İbn Sîrîn de “Esere tabi oldukları müddetçe onlar, kendilerini doğru yolda görürlerdi” demiştir. Benzer bir şekilde Şâz b. Yahya “Cennete giden en doğru yol esere tabi olmak suretiyle gerçekleşir” demek suretiyle *eserin* önemini zikreder.¹⁸⁰ Süfyan’ın da “Din, esere tabi olmaktır” dediği zikredilir.¹⁸¹

Abdullah b. Mübarek’in (ö. 181/797) “Dayanağın eser olsun, re’yi hadisi tefsir etmek için kullan”¹⁸² ifadesi re’ye yani akla biçilen görevi göstermesi açısından önemlidir. Diğer bir ifade ile bu, akla söz konusu *eserleri* açıklamak, tenâkuz olması durumunda bu problemi gidermek gibi bir görev verildiği şeklinde okunabilir. Aksi durumda akıl, muttasıl senetler ve güvenilir raviler ile tevârüs eden bir *eseri* tenkit etme hakkına sahip değildir. Bu şartlar söz konusu olduğunda, aklın esere tabi olmaktan başka görevi yoktur. Zîrâ farklı akıllar farklı sonuçları doğurur. Bu da ortak bir davranış ya da fikrin oluşmasına engel olur. Üstelik aynı kişi de olsa onun fikri zaman içerisinde değişebilmektedir. Nitekim İbn Sîrîn, görüş beyan etmekten kaçınmayı “görüşünün sabit kalmayacağı” endişesine bağlamıştır.¹⁸³ Bu durumda yapılması gereken, vahiy dönemine en yakın muhatapların –ki yukarıda bunların ilk üç dönemdekiler olduğu zikredilmişti- görüşlerine bağlı kalmaktır. Evzâî’nin “İnsanlar seni dışlasalar da selefin eserlerine azı dişlerinle sarılmaya devam et. Onlar kendi görüşlerini süsleseler de insanların görüşlerine uymaktan kaçın”¹⁸⁴ şeklindeki ifadesi de, söz konusu görüş farklılıklarının önüne geçmek için gibi bir gayeye matuftur. Diğer

¹⁷⁹ Hatib Bağdâdî, *Şeref-u ashâbi’l-hadîs*, 37-38.

¹⁸⁰ Lâlekâî, İbnu’l-Hasen b. Mansur et-Taberî, (ö. 418/1027) *Şerhu usûli i’tikâdi ehl-i Sünne*, I-II, tah.: Ebu Ya’kûb Neşet b. Kemal el-Mısırî, Dâru’l-Basıra, İskenderiye, c. I, s. 85.

¹⁸¹ İbn Abdilberr, a.g.e. s. 289-290.

¹⁸² İbn Abdilberr, a.g.e. s. 411.

¹⁸³ İbn Abdilberr, a.g.e, s. 287. Bu anlayışa karşın Mâturîdî “Farklı zamanlarda söz söyleyen hikmet ehli, sözünü Kur’ân’a arz etmek suretiyle söylerse, zamanın değişmesi bu kişinin sözleri arasında ihtilafın çıkmasına neden olmaz” demektedir. Bkz: *Te’vilât*, c. III, s. 351.

¹⁸⁴ Bağdâdî, a.g.e. c. II, s. 30-33.

tarafından bu durum aynı zamanda erken dönem âlimlerden bazılarının kendi görüşlerinin tabulaşmasından çekindiklerini de göstermektedir. Nitekim Atâ, bu gerekçeden hareketle re'y ile hükümde bulunmaktan çekindiğini söylemiştir.¹⁸⁵

Metodolojik açıdan bakıldığında Ehl-i Hadîs ittifak etmeleri durumunda sahâbenin sözlerini alır, ihtilaf etmeleri durumunda taraflardan birinin görüşünü benimser ve bu görüşten ayrılmazlar. Ayrıca sahâbenin ihtilaf ettiği meselelerde dahî Ehl-i Hadîsin onların görüşlerini kıyasa takdim etmeleri vakidir.¹⁸⁶ Nitekim Evzâî'ye bir mesele hakkında sorulmuş, o da “Sahâbe, konu hakkında ihtilaf etmişlerdir ve ben de onların sözü yanında onlara muhalif düşecek söz söylemeyi uygun görmüyorum” demiştir.¹⁸⁷

Yukarıda zikri geçen ifadeler, “kollektifliğin aklilik karşısında mutlak egemen olması gerektiğinin bir feryadı olarak” okunmuş ve “re'y, salt akıl veya akılcılık olarak değil, geçmişin, geçmiş uluların ve kuşakların belirleyiciliğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve öncüllerini meşhur dini paradigma dışından alan belli bir tür akıl olarak karşımıza çıkmaktadır”¹⁸⁸ diye yorumlanmıştır. Aynı yorum sahibine göre, Ehl-i Hadîs tasavvurunda yer alan dinin tamamlanmış olduğu tezi, hakikat adına ne varsa hepsinin geçmişte bulunduğu anlamına gelir. Bu durumda hakikat ne şimdi ne de gelecekte aranmalıdır. Aksine meselelerin çözümü için bakılması gereken tek merci nass'tır. Bu da ya vahydir ya sahâbeden gelen bir haberdir ya da kendisine tabi olunan imamların kararıdır. Geçmişten gelen haber, ahad bile olsa bu türden habere teslim olunmalıdır. Dahası bu konuda bir tartışmaya bile girilmemelidir aksi durumdaki kişi bidat ehlinden sayılır.¹⁸⁹ Zîrâ eser üzere olmak, istikamet üzere olmaktır. Yeni olan bir şey görüldüğünde yapılması gereken, ilk duruma sarılmaktır. Asıl olan öncekilerdir.¹⁹⁰ Gerekçe ise şudur: Ehl-i Hadîs anlayışında din, öznenin hiçbir alanda müdahalesine hareket alanı bırakmayacak şekilde eksiksiz olarak tamamlanmıştır. Bu nedenle bireyin, dinin açıkladığı temel metinlerden bağımsız bir hüküm verme çabasına

¹⁸⁵ Dârimî, **Mukaddime**, s. 235.

¹⁸⁶ Muhammed Yuşa Yaşar, “Selefiyye”, s. 204.

¹⁸⁷ İbn Abdilberr, a.g.e. s. 283; Abdülmecid, a.g.e. s. 269.

¹⁸⁸ Zeki İçsan, **Selefilik İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri**, s. 73

¹⁸⁹ Mehmet Zeki İçsan, a.g.e., s. 74, 243; Muhammed Yuşa Yaşar, a.g.m., s. 207.

¹⁹⁰ Zeki İçsan, a.g.e., s. 66.

girişmenin haklı bir gerekçesi olamaz. Bunun yanı sıra bireyin metnin arka planında bulunan amaca ulaşma çabası, belki de birtakım karışıklıklara neden olabilir. Kargaşaya götürmeyecek olan bilgi de ilâhî korunmuşluk altında bulunan metnin literal anlamı ya da yorumudur.¹⁹¹

Özetleyecek olursak, Ehl-i Hadîs, “Din, esere tabi olmaktır” diyen, cedelden kaçınan, akli esere tabi kılan, lafzın zahirine sınıksız bağlı, metne kıyasla senedi önceleyen ve te’vîlden kaçınanların ortak adıdır. Burada, kendilerince de haklı gerekçeleri olan Ehl-i Hadîsin elinde cerh ve ta’dîl sultasının bulunduğunu hatırlatmakla yetinelim. Diğer taraftan Taberî, bu sultayı çokça kullanmayacaktır. Böyle olsa da o, -ikinci bölümde görüleceği üzere- esere tabi olacak, Kur’ân’a dair görüş beyan etme hakkını salt ilk üç nesle verecek, aksi bir hareketi bidat olarak kabul edecektir. Bundan başka o, isnadı önceleyecek, lafzın zahirine mümkün ölçüde bağlı kalıp te’vîlden mümkün mertebe kaçınacaktır. Rivâyetler arasında tercihte bulunduğu için dirayet ehli olduğu söylenecekse de o, tercihinde her ikisi de zaten erken dönemden gelen rivâyetlerin Kur’ân’ın zahirine muvafık olmasını kıstas kabul edecektir. Buna karşın Mâturîdî, Ehl-i Re’yin temel vasıflarını eserinde uygulayacaktır.

2.2.2. *Ehl-i Re’y*

Bir üst başlıktan farklı olarak bu başlık altında Ehl-i Re’yin düşünce dünyasını Ebu Hanife ve Mu’tazile özelinde ele alacağız. Günümüze ulaşan eserlerinin okunması durumunda Ebu Hanife’nin görüşlerinin *Te’vîlât*’a yerleştirildiği rahatlıkla görülür. Mâturîdî, Mu’tazile ve diğer görüş sahiplerinin bazı düşüncelerini reddederken, Ebu Hanife’den hareket eder. Biz, burada konunun örneklerine değinmeyeceğiz. Bizim amacımız Ebu Hanife’nin düşünce dünyasının ne olduğunu, gerek onun eserlerinden ve gerekse ona dair rivâyetleri kaydetmiş eserlerden istifade ile genel çerçevede ele almaya çalışmaktır. Bu da bize Mâturîdî’nin tefsir-te’vîl ayrımının dayandığı kökleri görmemizi sağlayacaktır.

¹⁹¹ Kadir Gürler, a.g.e., s. 256-7.

2.2.2.1. Ebu Hanife

Yeri geldikçe zikredildiği üzere gerek Ebu Hanife gerek onun bağlı bulunduğu ekolün ilmi kaynağı, Hz. Peygamber'in vefatı ardından Kûfe'ye yerleşen İbn Mesûd ve Hz. Ali'ye kadar uzanır. Bu zincirin halkaları Mesruk b. el-Ecdâ, Alkame b. Kays, Şureyh ve Esved b. Yezid en-Nehâi ve bunlardan da ders alan Şâ'bî ile İbrâhim en-Nehâi ile birbirine bağlıdır. Daha sonra Hammâd b. Ebi Süleyman, Nehâi'den aldığı ilmi titizliği, talebeleri arasında en fazla tebellür eden Ebu Hanife'ye aktarmıştır. İbn Kuteybe, *el-Meârif*'inde, Eş'arî, *Makâlât*'ında Hammâd'ın mürcî olduğunu söylemiştir. İbn Abdi'l-Berr de Ebu Hanife'nin kendisine isnad edilen mürcîliği Hammâd'dan aldığını kaydetmiştir.¹⁹²

Ebu Hanife, hicrî 80'de doğup 150'de vefat etmiştir. Yukarıda zikredilen “Din, esere tabi olmaktır” anlayışının karşısında onun, “Din, ancak güzel re'ydir”¹⁹³ anlayışına sahip olduğu rivâyet edilir. Tek başına bu cümle dahî Ebu Hanife'nin karşı karşıya kaldığı zihniyetteki yerini göstermesi açısından önemlidir. *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserin girişinde, “Bu meselelere girme! Zîrâ Hz. Peygamber'in ashâbı bu konulara girmediler, onlar için kâfi olan şey senin için de kâfidir” diyorlar, diye sıkıntısını arz eden talebesine, o, “Evet, ben onların durumunda olsaydım onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu” diye cevap vermesini tavsiye etmektedir.¹⁹⁴ Bu ifadeler hayatın salt sahâbe dönemi anlayışından ibaret olmadığını, gelişen şartlar karşısında farklı yaklaşımlarda bulunulması gerektiğini açıkça göstermektedir.

“Din, güzel re'ydir” demiş olsa da Ebu Hanife'nin salt re'yden hareket etmeyeceği açıktır. Nehâi'nin “re'ysiz hadis; hadissiz re'y olmaz”¹⁹⁵ anlayışı Ebu

¹⁹² İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 474; İbn Abdilberr, a.g.e., s. 438; Eş'arî, a.g.e, s. 142.

¹⁹³ Hatip Bağdadi, *Tarih*, c. XV, s. 536; Bu ifade, Ebu Hanife'yi eleştirmek için kullanılmıştır. Mücahid b. Cebr'in de “Güzel bir re'ye bulunmayı, ibadetlerin en makbulü olarak gördüğü” zikredilir bkz: İbn Kuteybe, *Hadis Müdafâsı*, s. 74.

¹⁹⁴ Numan b. Sabit, Ebu Hanife (150/767) *el-Âlim ve'l-müteallim*, (İmâm- A'zam'ın Beş Eseri içinde) çev.: Mustafa Öz, İstanbul, İFAV, 2014, s. 8.

¹⁹⁵ Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 13. “Hadis ile fıkıh birbirlerinin mütemmimidirler. İki bir olduğunda tekâmül eder, birbirlerinden ayrıldıklarında noksanlaşırlar” demek suretiyle benzer ifadeler Râmeürmüzî tarafından da zikredilmiştir: Bkz: Kadı Hasen b. Abdurrahman Râmhürmüzî (ö. 360/971), *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, tal: Muhammed Hatip, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1972, s. 161.

Hanife'nin müntesibi olduğu ilmi geleneğin ilkelerinden biridir ve o bu anlayış çerçevesinde hareket etmiştir. Diğer taraftan o, sahâbenin hüccet olanlarının görüşlerine muhalif olmayacağını fakat her sahâbeyi de bir tutmadığını söylemiştir. Nitekim Ebu Hanife'ye, “Şayet senin görüşün Ebubekir'in görüşüne muhalif olursa ne yaparsın?” diye sorulunca o, cevaben şöyle der: “Böyle bir durumda onun görüşünü kendi görüşüme tercih ederim, dahası Ömer'in, Osman'ın ve Ali'nin de görüşlerini kendi görüşüme tercih ederim. Fakat Ebu Hureyre¹⁹⁶, Enes b. Malik ve Semure b. Cündeb hariç.”¹⁹⁷ Bu ifadesi ile Ebu Hanife sahâbe arasında ayırım yaptığını açıkça belirtmiş olmaktadır.

Ebu Hanife karşılaştığı meselelerin çözümünde öncelikle Kur'ân'dan hareket eder. Aradığı cevabı orada bulamazsa hadislere müracaat eder. Hadislerde de bulamazsa sahâbe sözlerine bakar. Bununla beraber o, sahâbe sözlerine seçmeci yaklaşır. Tüm bunlar sonrasında Ebu Hanife, kendi düşüncesini ortaya koyar. Ulaşmış olduğu neticenin daha önceki âlimlerin düşüncesine muhalif olması onun için bir problem teşkil etmemektedir. Ona göre, kendisinden önceki âlimler nasıl ictihâd edebilmişlerse o da ictihad edebilme hakkına sahiptir.¹⁹⁸

Ebu Hanife'ye göre bilgiye ulaştıran haberler, mütevâtir ve ahad olarak ikiye ayrılır. Mütevâtir olan haber, katî olması hasebiyle itikâdî sahada delil olmaktadır. Zîrâ itikâd zann kabul etmez ve şüphe bulunmayan yakinî deliller üzerine kurulmalıdır. Şüphe söz konusu olunca bu türden haberlerin itikâdî saha üzerinde etkisi bulunmaz.¹⁹⁹

Ebu Hanife'ye göre amelî saha söz konusu olduğunda, Hz. Peygamber'den ulaşan ahad haberin kabul edilmesi bazı şartlara bağlıdır. Öncelikle bu türden haber, Kur'ân'a, sünnete, icmaya ve akli ilkelere muhalif olmamalıdır. Haberinin râvîleri hakkında olumsuz bir kanaat bulunmamalıdır. Rivâyet edilen haber, aynı zamanda

¹⁹⁶ Mâturîdî de “...Hakkında zaaf ithamlarına rağmen Ebu Hureyre'den gelen ahad haberleri kabul etmek gerekiyorsa fazileti, verası Hz. Peygamber ile çoğunlukla bir arada bulunması ve fıkhîta derinliği nedeniyle İbn Mesud'dan gelen haberi kabul etmek daha evladır” der. Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. XV, s. 236.

¹⁹⁷ Abdü'l-vehhâb eş-Şa'rânî, **Kitâbü'l-mîzân**, tah.: Abdurrahman Umeyre, I-IV, Beyrut, Alimü'l-Kütüb, 1989, c. I, s. 225.

¹⁹⁸ İbn Abdilberr, a.g.e., 351; Hatib Bağdadi, a.g.e., c. XV, s. 504. Ebu Hanife'nin bu yaklaşımı Mâturîdî'nin te'vîl anlayışına imkân verecektir.

¹⁹⁹ Muhammed Ebu Zehra, a.g.e., s. 293.

ümmetin genel uygulamasına aykırı da olmamalıdır. Bu şartlar söz konusu olduğunda ise haberin kesin bilgi ifade ettiği ve Allah nezdinde katî manada doğru olduğu kabul edilmez fakat bu türden haberle amel edilmelidir.²⁰⁰ Diğer taraftan haber, sika raviler kanalıyla muttasıl olarak Hz. Peygamber’e ulaşıyor olsa da bu haber, Kur’ân’ın ruhuyla uyum içinde olmalıdır. Aksi takdirde bu türden haber reddedilir.²⁰¹ Bu durum ise sünnetin Kur’ân üzerinde değil, Kur’ân’ın sünnet üzerinde belirleyici ya da denetleyici olduğu anlamına gelmektedir.

Ebu Hanife’ye göre rivâyeti reddetmek Hz. Peygamber’in hadisini reddetmek anlamına gelmemektedir. Haberin güvenilir isnâd ile ulaşmış olması da onun kabul edilmesi için de yeterli bir kıstas değildir. Ebu Hanife’ye göre hadisin/haberin doğruluğu Kur’ân’a arz etmek suretiyle anlaşılır. Zîrâ Hz. Peygamber, Kur’ân’a muhâlif bir söz beyan edemez. Dolayısıyla Kur’ân’a muhâlif olan bir haberin reddedilmesi hadisin değil, onun ravisinin reddedilmesidir. Nitekim: “Mümin, mümin olduğu halde zina etmez, zina edenin imanı, gömleğin kendisinden çıkarıldığı gibi çıkarılır”²⁰² rivâyeti hakkında talebesinin “Ravilerin sözünü tekzip edecek olursanız, onlar da sizi Hz. Peygamber’in sözünü yalanlamış olmakla suçlarlar. Zîrâ onlar, Hz. Peygamber’e ulaşınca ya da değin bu hadisi güvenilir kimselerden nakletmişlerdir” demesi üzerine, Ebu Hanife, şöyle cevap verir:

Tekzip etmek, ancak “Ben Peygamber’in sözünü yalanlıyorum” diyen bir kimsenin sözü ve yalanlamasıdır... Allah’ın rasulü Allah’ın kitabına muhalefet etmez, muhalefet eden de Allah’ın rasulü olamaz. Onların rivâyet ettikleri bu haber, Kur’ân’a muhaliftir. Allah, Kur’ân’da ‘*zina eden erkek ve zina eden kadın*’²⁰³ demiş olmasına rağmen o kişiden iman ismini kaldırmamıştır. Aynı şekilde Allah ‘*içinizden/sizden kötülük yapan (zina eden) iki kişiye eziyet edin*’²⁰⁴ demiştir. Ayetteki ‘sizden’ ifadesi ile Yahudi ve Hristiyanlar değil sadece Müslümanlar kast edilmiştir. Bu durumda nebiden Kur’ân’a aykırı bir hadis rivâyet edildiğinde, bu haberi rivâyet eden kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber’i red demek değildir. Aksine Kur’ân’ın hilafına Hz. Peygamber’den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek demektir, itham Hz. Peygamber’e değil, nakleden kimseye racidir.²⁰⁵

²⁰⁰ Şehristânî, a.g.e., s. 217-221. Benzer bir değerlendirme için bkz: Hüseyin Hansu, a.g.e., s. 131-132.

²⁰¹ Serahsi, a.g.e., c. I, s. 364-368; Mehmet Görmez, a.g.e., s. 84-5.

²⁰² Tirmizî, İman, 11.

²⁰³ Nur 24/2.

²⁰⁴ Nisa 4/16.

²⁰⁵ Ebu Hanife, *el-Âlim ve’l-müteallim*, s. 23-24.

Ebu Hanife'nin haberin doğruluğu için belirlediği kıstaslardan birinin Kur'ân olması, gerek o dönemin, gerek sonraki dönemin anlayışına muhâlif bir durum olarak kabul edilecektir. Ebu Hanife'nin bilgi kaynağı olan haberin kıstaslarından bir diğeri de rivâyet sahiplerinin zihni kimliğidir. Konuya dair birbiri ile çelişen iki haber olduğunda, fakih kimliği ile ön plana çıkan sened zincirinin haberi ona göre, daha makbuldür. Meselâ Evzâî ile gerçekleştirdiği *rafu'l-yedeyn*/namazdaki intikal tekbirleri²⁰⁶ tartışmasında Ebu Hanife şöyle der: “Hammâd, Zührî'den fakihtir, İbrâhim de Sâlim'den fakihtir. Alkame²⁰⁷ ise fıkıhta İbn Ömer'den aşağı kalmaz. İbn Ömer'in sahâbilik fazileti varsa Esved'in de birçok fazileti vardır. Abdullah'a gelince, işte o bildiğin Abdullah! İbn Mesud'un fıkıhtaki derecesine bunlardan hiçbirisi yetişemez.”²⁰⁸ Bu ifadelerde konumuz açısından önemli olan şey, Ebu Hanife'nin Alkame ile İbn Ömer arasında karşılaştırma yapmasıdır. Ebu Hanife'ye göre sahâbî olmamasına rağmen Alkame'nin görüşü İbn Ömer'in görüşü kadar kıymetlidir.

Ebu Hanife'ye göre ravi, taşıdığı haberin ne anlama geldiğini bilmelidir. Neyi söylediğinin farkında olmayan ravi, Ebu Hanife nezdinde kınanmayı hak etmektedir. O, “ne var ne yok tüm haberler aktarılsın” düşüncesini mâkul görmez. En azından ravi haberin nâsihini mensûhunu bilmelidir. Aksi takdirde bu türden haberler nedeniyle insanlar, türlü hataları işleyebilirler.²⁰⁹

Ebu Hanife'nin, kendisine ulaşan haberleri ezberlediği gibi, bunlardan hüküm çıkarması da dikkat çeker. Diğer bir ifade ile o, herhangi bir meselede kendisine ulaşan haberden/hadisten diğer âlimlerin fark edemediği hükümlere ulaşır. Nitekim rivayetlere göre Ebu Hanife'nin de bulunduğu bir ortamda A'meş'e bir soru sorulur. O, cevabını bilmediği için Ebu Hanife'ye bakar. Ebu Hanife de sorunun cevabını verir. A'meş, ona, bu kanaate nasıl ulaştığını sorunca Ebu Hanife: “Senin rivayetlerinden...”

²⁰⁶ İbn Kuteybe'nin kaydına göre Ebu Hanife, namazda intikal tekbirleri esnasında ellerin kaldırılmasını “Yoksa uçacaklar mı?” diyerek tenkit etmiştir. Bkz: İbn Kuteybe, **Hadis Müdafaası**, s. 71.

²⁰⁷ Râmhürmüzî, Alkame'ye bazı sahâbilerin fetva sorduğunu kaydetmiştir. Bkz.: Râmhürmüzî, **el-Muhaddis**, s. 238.

²⁰⁸ Abdü'l-Hayy Leknevî (d.ö. 1848-1886), **er-Ref'u ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl**, tah.: Abdü'l-fettah Ebu Gudde, Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmi, Beyrut, 2004, s. 212, Ebu Zehra, a.g.e., s. 297.

²⁰⁹ Ebu Hanife, **el-Âlim ve'l-müteallim**, s. 15.

der. Bunun üzerine A'meş: "Biz eczacıyız, siz tabib" der. Benzer bir durumun Ebu Yusuf ile A'meş arasında geçtiği de rivâyetler arasında yer almaktadır.²¹⁰

Yukarıda değinildiği üzere Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit re'yelerinin bağlayıcı ve kat'î olmadığını, hata edebileceklerini ifade etmiştir. Talebesi Tâvus'un ifadesine göre İbn Abbas da, bazen bir re'ye varır, sonra da onu terk ederdi.²¹¹ Aynı durum Ebu Hanife için de geçerlidir. Her ne kadar Arap aklında "hakikat, tek" ise de, Ebu Hanife'ye göre olgudan hareketle ulaşılan netice mutlak doğru olarak kabul edilmemelidir.²¹² Talebelerinin, kendisinden duyduğu her şeyi yazmamasını söyleyen Ebu Hanife, bunu şu gerekçeye bağlamaktadır: "Ben, bugün bir görüşü benimserim, yarın onu terk edebilirim, yarınki görüşümü de ertesi gün terk edebilirim." Zîrâ Ebu Hanife, bir kanaate ulaşmışsa da ulaşmış olduğu neticenin Allah nezdindeki muratla tam bir uyum içinde olup olmadığını bilmediğini söylemektedir.²¹³ Nitekim kendisine sorulan "Bu, mutlak doğru bir fetvâ mıdır?" sorusuna "Bilmiyorum belki mutlak bir batıldır" diye cevap verdiği kaydedilmiştir.²¹⁴ Fakat daha sonra Ebu Hanife'yi eleştirenler onu, kavillerinin günden güne farklılık arz etmesi nedeniyle tenkit etmiş,²¹⁵ buna gerekçe olarak da dinin tamamlanmış olmasını göstermişlerdir.²¹⁶

Kaynaklarımızda Ebu Hanife'ye dair birbiri ile çelişir görünen bazı rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetlerden ilki onun, görüşünü mutlaklaştırmadığını ifade etmektedir. Buna göre Ebu Hanife şöyle demiştir: "Bu dediğimiz, konu hakkındaki görüşümüzdür. Bu, kâdir olabildiğimiz en güzel görüştür. Bizim kavlimizden daha güzel olanı bulunursa, doğru olan odur."²¹⁷ Rivayetlerden diğere göre Ebu Hanife'ye, bir soru sorulur. O da bu cevabı verir. Soruyu soran, bazı sahâbenin farklı bir düşünceye sahip olduğunu söyler. Bunun üzerine Ebu Hanife: "Git, nasıl biliyorsan

²¹⁰ İbn Abdilberr, a.g.e., s. 410; Mekki, **Menâkıbu Ebi Hanife**, s. 139-141.

²¹¹ Darimi, **Mukaddime**, s. 490.

²¹² Mehmet Zeki İşcan, "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği", EKEV Dergisi, Yıl: 8, Sayı: 20, (Yaz 2004), 59-78, s. 68.

²¹³ Hatip Bağdadi, a.g.e., c. XV, s. 554.

²¹⁴ Hatip Bağdâdi, a.g.e., c. XV, s. 553-4; İbn Abdilberr, **İntikâ**, s. 258.

²¹⁵ İbn Kuteybe, **Hadis Müdafaası**, s. 69.

²¹⁶ İbn Abdilberr, **Câmi'**, s. 433.

²¹⁷ İbnü'l-Cevzî, **İ'lâm**, c. II, s. 143.

öyle yap, benden günah gitti” diye cevap vermiştir.²¹⁸ Biz, birbiri ile çelişir gibi görünüyorsa da bu iki rivayeti şu şekilde telif edebiliriz: Ebu Hanife, kendi görüşünü mutlaklaştırmadığı gibi konuya dair incelemeler sonucunda ulaşmış olduğu kanaatinin de arkasında durur. Bu nedenle yeri geldiğinde konuya dair farklı bir yaklaşıma sahip olduğu söylenen sahâbi haberine rağmen Ebu Hanife düşüncesinin arkasında durmaktadır.²¹⁹

Kaynaklarda Ebu Hanife’nin hadislere vakıf olmadığına yönelik ithamlar da yer almaktadır.²²⁰ Serahsî, bu ithamlara karşı Ebu Hanife’yi sahâbeden delil getirmek suretiyle savunur. Ona göre selef, rivâyetin azaltılmasını müstehap kabul etmiştir. Nitekim Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer: “Rivâyetleri azaltın, insanları Allah’ın kitabına yönlendirin” şeklinde emir vermiştir. Buna rağmen, insanların iyi kötü ne varsa topladıklarını İbn Abbas’ın cümleleriyle eleştiren Serahsî, Ebu Hanife’nin de rivâyeti azaltmış olmasını, Ehl-i Hadîse karşı bir tepki olarak okumaktadır.²²¹

Ebu Hanife çerçevesinde kısaca aktardığımız bu ifadeler takip edildikçe Mâturîdî’nin bu noktaları eserinde pratik olarak uyguladığını görmekteyiz. Meselâ o, Ebu Hanife gibi rivâyetleri metin tenkidine tabi tutup Kur’ân’a, akla ve vâkıya arz eder. Ameli saha haricinde haberü’l-vâhidi hüccet olarak kabul etmez ki bu durumda o, Ehl-i Hadîs anlayışının tam karşısında yer almış olmaktadır. Bundan başka Ebu Hanife’nin talebesi Yusuf’a vermiş olduğu tavsiyelerden biri vardır ki *Te’vilât*’ın tam da merkezini teşkil edecektir. Ebu Hanife, talebesine şöyle der:

Başkalarıyla bir mecliste toplanır veya bir mescitte beraber bulunur da aranızda bazı meseleler münakaşa edilirse ve senin bildiğine muhalif bir şey söylerlerse sen onlara hemen muhalefet gösterme. Şayet sana da sorarlarsa onların bildiği gibi haber ver sonra bu hususta şöyle şöyle kavl de vardır, delili

²¹⁸ Hatip Bağdâdi, a.g.e., c. XV, s. 536.

²¹⁹ Aynı durum Mâturîdî’de de görülmektedir. O, bir taraftan, araştırması neticesinde ulaştığı kanaati sahâbe rivayetine rağmen sürdürecekt diğer taraftan görüşünü ifade ettikten sonra: “Allah bilir” kaydını ekleyecektir.

²²⁰ Ebu Abdirrahman Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), **Kitabu’s-Sünne**, I-II, tah.: Muhammed b. Said b. Salim, Riyad, Dâru İbn Kayyim, 1986, s. 180; Nitekim Rukbe’ye yöneltilen Ebu Hanife’nin nasıllığı hakkındaki soruya: “O, henüz gerçekleşmemiş meselelerde insanların en bilgilisi iken olup bitmiş meseleler hakkında insanların en cahilidir” diye cevap vermiş, onun bu sözü ise Ebu Hanife’nin âsâra dair hiçbir bilgisinin bulunmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Bkz: İbn Abdilberr, a.g.e., s. 428.

²²¹ Serahsi, a.g.e., c. I, s. 350.

de şudur, diyerek kendi bildiğini söyle. Bu kimin sözüdür derlerse ‘bazı fukahanın kavlidir’ de!²²²

Ebu Hanife’nin bu ifadeleri, dikkat çekicidir. Öncelikle o, kendisine ve talebelerine yönelik olumsuz tavrın farkındadır. İlim meclislerinde gerçekleştirilen tartışmalarda da Ebu Hanife, hakikatin meydana çıkmasını arzulamaktadır. Bu nedenle o, ilmî bir siyaset takip etmektedir. Ona göre, talebeleri, ilmî ortamlarda, hatalı fikirleri fark ettikleri anda değil, kendilerine sorulduğu zamanda cevap vermelidir. Ayrıca cevap verilirken öncelikle, muhatapların görüşleri doğrultusunda görüş beyan edilmelidir. Hemen peşinden, farklı bir yaklaşımın da mümkünlüğünden bahsedilmeli ve doğru olan kanaat belirtilmelidir. O dönemde de görüşten önce sahibi arandığı için Ebu Hanife, nâmın değil hakikatin bilinmesini ister. Zîrâ aksi durumda sahibi nedeniyle hakikatin terk edilebilme olasılığı söz konusudur.²²³

Mâturîdî’nin “kuvvetli tesirini saklamaya karşı duyulan bir temâyül”²²⁴ meselesine yukarıda işaret edilmişti. Buna dair araştırmacılar çeşitli gerekçeler öne sürmüştür.²²⁵ Söz konusu gerekçelerin haklılık payı olabileceği gibi biz, onun geri planda bırakılmak gibi bir sonuçla karşı karşıya kalmasını tefsir-te’vîl ayrımı ve epistemolojisinde Ebu Hanife’yi benimsemesinden kaynaklandığını düşünüyoruz.

²²² Muhammed Ebu Zehra, a.g.e., s. 213; Ebu Hanife, “Basra’lı Yusuf Semtî’ye Vasiyeti”, s. 199.

²²³ Mâturîdî’nin *Te’vîlât*’taki uygulamaları da bu minvalde devam eder. Taberî’nin *Câmiu’l-beyân*’ı başta olmak üzere sair tefsirler üzerinden çapraz okumaya tutulduğunda Mâturîdî’nin “bazısı der ki, mümkündür vb.” ifadelerin sahiplerinin ilk üç nesile ait âlimler olduğunu görürüz. Bu aktarımıyla Mâturîdî, mevcut görüşleri zikretmiş olmaktadır. Ardından o, “şöyle de söylenmiştir” diyerek farklı görüşlerin mümkün olduğunu değinir fakat isim vermez. Yaptığımız araştırmalarda mezkûr görüş sahiplerinin bazılarının Mu’tezili âlimler olduğu dikkat çekmektedir. Bundan başka sahibini bulamadığımız bazı te’vîllerin sahibinin Mâturîdî olduğunu düşünmek de mümkündür. Nitekim Mâturîdî, Râvendî’nin görüşünü verdikten sonra “diğer âlimler de şöyle der” diyerek ilgili görüşü kaydeder. Bu görüşün sahibinin kim olduğunu öğrenmek için eserin şerhine baktığımızda Mâturîdî’nin adını görürüz. (Bkz. Semerkandî, *Serhu Te’vîlât*, vr. 8a.) Anlaşılan Ebu Hanife’nin takipçisi olması nedeniyle Mâturîdî de kendisine yönelik tavrı takınılacağının farkında olduğu için: “Bazısı der ki” diyerek, konuya dair görüşünü beyan eder. Sahibi bilinmediği için de bu te’vîlin reddedilmeden önce en azından düşünce dünyasında yer edebilmesi de mümkün olabilecektir. Diğer taraftan Mâturîdî’nin “bazısı der ki” ifadesinde bu bazısının sahâbi çıkması ayrıca değerlendirilmesi gereken bir konudur ki yerinde ele alınmaya çalışılacaktır.

²²⁴ Tancî, “Abû Mansûr el-Mâturîdî”, s. 356.

²²⁵ Bkz: Şaban Ali Düzgün, “Semerkant İlim Havzası ve Mâturîdî”, *Mâturîdî’nin Düşünce Dünyası*, ed: Şaban Ali Düzgün, Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2013, s. 22-26; W. Montgomery Watt, “Ebu Mansur el-Mâturîdî’nin Hayatı ve Fikirleri, Mâturîdî Problemi”, çev: İbrâhim Hakkı İnal, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, ed: Sönmez Kutlu, Ankara, Otto Yay., 2012, ss. 161-167.

Dolayısıyla sıradaki başlık altında aktarılabacak olan Ehl-i Re'y ve özelinde Ebu Hanife'ye yönelik tenkitlerin hepsini Mâturîdî'ye yönelik olarak okumak mümkündür.

2.2.2.2. Ehl-i Re'y ve Özelinde Ebu Hanife'nin Eleştirilme Gerekçeleri –Bazı Eleştiri Örnekleri

Ebu Hanife, Hicaz Ehli gibi fıkhıta re'y kullanır. Hz. Ömer ve İbn Abbas gibi sahabîlerin örnekliğinde görüldüğü üzere o, hadisleri/haberleri Kur'ân'a arz etmiştir. Dolayısıyla re'y kullanmakta ve haberleri Kur'ân'a arz etmekte mübtedî' olmamasına rağmen tenkit edilmesinde iki gerekçe öne sürülür. İlki Ebu Hanife ile aynı dönemde muhaddis taifesinin oluşmasıdır. İkincisi ise Hanefilik ile aynı dönemde gelişen ve onun adının kötülenmesine neden olan Mu'tezilenin varlığıdır.²²⁶ Zîrâ Mu'tezili âlimler, kendilerini Ebu Hanefî'ye nisbet etmiştir.²²⁷ Ebu Hanife bizatihi ilmi meclislerinde kelâmî meseleleri işlemiş ve görüşleri *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserde cem edilmiştir. İbn Bezzâzî'ye (ö. 827/1424) göre Mu'tezileden bazısı, Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı kelâmî kitaplarının olmadığını iddia etmiştir. İbn Bezzâzî Mu'tezilenin, Ebu Hanife'yi kendilerinden göstermek amacıyla, zikri geçen eserlerin bir hata sonucu Ebu Hanife el-Buhârî'ye ait olduğunu söylediklerini aktarmaktadır.²²⁸ Muhammed Ebu Zehra ise Ehl-i Hadîsin Mu'tezileye düşman olma nedenlerini altı maddede saymıştır. Bunlar:

1-Mu'tezilenin, seleften farklı görüşlere sahip olmaları ve *sıfatlar* meselesinde te'vîle gitmeleri. 2- Farklı inanç gruplarına reddiyede bulunurken aynı zamanda bu inanç gruplarının fikirlerinden etkilenmeleri. 3- Akâid sahasında *nassın* yanı sıra akıldan istifade etmeleri. 4- Sair mezhep sahiplerine ve onların büyüklerine karşı sözlerini sakınmamaları. Özellikle bu son durum halkın Mu'tezileden soğumasına neden olmuştur.²²⁹ 5- Abbasî halifelerinden destek görmeleri ve “Kur'ân mahlûktur”

²²⁶ Abdülmecid, a.g.e., s. 71.

²²⁷ İbn Bezzâzî, Hafızuddin b. Muhammed el-Kerderî (ö. 827/1424) **Menâkıbu Ebi Hanife**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981. c. II, s. 122. İbn Ahmed el-Mekki'nin (ö. 568/1172) **Menâkıbu Ebi Hanife** adlı eseri ile beraber basılmıştır.

²²⁸ İbn Bezzâzî, a.g.e., a.y.

²²⁹ Ebu Zehra'nın bu ifadelerindeki ilk dört madde bir kıstas kabul edilirse aynı şartları Mâturîdî'nin de taşıdığı görülecektir. Mâturîdî, kendinden öncekilerinden farklı görüşler sunacak, sıfatları te'vîl edecek, akaid sahasında *nassın* yanı sıra akli da kullanacak, Ehl-i Hadîsin kimi ifadelerini reddedecek,

anlayışını zorla kabul ettirmeye çalışmaları. Fikirlerin bir hâkim kuvvetten yardım görmesi, delilleri güçlü olsaydı hâkim kuvvetten destek ve yardıma ihtiyaç duymazlardı, denmesine neden oldu. 6- İlhad taraftarlarının bir kısmı kendi görüşlerini yaymak ve İslam’a sapkın fikirlerini yerleştirebilmek için kendilerini Mu‘tezileden gösteriyordu. İbnü’r-Râvendî (301/913) bu kimselerden sayılabilir.²³⁰ Kötü niyetleri ortaya çıkıp da Mu‘tezileden ayrılışlar da sürmüş oldukları bu lekeler Mu‘tezilenin adını kirletmiş olurdu.²³¹ Gerek Abdülmecid Mahmud’un gerekse Ebu Zehra’nın Mu‘tezile-Ebu Hanife ilişkisine dair yaklaşımları göz önüne alındığında Ebu Hanife’ye karşı alınan tavrın gerekçeleri daha iyi anlaşılır.

İbn Abdi’l-Berr’in dikkat çektiği mesele Ebu Hanife’ye yönelik tenkitlerin gerekçesini daha net göstermektedir. Buna göre Ebu Hanife, adalet sahibi kimselerce rivâyet edilen haberleri, Kur’ân’a ve onun manalarına arz etmek suretiyle reddetmiştir. Ya da o, en azından, arz sonucu Kur’ân’a muhalif olan haberleri şazz olarak kabul etmiştir. Bundan başka Ebu Hanife Ehl-i Hadîsin “İman amel birdir” anlayışına muhaliftir. İbn Abdi’l-Berr’in zikrettiği son ifade ise oldukça ilginçtir. Ona göre “Ehl-i Hadîs, Ebu Hanife’nin ilmî derinliği ile zekâ kıvraklığını çekememektedir.”²³²

İmam Şâfi’yi “Allah’ın dinini oyun ve eğlenceye çevirmekle” itham edip, “onun gibi düşünmekten Allah’a sınırsınız” diyecektir ki o, bu son ifadeyi Mu‘tezile için de kullanmaktadır. (Şâfi’ye yönelik bu ve benzeri eleştiri ve ifadeler için bkz: Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 169, 216; c. II, s. 27, 368-369; c. IV, s. 20; c. VI, s. 214-215.) Mâturîdî, Şâfi’yi tenkit ederken Ebu Hanife’den de destek almaktadır. (krş: Ebu Hanife, “Âlim ve’l-Müteallim”, s. 11; Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 214-215.) Diğer taraftan Mâturîdî, Şâfi’ üzerinden bir taraftan Ehl-i Hadîse diğer taraftan başta Semerkant olmak üzere civar bölgelerdeki Şâfiî mezhebine müntesip bu düşüncedeki âlimleri tenkit etmiş olmaktadır. Mâturîdî’nin aktardığına göre Şâfiî şöyle demektedir: “Kişi, Müslüman olmasa da ondan ameller düşmez, küfrüyle beraber bu amelleri işlemediği için sorumludur. Ne zaman bu kişi Müslüman olur o zaman bu kişiden geçmişte işlemediği ameller düşer.” Ebu Hanife’ye göreyse “Kişiye öncelikle düşen onun iman etmesidir. İman etmemiş kimseye amel işle, demenin anlamı yoktur. Böylesi düşünceye sahip olan kişiler de tevbeyle davet edilmelidir.” Bu dönemde Şâfiîler ile Hanefiler arasında kan dökülmeye varacak kadar tartışmaların yaşandığı hatırla tutulmalıdır. Bkz: Kazvîni, Zekerîya b. Mahmud, **Asâru’l-bilâd ve ahhâru’l-ibâd**, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., s. 376; Ebu Zehra, Muhammed, **Târîhu’l-mezâhibi’l-İslâmiyye fi’s-siyâseti ve’l-akâidi ve târihi’l-mezâhibi’l-fıkhiyye**, Dâru’l-fikri’l-Arabiyye, Kahire, t.y., s. 173;

²³⁰ Mâturîdî, görüşlerini ispat sadedinde İbn Râvendî’den de alıntı yapmış ve de onun görüşünü üstelik isim vererek İbn Mesud’un görüşüne tercih etmiştir. Üçüncü bölümde örneğine değinilecektir.

²³¹ Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, 17-176; benzer ifadeleri için bkz.: Muhammed Ebu Zehra, **İmam Şâfi**, (çev.: Osman Keskiöglü), DİBY, Ankara, 2000, s. 121-124.

²³² İbn Abdilberr, **İntikâ**, s. 276-277; Abdülmecid, a.g.e, s. 73-4

Hatip Bağdâdî'nin Ebu Hanife hakkında naklettiği de dikkat çekicidir. Mesela “Abdest imanın yarısıdır” rivayeti, Ebu Hanife'ye aktarıldığında o şöyle der: “Bu durumda kişi iki defa abdest alsın da imanı kemale ersin.”²³³ Benzer şekilde: “İlmin yarısı, bilmiyorum demektir”²³⁴ şeklinde bir ifade sarf edildiğinde Ebu Hanife: "Bu kişi, iki defa bilmiyorum desin de ilmi, kemale ersin" diye tarzde bulunmuştur.²³⁵ Onun bu tarizi, nihayetinde İbn Ömer'in anlayışına dolayısıyla Ehl-i Hadîs zihniyetine bir tarzde bulunmak anlamına geldiği iddia edilebilir.

İbn Hallikân (ö. 681/1283) *Vefeyâtü'l-a'yân*'ında, Hatip Bağdâdî'nin *Tarih*'inde kaydettiği Ebu Hanife'ye yönelik çirkin ifadelerin yer almamasının daha uygun olacağını söylemiştir.²³⁶ Bağdâdî ise okuyucularından özür dilemek suretiyle konu hakkında söylenenleri aktaracağını zikreder.²³⁷ Buna göre, Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814) fetvâ verme hususunda Ebu Hanife'yi oldukça cüretkâr bulmakta ve onu sahâbenin bile böylesi bir cesarete sahip olmadığını söyleyerek tenkit etmektedir. Süfyan'ın ifadelerini İbn Ebî Leylâ da dillendirmiştir. Onun, "Ensardan 120 kişiye eriştim, onlardan herhangi birine bir mesele sorulacak olduğunda biri diğerine, biri diğerine gönderirdi ta ki soruyu soran ilk sorduğu kimseye tekrar geri gelirdi. Şayet onlardan biri bir cevap verecek olsa titrerdi, bu ise (Ebu Hanife) kalkmış “Bu yüz bin meseleyi sor” diyor. Bundan daha cüretkârı var mı?”²³⁸ dediği kaydedilmiştir. Buradaki rakamların kesretten kinâye olduğu açıktır. Vakıaya ters olmakla beraber bu rakamlar, Ebu Hanife'nin geçmişin anlayışından farklı yaklaşımlarda bulunması nedeniyle eleştirilme nedenlerinden biri olduğu görülmektedir.

Muhammed b. el-Mesleme²³⁹ Ebu Hanife'nin görüşlerinin bütün beldelere girebilmesine rağmen Medine'ye niye giremediği sorusunu “Hz. Peygamber,

²³³ Hatip Bağdadi, *Tarih*, c. XV, s. 534

²³⁴ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*, c. III, s. 444.

²³⁵ Hatip Bağdadi, a.g.e., c. XV, s. 535.

²³⁶ İbn Hallikân Şemseddin Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1283) “*Vefeyâtü'l-a'yân ve en-bâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, I-VIII, tah.: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sadır, t.y., c. V, s. 413.

²³⁷ Hatip Bağdadi, a.g.e., c. XV, s. 505.

²³⁸ Hatip Bağdadi, a.g.e., c. XV, s. 542.

²³⁹ Bağdâdî, bu rivâyeti, Buhârî'nin *Tarih*'inden aktarmaktadır. Eserin muhakkiki de rivâyetin zayıf olduğunu belirtmektedir. Şayet başka bir Muhammed b. Mesleme yoksa burada adı geçen kimsenin sahâbi olup miladi 664'te vefat ettiği kaydedilmiştir. Bkz. Ataullah Şehyâr, **Muhammed b. Mesleme**, İstanbul, **DİA**, 2005, c. XXX, s. 555-556.

Medine'ye deccal ile tâun giremez" hadisi ile cevaplandırmıştır. Ona göre Ebu Hanife deccallerden bir deccaldir.²⁴⁰

Hammâd b. Ebî Süleyman'ın ölümüne değin talebesi olmasına rağmen kaynaklarda onun Ebu Hanife hakkında şöyle dediği rivâyet edilmektedir: "Filancanın müşrik babasına de ki: Ben onun dininden beriyim." Süfyân'a göre Hammâd'ın böyle deme gerekçesi Ebu Hanife'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemesidir.²⁴¹ Bununla beraber Buhârî'nin "filanın babası" ifadesindeki "filan" Eş'arî'nin (ö. 324/935-936) *İbâne*'sinde açıkça Ebu Hanife olarak zikredilmektedir.²⁴² Bu ifade Buhârî'nin *et-Târîhu'l-Kebîr*'inde de yer almaktadır. Bu eserde de Ebu Hanife'nin adı zikredilmeden "filan" kimsenin görüşlerinin tüm beldelelere girebilmesine rağmen Medine'ye girememesi konusunda ne dersin" şeklindeki soru yukarıdaki cevapla karşılık bulmuştur.²⁴³

Ebu Hanife için *deccâl* ifadesinin kullanılması bir yana Buhârî'nin eserinin çeşitli yerlerinde Ebu Hanife ve onun mantığında olan kimseler için "İnsanlardan kimi dedi ki"²⁴⁴ şeklindeki kullanımları tarihin bazı devirlerinde karartmanın yapıldığının açık delillerinden biri olarak görülebilir. Bu karartmanın Ebu Hanife'de tutmamasının arkasında ise Ebu Yusuf'tan itibaren kâdılık makamlarına Hanefî mezhebine müntesib âlimlerin getirilmesi gerekçe olarak gösterilebilir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta Ebu Hanife'nin kelâmî sahaya yönelik ifadelerinden ziyade fikhî sahadaki anlayışının ön plana çıkarılmış olmasıdır. Nitekim daha sonraları

²⁴⁰ Hatip Bağdâdi, a.g.e., c. XV, s. 544

²⁴¹ Buhârî, Muhammed İsmâil, **Halku efâli'l-ibâd ve'r-red ale ehli Cehmiyye ve ashabi't-ta'tîl**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1990, s. 7; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, **Kitabu's-Sünne**, s. 184.

²⁴² Eşarî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil, **el-İbâne an usûli diyâne**, tah: Beşir Muhammed Uyûn, Dimeşg, Mektebetü dâru'l-beyân, 1990, s. 89. Ayrıca bkz: Hatip Bağdadi, a.g.e., c. XV, s. 522.

²⁴³ Buhârî, İsmâil b. İbrâhim (ö. 256/869), **Kitabu't-Târîhi'l-kebîr**, tah.: Abdu'l-Muîd Hân, Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, t.y. Beyrut, I, 240, no, 759. Zekeriya Güler, Ahmet Tahir Dayhan'dan şu ifadeleri alıntılanmıştır: "Buhârî 3261 bâb içinde sadece 25 yerde mezkur ibareyi zikretmek suretiyle bazı görüş sahiplerine muhalefet etmiştir. Bu ibareyle sadece Ebu Hanife'yi kast etmemiş onunla aynı fikirde olan başkalarını, yerine göre İmam Mâlik, İsa b. Ebân hatta İmam Şâfi'i'yi kast etmiştir. Bu, kendi muhaliflerinin tümünü kapsayacak biçimde kullanılmış bir ifadedir ve Buhârî'nin münakaşadaki üslûbunu gösterir. Buhari bu ibareyi red için değil (Kitabu'l-Hibe'de olduğu gibi) kabul için de kullanmıştır." Zekeriya Güler, "Buhârî ve el-Câmiu's-Sahih'i", **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni**, edi.: Bayram Ali Öztürk, I-X, İstanbul, İnsan Yay., 2015, c. V, s. 1127 numaralı dpnt.

²⁴⁴ İbn Abdilberr, a.g.e., s. 433.

“kelamdan tövbekâr bir Ebu Hanife portresi çizilecek”²⁴⁵ ve Hanefî âlimleri kelim ile uğraşmayı son derece kerih görüp, tüm mesâîlerini fıkha/ahkâma yönelteceklerdir.²⁴⁶

Bilindiği üzere Said b. Müseyyeb fikhî sahada görüş beyan etmekle beraber tefsir sahasında sessiz kalmıştır. Benzer durum Malik b. Enes’de de görülmektedir. O, kelâmî saha söz konusu olduğunda *esere* tabi olurken, fikhî sahada re’y kullanmıştır. Nitekim Ebu’l-Esved’e Rabia’dan sonra re’yi en çok kullananın kim olduğu, sorusuna o, “İmam Malik” cevabını vermiştir.²⁴⁷ Kelâmî sahaya gelince Malik bu konuda *esere* tabidir. Bu gerekçeden hareketle onun şöyle dediği rivâyet edilir:

İslam ehline Ebu Hanife'den daha fazla zarar veren hiç bir kimse doğmamıştır. Hz. Peygamber'in vefatı ile beraber bu iş bitmiş ve din kemaline ermiştir. Bu andan itibaren kişiye, re'ylere değil ancak Hz. Peygamber'in ve sahâbesinin âsârına tabi olması gerekir. Zîrâ kişi, kendi görüşünü, daha güçlü bir görüş karşısında terk eder. Diğer taraftan bir başkası sahip olduğu görüşü, daha güçlü bir delil karşısında terk eder ve bu işin arkası kesilmez.²⁴⁸

Yine Malik, -rivâyet doğru ise- Ebu Hanife’yi mürciî oluşu ve *sünenlere* nakzda bulunma gerekçesiyle İblis’e benzetmiştir.²⁴⁹

Mâlik’in bu ifadelerine göre dini sahada fikhî meseleler hariç söylenebilecek başka hiçbir şey yoktur. Zîrâ din, kemâle ermiştir. Kişiye düşen, *esere* tabi olmaktadır. İş, akla bırakılmamalıdır. Aklın görevi ancak verili rivâyetleri anlamaya çalışmaktır. Zîrâ akıllar başka başkadır. Bu da meseleler hakkında ortak kanaatin vücut bulmasına engel olur, demektir. Dinin müntesiplerinin tek bir paydada buluşmasına engel olacağı için de Malik’e göre Ebu Hanife İslam’a en çok zarar veren kimsedir. Aslında asıl mesele, salt olarak aklın kullanılması değildir. Zîrâ Evzâî de kendilerinin re’y kullandıklarını, Ebu Hanife’yi re’y kullandığı için değil de onu aktarılan hadise

²⁴⁵ Bu tabir, Abdullah Demir’e aittir. Bkz: Abdullah Demir, Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütakellim Hanefîlerinin Din Anlayışı, **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III**, haz: Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2016, s. 29.

²⁴⁶ Alaaddin Semerkandî, **Mîzânu’l-usûl**, c. I, s. 3.

²⁴⁷ Abdülmecid, a.g.e., s. 58.

²⁴⁸ Hatip Bağdâdi, a.g.e., c. XV, s. 545.

²⁴⁹ Hatip Bağdâdi, a.g.e., a.y.

rağmen buna muhalefet etmek suretiyle başka bir hüküm verdiği için kınadıklarını söylemektedir.

Yukarıdakine benzer mesele Süfyan b. Uyeyne ile Ebu Hanife arasında yaşanan şu durum için de geçerlidir: Rivâyete göre Süfyan, alış verişte muhayyerlik meselesini aktarınca, Ebu Hanife: “Ya gemide iseler?” diye karşı çıkmıştır. Süfyan da kendisine hadis aktarıldığı halde üzerinde fikir yürütmesi nedeniyle “Bundan daha şerlisi var mı” demiştir.²⁵⁰ Ebu Hanife’nin hadise rağmen farklı bir yaklaşımda bulunmasının ardında rivâyeti vakıaya arz ettiği açıkça görülmektedir.

Lâlekâî de Abdullah b. Mübarek’in bazı ifadelerini aktarmaktadır. Buna göre o: “İnsanlar, ilmi, selefleri olan büyüklerden aldıkları müddetçe hayır üzeredir. İlim, küçüklerden geldiği takdirde kişiler helak olur” dedikten sonra “İlmin küçüklerden gelmesi Kıyâmet alametlerindendir” şeklinde bir rivâyet aktarır. Ardından küçük kimselerin *sâhibu bid’a* olduğunu ve Ebu Hanife’nin kavillerini kabul edip, sünneti terk edenlerin de bu kategoriye girdiğini söylemektedir.²⁵¹

Esved b. Salim’in Ebu Hanife’nin adını mecliste anan bir kimse ile ömrünün sonuna kadar konuşmadığı rivâyet edilmiştir.²⁵² Hatip Bağdâdî de *el-Câmi* adlı eserinin *لَا يُحَدِّثُ أَصْحَابَ الرَّأْيِ* başlığı altında Ebu Hanife’nin görüşlerini benimseyenlerin hadis halkasına katılmalarının istenmediğini aynı durumun Ebu Yusuf ve ashabı için de geçerli olduğunu kaydetmiştir.²⁵³

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’in *Sünne* adlı eserinde fitrat hadisine rağmen Ebu Hanife’ye yönelik söylenmiş şu ifade oldukça dikkat çekicidir: “Ebu Hanife İslam fitratı üzerine doğmamıştır. Zîrâ o Hz. Peygamber’den rivâyet edilen 400 hadisi reddetti.”²⁵⁴ Zâhid el-Kevserî tarafından Haşevî diye adlandırılan²⁵⁵ İbn Ebi Şeybe de

²⁵⁰ İbn Kuteybe, **Hadis Müdafaası**, s. 69, İbn Abdilberr, **el-İntikâ** s. 274; Hatip Bağdadi, a.g.e., c. XV, s. 532

²⁵¹ Lâlekâî, **Şerhu usuli i’tikâdi ehl-i sünne ve’l-cemâa**, c. I, s. 83-84.

²⁵² Hatip Bağdâdî, **Tarih**, c. XV, s. 564.

²⁵³ el-Bağdâdî, Ebubekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb, (ö. 463/1071), **el-Câmi li ahlaki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi**, tah.: Muhammed Acâc el-Hatîb, I-II, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1996, c. I, s. 530-531.

²⁵⁴ Abdullah b. Ahmed. b. Hanbel, a.g.e., s. 225.

²⁵⁵ Mehmet Emin Özafşar, **İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı**, s. 106.

(ö. 235/849) gerekçesini söylemediği halde hadislere rağmen Ebu Hanife'nin farklı görüşler sunduğuna dair bir başlık açmıştır.

Ahmed b. Hanbel'e Ebu Hanife'nin talak ile alakalı bir görüşü aktarılınca o, “Miskin Ebu Hanife! Sanki Irak'ta değildi, sanki ilme dair bir bilgisi yoktu. Konu hakkında Hz. Peygamber'den, sahâbeden ve tâbiînden 20 kusur kimseden ki içlerinde Said b. Cübeyr, Said b. Müseyyeb, Atâ, Tâvus, İkrime var iken nasıl talâka dair böyle bir ifadeye cüret edebiliyor?”²⁵⁶ demekte idi. Yine -rivâyet sahihse- onun “Hayvanın tersi ile Ebu Hanife'nin kavli arasında benim için hiçbir fark yok” dediği kaydedilmiştir.²⁵⁷

Tüm bunlar, geçmişten farklı görüş bildirmesi, rivâyetleri akla, vakıya ve Kur'ân'a arz ile kritiğe tabi tutması vb. nedenlerden ötürü Ebu Hanife'ye karşı düşmanlığın vardığı boyutları göstermesi açısından kayda değer niteliktedir. Mâturîdî'nin Ebu Hanife'yi adım adım takip etmesi, onun da dolaylı olarak aynı ithamlara maruz kalacağını gösterir.

Ebu Hanife'den farklı olarak Mu'tezilenin de karartılması ya da onların nisbeten tefsir sahasındaki eserleri de dâhil olmak üzere hemen tamamından mahrum kalınmasını Muhammed Hamidullah *mihne* hareketine bağlamaktadır.²⁵⁸ Kanaatimizce Mu'tezilenin karartılmasında merhum Hamidullah'ın söyledikleri bardağı taşıran son damladır. Bize göre eserlerinden mahrum kalınmasının ardında onların epistemolojisi ve bu epistemolojiyi uygulamaları nedeniyle sosyal, siyasal ve ictimai hayatta hâkimiyet sağlayan paradigmanın karşısında yer almaları yatmaktadır.

2.2.2.3. Mu'tezile ve Bilgi Kaynakları

Mu'tezile ve bilgi kaynakları konusuna girmeden önce Mâturîdî'nin Mu'tezileye yönelik ısrarlı tenkitlerinin farklı bir amacının olup olmayacağı sorusunu sorma ihtiyacını duymaktayız. Bu sorunun bizde hâsıl olmasının gerekçesi şudur: Mâturîdî, salâh/aslâh, büyük günah, kulların fiilleri, ecel, lütuf, hidâyet ve dalalet,

²⁵⁶ Hatip Bağdâdi, a.g.e, c. XV, s. 568.

²⁵⁷ Hatip Bağdâdi, a.g.e., c. XV, s. 569.

²⁵⁸ Muhammed Hamidullah, “Us'ul al-Fıqh'ın Tarihi”, İTED, II, (1956-57).

küçük günahlar, istitaat gibi mevzularda, Mu'tezileyi, bazen de alaylı bir şekilde²⁵⁹ fakat ısrarla tenkit etmiştir. O, bir şekilde ayetle irtibatlandırarak aynı konuları eserinin bütününde defaatle eleştirmiştir. Diğer taraftan Mâturîdî isnâd zikretmemiş ve ayete yönelik te'villerin sahiplerini de çoğunlukla belirtmemiştir. O, her ne kadar Mu'tezili âlim Ebubekir el-Esam'a *Te'vîlât*'ında 146 defa atıfta bulunmuşsa da belki bir o kadar isim tasrih etmeden onun te'villerini alıntılamıştır. Nitekim Nisa 4/19 ayetinin sonunda "denilmiştir ki" ifadesinin, Ebu Hayyân ile karşılaştırıldığında Esam'a ait olduğunu görürüz.²⁶⁰ Yine Mâturîdî, peygamberlere dair kıssaların Kur'ân'ın farklı ayetlerinde farklı lafızlar ile gelmesini, bunların Ehl-i Kitab'ın Kitap'larında da aynı şekilde geçmesine, bunun da risaletin ispatına yönelik olduğunu söylerken Esam'dan istifade etmiştir.²⁶¹ Benzer şekilde dönemin sıcak tartışmalarından olan *sarfe* meselesinde de Mâturîdî Nazzâm'ın ifadelerini aynen tekrarlamıştır.²⁶² Fakat daha da önemlisi Mâturîdî, kıyamet sahnelerine yönelik ayetlerin mecâzî olarak okunabileceğini düşünen Mu'tezili te'villeri aksi yöndeki sahâbe rivayetlerine rağmen mümkün kabul etmiştir.²⁶³ Dolayısıyla Mâturîdî'nin bir taraftan ısrarlı bir şekilde Mu'tezile karşıtlığı yapıp, diğer taraftan isim vermeden onlara ait te'villeri sahâbe rivayetine rağmen mümkün kabul etmesi, bizde, onun kamuflaja gitmiş olabileceği düşüncesini uyandırmıştır.

Söz konusu düşüncesinin isabetli olması durumunda ise bunun bir gayeye matuf olduğu kanaatindeyiz. Zîrâ felsefî eserlerin Kur'ân'a arz edilebileceğini, muvafıkla kabul; değilse reddedileceğini söyleyen Mâturîdî²⁶⁴ Amr b. Ubeyd'in

²⁵⁹ Meselâ, "Tüm kalın kafalılıklarına rağmen Yahudiler, Allah'ı Mu'tezileden daha iyi tanıyorlardı" **Te'vîlât**, "Şeytan, Allah'ı, Mu'tezileden daha iyi biliyordu" Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 157; c. V, s. 351; c. VII, s. 484; c. VIII, s. 35; "Müşrikler Allah'ın yeniden diriltmeye yönelik kudretini inkâr ettikleri gibi Mu'tezile de Allah'ın, kulların fiilini yaratmaya dair kudretini inkâr ettiler." Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VIII, s. 289. Mâturîdî'nin Mu'tezileye yönelik bu ifadeleri, daha öncesinde tabiin müfessirlerinden Muhammed b. Ka'b el-Kurazî de (40-108/661-726) söylemiştir: Bkz: Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. VIII, s. 172.

²⁶⁰ Krş: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. III, s. 103; Ebu Hayyân, **el-Bahru'l-muhît**, c. III, s. 214.

²⁶¹ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VIII, s. 30. İlgili örnekler son bölümün Risalet başlığı altında görülecektir.

²⁶² Krş: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 60 - Suyûtî, **İtkân**, c. IV, s. 306.

²⁶³ Son bölümün Ahiret başlığına bkz.

²⁶⁴ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IX, s. 39. Felsefî bilgi ve eserlere yönelik onun bu ifadesi, İmam Şâfiî, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel'in "Kelam ile uğraşan iflah olmaz, kelam ilmiyle Allah'ın huzuruna çıkmaktansa kişinin şirk hariç her türlü günahı işlemek suretiyle Allah'ın huzuruna çıkması evladır." (İbn Abdilberr, **Câmi**, s. 366-367.) vb. sözleri dikkate alındığında oldukça dikkat çekicidir.

ifadesi ile “Benimle hakikat arasında düşmanlık yoktur”²⁶⁵ düşüncesini taşır. Dolayısıyla Mâturîdî ilk olarak ilim ehline yaraşır bir olgunlukla, kişilerden öte fikirlere öncelik verdiği için ısrarlı bir tenkit işlemine girişmiş gibidir. İkinci olarak onun bu yöntemi ilm-i siyâsî gibi bir gayeye yöneliktir. Şöyle ki önceki başlık altında zikredildiği üzere Ebu Hanife ve talebelerinin görüşlerini benimseyenlerin hadis halkalarına alınmadığı tarihi bir gerçektir. *Mihne* hadisesi sonrası Mu‘tezileye yönelik tenkitler ise had safhaya ulaşmıştır. Bu durumda hakikat de olsa Mu‘tezileye ait olması nedeniyle bu düşünceler kabul edilmeyecek ya da bunlara bakılmayacak dolayısıyla da istifade edilemeyecektir. Bu nedenle Mâturîdî’nin ısrarlı bir şekilde Mu‘tezile karşıtlığı ve onlara ait bazı te’vîlleri “denilmiştir ki” ifadesiyle aktarması, aslında onlara ait kıymetli te’vîllerin kaybolmasının önüne geçmek gibi bir fonksiyon da icra etmiştir. Mâturîdî, bir taraftan Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın da (ö. 235/849-850) aynısını zikretmesi -ki ikinci bölümde ele alınacaktır- nedeniyle aslında Mu‘tezileden bilgi teorisini alacak diğer taraftan te’vîlin ittifak ile kabul edildiği üzere zan ifade etmesi²⁶⁶ nedeniyle onlara yönelik tenkitleri tenkit sahiplerine iade edecektir. Zîrâ mütevâtir olmak kesin olmaksa, kesin olmayan mütevâtir olmayandır. Bu durumda itikâdî sahada haberü’l-vâhid de teknik olarak te’vîl ile aynı konumda yer alacaktır. Bu ifadeler sonrasında konumuza dönelim.

Mu‘tezile İslam düşünce geleneğinde aklı, nakle mukaddem kılanlar olarak bilinir. Kurucularının Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ya da Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) olduğu üzerinde durulurken sûfî yönü ve vaazlarıyla meşhur²⁶⁷ Hasan Basrî (ö. 110/728) üzerinde çokça durulmaz. Mu‘tezilenin “el-menzile beyne’l-menzileteyn” anlayışı tarih boyunca eleştirilmişken; Hasan Basrî’nin aynı konu hakkında “münâfık”²⁶⁸ diye vermiş olduğu cevap için Mu‘tezile gibi eleştirildiğine –İbn Sîrîn²⁶⁹

²⁶⁵ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Ankara, Ankara Okulu, 2013, s. 63.

²⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 93.

²⁶⁷ Ebu Nuaym, *Hilye*, c. II, s. 140-151; Muhammed İbn Ahmed ez-Zehebî (ö. 748/1374), *Siyeru a‘lemi’n-nübelâ*, I-XXV, tah: Beşşâr Avvâd Maruf, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1982, c. IV, s. 576.

²⁶⁸ Kadı Abdülcabbâr b. Ahmed, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, tal: İmam Ahmed b. Huseyn b. Ebi Hâşim, tah.: Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, 1996, s. 137.

²⁶⁹ Hilmi Ziya Ülken, İbn Sîrîn’in, görüşleri nedeniyle Hasan Basrî’nin cenaze namazına katılmadığı kaydeder. Bkz: Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul, DoğuBatı Yayınları, 2015, 3. Baskı, s. 119-120.

ve İbn Kuteybe hariç varsa da biz- şahit olamadık. Nitekim Hasan Basrî'ye göre dünyevi işlerde büyük günah işleyen kimse, mümin diye tesmiye edilir.²⁷⁰ Fakat o, aslında bu kişinin münâfık olduğunu söyler. Kendisine yöneltilen “Sen, her türlü nifakın küfr olduğunu mu söylüyorsun” sorusuna “Evet” cevabını verdiği, peşinden “Her fiskın nifak olduğunu mu söylüyorsun?” şeklindeki soruya da olumlu yanıtını verdiği kaydedilmiştir.²⁷¹ Bu durumda -şayet yanlış anlamadıysak- ilgili tanım çerçevesinde o, büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu söylemiş olmaktadır.

Hakikatin akıl hücceti ile bilinebileceğini ilk savunanın Ebu Hanife ile aynı tarihte doğan Vâsıl b. Atâ olduğu, Sümâme b. el-Eşres'in de (ö. 213/828) akli bilgiyi semâi bilgiye mukaddem kılan kişi olduğu söylenmektedir.²⁷² Kadı Abdülcabbar (ö. 415/1025), Vâsıl'ın “Hakikatin, ancak Allah'ın te'vîl götürmeyen kitabı, huccet şartlarını taşıyan haber ve akl-ı selîm ile bilinebileceğini” söylediğini nakletmektedir.²⁷³ Taabbüdi meselelerde nakli, akla mukaddem kılan Mu'tezile,²⁷⁴ akli, itikâdi sahaya hasretmiştir.²⁷⁵ Ehl-i Hadîse göre, itikâdi sahada akli kullanmak ise, bidatin tam da karşılığı olmaktadır. Diğer taraftan Ali Sâmi Neşşâr, Cahız'ın Vâsıl hakkında şöyle dediğini aktarmaktadır:

Kelam ve ahkâm konularında ulemanın ellerinde bulunan kitaplar aslen Vâsıl'ındır. Hakk'ı, Kur'an'ı nâtık, üzerinde icma olan haber, akli hüccet yahut icmâ-i ümmet olarak gösteren odur. Haberi ilk kez has ve âam olarak ikiye ayrıldığını söyleyen odur. Umumum husus, hususun umum bildireceğini ilk kez söyleyen odur. Neshin sadece emir ve nehiylerde geçerli olabileceğini, haberlerde geçerli olmayacağını insanlara ilk defa öğretene Vâsıl b. Atâ'dır.

Neşşâr, Cahız'ın bu ifadelerini naklettikten sonra “Hakkın bilinebileceği dört usulü Ebu Hanife de Kur'an, Sünnet, İcma ve kıyas şeklinde ifade etmekte idi. Vâsıl

²⁷⁰ Osman Aydın, **İslam Düşüncesinin Aklileşme Süreci**, s. 60.

²⁷¹ Kadı Abdülcabbar, **Şerh**, s. 714.

²⁷² Ömer Mahir Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, Kindî, Farâbî, İbn Sinâ Örneği, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000, s. 22.

²⁷³ Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) Ebu'l-Kasım el-Belhî (ö. 319/931) el-Hakim el-Ceşemî (ö. 494/1101), **Fadlu'l-i'tiz'al ve tabakâti'l-Mutezile**, tah.: Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyyeti li'n-Neşr, Mısır, t.y. s. 234.

²⁷⁴ Hüseyin Hansu, a.g.e., s. 84.

²⁷⁵ Mâtürîdî de ibadet ve ahkâma tealluk eden meselelerin aklen değil sem'an bilinebileceğini söyler: Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. IV, s. 112.

ile Ebu Hanife'nin birbirlerinden haberdar olduğunu biliyoruz. Acaba hangisi hangisinden aldı?²⁷⁶ diye sormaktadır.

Bilindiği üzere haberin tanımı, doğru ve yanlış olması mümkün olan şey, diye ifade edilmiştir.²⁷⁷ Mu'tezile'de doğru, inanca aykırı olsa da vakıya mutabık olan; yalan, inanca uygun olsa da vakıya mutabık olmayan şeklinde tanımlanır. Haberin gerçeğe uygun olmasında esas olan, muhatabın buna inanması değil, gerçeğin fiilen böyle olmasıdır.²⁷⁸ Haberin kesin bilgi ifade etmesi ise haber verilen şeye inanmanın vacip olması diğer bir ifade ile itikâdın bir parçası olması anlamına gelir.²⁷⁹ Yukarıda da ifade edildiği üzere, itikâd da şekk üzerine inşa edilemez. Bu durumda haberü'l-vâhidler zaruri bilgi taşımaz. Abdülkahir Bağdâdî ise haberü'l-vâhidin zaruri bilgi gerektirmediğini savunması nedeniyle Nazzâm'ı "saçmalamakla" itham etmiştir.²⁸⁰

Mu'tezile denildiğinde akıllara gelen *Mihne* hadisesini, Ahmed b. Hanbel ve *Mihne* başlığı altında ele alacağız. Sıradaki başlıkta ise İmam Şâfiî'nin haber vb. yaklaşımlarını ele alacağız. Zîrâ Şâfiî öncesindeki anlayış, onun usulünü ortaya koyduğu *Risâle*'sinde kayıt altına alınmış ve aşağıda özetleneceği üzere ciddi kırılmaların bir adımı olmuştur.

2.2.3. İmam Şâfiî ve Bilgi Kaynağı Habere Bakışı

Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserinde hicrî 150'de doğan İmam Şâfiî'nin Ehl-i Hadîs müntesibi olduğunu söylemektedir.²⁸¹ Diğer taraftan bazı araştırmacılar da onun, hocalarından biri olan Şeybânî'nin yolundan giderek Ehl-i Re'y ile Ehl-i Hadîs yaklaşımlarını birleştirdiğini ifade etmektedirler.²⁸²

²⁷⁶ Ali Sami Neşşar, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, I-II, çev.: Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yay., 1999, c. II, s. 190-191.

²⁷⁷ Ebu'l-Huseyn el-Basrî (436/1044), **el-Mu'temed fi usûli fıkıh**, I-II, tah.: Halil Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, c. II, s. 74.

²⁷⁸ Hüseyin Hansu, a.g.e., s. 106, 108.

²⁷⁹ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, a.g.e. c. II, 103; Hüseyin Hansu, a.g.e., s. 124.

²⁸⁰ Abdülkahir Bağdâdî (ö. 429/1037), **Mezhepler Arasındaki Farklar**, önsöz ve notlarla çev.: Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, TDVY, 2014, s. 105.

²⁸¹ Ebu Nuaym, a.g.e., c. IX, s. 112.

²⁸² Şükrü Özen, **Aklileşme Süreci**, s. 380-381; Bilal Aybakan, "İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Gelişimi" s. 144.

Her şeyden önce Şâfiî'nin, anlamı ve anlamlandırmayı rivâyetlerin lafzı ile kayıtladığı,²⁸³ Ebu Hanîfe'de görülen nas-olgu ilişkisinin göz ardı edilmesine ve derin kırılmalara neden olduğu düşünülür.²⁸⁴ Diğer taraftan hadisin manen rivâyetinin benimsenmiş oluşu ya da en azından lafzî rivâyete yönelik gevşeklik onun, hadise ciddi bir meyline yol açmıştır. Bu nedenle hadis ravileri arasında *munkatı'* ya da *mürsel* olması durumunda, Şâfiî bu türden hadisleri reddeder.²⁸⁵ Ehl-i Hadîs anlayışına paralel bir şekilde Şâfiî, Hz. Peygamber'den geldiği kesin olan hadise tabi olunması kanaatindedir. Ona göre, bu türden rivayetler için “neden ve nasıl” gibi soru sormak hatadır.²⁸⁶ O, şöyle der:

Hz. Peygamber'den sahih olarak geldiği tesbit edilen şeye teslim olmaktan başka seçenek yoktur. Bu hususta sizin ve diğerlerinin niçin ve nasıl diye konuşmanız anlamsızdır. Allah, kendi kitabında ve Hz. Peygamber vasıtasıyla, mahlûkatı için kaderi istediği şekilde tayin etmiştir. Bu sebeple kullar, emredildikleri şeye itaat etmeli ve ancak ona teslim olmalıdırlar. Nasıl sorusu metbû olanın değil, yalnızca tabii olan kişilerin görüşleri hakkında sorulur. Şayet akıl ve kıyas yoluyla ölçülüp tartılabilmesini mümkün kılmak için bağlayıcı emirler hakkında da nasıl sorusunun sormasına izin verilirse, re'y kullanımı sınırsız hale gelecektir. Re'y kullanımının sınırsız hale gelmesi durumunda ise kıyas bozulur.²⁸⁷

Şâfiî'ye göre Kur'ân'da herhangi bir Müslümanın karşılaşacağı herhangi bir problemin çözümünü doğru olarak gösterecek bir kanıt muhakkak vardır.²⁸⁸ Yine ona göre Hz. Peygamber'in hükmü ile Allah'ın hükmü arasında fark yoktur, her iki hüküm de bağlayıcıdır.²⁸⁹ Onun bu iki düşüncesi ise bir taraftan “Kur'ân'da her şey vardır” anlayışına kapı aralamış diğer taraftan sünnetin de Kur'ân gibi bağlayıcı olduğunu haber vermiştir. Diğer taraftan Şâfiî sünnetin Allah'ın kitabına muhalif olamayacağını söyler. Buradan hareketle o, sünnetin vahiy mertebesinde bulunduğunu veya Allah'ın

²⁸³ Fahreddîn Râzî de “المنطوق راجع علي المفهوم” demek suretiyle aynı düşüncede olduğunu ifade eder. Bkz: Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, c. XIV, s. 24.

²⁸⁴ Mehmet Emin Özafşar, **Hadisleri Yeniden Düşünmek**, s. 310.

²⁸⁵ Böylesi bir şartına rağmen Şâfiî'nin “adı şânı bilinmeyen bir kadının rivâyetini delil kabul etmesi” nedeniyle Mâturîdî tarafından tenkit edildiğine (bkz: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 290-291) yukarıda işaret edilmişti.

²⁸⁶ Muhammed b. İdrîs, eş-Şâfiî, **İhtilâfü'l-hadis, -Ümm İçinde-**, I-XI, tah.: Rıfat Fevzi Abdü'l-Muttalib, 2001, Dâru'l-Vefâ, c. X, s. 278.

²⁸⁷ Ahmed Hassan'dan naklen, a.g.e., s. 211.

²⁸⁸ Şâfiî, **Risâle**, s. 9.

²⁸⁹ Şâfiî, a.g.e., s. 64.

murad ettiği manayı açıklaması nedeniyle ancak Kur'ân'a tabi olduğunu söylemektedir.²⁹⁰ Sünnetin Kur'ân'a tâbi oluşuysa, onun ikinci sırada geldiği anlamını taşımamaktadır.

Şâfiî'nin, "Sünnet Kur'ân'ı beyan eder" düşüncesi "Kur'ân, sünnete muhtaçtır"²⁹¹ anlayışına sahip olanların öncüleri arasında yer almasına imkân sağlamıştır. Bu durumda Ebu Hanife'nin arz anlayışının karşısında yer alan Şâfiî,²⁹² hadislerin Kur'ân'a arzını gerekli görmemiş hatta kimi durumlarda arzın olumsuz sonuçlar doğuracağı kanısına varmıştır.²⁹³ Zîrâ Şâfiî'ye göre "Benden size bir şey ulaşırsa onu Allah'ın kitabına arz edin, muvafıksa ben söylemişimdir, muhalif ise ben dememişimdir" şeklindeki rivayet, meçhul bir kimseden munkatı' olarak gelmiştir. Bu nedenle bu rivayet Şâfiî'ye göre kabul edilemez.²⁹⁴ Aksine o, söz konusu rivayetin Süfyân b. Uyeyne kanalıyla gelen "erike" hadisi nedeniyle reddedilmesi gerektiğini düşünür.²⁹⁵

Şâfiî, hadisin Kur'ân'a arzını, hadislerin ancak birbirleri ile çelişmesi durumunda mümkün görür. Kur'ân ile muvafık olması hadisin doğruluğunu göstermektedir. Şayet Kur'ân'da konuya dair bir nass yoksa bu durumda Şâfiî teâruz eden rivâyetlerin sübut bakımından kuvvetli olanın alınması gerektiğini söyler. Hadisin sübut bakımından kuvvetli olması demek, Şâfiî'ye göre, onu rivâyet edenin isnad bakımından daha çok tanınması, ilim ve hıfz bakımından daha meşhur olması anlamındadır. Ya da tearuz eden iki rivâyet arasında tercih için gerekli olan şart, rivâyetin daha fazla tarik ile gelmesidir. Zîrâ rivâyetin çok tarik ile gelmesi, hıfz bakımından tek tarik ile gelmesinden evladır. Ya da tercih edilecek rivâyet Kur'ân'ın manası ile uyum arz etmelidir.²⁹⁶ Yanı sıra Şâfiî birbirini nakzeden rivâyetler arasında tercihte bulunurken ravilerin kıdemli oluşlarını da dikkate alır.²⁹⁷

²⁹⁰ Şâfiî, a.g.e., s. 133.

²⁹¹ Hatip el-Bağdadi, **Kifâye**, c. I, s. 81.

²⁹² Şâfiî, a.g.e., s. 69.

²⁹³ Abdülmecid Mahmud, a.g.e., s. 202.

²⁹⁴ Yukarıda Taberî'nin bu rivayeti, tercih ettiği görüşü teyit etmek için kullandığına işaret edilmişti.

²⁹⁵ Şâfiî, **Risâle**, ss. 134, 222.

²⁹⁶ Şâfiî, a.g.e., s. 163.

²⁹⁷ Şâfiî, a.g.e., ss. 152, 160. Taberî'de de aynı durum görülecektir.

Şâfiî, hadisin tesbit ölçüsünü, ravilerin güvenilir olması ve rivayetin muttasıl olarak Hz. Peygamber'e ulaşmasına bağlamıştır. Ona göre böylesi bir hadisin - muhalifi bir hadis olmadıkça- reddi mümkün değildir, mutlaka kabul edilmelidir.²⁹⁸ O, ayrıca başta sahâbe kavli olmak üzere çeşitli unsurların bu hadisi destekleyip desteklemediğine bakılmasının gerekmediğini söylemektedir.²⁹⁹

Şâfiî, Hz. Peygamber'den gelen ahad haberleri kabul etmiş ve O'nun sünnetini bilmenin tek yolunun hadisler olduğunu söylemiştir. Yukarıda geçtiği üzere o, güvenilir ve adil bir şahıs dahî olsa, rivâyet ettiği hadisin kelimelerini ezberlememiş veya manasını anlamamış olursa bu kimsenin de hadis rivâyetini reddeder.³⁰⁰ Şâfiî'ye göre sahih bir hadisin muhalifi olmadığı sürece hükmü kesinlik ifade eder. Bu sebeple o, deliller sıralamasında Kur'ân'dan sonra ikinci sıra değil, Kur'ân ile beraber birinci sırada zikredilmelidir. Yine bu düşüncesinden hareketle o, sünnet ve hadisin Kur'ân'a, meşhur sünnete, İslam'ın genel ilkelerine, sahâbenin icmâına ve Medine ehlinin ameline arz edilmesine karşı çıkmıştır.³⁰¹ Haber-i vahidi hüccet kabul etmekle Şâfiî, karşılaştığı problemlerin çözümünde sınırsız re'yin kullanılmasını hararetle bir şekilde reddetmiş ve mümkün mertebe sorgulayıcı olmayan bir tarzda hadisi kabul etmek için esas ortaya koymaya çalışmıştır. O, haberü'l-vâhidleri Kur'ân'a arz etmeyi red ederken, Serahsî:

Her türlü bid'at ve hevâ'nın aslı, ahad haberlerin Kur'ân ve sünnete arzının terk edilmesinden kaynaklanmıştır. Kimileri, Hz. Peygamber'e ulaşip ulaşmadıkları şüpheli oldukları halde ve kesin bilgi ifade etmemelerine rağmen, bu tür hadisleri asıl kabul edip Kur'ân ve meşhur sünneti bu asıllara göre yorumladılar. Böylece tabi olunması gerekeni metbû, kesinlik arz etmeyen bir şeyi de esas kabul ederek bid'ât ve hevaya düşmüş oldular.³⁰²

demek suretiyle Şâfiî'yi tenkit etmiştir.

²⁹⁸ Şâfiî, *Ümm*, c. VIII, s. 513.

²⁹⁹ Mehmet Emin Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, s. 113-115.

³⁰⁰ Mehmet Emin Özaşar, a.g.e., s. 201.

³⁰¹ Tabiidir ki genellemeci ifadelerin her zaman istisnası söz konusudur. Şâfiî, *Risâle*'sinde "Güvenilir kimselerce Hz. Peygamber'den rivâyet edildiği halde fakihlerce kabul edilmeyen mürsel hadis biliyor musunuz" sorusuna Süfyan b. Uyeyne tarafından rivâyet edilen "Çocuk ve onun malı, babanın malı gibidir" hadisini, gerek Hz. Peygamber'den intikâli sabit olmaması ve gerekse Kur'ân uygulamasına muhalif olması nedeniyle reddetmiştir. Bkz: Şâfiî, *Risâle*, s. 252-253. Mâturîdî ise bu rivâyeti sahih kabul etmektedir. Bkz: Mâturîdî, *Te'vilât*, c. VIII, s. 258-259.

³⁰² Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 367; Mehmet Görmez, a.g.e., s. 85.

3. Hicrî Üçüncü Asır

Re'y ve kıyasın reddine dair hadis musannefatında açılan başlıklardan hareketle Şâfiî sonrası süreçte *eserin* esas alınıp re'yin mahkûm edildiğini söylemek mümkündür. Zîrâ bu asır, hadis ile re'y arasındaki ihtilafın arttığı ve hadisin/*eserin* re'ye ağır gelmeye başladığı bir dönemdir.³⁰³ Bu asrın başında her ne kadar hakkın ortaya çıkması için çaba sarf edenler bulunmaktaysa da “kişiler hakk ile değil, hakk kişiler ile bilinir” algısı artmıştır. Yine bu asırda hadisle meşgul olanların sayısında ciddi bir artış olmuştur. Bunlar muhaliflerine cerh-tadil silahını kullanmakla bilinmiştir. Silah kime kullanıldı ise o kimseye karşı nefret ve inkâr duygusu oluşmaya başlamıştır. Yukarıda zikri geçtiği üzere Ebu Gudde'nin ifadesiyle birbirlerine kızan âlimler: “Bu kimse, re'y ehlidir” dediklerinde ithama maruz kalan kişinin rivâyeti kabul edilmez hale gelmiştir.³⁰⁴ Dolayısıyla Şâfiî öncesi var olan, onunla beraber kuvvetlenen ve Ahmed b. Hanbel ile kuvvetinin zirvesine varan Ehl-i Hadîs, üçüncü asırda etkisini iyice hissettirmiş ve takip eden zaman diliminde de bu etki varlığını sürdürmüştür. Biz etkisini iyice belirginleştiren Ehl-i Hadîsin zihniyetini, üçüncü asırdaki zirve temsilci Ahmed b. Hanbel özelinde kısaca ele almaya çalışacağız.

3.1. Ahmed b. Hanbel

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855-6) nezdinde Şâfiî'nin çok önemli bir yeri vardır. Zîrâ ona göre Ebu Hanife'nin tasallutu altında olan Ehl-i Hadîs, bu tasalluttan Şâfiî sayesinde kurtulabilmiştir.³⁰⁵ Ayrıca yine ona göre, insanlar arasında Kur'ân ve sünneti Şâfiî'den daha iyi bilen kimse yoktur.³⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, Şâfiî, Mısır'da iken ondan ders almıştır. Aynı şekilde Mısır'da olmasına rağmen Şâfiî'nin eserlerini yazmamış olması nedeniyle o, arkadaşına serzenişte bulunmuş ve şöyle demiştir: “Biz, Şâfiî ile bir arada oluncaya değin umumu husustan ve hadisin nâsihini mensûhundan

³⁰³ Ahmed Hassan, a.g.e., s. 147.

³⁰⁴ Abdülmecid Mahmud, a.g.e., s. 76.

³⁰⁵ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, t.y., c. VII, s. 203.

³⁰⁶ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., a.y.

ayırt etmesini bilmezdik.”³⁰⁷ Ahmed b. Hanbel’e göre İmam Şâfiî, İmam Mâlik, Süfyân ve Evzâî’den önce gelir. O, bu isimler arasında hangisinin tercih edilebileceği şeklindeki soruyu: “Sen Şâfiî’ye sarıl, zîrâ bütün bu kimselerin arasında en doğrusu Şâfiî’dir, esere en bağlı olan da odur”³⁰⁸ diyerek cevaplandırmıştır.

Yukarıda Şâfiî’nin beyan teorisi ele alınmıştı. Buna göre sünnetin temel vasfı Kur’ân’ı beyan etmesi olarak tanımlanmıştı. Ahmed b. Hanbel kısmî de olsa bu anlayışın da arkasındadır. “Sünnet, Kur’ân’a hükmeder” ve “Sünnetin Kur’ân’a olan ihtiyacından çok, Kur’ân’ın sünnete ihtiyacı vardır” şeklindeki rivâyetler sonrasında o, “Ben bunu söyleyecek kadar cesur değilim. Ancak şunu söyleyebilirim ki sünnet, Kur’ân’ı tefsir ve tebyîn eder”³⁰⁹ görüşünde olduğunu beyan etmiştir.

Ahmed b. Hanbel’in düşünce dünyası, bilgi anlayışı ve bunun etkilerini görebilmek için *Mihne* hadisesine genel hatlarıyla değinmemiz gerekmektedir.

3.1.1. Mihne Dönemi ve Zihniyete Etkisi

Hiz. Peygamber sonrası toplumda siyasi, sosyal, ekonomik bazı hadiseler cereyan etmiştir. Sahâbe arasında Cemel ve Sıffin olayı yaşanmış, savaşlarda ölen kimseler nedeniyle toplumda psikolojik çözümler görülmüştür. Bu çözümlenin önüne de cahiliye öncesinde de zaten mevcut olan kader anlayışı ile geçilmeye çalışılmıştır. Hilafetin başına geçen Muâviye, yerini ve liderliğini pekiştirmek maksadıyla bu anlayışı kullanmıştır. Ona göre Allah, onun hilafetinden razı olmasaydı, bu görevi üstlenmesine müsaade etmezdi.³¹⁰ Onun, bu kadercilik anlayışına ilk karşı çıkanlar ise Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742) ile Semerkantlı olup³¹¹ Mu‘tezileyi etkilemiş olan Cehm b. Safvân’dır (ö. 128/745). Başta Ca’d ve Cehm’in kader anlayışına karşı öne sürdüğü argümanlar onları Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söylemeye kadar götürmüş ve bu da onların katledilmeleri ile sonuçlanmıştır.

³⁰⁷ Zehebi, **Siyer**, c. X, s. 55.

³⁰⁸ Zehebî, **Siyer**, c. X, s. 55.

³⁰⁹ Bağdadi el-**Kifâye**, c. I, s. 81.

³¹⁰ Hüseyin Hansu, a.g.e., s. 57; ayrıca bkz.: Ali Sami Neşşar, **İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, c. II, s. 326.

³¹¹ Şerâfettin Gölcük, “Cehm b. Safvân”, **DİA**, c. VII, s. 233-234.

Ca'd ve Cehm sonrası süreçte Ehl-i Hadîs, öncelikle halifelerin verdiği hediyeler ile zenginleşmiştir. Kendilerine verilen hediyeleri halk ile paylaşımları ve zaten ilmi sahadaki mevkileri onların gerek insanlar nezdinde gerek siyasi mecrada halifenin gücünü dengeleyecek oranda söz sahibi olmalarına imkân tanımıştır.³¹² Diğer taraftan Fars, Hint ve Yunan kültürüne vakıf olan İbn Mukaffâ³¹³ (ö. 142/759) toplumda ortaya çıkan kaostan önüne geçmeyi hedefliyor, dini ve siyasi sahadaki yönetimin tek elde toplanması kanaatini taşıyordu. Onun bu çağrısı Halife Memun'da karşılığını bulmuştu.³¹⁴ Böylece Memun, toplumdaki çok başlılığın ve ihtilafın önünü alabilmek ve Ehl-i Hadîsin siyasi-sosyal sahadaki etkilerini kırabilmek için *mihne* hareketini başlatmıştır. Bunda *halk İslamı* şeklindeki anlayışın önüne geçmek gibi siyasi bir gaye de yer almış olabilir.³¹⁵

Bilindiği üzere, hicrî ikinci asırdan itibaren hadis uydurma faaliyetleri başlamıştı. Bu türden mevzu hadislerin halk arasında yayılmasını sağlamada vaiz ve kassaslar önemli rol oynamıştır. Bu tabakanın, ilk defa hilafetine destek olması için Muaviye tarafından ihdas edildiği söylenmektedir.³¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzuât*'ında hadis uydurma gerekçelerini sıralarken yedinci ve son sırada bunları zikredip eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre pek çok problemin kaynağı bu türden kassâstır. İbnü'l-Cevzî'nin iddiasını ispat sadedinde zikrettiği örnek de oldukça dikkat çekicidir. Buna göre Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn (ö. 233/848) bir mescidde bulunduğu esnada vaizin biri sohbete başlar ve Yahya b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in de adının geçtiği bir isnad ile Hz. Peygamber'den bir hadis nakleder. Fakat her ikisi de bu rivayeti nakletmemiştir. Vaizin sohbeti sonrası ikili, ona durumu anlatıp kendilerini tanıttınca vaiz şöyle der: "Yahya'nın ahmak olduğunu duymuştum. Sanki bu dünyada Yahya b. Maîn'den başka Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'den başka Ahmed b. Hanbel yokmuş gibi... Ben tam on yedi tane Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Main'den

³¹² Mehmet Emin Özafşar, **İdeolojik Hadis**, s. 42-43; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", İstanbul, **DİA**, c. XXX, s. 27.

³¹³ İsmâil Durmuş, "İbnü'l-Mukaffâ", İstanbul, **DİA**, c. XXI, s. 130.

³¹⁴ Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", **Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi**, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2012, s. 154.

³¹⁵ Mehmet Emin Özafşar, a.g.e., 40.

³¹⁶ H. Mûsâ Bağcı, **Hadis Tarihi H. İlk Üç Asır**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2009, s. 166.

hadis yazdım.”³¹⁷ Bu vaizler, camilerde Hz. Peygamber’e nisbet edilen rivâyetlerle, Tevrat ve İncil’deki kıssalarla halkı din bakımından bilgilendirmekte idiler. Bu durum kendine has tarih, âhiret ve ahlak bilgisiyle önceki din ve kültürlerin en dikkat çekici verileri içeren bir halk İslam’ının oluşmasına neden oldu. Bunlara teorik zemin hazırlayan entelektüel birikim de Ehl-i Hadîs aracılığıyla sağlanıyordu.³¹⁸ Dolayısıyla sarayında gerçekleştirdiği kelim ve felsefe toplantılarına başkanlık yapıp buradaki tartışmalara aktif olarak katılacak kadar ilmi birikime sahip olan Halife Me’mûn’un³¹⁹ toplumda birliği sağlamak ve halk İslam’ının önüne geçmek amacıyla da *mihne* hadisesini başlattığını düşünmek mümkündür.

Halife Me’mûn’un *mihne* sürecinde valilerine göndermiş olduğu mektuplara yönelik araştırma yapan Muhyettin İğde, Ahmed b. Hanbel’in adının ilk sıralarda geçmediğini vurgulamaktadır. İğde, söz konusu mektuplarında Halife Memun’un öncelikle düşüncelerini açıkladığını, peşi sıra bazı âlimlerin isimlerini verdiğini söyler. Buna göre mektuplarda ismi geçen âlimler, “Kur’ân’ın yaratılmışlığı” konusunda vali tarafından imtihana çekilmelidir. Mektupta ayrıca mezkûr âlimlerin uyum göstermeleri durumunda, Ahmed b. Hanbel’e de aynı teklifin yapılması gerektiği yazılıdır. İğde, buradan hareketle, Ahmed b. Hanbel’in *mihne* öncesinin önde gelen âlimler sıralamasında yer almadığı sonucuna varmaktadır.³²⁰ Biz bu düşüncüyü mümkün sayıyoruz. Fakat bu durumu Halife’nin toplumun tepkisini düşürmek maksadıyla önceliği düşük rütbedeki âlimlere vermeyi ve giderek rütbeyi yükselttiği şeklinde okumak da mümkündür.³²¹ Sonuç ne olursa olsun *mihne* sürecinde Ahmed b.

³¹⁷ Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, **Kitâbü’l-Mevzuat mine’l-ehâdisi’l-merfûât**, I-III, tah: Nurettin Boyacılar, Riyad, Edvâü’s-Selam, 1997, c. I, s. 33-34; Zehebî, Siyer, c. XI, s. 86. Vaizin aktardığı türden rivâyetler, üstelik tefsirlerde de kendisine yer bulabilmiştir. Nitekim Mâturîdî’nin hurafe dediği (bkz: Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII, s. 522-523) fakat tefsirlerde Hz. Ali’ye ait olduğu iddia edilen Nemrud’a dair bir rivâyet için bkz. Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. 13, s. 304-307; Mâverdî, **en-Nüket ve’l-uyûn**, c. III, s. 142; **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, c. II, s. 542, Kurtubî, **el-Câmî li Ahkâmi’l-Kur’ân**, c. IX, s. 250; İbn Hümâm, **Tefsîru Abdirezzâk**, c. I, s. 297.

³¹⁸ Mehmet Emin Özaşar, **İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı**, s. 38; Ömer Özpinar, **Hadis Edebiyatının Oluşumu**, Ankara, Ankara Okulu, 2013, s. 57-58.

³¹⁹ Nâhide Bozkurt, “Me’mûn”, İstanbul, **DİA**, 2004, c. 29, s. 103.

³²⁰ Muhyettin İğde, “Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları”, s. 155.

³²¹ Daha sonradan ulaştığımız eserinde İğde’nin de düşüncemize paralel bir çıkarımda bulunduğunu gördük. Ona göre Me’mûn’un Ahmed b. Hanbel’in ismine son sırada yer vermesi bilinçli bir davranış nedeniyle olabilir. Zîrâ Mihne hadisesinin başında meydana gelebilecek bir direnç sürecin başarıyla

Hanbel'in "Kur'an'ın mahlûk olduğu" düşüncesini reddetmesi ve bu gerekçe nedeniyle çektiği sıkıntılar, onu, toplumun tartışılmaz lideri haline getirmiştir. Öyle ki Ahmed b. Hanbel'i sevmek, o dönemde, kişinin sünneti sevmesi ve hidayet üzere olması anlamına gelmiştir.³²² *Mihne* sürecinde sekiz ay ayaklarından zincirle hapiste kalan Ali İbn Medîni³²³ dahi (ö. 234/848): "Allah, İslam'ı iki kimse ile yüceltti: Ridde hadisesi sonra Ebubekir ile ve fitne sonrası Ahmed b. Hanbel ile" demiştir. Bişru'l-Hâfi de "...nihayetinde Ahmed b. Hanbel öyle bir konuma geldi ki onun yücelttiği zelil olmuyor; zelil ettiği de boynunu doğrultamaz hale geliyor" ifadesini sarf etmiştir.³²⁴ *Mihne* sürecinde hâkim tarafın Mu'tezili ağırlıklı oluşu ve onların kendilerinin Ebu Hanife'ye nisbet etmeleri Hanefî düşüncesini de hedef haline getirmiştir.

Mihne sonrası Ahmed b. Hanbel'in düşünce dünyasında değişimin yaşandığı açıktır. Bu durum dikkate alınmadığında onun sözleri arasında tezat bulunduğu sanılabilir. Zîrâ Ahmed b. Hanbel *mihne* öncesi özellikle Şâfiî'nin re'yinin alınmasını tavsiye etmiştir.³²⁵ Fakat *mihne* sonrası o, Evzâî'nin, Malik'in ve Süfyan ile diğerlerinin re'yları arasında fark olmadığını, re'yların tamamından sakınılması gerektiğini söylemektedir. Ona göre yapılması gereken şey *esere* sarılmaktır.³²⁶ Bu arada şunu da ifade etmeliyiz: *Mihne* sonrasına yönelik yaşanmış olan pek çok hadiseden biri konumuz açısından önem taşıyan İmam Buhârî'nin başına gelenler ile ilgilidir. *Mihne* öncesinde Ahmed b. Hanbel, Buhârî'yi (ö. 256/869) "Horasan'da benzeri yoktur" şeklinde övmüştür.³²⁷ Fakat *mihne* sonrasında o, Buhârî'ye aynı nazarla bakmamıştır. Zîrâ Buhârî, aynı görüşü nedeniyle tenkit ettiği Ebu Hanife'ye muvafık bir tarzda "Kur'an'ın okunuşu, satırlarda yer alan yazıları mahlûktur" demiştir. Bu söyleminin de etkisi ile o, Nisabur'dan sürülmüş, bu nedenle

işlemesinin önüne geçebilecektir. Bkz: Muhyettin İğde, **Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci**, İstanbul, İFAV, 2016, 64.

³²² İbn Ebî Hâtim er-Râzî, **Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl**, c. I, s. 308; Zehebî, **Siyer**, c. XI, s. 83.

³²³ M. Ali Sönmez, "Ali b. Medîni", İstanbul, **DİA**, 1989, c. 2, s. 411.

³²⁴ Ali Sami en-Neşşâr, **Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-islam**, I-III, Daru'l-Meârif, Kahire, 1974, c. III, s. 19-20.

³²⁵ İbn Abdilberr **el-İntikâ**, s. 128.

³²⁶ İbn Abdilberr, **Câmi**, s. 431.

³²⁷ Zehebî, **Siyer**, c. XII, s. 421.

Semer kand'a akrabalarının yanına gitmek istediğinde belde halkı ikiye bölünmüştür. Onların bir kısmı Buhârî'yi beldelerinde görmek isterken; diğ erleri buna karşı çıkmıştır.³²⁸ Bu dönemde Semerkant'ta bulunan Mâturîdî ise onsekizli yaş larını sürmekte idi.

Tekrar konumuza dönecek olursak İbn Kayyim, *mihne* sonrası etkinliğini iyice hissettiren Ahmed b. Hanbel'in ilmî usûlünü kaydetmiştir. Buna göre sahâbe bir meselede ihtilaf ettiğ i zaman o, ihtilaflar arasında Kur'ân ve sünnete en uygun olanı tercih ederdi ve (tercih ettiğ i) kavlin ötesine geçmezdi. Şayet kavillerden birinde uygunluk söz konusu olmazsa ihtilafı zikreder, ötesinde bir söz söylemezdi.³²⁹ Diğ er taraftan İbn Kayyim'dan önce yaşamış olan İbn Abdi'l-Berr ise Ahmed b. Hanbel'e yöneltilen "Sahâbe ihtilafları arasında, hangisinin doğ ru olduğ unu bilmek için araştıma yapmanın caiz olup olmadığı sorusuna, onun menfî yanıt verdiğ ini, ne yapılacağı sorusuna ise "hangisini istersen onu taklid et" dediğ ini aktarmaktadır.³³⁰ Bu rivâyet ekseninde hareket edildiğ inde, Ahmed b. Hanbel'in ihtilaf olması durumunda dahî sahâbe rivâyetleri arasında hangisinin doğ ru olduğ u olabileceğ ine yönelik bir girişimi mâkul görmediğ i karş ımıza çıkmaktadır. Diğ er taraftan önceki baş lıklarda Ehl-i Re'y özelinde bilgiye/hakikate ulaş ma yolunda aklın en az haber kadar önemli olduğ u görülmüştü. Bilgiye ulaş ma yolunda kaynaklara göre Ahmed b. Hanbel ise şöyle demiştir:

Din,³³¹ Allah'ın kitabı, âsâr/eser, sünen ve Allah'ın resulü, sahâbileri, tâbiûn, tebe-i tabiîn, onlardan sonra örnek olarak alınan, sünneti kabul eden, âsârı koruyan, sapıklığı tanımayan, hata veya ayrılmakla suçlanmayan imamlar ile son buluncaya kadar biri diğ erini teyid etmek suretiyle kabul edilmiş, sağlam ve meş ru hadisler hakkında güvenilir şahıslardan gelen sağlam rivâyetlerdir. Onlar, kıyas ve re'y'i savunan kimseler değildir; çünkü kıyas, dinde değ ersizdir, re'y de aynıdır ve kötüdür. Dinde re'y ve kıyas taraftarları,

³²⁸ Zehebi, a.g.e., c. XII, s. 464-467.

³²⁹ İbn Kayyim, a.g.e., c. II, s. 55.

³³⁰ İbn Abdilberr, *Câmi*, s. 351.

³³¹ "Din" kelimesi ilk dönemlerde itikâd ve Allah'ın sıfatları gibi akait ile alakalı konular manasına kullanılmış, bu nedenle dinde re'y ve kelam Allah'ın sıfatları, kader gibi itikâdi konularda fikir tavzih etmek şeklinde görülmüştür. Bu sahanın esasları büyük ölçüde tevkiî olduğ u için bunlar hakkında konuşmak ya da akıl yürütmek ş iddetle reddedilmiştir. Bkz: Mehmet Özş enel, a.g.e., s. 75.

güvenilir selef imamlarından herhangi bir *eser* bulunması dışında, sapıktır ve dalâlettedir.³³²

Bu ifadelerde, geçmişten tevarüs eden *eserin* bağlayıcılığı meselesinin iyice öne çıktığı görülmektedir. Geçmişe ya da hâkim algıya rağmen görüş bildirmek doğru değildir. Diğer taraftan kişinin geçmişte yaşamış olması, onun takip edilmesi için yeterli değildir. Bu kişinin geçmişte yaşayıp daha kendi döneminde iken *esere* bağlı olması hasebiyle takip edilen imam olması gerekmektedir. Ayrıca ilk üç dönemde yaşamış olsa da takip edilecek imamın görüşleri, hâkim algıya muvafık olmalıdır. Önde gelen kişinin görüşü hâkim algıya muhalif ise şu üç durumdan biri gerçekleşir: ya reddedilir ya görüşüne hiç değinilmez ya da kısaca değinilip geçilir. Öyle ki bu görüş, önemli olmasına rağmen diğerleri arasında kaybolur. Bazen bu kişinin görüşlerinden istifade edilse bile görüş sahibinin ismi aktarılmaz. Bunun örneğini Taberî’de dahî görmek mümkündür. O, ilginç bir şekilde Mukatil b. Süleyman’ın görüşlerinden istifade etmesine rağmen, onun adını vermemiştir.³³³

Hatırlanacağı üzere Ehl-i Hadîs gelişim sürecinde varlığını nisbeten Ehl-i Re’ye borçlu idi.³³⁴ Kendisini ona muhalif bir tarzda şekillendirmişti. Nitekim Ahmed b. Hanbel ve yanı sıra Ebu’l-Hasen el-Eşarî haberü’l-vâhidin mutlak olarak bilgi ifade edeceğini ve itikâdda delil olacağını savunmuştur.³³⁵ Ahmed b. Hanbel, re’y ve kıyasa karşı çıktığı gibi tefsir ve te’vilde re’ye başvurmayı hoş karşılamamıştır. “*Esere* dayanmayan tefsirin, tefsir olmadığı”nı söylemesi bu anlayışın ifadesidir. Yine onun “Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melahim ve fiten”³³⁶ şeklindeki ifadesi de bu anlayışın yanı sıra isnâdın olmayışı ile irtibatlıdır. Senedin güvenilir olması rivâyetin güvenilir

³³² Watt, W. Montgomery, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev: Ethem Ruhi Fırlı, İstanbul, Şa-To, 2001, s. 362. Watt’ın Ahmed b. Hanbel’e yönelik kaynak vermeden zikrettiği bu ifadeler İbn Ebî Ya’lâ’dan alınmıştır. Bkz: İbn Ebî Ya’lâ, Ebu’l-Huseyn Muhammed, (451-526), **Tabakâtü’l-Hanâbile**, tah.: Abdurrahman b. Süleyman el-USimin, I-III, Riyad, 1999, c. I, s. 65.

³³³ Taberî ve Mukâtil hakkındaki değerlendirmeler için bkz: Welid A. Salih, “Mâturîdî Üzerinden Taberî’yi Yeniden Okumak”, s. 815-819.

³³⁴ Bkz: Şehristânî, a.g.e, s. 92.

³³⁵ Muhammed Ebu Zehra, **Târîhu’l-mezâhibi’l-İslâmiyye**, s. 156; Ali Osman Koçkuzu, **Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikâd ve Teşri Yönlerinden Değeri**, DİBY., Ankara, 1988, s. 140-141.

³³⁶ Suyûtî, **İtkân**, c. II, s. 460.

olması ile eş değerdedir.³³⁷ Bu minvalde İmam Şâfiî'nin "İnsanlar tefsirde Mukatıl'ın iyâlidir" demesine rağmen isnad kullanmayan ve kendisine mücessime- müşebbihe şeklinde sıfatların takıldığı Mukâtil de tenkit edilmiştir. Ahmed b. Hanbel ayrıca Kitap, sünnet, sahâbe kavli ve tabînin icması gibi izah edici bir delil olmadan nassı zahiri anlamından çıkarıp tevil etmeyi kabul etmemiştir.³³⁸ Bu durum, Ehl-i Hadîs anlayışında öne çıkan "sıfatlar" meselesi için de geçerlidir.

Sıfatların te'vîl edilmesi gerektiğini ilk söyleyenin Câ'd b. Dirhem olduğu ve ondan da Semerkant'lı Cehm b. Safvân'ın alıp yaydığı söylenmektedir.³³⁹ Ehl-i Hadîs ise Allah'ın zâtî, fiili ve haberi sıfatların hepsini, naslarda zikredildiği üzere tevile tâbi tutmaksızın aynen benimsemiştir. Onlar özellikle akaid sahasında, "nassta vârid olanı" aynen kabul eden, teşbih ve tecsimden uzak olmakla beraber te'vîle de gitmemeyi şîâr edinmiş kimseler olarak maruftur.³⁴⁰ Nitekim Zehebî, Selef mezhebinin Allah'ın sıfatlarını zahirleri üzere kabul etmek anlayışını taşıdığını zikretmiştir.³⁴¹ Benzer bir ifade İbn Kayyim tarafından da aktarılmış olup, o, sahâbenin ihtilaf etmediği tek konunun Allah'ın sıfatları olduğunu iddia etmiştir.³⁴² Tirmizi de, "Kıyâmet günü, Allah'ın insanların arasında dolaşacağına dair" rivâyetin ardından Süfyan es-Sevrî, Malik b. Enes, Abdullah b. Mübarek, İbn Uyeyne, Veki' ve bunlar gibi Ehl-i Hadîsin imamları olan kimselerin rivâyetlerini aktardıktan sonra onların şöyle dediklerini zikreder:

Bu hadisler, rivâyet edilmiştir, biz de bunlara iman ederiz. Bu gibi hadisler için "nasıl" diye sorulmaz. Bu ve benzeri türden rivâyet ettiklerine yönelik Ehl-i Hadîsin kabul ettiği tutum, bunları, geldiği üzere rivâyet etmek, bunlara iman etmek, tefsirine girişmemek, muhtevalarını tartışmamak ve nasıl dememektir.³⁴³

³³⁷ Bu minvâlde Yahya b. Kattân (ö. 198/813) şöyle der: "Hadise bakmayın, isnada bakın. Şayet isnâd sahihse ne alâ; değilse hadisin metni sizi aldatmasın." Hatib, **el-Câmi**, c. II, s. 140. Mâturîdî ise mana anlaşıldıktan sonra ayete dair ille de sened getirme şartının bulunmadığını ve senedi ya da rivâyeti terk etmenin de günah olmadığını söyleyecektir. Bkz: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 194.

³³⁸ Mehmet Görmez, **Metodoloji Sorunu**, s. 99.

³³⁹ İzmirli İsmâil Hakkı, **Yeni İlmi Kelam**, Ankara, Umran Yay., 1981, s. 299.

³⁴⁰ Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, İstanbul, Damla Yay., 1988, s. 113; Muhammed Yuşa Yaşar, "Selefiyye", s. 205.

³⁴¹ Zehebi, **Tezkiratü'l-huffâz**, c. III, s. 1142.

³⁴² İbn Kayyim, a.g.e., c. II, s. 91.

³⁴³ Tirmîzî, **Sünen**, c. IV, s. 318. Hadis no 2557.

Ehl-i Hadîsin özellikle sıfatlar meselesindeki görüşlerini özetleyen Muhammed b. Ali el-Kassâb da (ö. 360/970) sıfatların te'vîl edilmemesini savunur. Zîrâ selef bu türden sıfatları te'vîl etmemiştir. Kassâb'a göre aksi durumda, “basar”ın manası şöyledir, “sem’in manası şu şekildedir, “hayy”ın manası şöyledir³⁴⁴ demek suretiyle sıfatlar, ilk anda akla gelen mana dışında tefsir edilirdi.³⁴⁵ Dolayısıyla selef böyle bir işe kalkışmadıysa sonrakilerin bu türden işlere girişmesi yersizdir.³⁴⁶

Ehl-i Hadîs arasında hâkim olan bu yargıya rağmen³⁴⁷ Süfyan es-Sevrî te'vîlden kaçamamıştır. Nitekim Sevrî, *O'nun veçhi hariç her şey helak olacaktır*³⁴⁸ ayetinde geçen ‘vech’ kavramını Allah’ın rızası anlamına geldiğini³⁴⁹ söylemiştir. Ehl-i Hadîs âlimleri bu konuda söz birliği etse de Süfyan Sevrî örneğinde görüleceği üzere, önceki süreçte gerek sahâbeden ve gerekse tâbiîn âlimlerinden konu hakkında farklı yaklaşımları bulunanlar mevcuttur. Meselâ Mâide 5/64 ayetinde söz konusu “Allah’ın elinin bağlı olması” şeklindeki ifade İbn Abbas, Katâde ve Dahhâk tarafından “cimrilik ve cömertlikten kinaye olarak” te'vîl edilmiştir.³⁵⁰ Erken dönemden itibaren sıfatların tevil edilmediği şeklindeki genel yargıya ters olan bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Taberî, İbn Abbas’tan gelen bu rivâyeti de kabul etmiş görünmektedir.³⁵¹

Zikri geçen bu son örnekler sonrasında Şehristânî’nin açıklamaları konu açısından dikkat çekicidir. Ona göre Mu‘tezile, sıfatları te'vîl edince Ashabu'l-Hadis ne yapacağını şaşırmıştır. Peşi sıra Şehristânî, bu probleme çözüm maksadıyla Ahmed b. Hanbel, ... ve seleften bir grubun “Biz, kitap ile sünnette varid olanlara iman eder ve Allah’ın, mahlukatından hiçbirine benzemediğini katî suretle bildikten sonra (bu

³⁴⁴ Mâturîdî, Muhammed b. Ali el-Kassâb’ı teyit edercesine Mümin 40/65 ayetinde “Hayy” ismine bilinenden çok farklı bir anlam vermiştir. Bkz: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. XIII, s. 85. Râzî de Mâturîdî’nin konu eksenindeki ifadelerini şerh etmiştir. Bkz: Râzî, **Mefâtihu'l-ğayb**, c. VII, s. 7.

³⁴⁵ Muhammed b. Ali el-Kassâb gibi Kırbaçoğlu da aynı düşüncüyü taşımaktadır. Bkz: Hayri Kırbaçoğlu, **Ehli Sünnetin Kurucu Ataları**, s. 155.

³⁴⁶ Zehebi, **Tezkira**, c. III, s. 939.

³⁴⁷ Taberî’nin Tâhâ 20/39 ayetinde yer alan ifadeye dair te'vîli için bkz: Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. XVI, s. 206.

³⁴⁸ Kasas 28/88.

³⁴⁹ Ahmed b. Ali İbn Hacer (ö. 852/1449), **Fethu'l-bârî**, I-XIII, tah: Abdülkadir Şeybe, Riyad, Mektebetü Fahd, 2001, c. VIII, s. 375

³⁵⁰ Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. VI, s. 386-387.

³⁵¹ Taberî, a.g.e., a.y.

sıfatları) asla te’vîl etmeyiz” dediklerini kaydeder. O, ayrıca Ehl-i Hadîsin “Allah’ın eli” ifadesinin başka bir dile aktarılmasına dahî karşı çıktıklarını belirtir. Ne var ki Şehristânî, Ashabu’l-Hadîsin haşevîlerinin mezkûr sınırdan kalmadıklarını, Allah’ın bilfiil insani vasıflara sahip olduğu anlayışını taşıdıklarını ayrıca vurgular.³⁵²

Şehristânî’nin de ifade ettiği üzere haşevîlerin mezkûr sınırdan kalmamasına dolaylı da olsa yardımcı olmaları, Ehl-i Re’yin Ehl-i Hadîse muhalif olma gerekçelerindendir. Ehl-i Re’y ilk dönemlerinden itibaren bu türden hadisleri sadece sened bakımından değil, akli olarak da eleştirmiş, hadisleri rivâyet edenler sahâbe bile olsa bunları reddetmiştir. Diğer taraftan Ehl-i Hadîsin rivâyetlerin zahirine bağlı ve te’vîlden uzak kaldıkları, bunun da sonucu olarak akli karantinaya aldıkları görülmektedir. Buna mukâbil Ehl-i Re’yin, rivâyetleri zaten kabul etmeyen aksine mantık, felsefe, cevher ve arazlar özelinde tartışan kimseler ile gerçekleştirdiği mücadelelerinde, aklın karantinaya alınışının hiçbir faydası olmayacağı da aşîkârdır. Bu durum naklin karşısında aklın; taklidin karşısında te’vîlin; tevkîfin karşısında tevîkin ve rivâyetin karşısında dirâyetin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tabi bu gelişmeler de tarafların birbirlerini tekzip ve bazen de tekfir edici ifadeleri serdetmeleriyle sonuçlanmıştır.³⁵³

4. Değerlendirme

Çalışmamızın başında İbrâhim en-Nehaî ve Süfyan Sevrî örneğini verip bunların İslami sahadaki dört temel disiplinde söz sahibi olduğuna ve tabii olarak zihniyetlerinin, bu ilmi disiplinler arasında bir yansıması olacağına değinmiştik. Ahmed b. Hanbel’i de bu kapsama dâhil edip örnekleri çoğaltabiliriz. Buraya kadar ele aldığımız meseleler ile aslında tefsir tarihini, zihniyet olarak, diğer disiplinlerin etrafından görmüş olduk. Mâturîdî’ye değin ele aldığımız meselelerde ortaya çıkan sonuçlar şu şekildedir.

1- Hz. Peygamber, hayatta iken nassları literal olarak okuyan sahâbenin yanı sıra onu hikmet eksenli okuyan sahâbe de vardı. Aynı şekilde Hz. Peygamber yaşarken veya vefatı sonrasında rivâyetler Kur’ân’a, akla arz ediliyor ve literal yaklaşım

³⁵² Şehristânî, a.g.e., s. 92-93.

³⁵³ Abdülmecid, a.g.e., s. 102-105.

sergileyen sahâbe hariç, rivâyetin arzında beis görülmüyordu. Sahâbe, re'yleri ile görüş bildiriyor ve görüşlerinin bağlayıcı olmadığını söylüyordu. Onlara göre, Hz. Peygamber sonrası ihdâs edilen her şey, bidat kapsamına alınmıyordu. Aynı durum tâbiîn için de geçerlidir. Bu minvalde Mümin 40/11 ayetinde İbn Mesud'un rivâyetine rağmen Süddî ya da İbn Zeyd³⁵⁴; Kevser'in neliğine dair Hz. Aişe, İbn Ömer, Enes b. Mâlik ve Üsâme b. Zeyd'in rivâyetlerine rağmen Said b. Cübeyr, İkrime, Katâde ve Mücahid;³⁵⁵ Müddessir 74/17 ayetinde de Ebû Said el-Hudrî kanalıyla aktarılan hadise rağmen Mücahid ve Katâde³⁵⁶ farklı görüşler öne sürebiliyordu.

2- İlk iki dönemde kelim, fıkıh ve tefsir sahasında re'y kullanılıyordu. “Bu, benim görüşümdür, hata ise benden doğru ise Allah’tandır” cümlesi Hz. Ebubekir’den geliyordu. Diğer taraftan İbn Abbas, Mücâhid, Dahhâk ve Katâde gibi tefsir sahasındaki uzman sahâbe ve tâbiîn, Allah’ın sıfatları başta olmak üzere çeşitli meselelerde lafzın zahirine bağlı kalmaksızın farklı görüşler ortaya koyabiliyorlardı. Meselâ Kurtubî’nin ifadesine göre İbn Abbas “Rahman, arşa isitvâ etti”³⁵⁷ ayetini “O, olmuşları yarattığı gibi Kıyâmete kadar ve Kıyâmet sonrası olacakları da yaratandır” şeklinde te’vîl etmişti.³⁵⁸

3- Kûfe’nin kurulması Hicaz-Kûfe ekollerinin doğmasına neden olmuş ve zaman içerisinde bu iki ekol arasında üstünlük mücadelesi başlamıştı.

4- Ebu Hanife ve ona talebe olup itikâdi sahada Mu‘tezililiği benimseyenler, akli düşünceden sonuna kadar istifade etmişti. Ebu Hanife, fıkhi ve kelâmî sahada;

³⁵⁴ “Ey Rabbimiz! Bizi iki kere öldürdün ve iki kere dirilttin” dediler...” ayetini İbn Mesud ve İbn Abbas: “Onlar, babalarının sulblerinde ölü halde idiler, Allah, onları bu dünyada diriltti, sonra ölmeleri gerektiği için de onların canını aldı ve ardından Kıyâmet günü onları yeniden diriltti-diriltecek.” şeklinde te’vîl etmişlerdir. Buna mukâbil Süddî ve İbn Zeyd aynı ayeti “İki ölümden biri kişilerin ecellerinin gelişidir. Sonra bunlar, kabirlerinde dirilitir ve yeniden canları alınır. Ardından Kıyâmet günü onlara yeniden hayat verilir. Böylece iki ölüm ve iki dirilme gerçekleşmiş olur” şeklinde te’vîl etmişlerdir. Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. XXIV, s. 59-60.

³⁵⁵ Mezku’r sahâbe Kevser’i hakkındaki hadis rivayetinden de hareketle “cennette bir nehir” olarak te’vîl ederken ismi geçen tabiîn âlimleri kavramın “pek çok hayır” anlamına geldiği belirtmişlerdir. Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. XXX, s. 410-417.

³⁵⁶ “Onu sarp bir yokuşa sardıracağım” ayeti kapsamında Ebu Saîd el-Hudrî, kişinin, cehennemde bulunan bir dağa tırmandırılmak zorunda bırakılacağına dair” bir hadis aktarmaktadır. Buna mukabil Mücahid ve Katâde ayeti ilgili kişinin âhirette çok şiddetli ve türlü cezalar ile karşılaşacağı” şeklinde te’vîl etmişlerdir. Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. XXIX, s. 188-189

³⁵⁷ Taha 20/5.

³⁵⁸ Kurtubî, **el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân**, c. XI, s. 114.

Mu‘tezile, özellikle kelâmî sahada re‘yî kullanmıştı. Karşılarında ise Ehl-i Hadîs ekolü oluşmuştu. Ehl-i Hadîs, kendi arasında fikhî sahada re‘yî kullananlar ve re‘yî kullanmayıp esere tabi olanlar şeklinde ikiye ayrılmıştı. Bununla beraber Ehl-i Hadîsin geneline hâkim olan algı, kelami sahada geçmişe tabi olmak şeklindeydi. Bu gerekçeden hareketle kelami sahada re‘yî kullananlar bidat ehli olarak tanımlanmıştı. Onlara göre re‘yî, nassı ancak açıklamak maksadıyla kullanılabilirdi. Bunun ötesine geçmek, sabitesi olmadığı ve toplumda ihtilafa neden olacağı için doğru bulunmamıştı. Bu nedenle yapılması gereken, geleneğe tabi olmaktır şeklinde bir kural belirlenmişti. Ebu Hanife‘de “Kur‘ân, hadis üzerinde belirleyicidir” düşüncesi hâkim iken hemen karşısındaki düşüncede “Sünnet, Kur‘ân‘ı beyan eder” ya da “Sünnet, Kur‘ân‘ın anlaşılmasında belirleyicidir” anlayışı yer almıştı.

5- Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren gittikçe kuvvetlenen Ehl-i Hadîse devlet müdahale edip etkisini kırmak istediğinde *mihne* hadisesi başladı. *Mihne* ortamındaki duruşu nedeniyle Ahmed b. Hanbel, Hz. Ebubekir ile bir ve hatta ondan üstün addedilir oldu. Bu da onun, toplumun zihniyetini şekillendirmesi ile sonuçlandı. Buradan hareketle ona kadar zaten devam eden “geçmişten farklı söz söylemek bidattir” anlayışı perçinleşti. Bununla beraber geçmişten gelen düşüncelerin icmaya muhalif olması durumunda bunlar ya reddedilirdi ya da bu görüşlere kota konulurdu. Nitekim Mukâtil b. Süleyman‘ın tefsiri için Vekî‘ b. Cerrâh: “Ona bakmayın, o eseri gömün” demişti.³⁵⁹ Bu örnekte olduğu gibi bir eserin gömülüp ortadan kaldırılmasından, dolayısıyla girişte söz konusu ettiğimiz karartmadan söz edilebilirdi. Şuna da dikkat çekilmelidir ki Mukâtil‘in tefsirine yönelik bu ifade, öncelikle onun isnâda gereken önemi vermemesi ve teşbihi çağrıştıran ifadeleri tefsirine kaydetmesinden kaynaklanmıştı.

6- Hicrî üçüncü asırda, itikâdî ve fikhî saha haricinde geçmişten gelen rivayetlerin tetkik edilmeden aktarılmasında herhangi bir beis görülüyordu.³⁶⁰ Bu

³⁵⁹ İbn Ebi Hâtim, **Kitâbu‘l-cerh ve‘t-ta‘dîl**, c. VIII, s. 354; Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve‘l-müfessirûn**, I-III, Kahire, Dâru‘l-Hadîs, 2005, c. III, s. 11

³⁶⁰ Bkz: Leknevî, **Ecvibetü‘l-fâdila**, ss. 40, 50-51; Ebubekir Ahmed b. Huseyn Beyhaki, (ö. 458/1066) **Delâilü‘n-nübüvve ve ma‘rifetü ahvâli sâhibi‘ş-Şerîa**, I-VII, tal: Abdülmûti Kalaci, Beyrut, Dâru Kütübî‘l-İlmiyye, t.y., c. I, s. 33-35.

durum tefsir külliyyatının doğru yanlış, faydalı faydasız her türden haberin yer almasıyla sonuçlanmıştı. Rivâyet toplama kaygısı, dönemin müfessirlerinin garip haberleri dahî aktarmalarına neden oluyordu.³⁶¹ Bu vb. rivâyetler daha ilk dönemden itibaren karışıklığa neden olması nedeniyle eleştirilmesine başlanmıştı.³⁶² Nazzâm, Kelbî (ö. 146/763) Mukatil b. Süleyman, Dahhâk (ö. 105/723) ve hatta Ebubekir el-Esam'ı (ö. 200/816) dahî herhangi bir dayanağı olmaksızın görüşlerinin aktarılması nedeniyle eleştiriyordu.³⁶³

7- Ebu Hanife'nin hicrî üçüncü ve dördüncü asırdaki yeni yüzü Ebu Mansur el-Mâturîdî de böylesine bir tartışma ortamında dünyaya gelmişti.

³⁶¹ Mehmet Akif Koç, a.g.e., s. 99. Nitekim Mâturîdî, Hz. Ali'ye ait olduğu iddia edilen bir rivâyeti hurafe olarak kaydetmiştir: Bkz: **Te'vîlât**, c. VII, s. 522-523. Buna göre Nemrud, yetiştirmiş olduğu dört kartalı, dört köşeli bir tabuta bağlamış, onları günlerce aç bırakmış ardından bir sopanın ucuna yiyecek bağlamış, tabuta binerek gitmek istediği tarafa doğru sopayı uzatmış, kartallar da yiyeceğe ulaşmak için sopaya doğru kanat çırtıkları için Nemrut'un istediği cihette hareket etmişlerdir.

³⁶² *Esâsu't-takdîs*'inde Râzî, rivâyetleri küçücük bir illetten dolayı reddederlerken, Hz. Ali'yi sadece sevmesinden ötürü kişi Râfızî kabul edildiği için hadisi kabul edilmezken, Allah'ın şânına yakışmayacak haberleri rivâyet edenleri engelleyecek ya da bunlara karşı çıkacak bir akıllı adam bulunmamasından hareketle bu türden hadisçileri tenkit etmiştir. Bkz: Fahrettin er-Râzî, **Esâsu't-takdîs**, tah: Ahmed Hicâzî, Kahire, Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 2002, s. 218.

³⁶³ Ebu Osman Amr b. Bahr Câhız (ö. 255/869), **Kitâbu'l-hayevân**, I-VIII, tah: Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır, 1965, c. I, s. 343-345.

İKİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'DE TEFSİR-TE'VÎL AYRIMI

A- MÂTURÎDÎ ÖNCESİ TEFSİR ve TE'VÎL DÂİR YAKLAŞIMLAR

Birinci bölümde Mâturîdî'nin ortaya çıkmasına imkân tanıyan fikri yapının temellerinin oluşum sürecini incelemeye çalışmıştık. Temel gayemiz Mâturîdî öncesi zihniyetleri genel hatları ile görmektir. Bu minvalde konumuzu sahâbe döneminden başlatmış, onların kendi içinde, lafzın zahirine ya da maksadına ağırlık vermelerinden hareketle iki gruba ayrıldıklarını, rivayetleri Kur'ân'a arz ettiklerini, nassın ruhunu yakalamaları nedeniyle değişen zaman içerisinde yeni kurallar vaz ettiklerini ve bunu bidat olarak görmediklerini, son olarak da özellikle ayet ekseninde taşıdıkları kanaatleri kendileri gibi olan diğer sahâbeye dikte etmediklerini örneklerden hareketle belirtmiştik. Peşi sıra Hz. Ömer devrinde Kûfe'nin kurulması ve bu beldenin bulunduğu bölgenin farklı medeniyetlere ev sahipliği yapması dolayısıyla burada yaşayan âlimlerin farklı kültür ve düşüncelere sahip insanlar ile iletişim içerisinde olduğuna işaret etmiştik. Ardından Kûfe ile Hicaz arasında üstünlük yarışının başladığını, bu yarışın ders alınan üstadları diğerine tafdîl etmekten başka siyasal etkilerden de hareketle arap-mevâlî tartışmasına döndüğüne değinmiştik. Kûfe-Hicaz çekişmesinin Ehl-i Re'y/Ehl-i Hadîs diye yeni bir isim aldığını, re'y ehlinin Hz. Ömer, İbn Mesud, Hz. Aişe ve İbn Abbas çizgisinde; Hadîs ehlinin ise Ebu Hureyre ve İbn Ömer paralelinde hareket ettiğine temas etmiştik. Konuyu biraz daha açmak suretiyle Ehl-i Re'y'i Ebu Hanife ve kısmen Mu'tezile özelinde anlatmış ve onların, rivayetleri Kur'ân'a arz ettiklerini, geçmişten farklı düşünebildikleri, mütevâtir olmayan haberleri itikâd sahasında delil olarak kabul etmedikleri, taabbûdî meselelerde ise akli hakem yapmadıkları üzerinde durmuştuk. Bu minvaldeki düşünceleri nedeniyle de onların Hadîs ehli tarafından ağır bir şekilde eleştirildiklerinin örneklerini vermiştik. Özellikle "Mihne Hadisesi" sürecinde yargı konumunda bulunanların Ebu Hanife takipçilerinden olmaları ve ağır işkencelere rağmen bu hadiseye sadece Ahmed b. Hanbel'in dayanabilmesini onun toplum nezdinde tartışılmaz lider haline getirdiğini aktarmıştık. Ahmed b. Hanbel'in İmam Şâfiî'nin talebesi olması ve bu iki imamın

toplumda baş gösteren fikri ayrılıkların önünü almak için öne sürdükleri literalliğin hâkim olması, te'vîlden uzak durulması, rivayetlerin sened ağırlıklı olarak değerlendirilmesi ve Kur'ân'a dair söz söyleme hakkının ilk üç nesle verilmesi gibi kuralların sonuç itibarıyla günümüze değin etkisini sürdürdüğünü ifade etmiştik.

En genel hatlarıyla özetlediğimiz böylesi bir ortamda Semerkand'da İmam Ebu Mansur el-Mâturîdî de, şu iki probleme çözüm üretmeye çalışmıştı:

1- Kur'ân'a dair söz söyleme hakkı ilk üç nesle ait olsa da –ki aksi uygulamalardan hareketle bu şart genel geçer kabul edilmemiştir- onların aynı ayete dair tezat kabilinden birbirlerinden farklı kanaatleri taşımaları söz konusu olmuştur. Bu durumda ilgili ayete dair hangi kanaat Allah'ın muradıdır?

2- Hz. Peygamber, “Kur'ân'a dair ilmi/bilgisi olmaksızın kim bir görüş beyan ederse cehennemdeki yerini hazırlasın” buyurmuştur. Bu hadise rağmen selef, konu hakkında katî bir bilgiye sahip olmaksızın görüş beyan etmiştir. Hadise rağmen selefin bu tutumu nasıl açıklanacaktır?

Mâturîdî bu iki soruya/probleme tefsiri te'vîlden ayırmak suretiyle çözüm sunmaya çalışmıştır. Fakat bu meselenin ayrıntısına girmeden evvel önceki dönemde onun mezkûr ayırım ve tanımını çağrıştıran yaklaşımların olup olmadığını genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

1- Mâturîdî Öncesi Tefsir-Te'vîl Ayrımı

Ayrıntısına aşağıda değinecek olmakla beraber burada konuyla irtibatının kurulması açısından Mâturîdî'nin tefsir-te'vîl tanımlarına kısaca yer verelim. Ona göre ayetlerin nüzulüne şahit olan sahâbenin rivayetleri tefsir olup bu, sadece belirli bir anlama/zû vech gelir. Fukâhaya ait bir iş olan te'vîl ise birden fazla manaya/zû vücûh ihtimal taşımaktadır.¹

Kaynaklarımıza baktığımızda, Mâturîdî'nin ayırımını teyit edebilecek bazı rivâyetlere denk gelmekteyiz. Bunlardan ilki, Müslim'in *Sahih*'inde, “Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer” başlığı altında yer alan rivâyettir. Buna göre Hz. Peygamber, ordu

¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. I, s. 3-4.

kumandanı olarak tayin ettiği kişilere, onların uyması gereken davranışları beyan etmektedir. Bu hadisin son cümleleri bizim için önemlidir. Zîrâ Hz. Peygamber:

...Bir kaleyi kuşattığında onlar, senden Allah'ın hükmünü uygulamayı isterlerse Allah'ın hükmünü değil kendi hükmünü tatbik et. Zîrâ senin hükmünün, Allah'ın onlar hakkındaki hükmüne isabet edip etmeyeceğini bilemezsin" demiştir.

Müslim şârihi Nevevî, bu son ifadeyi:

Buradaki yasaklama, söz konusu davranışı uygulamaya dair ihtiyatlı olmak anlamındadır. Bu, aynı zamanda müçtehidin içtihadında her zaman isabet edemeyeceğini söyleyenler için delil olmaktadır. Müçtehitler, birbirlerinden farklı kanaati taşıyalar da nihayetinde bu kanaatlerden sadece biri, hakikatin kendisi olup Allah'ın hükmüne muvafıklık arz eder...

şeklindeki usul prensibini hatırlatarak açıklar.² Kâdî İyâz da hadisteki nehyin gerekçesine dair açıklamalarda bulunur. Buna göre Hz. Peygamber henüz hayattadır ve O'na vahiy inmeye devam etmektedir. Bundan ötürü fıkhi sahada önceki gelen ayetin sonraki tarafından nesh edilmesi mümkündür. Söz konusu ordu kumandanı, vahyin indiği esnada orada bulunmamakta, dolayısıyla yeni hükmü bilmemektedir. Vermiş olduğu hükmün Allah'ın hükmü olduğunu söylemesi durumunda ise, kişi Allah adına konuşmuş olmaktadır. Kumandan, hükmünün Allah'ın hükmü ile uyuşup uyuşmayacağını bilemeyeceği için de Hz. Peygamber ona, kendi hükmü ile amel etmesini emretmiştir.³

Hadise dair zikredilen bu ifadelerde bizim için şu meseleler ortaya çıkmaktadır:

1- Müçtehitlerden birinin kanaati, hakikatin kendisine/Allah'ın muradına muvafıktır fakat hangisinin muvafakat arz ettiği katî değildir. Bu, Mâturîdî'nin te'vîl anlayışına karşılık gelmektedir.

2- Sahâbi de olsa vahyin indiği anda orada değilse ulaşılmış olduğu kanaatin Allah'ın muradı olduğunu söylememelidir. Bu ifade de Mâturîdî'nin tefsir anlayışının mazmununda yer almaktadır.

² Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (676/1277), **Sahîhi Müslim bi şerhı'n-Nevevî**, I-XVIII, Kahire, 1929, c. XII, s. 40.

³ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (544/1149), **İkmâlü'l-Mus'lim bi fevâidi müslim**, I-IX, tah: Yahya İsmâil, Kahire, Dâru'l-Vefâ, 1998, c. VI, s. 34.

Mâturîdî'nin ayrımını hatırlatan ve onun da kaydettiği ikinci rivâyet, Hz. Peygamber'in tenzil ve te'vîle dair sarf ettiği hadistir. O, –ayakkabısını tamir eden Hz. Ali'ye işaret ederek-: “Biz, Kur'ân'ın tenzili için savaştığımız gibi o da Kur'ân'ın te'vîli için savaşacaktır” demiştir.⁴ -Şayet sahihse- Hz. Peygamber'in bu ifadesi tenzilin te'vîlden farklı olduğunu göstermektedir.

Mâturîdî'nin ayrımını hatırlatan üçüncü rivayet Kûfe ekolü temsilcilerinden olan Mesruk b. el-Ecda ve talebesi Şa'bî'nin, “Tefsirden sakının zîrâ o Allah adına haber vermektir” şeklindeki ifadeleridir.⁵ Allah'tan haber vermek demek, ayetlerden muradın ne olduğunu bilenlerin işidir. Zîrâ tefsirin sahâbenin hakkı olması, onların nüzule şahit olmaları nedeniyledir, olaya birinci derecede şahit olan Allah'ın muradını anlamıştır. Bu nedenle onların rivâyetleri bizim için bağlayıcıdır. Olaylara şahit olmayan sahâbenin rivâyetleri ise önemli olmakla beraber ilki kadar katî değildir. Mâturîdî'nin bu sonuca ulaşması için ikinci bir haber imdada yetişmiştir. O da, “Bir olaya şahit olmak/ıyân, o olaydan haberdar olmak gibi değildir” sözüdür.⁶

Mâturîdî'nin ayrımını hatırlatan dördüncü haber Ebu Hanife'nin tenzil ve te'vîle dair *el-Fıkhu'l-ebsat*'ında yer alan ifadeleridir. Kabir azabı çerçevesinde konuyu ele alan Ebu Hanife'nin “...Ayete iman ederim, te'vîli ile tefsirine iman etmem” şeklinde söz sarf eden kişi için “...Kur'ân'da tenzili, te'vîlinin aynı olan ayetler vardır”⁷ dediği aktarılır. Burada tenzilin tefsir ile karşılandığı görülmektedir. İfadenin tersten okunması durumunda bu, tenzili te'vîlinden farklı olan ayetler de vardır, anlamına gelir. Söz konusu durumda bu ifadeleri, tenzili/tefsiri katî manada net olarak anlaşılan ayetler olduğu gibi, katî manada hangi muradın kast edildiği bilinemeyecek ayetlerin olduğu şeklinde okumak da mümkündür. Dolayısıyla Ebu Hanife'nin tenzil ifadesi, bünyesinde Mâturîdî'nin tefsir anlayışına muvafık veri taşıdığı görülmektedir.⁸

⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. XIII, s. 269; a.e. c. XV, s. 272.

⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. I, s. 47; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. I, s. 7.

⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. II, s. 173.

⁷ Ebu Hanife, “*el-Fıkhu'l-Ebsat*”, s. 44.

⁸ Sönmez Kutlu da te'vîl konusunda Mâturîdî'nin Ebu Hanife'nin bu ayrımından etkilenmiş olabileceğini söylemektedir. Bkz: “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, haz: Sönmez Kutlu, Ankara, Otto Yay., 2012, s. 31.

İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) Nazzâm'a (ö. 231/845) yönelik eleştirilerinden biri de Mâturîdî'nin ayrımını hatırlatan beşinci rivayettir. Şöyle ki Nazzâm, Hz. Ebu Bekir'in, kendisine yöneltilen soruya: "Allah'ın kitabındaki bir ayete dair O'nun kast ettiği manadan başka bir şey söylersem, hangi gök beni gölgelendirir" dediğini aktarır. Ardından onun "kelâle" meselesine dair "Kendi görüşümü söylüyorum..." ifadesini zikreden Nazzâm, bu iki ifade arasında tenâkuz olduğunu, re'y ile söz söylemekten sakınan kimsenin "Kendi görüşümle söylüyorum" deme cüretinde bulunamayacağını söyler.⁹ Nazzâm'a mukâbil İbn Kuteybe ise, Hz. Ebu Bekir'e sorulan sorunun müteşabih ayetler hakkında olduğunu, ayetteki muradı ilâhînin ne olduğunu bilmediği için onun ayeti tefsir etmekten sakındığını söyleyerek mezkûr reddiye reddeder.¹⁰ Her hâlükârda Hz. Ebu Bekir'in ifadesi ile İbn Kuteybe'nin reddiye reddiyesi, Mâturîdî öncesi tefsir ve te'vîle yönelik benzer tarifler bulunduğunu göstermektedir.

Son olarak lûgat âlimi Ezherî'nin (ö. 370/980) hicri 172'de vefat ettiği belirtilen mevâlî, mutlak müctehid ve muhaddis olan¹¹ Leys b. Sa'd'den naklettiği te'vîle dair bir ifade Mâturîdî'nin ayrımını hatırlatması açısından önemlidir. Leys'in nakline göre te'vîl "farklı anlamları taşıyan kelamın tefsiri olup, ancak kendi lafzı dışında bir açıklamaya dayalı olarak doğru anlaşabilen" şeklinde tanımlanmıştır.¹² Burada te'vîlin farklı anlamlara açık oluşuna vurgu yapıldığı görülmektedir.

Zikri geçen bu altı rivâyet, Mâturîdî'nin söz konusu ayrımını hatırlatan önemli örnekler arasındadır. Fakat onun *Te'vîlât*'ında aktarmış olduğu şu iki ifade, tefsir ile te'vîli birbirinden ayıran bir kimliği daha ortaya koymaktadır ki bu, Ebubekir el-Esam'dır. Nisa 4/85 ayetinin son kelimesi olan "مَقِينًا" için Mâturîdî, Esam'ın: "Bu kelime dilimizde bulunmamaktadır. Sâbık kitaplardan alınmıştır. Te'vîlimizden farklı bir te'vîl taşıma olasılığı nedeniyle bu kelimeyi te'vîl etmeyiz" dediğini aktarır.¹³ Mâturîdî'nin kaydettiği ikinci örnek ise, Meryem 19/51 ayetinde yer almaktadır.

⁹ İbn Kuteybe, **Hadis Müdafaası**, s. 42.

¹⁰ İbn Kuteybe, a.g.e, 46.

¹¹ Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", İstanbul, **DİA**, 2003, c. XXVII, s. 164-165.

¹² el-Ezherî Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö. 370/980), *Tehzîbü'l-luğa*, I-XV, thk: İbrahim el-Ebhârî, Kahire, Dâru'l-kütübi'l-Arabî, XV, s. 458-459; Mustafa Öztürk, **Tefsirde Bâtînilik ve Bâtınî Te'vîl Geleneği**, İstanbul, Düşün Yay., 2011, s. 121.

¹³ **Te'vîlât**, c. III, s. 365-366.

Ayette yer alan الأيمن kelimesi hakkında Mâturîdî, kavramın يمين kökünden türemesi durumunda geleceği anlamı beyan eder. Ardından konu etrafındaki görüşleri aktaran Mâturîdî, Ebubekir el-Esam'ın “Durumun böyle oluşu ancak haberle bilinir. Allah, bununla neyi murad ettiğini bilmediğimiz ve muradına mugâyir mana yükleyebilecek olmamız nedeniyle tefsir etmeyiz...” dediğini söyler.¹⁴

Yukarıda aktarılan rivayetler bir yandan tefsir ve te'vile dair Mâturîdî öncesi bir ayrımın bulunduğunu ihsas ettirirken, diğer yandan bu iki kavrama yine onun gibi anlam yüklenildiğini gösterir. Bu durum da Mâturîdî'nin, söz konusu ayrımı ilk defa ortaya koyan kişi olmadığı anlamına gelir. Diğer taraftan şayet bizzat başkasından almadıysa onun, tefsire dair tanımının asıl sahibinin Mu'tezili âlim Ebubekir el-Esam olduğu düşünülebilir. Benzer şekilde Mâturîdî, te'vîl konusunda “Ebu Zeyd'in (ö. 322/934) de dediği gibi” ifadesini kullanır. Esas aldığımız İstanbul tahkikinde Ebu Zeyd'in “Said b. Evs b. Sâbit el-Ensârî” olduğuna yönelik bir kayıt -muhtemelen Talip Özdeş'in künyeye dair vermiş olduğu isimden hareketle¹⁵- düşülmüştür.¹⁶ Tahkikte düşülen bu kayda rağmen gerek atıfta bulunulan Hatip Bağdâdî'nin *Tarih*'inde gerek Ebu Nuaym'in *Hilye*'sinde Ebu Zeyd'in böylesine bir ifade sarf ettiğine dair bilgiye rastlayamadık.¹⁷ Buna mukâbil Mâturîdî, aynı ismi “el-Belhî” kaydını düşmek suretiyle Nahl 16/61 ayetinde zikretmektedir.¹⁸ Bu durumda Manfred Gotz'un da ifade ettiği üzere¹⁹ tahkikte söz konusu edilen Ebu Zeyd'in Belhli Ebu Zeyd olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim “İslam'da onun gibi Müslümanlara faydalı bir eser yazılmamıştır” şeklinde bir övgü alan *el-Bahs ani't-Te'vîlât* adlı tefsir Belhî'ye aittir.²⁰

Ebubekir el-Esam ve Ebu Zeyd el-Belhî'nin sırasıyla tefsir ve te'vile dair sarf ettiği ifadeleri göz önüne aldığımızda şu sonuca ulaşabiliriz: Mâturîdî, farklı başlıklar

¹⁴ *Te'vîlât*, c. IX, s. 145.

¹⁵ Bkz: Talip Özdeş, a.g.e., s. 60.

¹⁶ Bkz: Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. I, s. 3, 4 numaralı dpnt.

¹⁷ Bkz: Hatip Bağdâdî, *Tarihu Bağdâdî: Medîneti's-selâm*, c. X, s. 109-112; Ebu Nuaym, *Hilye*, c. II, s. 378-380.

¹⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, s. 128.

¹⁹ Manfred Gotz, “Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri”, s. 178.

²⁰ Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-üdebâ*, I-VII, thk: İhsan Abbas, Beyrut, 1993, c. I, s. 280.

altında tanımları bulunan âlimlerin ifadelerini bir araya getirmek suretiyle yeni bir sistem inşa etmiştir.

Mâturîdî öncesi tefsir ve te'vîlin ayrımını hatırlatan ifadeleri genel hatlarıyla gördükten sonra Ehl-i Hadîs geleneğinden devraldığı mirası tefsir sahasında kullanmak suretiyle kendisinden sonraki geleneği etkileyen Taberî'ye geçiş yapabiliriz.

2. Taberî'de Tefsir-Tevîl Ayrımı

Taberî, önceki bölümde teorik olarak zikri geçen Ehl-i Hadîsin temel vasıflarını -ılımlı düzeyde de olsa- bünyesinde taşıyan ve kendisinden sonrakileri etkileyen önemli bir müfessirdir. Teorik olarak aktardığımız verilerin pratikteki uygulamalarını Taberî'de görmek, bize, Mâturîdî'nin konumunu daha net bir düzeyde anlama imkânı verecektir. Zîrâ Mâturîdî'nin yokluğunda, tefsire dair düşünce dünyası, Taberî ve Ehl-i Hadîs ittifakı ile şekillenmiş durumdadır. Fakat tefsire dair düşünce dünyasında –geri planda bırakılmış olarak görünse de- Mâturîdî de vardır. Bu nedenle ikili arasındaki temel farkların tek tek tebellür etmesi gerekmektedir. Bu farklardan biri de tefsir-te'vîl ayrımıdır. Bu iki kavrama yönelik birbirinden farklı tanımlar anlam kargaşasına yol açmış görünmektedir.²¹ Bu karışıklıkta Taberî'nin dolaylı da olsa etkisinin bulunduğunu düşünüyoruz. Zîrâ Taberî, bir yandan te'vîli tefsir ile açıklamakta fakat diğer yandan Mâturîdî gibi bir usul takip etmektedir. Bu durumda, tarafların ilgili kavrama yönelik açıklamaları ve uygulamalarının nasıllığı ortaya konulmalıdır. Bunun için de öncelikle Taberî'nin tefsir ve te'vîle dair düşünceleri *Câmiu'l-beyân*'ındaki ifade ve uygulamalarından hareketle ortaya konulacaktır.

“Taberî tefsiri” olarak tanınsa da Taberî'nin eserinin adı *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*'dır. Yine Taberî, tefsir ile te'vîlin aynı manaya geldiğini belirtmiş olsa da²² her iki kavram arasında bir fark gördüğünü eserine isim verirken söylemiş

²¹ Hayri Kırbasoğlu, “**Kur'ân Yolu**” adlı tefsirin müelliflerinin zihinlerinde, söz konusu kavramların tebellür etmediğini düşünmektedir. Bkz: M. Hayri Kırbasoğlu, “Kur'ân Vahyi ve Yorumu” **İslamın Kurucu Metni -Kur'ân Araştırmaları-** Ankara, Otto Yay., 2015, ss. 208-209.

²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. III, s. 239. Aydın'a göre Taberî, bu iki kavramın arasını ayırmamıştır. Bkz: Atik Aydın, **Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi**, s. 66.

olmaktadır.²³ Ayrıca tefsiri incelendiğinde de, onun bazı açıklamaları ile Mâtûrîdî'nin tefsir kavramına yönelik açıklamaları büyük oranda benzerlik taşıdığı görülecektir. Bu durumda iki önemli müfessir arasında gözlenen en temel fark, eserlerini telif ederken çözüm üretmeye çalıştıkları soru/n/ların farklılığıdır. Nitekim her iki eserin mukaddimesi –aşağıda görüleceği üzere- müelliflerin bulunduğu ortamı tasvir etmekte ve bu minvalde soru/n/ları göstermektedir. Bu nedenle soru/n/ların farklılığı çözümlerin farklı olmasını gerektirmiştir. Diğer yandan müfessirlerimizin epistemolojilerindeki yaklaşımı, aralarındaki ayrımı derinleştirmektedir. Bunun da Taberî'nin Ehl-i Hadîs ekolünün; Mâtûrîdî'nin ise Ehl-i Re'y ekolünün müntesipleri olmalarından kaynaklandığı açıktır. Dolayısıyla Taberî, her ne kadar hususi bir tanımda bulunmamış olsa da onun kimi ifadeleri, Mâtûrîdî'nin tefsir anlayışıyla örtüşmektedir.²⁴ Meselâ:

Bakara 2/59 ayetindeki *ricz* kelimesini incelerken Taberî, ayete dair muhtemel rivayetleri/te'vîlleri verir. O, ardından ayetin zahirinde kavramın ne anlama geldiğine dair bir açıklama olmadığını, Hz. Peygamber'den de bir beyan gelmediğini dolayısıyla söz konusu tevillerin katîlik taşımadığını ve bunlar arasında “kesinlikle şudur” şeklinde bir tercihte bulunulamayacağını, şayet bir tercih olacaksa bunun bir gerekçeye dayanması gerektiğini söylemektedir.²⁵

Eserinin bütününde çoğunlukla uyguladığı bu yaklaşımın bir örneğini daha kaydedelim. Taberî, İsrâ 17/73 ayetinde konuya dair İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Katâde ve Mücâhid'e ait te'vîlleri aktardıktan sonra şöyle der:

Allah, Hz. Peygamber'in müşrikler tarafından neredeyse emre muhalif davranacak bir duruma getirildiğini haber vermiştir. Ayete dair zikri geçen te'vîllerden her biri mümkündür. Fakat bunlardan hangisinin hakikat olduğuna dair problemi ortadan kaldıracak ne ayette bir açıklama vardır ne de konuya dair bir haber/hadis gelmiştir. Kast edilenin ne olduğunu gösterecek katî bir haber yoksa yapılması gereken en doğru şey lafzın zâhirine iman etmek/ onunla yetinmek ve şudur diye hüküm bildirmemektir.²⁶

²³ Muhammed Zuhaylî, **el-İmâm et-Taberî**, Beyrut, Dâru'l-kalem, 3. Baskı, 1999, s. 101.

²⁴ Mâtûrîdî'nin söz konusu ayrımına yerinde temas edilecektir. Burada bir örnekle yetinelim: Mâtûrîdî, Yûnus 10/19 ayetini ele alırken dört görüş aktarır ve tefsir anlayışı gereği “Bu görüşler arasında –Allah şunu murad etmiştir şeklinde- Allah adına hüküm vermeyiz” der. Mâtûrîdî, **Te'vîlât** c. VII, s. 34.

²⁵ Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. I, s. 403.

²⁶ Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. XV, s. 161-162.

Aktarmış olduğumuz bu örneklerde, Allah'ın muradının katî olarak hangi anlama geldiğinin bilinmemesi nedeniyle, *kesin olarak şudur*, şeklinde bir anlam tayininde bulunmayı uygun görmeyen Taberî'nin bu anlayışı, özellikle bu cihetten Mâturîdî'deki "tefsir" tanımına denk gelmektedir. Buradan hareketle Taberî'nin bu ifadeleri, söz konusu kavramlar arasında isim koymasa da onun bir ayrıma gittiğini göstermektedir. Fakat burada şunu da belirtmeliyiz: Taberî'nin örnek kabilinden aktardığımız İsra 17/73 ayetine dair kaydettiği rivâyetler, Mâturîdî, tarafından kesin bir dille reddedilmiştir. İfadelerinden hareketle Taberî'ye göre Hz. Peygamber'in neredeyse emre muhalif davranacak olması mümkündür. Rivâyetler de konuyu teyit etmektedir. Problem hangi rivâyetin kesin olduğunun bilinmeyiştir. Bu nedenle uyulması gereken kural lafzın zahiri ile yetinmektir. Mâturîdî'ye göreyse Hz. Peygamber masumdur. Masum bir kişiye yönelik böylesi türden rivâyetler kesinlikle reddedilmelidir. Bu açıdan bakıldığında Taberî'nin rivâyetlere yönelik aslında çoğunlukla teslimiyetçi bir yapı sergilediği, buna karşın Mâturîdî'nin tenkitçi bir tavır izlediği görülecektir.²⁷

Sonuç olarak uygulamalarından hareketle Taberî'nin Mâturîdî gibi tefsir te'vîl ayrımına gittiğini kanaatindeyiz. O, yukarıda zikri geçen Bakara 2/59 ayetinin açıklamasında da beyan ettiği üzere tefsiri Kur'ân'ın zahirine ve Hz. Peygamber'in beyanına endekslemiş durumdadır. Yine uygulamalarından hareketle o, te'vîli, ayetin geldiği muhtemel anlamlar, şeklinde tanımlamış olmaktadır.

2.1. Taberî'de Tefsirin Gerekliliği

Şüphe yok ki hemen her müellif, eserini belirlediği bir gayeye matuf olarak inşa eder. Taberî, ılımlı da olsa Ehl-i Hadîsin temel karakteristik özelliklerini taşıyan bir müelliftir. Bununla beraber o, eserinin mukaddimesinde, bazı konuları ele almakta ve Kur'ân'ın tefsir edilmesi gerektiği iddiasını ispat için aşamalı bir süreci takip etmektedir. Bizi burada öncelikli olarak ilgilendiren husus, onun söz konusu iddiasını

²⁷ Taberî'nin rivâyetlere yönelik teslimiyet içeren ifadelerine karşılık Mâturîdî, Hz. Peygamber'in ismetini zedeleyecek hiçbir hadisi, rivâyet ya da te'vîli asla kabul etmeyeceklerini dahası bunları yalan addedeceklerini çarpıcı ifadelerle ele almıştır. Ayet ekseninde müelliflerimizin rivâyetleri değerlendirmeleri için krş: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XV, s. 161-162; Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, s. 331-333.

ispatlamayı gerektirecek şartlardır. Bu durum Taberî döneminde Kur'ân'ın tefsir edilmesine karşı çıkan bir zihniyetin varlığını hissettirir. Öyle ki Taberî, Kur'ân'ın Arapça oluşu, yedi harf meselesi vb. konuları işledikten sonra Kur'ân'ın tefsir edilmesi gerektiği tezini ispat için beş aşamalı bir inşa sürecine girer.

Bunlardan ilki; onun ayetlerin te'villerini üç grupta incelemesidir. Buna göre:

1- Bazı ayetler, ancak Hz. Peygamber'in bildirmesiyle anlaşılabilir. Taberî, Hz. Peygamber'in herhangi bir açıklaması olmadan bu konuların bilinemeyeceğini dolayısıyla kişinin, bu sahada görüş bildirmesinin caiz olmadığını söyler. Onun, burada vermiş olduğu örneklerin hepsinin ahkâma yönelik olduğunu belirtmeliyiz.²⁸

2- Taberî, ikinci olarak Allah'ın, -kıyametin kopma ve sûra üflenmenin zamanı gibi- te'vîlini kimseye bildirmediği ayetleri zikreder. Taberî'nin verdiği örneklerin tamamen gaybe yönelik olduğu vurgulanmalıdır.

3- O, son sırada Arap dilinin bilinmesi sayesinde manası anlaşılacak ayetleri ele alır.

Taberî, söz konusu tasnifi için İbn Abbas'tan delil getirir. Buna göre İbn Abbas, tefsiri dört kısımda ele alır: Arapların, dilleri sayesinde anladığı tefsir, bilinmemesi için mazeret gösterilemeyecek tefsir, âlimlerin bildiği tefsir ve sadece Allah'ın bildiği tefsir. Taberî, "bilinmemesi için mazeret gösterilemeyecek tefsir" ifadesiyle, bunların muhakkak öğrenilmesinin kast edildiğini belirtir. Peşi sıra o, İbn Abbas kanalıyla Hz. Peygamber'in:

Kur'ân dört harf üzere indirilmiştir. Kimsenin bilmemek ile mazur olamayacağı helaller ve haramlara dair ayetler, Arapların –dilleri nedeniyle- anladıkları ayetler, âlimlerin tefsir edebilecekleri ayetler ve Allah'tan başka kimsenin tefsirini bilmediği ayetler ki onlar da müteşabihlerdir, bildiğini iddia edenler de yalancıdır,

şeklindeki hadisini –senedinde problem olduğunu ekleyerek- aktarır.²⁹

²⁸ “Din, akıl işi olsaydı mestlerin üstü değil altı mesh edilmeliydi” (Ebu Dâvûd, Tahare, 63) şeklindeki düşünceden hareketle dinin tüm sahasında bu algı hâkim kılınmaya çalışılmış ve Ehl-i Re'y suçlanmıştır. Fakat bu suçlamanın hesabı verilmemiştir. Zîrâ Ehl-i Re'y, taabbûdî meselelerde içtihadı mesâğ olmadığı ilkesini benimsemiştir. Nitekim Mâturîdî de, ibadet ve ahkâma tealluk eden meselelerin aklen değil sem'an bilinebileceğini söyler: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IV, s. 112

²⁹ Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. I, s. 40-42.

İkinci aşamada Taberî, Kur'ân'a dair re'y ile konuşmanın yasaklandığını belirten iki rivayete yer verir. Bunlardan ilki Kur'ân'a dair kendi re'yi ile konuşan “قال” cehennemdeki yerini hazırlasın” rivayetidir. –Mâturîdî, aynı rivayeti “فسر” ifadesiyle kaydedecektir.- Taberî, ikinci sırada “Kur'ân'a dair *ilmi* olmaksızın konuşan cehennemdeki yerini hazırlasın” rivayetine yer verir. *İlim* kavramının da o dönemde hadis/rivayet anlamında kullanıldığı izahtan vârestedir. Taberî, hadisler sonrasında Hz. Ebubekir'in ifadesine yer verir. Buna göre o, Kur'ân'a dair veya bilmediğim bir şeyde re'yimle konuşursam hangi gök beni gölgelendirir” demiştir. Bu rivayetlerden hareketle Taberî, *nassın delaleti* ya da Hz. Peygamber'in bildirmesi hariç Kur'ân'a dair görüş bildirenlerin isabet de etseler hata etmiş olduklarını söyler. Zîrâ kişi, re'yi ile görüş bildirmişse de bu, kesin bilgiye dayalı değildir. Din hususunda zanna dayalı görüş bildirmek ise Allah adına konuşmak anlamına gelir. Bu gerekçeyle böylesi bir tutum hatadır.³⁰

Görüleceği üzere yukarıdaki ifadelerde öne çıkan temel iki mesele, *nassın/lafzın delaleti* ve konuya dair Hz. Peygamber'den gelen bir açıklamanın olmasıdır. Diğer yandan Taberî'nin bu cümleleri, bir taraftan takipçilerine tefsirin nasıl olması gerektiğini söylerken diğer taraftan da döneminde Kur'ân'ın tefsir edilmesine karşı çıkan muhataplarına, tefsirinin telifi sürecinde söz konusu şartları taşıyacak olduğunu zımnen ilan etmiştir. Bu şartların aynı zamanda Ehl-i Hadîsin şartları olduğu da hatırlanmalıdır. O, ayrıca “Allah adına konuşmak” meselesini gündeme getirirken Mâturîdî'nin “Tefsir, Allah'ı şahit kılmaktır” tanımıyla muvafık bir yaklaşım sergilemiş olmaktadır.

Taberî, üçüncü aşamada Kur'ân'ın tefsir edilmesine yönelik sahâbeden gelen rivâyetleri ele alır. Onun zikretmiş olduğu rivâyetlere geçmeden evvel üzerinde durulması gereken bir mesele vardır. Bu da mezkûr rivâyetlerde söz konusu kişilerin ve isnad zincirinde adı geçen kimselerin tamamının Kûfe ekolünün kurucu ya da temsilcileri diğer bir ifade ile Ehl-i Re'yin önde gelen isimleri oluşudur. Rivâyetlerdeki³¹ isnad zincirlerinde isimleri geçen Şakîk b. Seleme namı diğer Ebu

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. I, s. 42-44.

³¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. I, s. 44-45.

Vâil³², Ebu Abdurrahman es-Sülemî³³, Mesruk, A'meş ve Said b. Cübeyr³⁴ Kûfe ekolünün önde gelen isimleridir. Dolayısıyla Taberî'nin, iddiasını ispat sadedinde aktarmış olduğu deliller, müntesibi olduğu ekolün tam karşısında yer alan ekolden gelmektedir. Tabii bu durum "ilk üç nesil" şartı hesaba katıldığında, onun için bir problem teşkil etmemektedir.

Taberî'nin, *mukaddimesinde* yer alan bu sekiz rivâyeti aktarmasındaki temel amacı, Kur'ân'ın tefsirinin mümkün ve gerekli olduğu şeklindeki inancıdır.³⁵ Bu inancını Zümer 39/27-28 ayetleri ile de destekleyen Taberî, ayetler üzerinde tedebbür etmenin onu anlamak suretiyle gerçekleştirebileceğini, anlaşılmayan bir sözden ibret alınması şeklinde bir emrin muhal olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'ın tefsir edilmesi gerektiğini ve söz konusu deliller neticesinde Kur'ân'ın tefsir edilmesine karşı çıkanların iddialarının batıl olduğunu söyler.³⁶

Dördüncü aşama olarak Taberî, Kur'ân'ın tefsir edilmesine karşı çıkanlarca öne sürülebilecek on dört rivâyet aktarır. Söz konusu rivâyetlerde ismi en çok geçen kişinin Said b. Müseyyeb olduğu görülmektedir. Kûfe ehlinin imamı İbrâhim en-Nehaî, Hicaz Ehlinin imamının da Said b. Müseyyeb olduğu bilinmektedir. Aktarılan rivâyetler arasında Said'in helal ve haramlara yönelik insanların en bilgilisi olduğu halde tefsire dair bir soru olduğunda, soruyu duymazdan geldiği ve sustuğu ifadesi³⁷ yer almaktadır. Onun fıkha yönelik bilgisine rağmen tefsir sahasındaki sükûtu, birinci bölümde zikri geçen Ehl-i Hadîsin kendi içindeki ayrımı teyit eden bir örnektir.

³² Erdinç Ahatlı, "Şakîk b. Seleme", İstanbul, **DİA**, c. XXXVIII, s. 306.

³³ Muhsin Demirci, "Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia es-Sülemî", İstanbul, **DİA**, c. X, s. 86.

³⁴ Mehmet Efendioğlu, "Said b. Cübeyr", İstanbul, **DİA**, c. XXXV, s. 552.

³⁵ Mustafa Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İlmî Zâhirilik" Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr er-Taberî Sempozyumu, Konya, 2010, s. 25.

³⁶ Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. I, s. 45-46. Burada dikkatlerden kaçan bir mesele olduğu kanaatindeyiz. Muhatabı insan olması nedeniyle Kur'ân'da anlaşılmayacak şeyin bulunmadığı şeklindeki ön kabul, her bir ayetin bu kapsamda olduğunu düşündürmektedir. Bu anlayış her ayete dair ille de bir açıklamanın olması gerekir, şeklinde bir düşünceye sevk etmiştir. Hâlbuki Kur'ân'ın ilk muhatabının Hz. Peygamber olduğu, sadece O'nu ilgilendiren ve hatta diğer muhataplara açıklanmamış meselelerin Kur'ân'da bulunabileceği gözden kaçabilmektedir. Bütüne dair bir fikir yürütme gerekliyse de bu anlama çabaları, kimi zaman Allah ya da Hz. Peygamber adına konuşmakla sonuçlanmıştır. Üçüncü bölümde de görüleceği üzere Mâtürîdî, ısrarla meselenin bu veçhine dikkat çekecektir.

³⁷ Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. I, s. 47. Daha önce kaydedildiği üzere Said'in, İblis'in bir zamanlar melek olduğu şeklindeki görüşü için bkz: a.g.e., c. I, s. 296.

Nitekim Ehl-i Hadîs, itikâdi sahada geçmişten farklı söz beyan etmeme konusunda ortak bir fikir güderken, hukuk sahasında re'y beyan edip etmeme hususunda görüş ayrılığı yaşamıştı.

Taberî'nin bu başlık altında aktardığı rivâyetler, Mâturîdî'nin *tefsir* anlayışını teyit edici örneklerdendir. Kûfe'nin önde gelen tâbiîn âlimlerinden olan Abîde es-Selmânî (ö. 72/691)³⁸ rivâyeti bunlardan biridir. İbn Sîrîn, ona, bir ayet hakkında sormuş, o da “Doğruya sarıl, Kur’ân’ın ne hakkında indiğini bilenler göçüp gittiler” cevabını vermiştir.³⁹ Bu cümle, üzerinde durulmayı hak etmektedir. Abîde, “Kur’ân’ın ne hakkında indiğini bilenler” ifadesi ile Kur’ân’ın ne demek istediğini bilenlerin sahâbe olduğunu söylemektedir. Abîde'nin bu ifadesi ile Mâturîdî'nin “nüzule şahit olmuş sahâbe” tanımı arasında bir münasebet söz konusudur.

Taberî, saymış olduğumuz bu dördüncü aşama altındaki değerlendirmesinde, cahillerin bu ön dört rivâyetten hareketle Kur’ân’ın tefsir edilmesine karşı çıktıklarını söyler. Ona göre özellikle tâbiîn âlimlerinden gelen rivâyetler, aslında onların kendilerini Kur’ân’a dair görüş beyan etmeye layık görmemelerini anlatmaktadır. Zîrâ onlar, *tefsir*lerinde isabet edememekten çekinmiştir.⁴⁰ Tefsirde isabet edememe ifadesiyle kastın muradı ilâhî ile muvafık bir neticeye ulaşamamak olduğu açıktır. Mâturîdî de tefsir tanımında aslında tam da bundan bahsedecektir.

Buraya kadar özetlediğimiz ifadelerinde Taberî, Ehl-i Hadîsin -büyük olasılıkla- Haşevîlerine karşı Kur’ân’ın tefsir edilmesi gerektiği düşüncesini inşa etmektedir. İnşa sonrasında Taberî, bir müfessirin nasıl olması gerektiğini zikrederken aslında dolaylı yoldan kendi yöntemini de açıklar. Bu yöntemi, aynı zamanda onun epistemolojisine de işaret etmektedir. Benzer şekilde Taberî, ayetin anlaşılması yolunda Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerin ravileri ile beraber aktarılması, aktarılan rivâyetlerin adil ve zabt sahibi kişilerden sahih delillere dayanmak suretiyle gelmesi gerektiğini söyler. Son olarak ayet, dilde şâyî olduğu şekliyle anlaşılmalıdır.

³⁸ Mustafa Uzunpostalcı, “Abîde es-Selmânî”, İstanbul, **DİA**, c. I, s. 309.

³⁹ Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. I, s. 47.

⁴⁰ Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. I, s. 48-49.

Buradaki en temel şart, ayetin tefsirinin sahâbe ile imamlardan müteşekkil selefin ve tâbiîn ile ümmetin âlimlerinin sözlerine muhalif olmamasıdır.⁴¹

Bu son ifadelerde öne çıkan üç başlık söz konusudur: İsnad, lafzın zahiri anlamı ve geçmişe muhalefet etmemek. Bu başlıklar, bütünüyle Ehl-i Hadîsin uygulanmasını gerekli gördüğü şartlardır. Özellikle son şarta dikkat edilecek olursa Taberî'nin, yukarıda ifade edilen “İlim, imamların sözlerine muhalif olması durumunda reddedilir” şeklindeki formülün tekrar edildiği diğer bir ifade ile bu formülün Taberî tarafından tefsire taşındığı görülecektir. Ayrıca Taberî'nin söz konusu ifadesi açıkça tefsirin ilk üç dönem muhatapların hakkı olduğunu söylemektedir. Nitekim yine aşağıda zikrolunacağı üzere aksi şekilde hareket eden kimseleri o “dalâl” vasfıyla niteleyecektir. Bu durumda onun epistemolojisi, nakil/haber ekseninde durmaktadır. Akıl, aslında sonucu zaten karara varılmış hükmü teyit, tebyin ya da tercih için vardır. Nakillerin olmadığı ya da birbiriyle çeliştiği durumlarda ise ayet –aksini gerektirecek karine olmadıkça- zahirine göre anlaşılmalıdır.

3. Taberî'de Ehl-i Hadîs İzleri ve Mâturîdî'nin Bazı Tepkileri

Eserinin yüzeysel olarak incelenmesi durumunda, Taberî'nin tefsiri, salt olarak ilk dönem âlimlerin görüşlerini aktarmak gibi bir amacı olduğu düşünülebilir. Okumalarımızdan hareketle biz, geçmişten gelen rivâyetleri aktarmasının yanı sıra onun, Ehl-i Hadîs zihniyetini tefsire yansıtmak gibi bir amacı olduğunu düşünüyoruz. Bu düşüncemizi ve Mâturîdî'nin karşı tutumunu sırasıyla ele alalım.

1- Taberî, Ehl-i Hadîs geleneğinin, başta “iman-amel birliği”⁴² ilkesi olmak üzere “imanın artması ya da eksilmesi”⁴³, “imanda istisna”⁴⁴ vb. gibi pek çok özelliğini bünyesinde taşımaktadır. Bu minvalde o, Mülk 67/5 ayeti hakkındaki muhtemel tevilleri aktardıktan sonra şöyle der:

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. I, s. 50-51.

⁴² Taberî'nin “iman ile amelin bir olduğu”na yönelik vurgusu ve aksi görüşü tenkit etmesi için bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. I, s. 132.

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XI, s. 94-95.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXVI, ss. 173, 175.

*Kim ki yukarıda zikri geçen te'villerden başkası ile ayeti te'vîl ederse bu kimse kendi re'yi ile hareket etmiş, bu nedenle hata yapmış olur ve bu bakımdan başarısızlığa uğrar. Ayrıca hakkında bilgisi olmayan meselede zorlama altına girmiş olur.*⁴⁵

Taberî'nin bu ifadeleri, Katâde'nin sözlerinin hemen peşinden gelmektedir. Bu nedenle söz konusu ifadelerin bizatihi Kâtade'ye mi yoksa Taberî'ye mi ait olduğunu saptamak güçtür. Yine de bu ifadelerde, ayete dair söz söyleme hakkının ilk üç döneme verildiği görülmektedir. Diğer taraftan Taberî eserinin girişinde “ayetin tefsirinin sahâbe ile imamlardan müteşekkil selefin ve tâbiîn ile ümmetin âlimlerinin sözlerine muhalif olmaması gerekir”⁴⁶ der. Bu, Katâde'nin ifadesinden sonra kavlin kime ait olduğunu tebellür ettirmese de Taberî'nin de aynı fikirde olduğunu gösterir. Meselâ⁴⁷ *Namazda sesini çok yükseltme...*⁴⁸ ayetinde o: “Te'vîl ehlinin zikretmiş olduğum tevilleri olmasaydı –ki onlardan gelen te'villerin hilafına söz söylemeye asla cevaz vermeyiz- bu ayetin şöyle te'vîl edilmeye müsait bir yönü de vardır” diyerek meseleyi aktarır. Ardından “Ne var ki biz bunu uygun görmemekteyiz. Zîrâ te'vîl ehlinin te'villerine muhalif görüş beyan etmeme konusunda icma hücceti vardır” demiştir.⁴⁹

Taberî, bu ifadesiyle Ehl-i Hadîsin “Din, esere tabi olmaktır” şeklinde mottolaştırdığı anlayışın yanı sıra “Herhangi bir meselede söz konusu görüş, ümmetin imamlarının sözlerine muvafık olduğu müddetçe kabul edilir, aksi durumda reddedilir” anlayışı ile eş değerde gittiğini göstermektedir.⁵⁰

⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXIX, s. 8.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. I, s. 51.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. V, s. 165.

⁴⁸ İsra 17/110.

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XV, s. 230-231.

⁵⁰ Tabii bu durumun istisnasını Taberî'de görmek mümkündür. Nitekim Ehl-i Hadîs, rivâyetler arasında tenâkuzun bulunması durumunda, ravilerden birinin konumunun Hz. Peygamber'e yakın oluşunu tercih sebebi olarak kabul ederdi. Zîrâ o, meseleyi daha iyi kavramış olmalıdır, şeklinde bir şart yer almaktaydı. Bu anlayış çerçevesinde Nisa 4/95 ayetinin sonunda yer alan Siz de evvelden böyle idiniz ifadesi için Taberî iki rivâyet aktarır. İlki, Said b. Cübeyr'e aittir. O, “Siz de müşrikler içinde iken imanınızı gizliyordunuz” şeklinde bir açıklamada bulunur. İkinci rivâyet İbn Zeyd'e aittir. O, “Siz de evvelden kâfir idiniz” der. Taberî, Said'in rivâyetini kabul etmektedir. Fakat İbn Zeyd'in rivâyeti, Mâturîdî'ye bakıldığında İbn Abbas'a ait olduğu görülmektedir. (Bkz: Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. III, s. 425; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. V, s. 294) Bu ifadeler, iki türlü okunabilir. İlki, Taberî, reddettiği rivâyetin İbn Abbas'a ait olduğunu bilmiyordu. İkincisi, “tâbiîn rivâyetini, sahâbe rivâyetine tercih mi ettin” şeklindeki itiraza mahal vermek istemiyordu.

Mâturîdî ise Taberî'nin "Kur'ân'a dair söz söyleme hakkının ilk üç döneme indirgenmesi" anlayışına aktif olarak karşıdır. Ona göre rivâyet/eser, ayetin inişine şahit sahâbeden gelmesi durumunda bağlayıcıdır. Şayet şahitlik durumu yoksa sahâbenin ayete yönelik değerlendirmesi te'vîl olmaktadır ve pekâlâ çok sonra gelen bir fakihin te'vîli sahâbeden gelen te'vîl ile aynı kapsamda değerlendirilebilir. Bu durum aynı zamanda ayete dair anlamlandırma hakkının ilk üç nesile hasr edilemeyeceği anlamına da gelmektedir. Mâturîdî, ayrıca ilk nesilden de gelse rivâyetin akla, vakıya ve Kur'ân'a muhalif olması durumunda -şayet te'lif edilemeyecekse- reddini mümkün görür ve şöyle der:

Allah, Hz. Peygamber'in verdiği hükmü, hiçbir sıkıntı ve burukluk duymadan kabul edinceye değin, insanların iman etmemiş olacaklarını haber vermiştir.⁵¹ Bu durumda, masum olmayan kimsenin verdiği hükümde sıkıntı ve burukluk duyulabilir. Benzer şekilde *Allah ve rasûlüne eziyet edenler dünyada ve âhirette lanetlenirler*⁵² ayetine göre, masum olmayan kimsenin kavlini reddetmek suretiyle ona eziyet etmiş olmak, lanetlenmeyi gerektirmez. Ayrıca *mümin erkek ve mümin kadın*⁵³ ayetine göre de masum olmayan bir kimseden gelen hükümde kişinin tercih hakkı vardır.⁵⁴

Bu ifadeleri ile Mâturîdî masum olmamaları nedeniyle herkesin hata yapabileceğini, sahâbe veya tâbiünden gelen haberlerin (icmaları hariç) reddedilmesi durumunda lanetin oluşmayacağını, delilli olmak kaydıyla geçmişten farklı görüş beyan etmekte bir beis bulunmadığını söylemiş olmaktadır. Böylece o, "selefe ittiba esastır", "din, esere tabi olmaktadır" ilkelerine karşı selefî de hata yapabileceğini dolayısıyla körü körüne tabi olmaktan öte onlardan gelen düşüncelerin kritik edilmesinden sonra kabul ya da red edilmesi gerektiğini beyan etmiştir.

2- Taberî, *sıfatlara* yönelik ayetlerde tutarlı bir tavır takınmamakta ve tefsirinde birbirinden farklı yaklaşımlar sunmaktadır. Zaman zaman bu türden ayetlerde te'vîle gitse de⁵⁵ o, ağırlıklı olarak Ehl-i Hadîsin sekiz temel prensibinden ikisi olan "keff ve

⁵¹ Nisa 4/65.

⁵² Ahzap 33/57.

⁵³ Ahzap 33/36.

⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, s. 332.

⁵⁵ Taberî *sıfatlara* yönelik ayetlerde tek tip tavır takınmamıştır. Meselâ Taha 20/39 ayetinde Katâde'nin te'vîlini uygun bulmuş ve "ayn" sıfatını te'vîl edebilmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XVI, s. 206.

imsâk” ilkesine bağlı kalmıştır. Nitekim o, cedel ehlinin *Allah’ın iki eli açıktır*⁵⁶ ayetini “nimet, mülk ve kuvvet” şeklinde açıkladıklarını kaydeder. Peşinden “diğerlerinin” diyerek isim zikretmeksizin cedel ehline yönelik reddiyelerini sanki tarafsızmış gibi aktarır. Fakat onun burada zikretmiş olduğu deliller, İbn Kuteybe’nin⁵⁷ yanı sıra Dârimî’nin de ifadelerini hatırlatır.⁵⁸ Mâturîdî’nin ilgili ayete yönelik açıklamasına bakıldığında- ki nimet ve kudret olarak tavsif eder-⁵⁹ bu durum Taberî’nin onu da cerh edilenler listesine aldığı anlamına gelir.

Mâturîdî ise keff ve imsak metodunun takibi ile sıfatların olduğu halde bırakılmasının diğer bir ifade ile te’vîl edilmemesinin teşbihe yol açacağını söyler. O, ısrarla yaratılanlara izafe edilen fiillerin Allah’a izafesinin aynı manada olmadığını vurgular ve bu türden ayetleri te’vîl eder.⁶⁰

3- Ehl-i Hadîs anlayışında te’vîlden mümkün olduğunca kaçınılması ve lafzın zahiri ile anlaşılması gerektiği yargısı hâkimdir. Taberî’de de aslolan lafzın zahiridir ve bu yönüyle o, lafzın otoritesine teslim olmuştur. En’âm 6/65 ayetinde İbn Mesud ile İbn Abbas’ın rivâyetlerini aktaran Taberî, lafza daha yakın olması hasebiyle İbn Mesud’un görüşünü tercih eder. Taberî, muhtemel vecihlere açık olması durumunda ayetin Araplar arasında bilinen ve yaygın olan anlamının dikkate alınması gerektiğini savunur. O, birbiri ile çelişmesi durumunda yaygın olan manaya muvafık te’vîlin aksi durumdaki ikincil te’vîle tercih edilmesi gerektiğini söyler.⁶¹ Yine Taberî, bürhan/delil olmaksızın ayeti zahirinden batınına te’vîl etmenin caiz olmadığını söyler. Ona göre farklı bir şekilde te’vîl edilmesini gerektirecek bir durum⁶² yoksa ayet, dilde en yaygın

⁵⁶ Mâide 5/64.

⁵⁷ İbn Kuteybe, **Hadis Müdafaası**, s. 85.

⁵⁸ Krş: Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. VIII, s. 388-389; Dârimî, **Reddü’l-imâm ed-Dârimî Osman b. Saîd ale Bişri’l-Merisî** tas: Muhammed Hamid el-Feykî, Beyrut, Dârul-Kütübi’l-İlmiyye, h. 1358, s. 25; Mustafa Öztürk, “Taberî’nin Tefsir Anlayışında”, s. 33-34.

⁵⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IV, s. 267.

⁶⁰ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 413-414; a.g.e., c. XVI, s. 232.

⁶¹ Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. III, s. 292; c. VII, s. 276-277.

⁶² Taberî, Sâd 38/33 ayeti kapsamında Hz. Süleyman’ın çalınmış atların boyunlarını sıvazladı mı yoksa kesti mi konusu kapsamında selevin rivayetlerini aktarır. Rivayetlerin çoğunluğu atların ayak ya da boyunlarının kesildiği yönündedir. Taberî son olarak İbn Abbas’ın “Hz. Süleyman’ın atın boyun ya da ayaklarını sevgiyle sıvazladığı şeklindeki bir rivayetini aktarır. Ardından bir peygamberin suçsuz ve sebepsiz yere bir hayvanı dizinin ardındaki kırıktan kesmek suretiyle ona azap etmesi, sebepsiz yere malını yok etmesi olacak şey değildir... düşüncesiyle diğerlerine kıyasla İbn Abbas’ın te’vîlinin daha doğru olduğunu ifade eder. Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. XXIII, s. 191. Benzer tutumu Mâturîdî de

biçimde nasıl anlaşılmışsa o şekilde anlaşılmalıdır.⁶³ Onun bu şartı, sahâbe rivâyetine rağmen geçerlidir. Nitekim Enbiya 21/104 ayetinde yer alan “سجل” kavramına dair İbn Ömer’in “melek”; İbn Abbas’ın da “vahiy kâtibi” şeklindeki açıklamalarını Taberî, kavramın bilinen karşılığını dikkate aldığı için reddeder.⁶⁴

Mâturîdî ise farklı bir tavır sergilemektedir. Ona göre lafzın anlaşılması zahire kayıtları Kur’ân, bütününe göre değil parçasına göre anlaşılmış olur. Bu da, Kur’ân’ın ruhuna dikkat etmeden ayetin anlamlandırılmasına neden olur. Ayetin anlama ve anlamlandırılmasında esas olan kıstas *hikmet*’tir. Mâturîdî, kavrama yönelik birbirinden farklı tanımları okuyucusuna sunar. Fakat eserinin bütününe okunmasından hareketle, *hikmet* tanımından bizim anladığımız şey, ayetin *bütün* içindeki yerini yani dinin ve Kur’ân’ın küllî gayelerini dikkate alarak anlaşılması-anlamlandırılması demektir. Bu konuda o, Taberî’nin dolayısıyla Ehl-i Hadîsin aksine şöyle der:

...Mutlak olarak müjde kavramı, ancak sevinç hallerinde ve sadece iyiliklere karşılık kullanılır. Mukayyed olması durumunda ise bunun başka anlamda kullanılması mümkündür. Bu ayetteki ifade ile müjde mukayyed hale getirilmiştir. Bu nedenle âlimlerimiz, hakikatleri mecazdan, zahiri bâtından⁶⁵ evlâ görmenin ancak bir delil ile mümkün olabileğini ifade etmiştir.⁶⁶

Mâturîdî’nin bu tavır ve ifadelerini eserinin neredeyse her cildinde görmek mümkündür. Ayetin hikmet ve manaları, dil ve lügatte geçtiği gibi her zaman için zahire bakarak anlaşılmaz. Aksine hitapta/ayette yer alan *hikmet* deliline göre anlaşılır. Ona göre “Ayeti zahire göre anlamak esastır” inancının benimsenmesi, ayetteki mana ve hikmetlerin yerinden koparılması ile sonuçlanır. Bunun gerekçesi ise, muradın salt

sergiler. Ona göre ayet Hasan Basrî vb. gibi âlimlerin Hz. Süleyman’ın atın ayaklarını kestiği şeklinde anlaşılabilir. Ayrıntılar için bkz: Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. XII, s. 247-249.

⁶³ Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. I, s. 670; c. V, s. 165.

⁶⁴ Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. XVII, s. 128-129.

⁶⁵ Buradaki *bâtın*ın Bâtınîlerin kullandığı manada olmadığını belirtelim.

⁶⁶ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. II, s. 274-275. Mâturîdî, bazı Mutezili görüşleri reddederken “...Fakat bu türden bir yaklaşım, ayetin zahirini bir delil olmaksızın farklı vecihlere sarf etmektir” ifadesini zikreder. (Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII, ss. 484, 494.) Bu iki ifade arasında bir tenâkuz olduğu düşünülebilir. Mâturîdî’nin asıl vurgulamak istediği şudur: Ayetin lafzî mi yoksa mecâzî mi olarak değerlendirilmesi ancak bir delile mebnîdir. Diğer bir ifade ile müfessir, tercih ettiği her bir anlamın hesabını verebilmelidir.

olarak lafzın zahirine bağlanmasıdır.⁶⁷ Ayetlerin hikmet odaklı⁶⁸ anlaşılmaması aksine Mâturîdî'nin ifadesiyle “Ashâbu’z-zâhir ve’l-umûm”un usulünce anlaşılmaması durumunda Kur’ân, *kayyum* olamaz, tam tersine birbirini nakzeden ve birbirinden farklı anlamları olan Kur’ân olur.⁶⁹ Bu nedenle “Kur’ân lafzın zahiriyle anlaşılmalı” sözü Mâturîdî’ye göre hatalı bir yaklaşımdır.⁷⁰ Konuya dair Tevbe 9/44’de yer alan *Müminler, savaş için izin istemez* ayeti ile Nur 24/62’de yer alan *Müminler, savaş için izin ister* ayetini örnek getiren Mâturîdî, lafzın parçacı ve literal olarak anlaşılmaması durumunda kişinin bu ayetlerde çelişki olduğunu itiraf etmek gibi bir sonuca ulaşacağını söyler. Böylesi bir durum da mülhithlere “Kur’ân’da tenâkuz var” demeleri için fırsat vermek demektir.⁷¹

Murad-ı ilâhînin anlaşılmasının tedebbür ile gerçekleşeceğini, zîrâ amel edilmeden önce o şeyin bilinmesi gerektiğini söyleyen Mâturîdî, bunun da düşünme/tedebbür ve tefekkür yoluyla gerçekleşeceğini belirtir. Ona göre ilâhî emir, salt dâlillerin anlayışına muvafık olarak sözlükteki anlama bağlı değildir. Aynı şekilde hitap, söylendiğinde ilk anlaşılan olsa ihtilafların çıkması kaçınılmazdır. Bunun önüne geçilmesi de ancak tedebbür ile gerçekleşir.⁷² O, “ayet, zahirine göre anlaşılmalıdır” yargısından oldukça rahatsız olmalı ki içinde yaşadığı toplumun bu düşüncesini eserine konu edinmiştir. Rum 30/17 ayeti hakkında: “Ayette yer alan *tesbihi*, ümmet, namaz olarak anlamıştır. Onların anlayışları günümüz insanın anlayışı gibi olsaydı bilinen manada *tesbihten* başkasını anlamazlardı”⁷³ demek suretiyle kendi döneminde literal anlayış sahiplerine tarizde bulunmuştur. Bu ifade, aynı zamanda dönemindeki literalcilerin baskın oldukları ve başkalarını da kendileri gibi düşünmeye sevk ettikleri şeklinde de okunabilir.

⁶⁷ Mâturîdî, **Te’vilât**, c. VIII, s. 152; c. IX, s. 77; c. X, s. 79.

⁶⁸ Mâturîdî, **Te’vilât**, c. VIII, s. 191, 336, 376; c. IX, s. 39, 41.

⁶⁹ Mâturîdî, **Te’vilât**, c. IX, s. 10.

⁷⁰ Mâturîdî, **Te’vilât**, c. X, s. 211-212; c. XI, s. 143-144.

⁷¹ Mâturîdî, **Te’vilât**, c. III, s. 348-349. Taberî, söz konusu ayetlerdeki tenakuza hiç değinmemektedir. Bu da ayetlerin parçacı yaklaşımla değerlendirmesine yönelik bir örnek olarak gösterilebilir.

⁷² Mâturîdî, **Te’vilât**, c. III, s. 351-352.

⁷³ Mâturîdî, **Te’vilât**, c. XI, s. 166.

4- Ehl-i Hadîs anlayışında, herhangi bir meselede icma varsa ona karşı söz söylemek mâkul görülmemiştir. Dolayısıyla aynı durum Taberî’de de görülmektedir. İcmaya son derece önem veren Taberî, “şayet icmâ olmasaydı Dahhâk’ın görüşünün evlâ olduğunu söyledim” demiştir.⁷⁴ Benzer şekilde “cemaatte muhalif olmayı uygun görse idik şu iki kıraatin dışında bir kıraati tercih ederdik”⁷⁵ derken Taberî’nin icmaya muhalefet etmemeye önem verdiği görülmektedir.

Mâturîdî de icmaya son derece önem vermektedir. Zîrâ ileride değinileceği üzere onun nezdinde icma, konu üzerinde hemfikir olunması nedeniyle, *tefsir* ile aynı sonuca varır. Bununla beraber o, yeri geldiğinde meseleyi, icmaya muhalefet etmeden aktardıktan sonra ayetin niçin rivayet ekseninde anlaşılamayacağına dair düşüncelerine yer verir. Sonuçta ise “ne var ki te’vîl ehli bu konuda icma etti” diyerek sanki aktardığı farklı te’vîlin hata (!) olduğunu söyler. Mâturîdî, böyle bir izlenim verse de aslında o, ayetin anlamlandırılmasında konuya dair icma oluşmasına rağmen farklı bir kanaatin daha mâkul olduğunu düşünmektedir. Meselâ “Tefsir ve te’vil ehli “nefislerinizi öldürün” ifadesini hakiki manada almakta icma etmeselerdi bu ifadeyi, gerçek anlamında düşünmezdik”⁷⁶ dese de hemen peşinden söz konusu icmanın niçin hata olabileceğine dair delillerini serd eder.

5- Taberî, geleneğin etkisi altında ayetin kimin hakkında indiğine dair isimleri aktarmakta ısrarcıdır. Meselâ o, Nisa 4/97 ayetinde Süfyân b Uyeyne ve İbn İshak’tan hareketle söz konusu kişilerin isimleri zikreder. Aynı rivâyeti Ebu Hayyân, İkrime kanalıyla aktarır.⁷⁷ Mâturîdî ise isimlerden öte ayetin maksadı üzerine yoğunlaşır. Ona göre ilgili kişilerin müşrik mi mümin mi vs. kim olduklarının bilinmesine ihtiyaç yoktur. Vahyin sonraki muhataplarının bilmesi gereken şey aynı sonuçla karşılaşmak/karşılaşmamak için söz konusu kişilerin davranışlarının ne olduğudur.⁷⁸

⁷⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. II, s. 391.

⁷⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. VI, s. 381.

⁷⁶ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. I, s. 127-128.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. V, s. 305; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, c. III, s. 347. Hüküm genele göredir kaidesi, istisnaların her zaman için mümkün olduğu anlamına gelir. Nitelim Taberî, Bakara 2/259 ayetinde “Karyeye giden kişinin kimliğinin bilinmesine ihtiyaç yoktur, der: Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. III, s. 41.

⁷⁸ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. III, s. 429. Mâturîdî’nin bu ifadelerini onun eserinin tamamında görmek mümkündür.

Benzer ifadeleri Nahl 16/110 da zikreden Mâturîdî, “âyetin Ammar b. Yâsir hakkında indiği söylene de bizim için önemli olan, âyetin kimin hakkında indiği değil, hangi hüküm ve hikmetleri taşıdığını bilmektir” der.⁷⁹

Her iki müellifin eserine yüzeysel olarak göz atıldığında dahî Taberî’nin Ehl-i Hadîsin bariz özelliklerinden olan *isnada* son derece önem vermek ve aynı rivâyeti farklı tariklerden aktarmak şeklindeki âdetini benimsediği görülmektedir. Kaldı ki *mukaddimesinde* Taberî, âyetin anlamlandırılmasında isnadı olmazsa olmaz olarak gördüğünü söylemiştir. Kuşkusuz isnad, rivâyet sahiplerinin kim olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca rivâyetin farklı tariklerden gelmesi onun önem ve gücünün artmasına, dolayısıyla huccetliğinin kuvvetlenmesine neden olur. Fakat Mâturîdî’ye göre manası anlaşıldıktan sonra ayete dair isnad zorunlu değildir.⁸⁰ Bu nedenle o çoğunlukla isnadın son halkasının adını verir. Bu durum, aslında onun müntesibi olduğu re’y ekolünün ilk temsilcilerinde de geçerlidir. Diğer taraftan Abdullah İbn Mübarek de “sahâbeden birisi dedi ki” derken isnadı zikretmemiştir.⁸¹ Katâde ise isnad zikretmeyi sevmemekte ve “bize zikredildi ki” demektedir.⁸² İbn İshak’ta (ö. 151/768) da benzer durumlara rast gelinmiştir.⁸³

Taberî’nin, âdeti olduğu üzere herhangi bir âyetin ardından, biraz sonra aktaracak olduğu rivâyetlerin özetini verdiği malumdur. Her ne kadar isnad önemliyse de o, bazı durumlarda te’vîl sahibinin adını zikretmemiştir. Meselâ İbn Kesir, “Hz. İbrâhim ve babasının adı” meselesinde, Taberî’nin kaynak göstermeden aktardığı bir rivâyete işaret eder.⁸⁴ Taberî Süddî ve İbn İshak’a atfen Âzer’in, Hz. İbrâhim’in babası olduğu; Said b. Abdülaziz’e atfen “Terah ve Azer” şeklinde iki ismi olduğu; Mücahid’e atfen put ismi olduğu şeklindeki rivâyetleri aktarır. O ardından, bu kavramın kınama maksadıyla kullanıldığı şeklinde bir rivâyetin bulunduğunu söyler.⁸⁵ Mâturîdî ise Mu‘tezili Esam’ın “bu kelimenin kınama maksadıyla kullanıldığı

⁷⁹ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. VIII, s. 203.

⁸⁰ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. V, s. 194.

⁸¹ Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, c. IV, s. 308.

⁸² Zehebi, *Siyer*, c. V, s. 273; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. XV, s. 87, 179.

⁸³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. XVI, s. 125.

⁸⁴ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kurâni’l-Azîm*, c. II, s. 149-150.

⁸⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. VII, s. 303.

söylenmiştir” dediğini aktarır.⁸⁶ Taberî’nin, söz konusu kelimenin kınama maksadıyla kullanıldığı ifadesini aktarmasına rağmen onun sahibini aktarmaması iki şekilde okunabilir: 1- Böyle bir görüş bilinmekle beraber sahibi gerçekten tanınmıyordu. 2: Bu görüşün sahibi Mu‘tezile kökenli birisidir ve Taberî, Mukatil b. Süleyman’ın görüşlerinden istifade ettiği halde onun ismini vermediği gibi, Mu‘tezili kimselerin kimi görüşlerini aktarmasına rağmen bilinçli olarak görüş sahibinin adını zikretmemiştir.

6- Taberî’nin kendisine ulaşmış rivâyetler arasında tercihte bulunduğu bilinen bir hadise ve üzerinde durulması gereken bir konudur. Öncelikle o, ayete dair ilk üç döneme ait te’vîlleri mümkün mertebe eserine kaydetmiştir. Böylesi bir durumun Ehl-i Hadîs anlayışını tefsire yansıtaktan başka iki hedefi daha olduğunu söylemek mümkündür. 1- Taberî ilk üç nesle ait ulaşabildiği tüm te’vîlleri kaydetmekle, onların kaybolmasının önüne geçmeyi amaçlamıştır. 2- Taberî, bu rivâyetleri kaydetmekle beraber, onların tümünün doğru olduğu gibi bir düşünceye de sahip değildir. Onun rivâyetler arasında tercihte bulunması bu iddiamızı destekler niteliktedir. Nitekim İbn Kuteybe de Ehl-i Hadîsin tüm rivâyetleri derlemesini bunların çürüğü ile sağlamını, sahihi ile zayıfını birbirinden ayırd edilmesini sağlamak gibi bir amaca dayalı olduğunu söyler.⁸⁷ Bununla beraber onun, doğru, diye tercihte bulunduğu rivâyetlerden bazılarının yukarıda görüldüğü üzere Mâturîdî tarafından kesinlikle reddedilmiştir.

Taberî’nin tercihte bulunduğu rivâyetlerin bazılarında Mâturîdî’nin sessiz kaldığı görülmektedir.⁸⁸ Buradan hareketle onun, Mâturîdî’ye kıyasla, daha bir dirayetçi olduğu da düşünülebilir. Bununla beraber Taberî’nin tercihleri zaten hepsi ilk üç dönemden gelen ve seviyece eşit durumdaki âlimler arasında olmaktadır. Dolayısıyla onun aynı dönemde yaşayan ve hepsi otorite kabul edilen âlimlerin görüşleri arasında tercihte bulunmasının çok da problem teşkil edecek bir tarafı yoktur. Bu nedenle salt rivâyetler arasında tercihte bulunması ve tercihte dikkate aldığı kıstaslardan hareketle Taberî’nin dirayet ehli oluşu tartışmaya açıktır. Diğer bir ifade

⁸⁶ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. V, s. 107.

⁸⁷ İbn Kuteybe, **Hadis Müdafaası**, s. 89.

⁸⁸ Krş: Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 225 - Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. I, s. 679-680; Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 304-305 - Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. II, s. 94-95.

ile -rivayetleri hiçbir değerlendirmeye tabi tutmadan sadece aktarıp geçen İbn Ebî Hâtim'in tefsiri hatırda tutulursa- Taberî'nin müntesibi olduğu ekolün sınırları çerçevesinde dirayet ehli olduğunu söylemek kanaatimizce daha uygundur. Zîrâ bağlı olduğu ekolden hareketle Mâturîdî, ilk üç nesil sonrası gelen bir âlimin te'vîlinin sahâbe te'vîlinden evla olduğunu söyleyebilecektir.

Buradaki asıl husus, tercihte bulunurken “Allah daha iyi bilir” kaydının konulmasıdır. Taberî: “bize göre evlâ olan şudur” deyip rivâyetler arasında tercihte bulunurken bir delile sahiptir. Fakat “Allah daha iyi bilir” kaydını koymadan, rivâyetler arasında tercihte bulunması nedeniyle Taberî, Mâturîdî'nin kıstaslarında “kınanan re'y ile tefsir yapan müfessir” konumuna düşmüştür. Diğer taraftan Mâturîdî'nin ayırımına atıfta bulunsa da bu noktayı gözden kaçırması nedeniyle Suyûtî ve ona atıfta bulunan araştırmacılar, onun te'vîl kavramının eksik ve hatalı anlaşılmasına neden olmuşlardır.

7- Taberî'nin “ilk üç dönemden gelen rivâyetler esastır” anlayışına karşı Mâturîdî, fûrûun bu kapsama girmediğini söyler. Konu hakkında dinin fûrûâtına karşılık gelen meselelerde selefte muhalefet etmekte bir sakınca yoktur⁸⁹ der. Mâturîdî ayrıca İsrâ 17/36 ayetinden hareketle ictihad ve kıyasın iptaline dair delil getirildiğini, kişinin kıyas yapması durumunda hakkında bilgisi olmayan meselelere dair görüş beyan etmekle itham edildiğini söyler. “İlk kıyas yapanın İblis olduğu”⁹⁰ şeklindeki düşünceyi “Kıyasta ilk hata yapan, İblis idi”⁹¹ şeklinde yeniden formüle eden Mâturîdî:

Hz. Peygamber'in arkadaşlarının da gelişen hadiseler karşısında kendi re'yleri ile görüş bildirmiş ve kendi aralarında müşavere etmişlerdir. Hz. Peygamber'den bir nass gelmemesine rağmen Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer hilafete geçmiştir... Fakat biz onların böyle bir fiili gerçekleştirmelerini, bilgileri olmadığı halde yapmış olmakla itham etmemekteyiz, der.⁹²

8- Taberî'nin, kelâmî tartışmalara girmemeye dikkat ettiği, mümkün ölçüde ayetlere dair selefın ne dediğini kaydetmeyi hedeflediği düşünülür. Ehl-i Hadîsin görüşleri teyit edilecek olması hariç, mezkûr düşüncede haklılık payı vardır. Onun

⁸⁹ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 72.

⁹⁰ Dârimî, **Sünen-Mukaddime**, s. 280.

⁹¹ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 300.

⁹² Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VIII, s. 275.

mümkün ölçüde münazaradan uzak durduğu tarafımızdan da görülmüştür. Böylesine bir durumun, Ebu Hanife haricindeki diğer mezhep imamlarının *kelamdan sakınılması gerektiği*, şeklindeki ifadelerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.⁹³ Mâturîdî ise bu düşüncenin aktif olarak karşısındadır. Ona göre mesela Hz. İbrahim’in tevhid mücadelesinin anlatıldığı ayetler, kelam ilmi sahasında görüş beyan etmenin, ilmi münazaralara girmenin ve dolayısıyla deliller öne sürmenin mübah olduğunu gösterir. Ayrıca bu türden ayetler, kelami sahada görüş beyan etmeyi yasaklayanları reddetmektedir. Zîrâ peygamberlerin tümü insanları, Allah’ın tek olduğunu ikrara davet etmişlerdir. Davet esnasında ise karşı taraftakilerin delil istemesi gerekir. Bunun yolu da ancak ilmi münazara ve istidlalden geçer. Buradan hareketle Mâturîdî, kelami sahada delil getirmenin ayetlerce izin verildiği ifade eder.⁹⁴ O, benzer şekilde En’âm 6/75 ayetinde konu edilen Hz. İbrâhim’e dair meselenin hikmetlerini saydığı on maddenin beşinci sırasında da şöyle der:

Kişinin, dini sahada karşısındakinin anlayacağı tarzda delil getirmesi gerekir. Nitekim Hz. İbrâhim de aynı yolla delil getirmek suretiyle kavmini susturmuş ve Rabbinin dinini ortaya koymuştur. Bu da dini sahada münazarada bulunmayı yanlış sayan Müslümanların çoğunun görüşlerinin batıl olduğunu gösterir. Bu durum aynı zamanda, üstatlarını (körü körüne) taklit etmeyi savunanların da, âlimler nezdinde çelişkili rivayetlerin zahirine tabi olmak gerektiğini ısrarla vurgulayanların da hatalı olduklarını gösterir.⁹⁵

Mâturîdî’nin, “Müslümanların çoğu” şeklinde tanımladığı ve isim vermediği kimselerin görüşlerinin birinci bölümde ele almaya çalıştığımız Ehl-i Hadîs anlayışıyla muvafakat içinde olduğu rahatlıkla görülebilir. *Te’vilât*’ın başından sonuna “Ashâbu’l-Hadîs”⁹⁶ kavramını sadece iki defa zikreden, “Ehli Sünnet ve’l-Cemâat” kavramına ise hiç değinmeyen, onun yerine “Müslümanlar” ifadesini kullanan Mâturîdî,⁹⁷ Ehl-i Hadîsin görüşlerini isim vermeden eleştirmeye devam eder:

Kitap ve sünnette konuya dair bir nass yoksa ictihad ve kavle de yer yok diyen bir topluluk bu ayeti delil getirmiş ve söz konusu durumu Allah’a havale ederiz demiştir... Hâlbuki Hz. Peygamber hayatta iken tenâzu

⁹³ “Kelama dalan iflah olmaz” vb. ifadeler için bkz: İbn Abdilberr, **Câmi**, s. 366-368.

⁹⁴ Mâturîdî, **Te’vilât**, c. II, s. 165

⁹⁵ Mâturîdî, **Te’vilât**, c. V, s. 124. Benzer ifadeleri için bkz. a.g.e.; c. VIII, s. 218-219; c. XI, s. 130.

⁹⁶ Bkz. Mâturîdî, **Te’vilât**, c. XI, s. 284; a.g.e., c. XV, s. 101.

⁹⁷ Mâturîdî, **Te’vilât**, c. X, s. 237.

olduğunda hükmü zaten O bildirirdi, vefatı sonrasında ise ilgili mesele kitap, sünnet ve icmâ çerçevesince çözüme kavuşturulur. Şayet bunlarda bir çözüm bulunamaz ise içtihat ile çözüm bulmak gerekir.⁹⁸

Bakara 2/102 ayetinde zikri geçen Hz. Süleyman ve sihir ayetinde de Mâturîdî, şöyle der.

...Bu ayette (Allah) insanlara, nebiler ile görüşen her bir kimsenin rivâyetine itibar etmemelerini beyan etmiştir. Zîrâ böylelerinden asılsız rivâyetlerin uydurulması ve onların, peygamberlerin mutad olan işlerini dahî insanları uygulamaya mecbur kılmaları ve bu minvalde olmayan rivâyetleri ret etmeleri kimi zaman görülen bir durumdur. Bu nedenle âlimlerimiz umumun bilmesi gereken meselelerde *haberi hâss*'a itibar etmemişlerdir.⁹⁹

Mâturîdî'nin bu ifadeleri, Hz. Süleyman ve ona sihir isnad edenler ayeti çerçevesinde geçmektedir. Bununla beraber onun bu cümleleri, ilk aşamada, her ne kadar isim tasrih etmese de muhatabın başkası olduğu izlenimi vermektedir. Zîrâ Mâturîdî'nin özellikle: “Onların, peygamberin mutad olan işlerini dahî insanları uygulamaya mecbur kılmaları” cümlesiyle Hz. Süleyman ve etrafındakileri kast etmediği açıktır. Diğer taraftan Mâturîdî'nin bu ifadesi ile münafıkların da doğrudan bir bağlantısı yok gibidir. Zîrâ onları böylesi bir işe sevk edecek bir amil ya da durum söz konusu değildir. Bize göre Mâturîdî'nin son cümlesinde zikrettiği *haber-i hâss* ifadesi üzerinde durulacak olursa ismi tasrih edilmeyen kişilerin kimliği de ortaya çıkmış olmaktadır.¹⁰⁰ Nitekim şârih Semerkandî'nin açıklamaları da bu yöndedir. Şu farkla ki o, öncelikle Yahudî ve münafıkların aksi yöndeki uygulamalarını zikreder fakat bunlar Mâturîdî'nin ifadelerini teyit içindir. O, ardından Mâturîdî'nin bu ifadeleriyle âhâd haberlerin bir asıl olan Kitap, sünnet, haber-i mütevâtir ve icmaya arz edilmesi gerektiğini, benzer şekilde ümmetin mutad geleneklerine ve umum-i belvâya aykırı olan her türlü haber üzerinde tavakkufun lüzumunu söylemeyi amaçladığını belirtir.¹⁰¹

⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. III, s. 295.

⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. I, s. 190.

¹⁰⁰ İmam Şâfiî, haber-i vâhid kavramı yerine haber-i hâss ifadesini kullanır. Talat Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s. 21. Ayrıca bkz: Buhârî, *Ahbâru'l-âhâd*, 1-6. Şâfi'nin hadis ilmine etkileri için bkz: M. Hayri Kırbasoğlu, İmam Şâfiî'nin “Risale”sinin Hadis İlmindeki Etkileri”, *İslâmî Araştırmalar*, 1997, sayı 1-2-3, ss. 87-99.

¹⁰¹ Alaâddîn es-Semerkandî, *Şerh-u Te'vîlât*, vr. 40a.

Çapraz okumalarımız sonucu öne çıkan bu başlıklarda görüleceği üzere epistemolojileri ve müntesibi bulundukları ekoller nedeniyle Mâturîdî ile Taberî birbirinden ayrılmaktadır. Sıradaki başlık altında taraflara dair teknik bilgileri ele alacağız.

4. Taberî ve Mâturîdî'ye Dair Genel Bilgiler

Mâturîdî ve Taberî'ye dair vurgulanması gereken ilk nokta, onların eserlerindeki usul ve üslubun birbirlerinden farklı oluşlarıdır. Usul ve üsluptaki farklılıklar ise tatbikatta fûruya yansır.¹⁰² Bu durum gözden kaçırıldığında meselâ Mâturîdî'nin Taberî'ye kıyasla “Kur’ân’ı Kur’ân’la daha çok tefsir ettiği” varsayılabilir. Hâlbuki Taberî ile karşılaştırıldığında Mâturîdî'nin ayetlerin tefsiri esnasında zikrettiği şevâhid ayetlerin genellikle tâbiîne ait olduğu görülecektir. Mâturîdî'nin “şu da muhtemeldir”, “bu da caizdir”, “şöyle de söylenebilir” deyip öne sürdüğü muhtemel te’vîllerin sahipleri de çoğunlukla tâbiîndir. Bu nedenle taraflar arasında birinin rivâyet ehli; diğerinin dirayet ehli oluşuna yönelik kıstasların değiştirilmesi daha uygun olabilir.

Taberî, *Târîhu’r-rusûl* adlı eserinde *Câmiu’l-beyân*’ına atıfta bulunur.¹⁰³ Bu durum onun, tefsirini *Târîh* adlı eserinden daha önce telif ettiği anlamına gelir. Mâturîdî de *Te’vîlât*’ında *Kitabu’t-Tevhîd* adlı eserine atıf yapar.¹⁰⁴ Onun gerek bu atfından gerek *arşa istiva* meselesini ele alırken ilk defa zikredeceğini söylediği ifadelerin, *Kitabu’t-Tevhid*’de yer almamasından hareketle¹⁰⁵ *Te’vîlât*’ın bu eserden sonra telif edildiği sonucuna ulaşırız. Bu durum ayrıca *Te’vîlât*’ının inşasında Mâturîdî’nin *Kitâbu’t-Tevhîd*’indeki birikiminden istifade ettiği anlamına gelecektir. Yanı sıra alışıldığı üzere kelimelerinde yer alan âhirete müteallik konuların K.

¹⁰² Zekerîya Güler, **Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri**, s. 170.

¹⁰³ Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, **Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk**, tah: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim, I-XI, Dâru’l-Meârif bi Mısır, Kahire, t.y., c. I, s. 89.

¹⁰⁴ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. XIV, s. 157.

¹⁰⁵ Krş: Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. XI, s. 265; Mâturîdî, **Kitâbu’t-Tevhîd –Açıklamalı Tercüme-**, çev: Bekir Topaloğlu, İstanbul, İsam Yay., 2014 , s. 126-139.

Tevhit'te genel bir başlık olarak işlenmediği görülür. Dolayısıyla *Te'vilât*'tan hareketle *K. Tevhit*'te eksik kalan konuların tamamlanması da mümkün olacaktır.

Mehmet Akif Koç, Taberî'nin tefsirinin h. 290 öncesi tamamlandığını zikretmiştir.¹⁰⁶ Buradan hareketle *Câmiu'l-beyân*'ın *Te'vilât*'tan önce oluşturulduğunu anlaşılmaktadır. Öte yandan Mâturîdî'nin istifade ettiği âlimler arasında Zeccâc da vardır ve o 311/923 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir. Onun on altı yılda hazırladığı *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserin 301/914 yılında tamam olduğu belirtilir.¹⁰⁷ İlmi hareket o dönemde son derece canlı olduğu için Bağdat'taki bir eserin aynı yıl Semerkand'a ulaştığını varsaymak mümkündür. Zeccâc'ın vefat tarihi ile Taberî'nin vefat tarihi ise takriben aynıdır. Bu durumda Zeccâc'ın eserine vakıf olan Mâturîdî'nin, Taberî'nin h. 290 öncesi tamamladığı eserine vakıf olduğunu düşünmek mümkün olabilir. Nitekim Kâtip Çelebî, Subkî'nin *Tabakat* adlı eserinden nakille Taberî tefsirinin 365/976 tarihinde vefat eden Samânî hükümdarı Mansur b. Nuh'un emri ile Farsça'ya tercüme edilen ilk eserler arasında olduğunu belirtir.¹⁰⁸ Bu durum, eserin bir müddet öncesine kadar Semerkant'ta bulunduğunu gösterir. Beri taraftan önceki başlıkta Taberî'nin Ehl-i Hadîs ekolünün düşüncelerini tefsir disiplinine yansıttığını ifade etmiş ve bu minvalde onun örnekliğinde, Mâturîdî'nin reddiyelerini mukayeseli olarak sıralamıştık. Bu karşılaştırmalar da dikkate alındığında Mâturîdî'nin ifadeleri sanki bizatihi Taberî'nin eserinden hareketle ve onun düşüncelerine reddiye amacıyla söylenmiş gibi görünmektedir fakat tüm bunlar olasılıktır. Bu olasılıklar gerçek bile olsa eserinde zaten meçhul kalıplar kullanan Mâturîdî'nin Taberî'nin ismine atıfta bulunmasını beklemek iyimserlik olacaktır.

Te'vilât şârihi Semerkandî, mukaddimesinde, mezkûr eserin bizzat Mâturîdî tarafından değil, öğrencileri tarafından tasnif edildiğini ve bu nedenle diğer eserlerine kıyasla *Te'vilât*'ın anlaşılmasının daha kolay olduğunu zikreder.¹⁰⁹ Nitekim *Te'vilât*'ta “Şeyh Ebu Mansur der ki” ifadeleri çokça yer almaktadır. Fakat aynı durum onunla

¹⁰⁶ Mehmet Akif Koç, “Taberî'nin Tefsirini Anlamak Üzere, I” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51: 1, (2010), ss. 79-92, s. 83.

¹⁰⁷ Emrullah İşler, “Zeccâc, *DİA*, İstanbul, 2013, c. XLIV, s. 173.

¹⁰⁸ Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-VII, Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, c. I, s. 450.

¹⁰⁹ Alaâddin es-Semerkandî, *Şerh-u Te'vilât*, vr. 1b.

çağdaş olan Taberî’de de görülmektedir.¹¹⁰ Diğer taraftan *Te’vilât*’ta yer alan “Şeyh der ki” vb. ifadelerin ders esnasında seçkin talebelerce Mâturîdî’ye yöneltilen sorulara bağlı olarak geldiği de düşünülebilir.¹¹¹ Bununla beraber *Te’vilât*’ın Mâturîdî’nin seçkin talebeleri tarafından tasnif edilmiş olması eserin mezkûr talebelerin telifi olduğu anlamına gelmez.¹¹² Aksine bu durum yani eserin imlâ ettirilmesi dönemin yaygın bir âdeti konumundadır.

Mâturîdî bu eserini şifahen yazdırmıştır. Diğer bir ifade ile o, hacim olarak oldukça büyük olan eserini ezberden, imlâ esnasında herhangi bir esere bakmadan oluşturmuş gibidir. Söz gelimi Mâturîdî: “Hasan şöyle söyledi veya bunun gibi bir söz söyledi”¹¹³, “İblis’in ne olduğuna dair söylenen farklı görüşleri daha evvel ezberlediğimiz kadarıyla aktarmıştık”,¹¹⁴ “ilim ehlinin sözlerinden ezberleyip”¹¹⁵ anladığımız kadarıyla bu meseleyi -hurûfu mukattâ- kitabın başında zikrettik”¹¹⁶, “cennetteki ağacın ne olduğuna dair te’vîl ehlinin sözlerinden ve ihtilaflarından ezberlediğimiz kadarını kitabın başında belirttik”¹¹⁷, Esamm, böyle dedi veya buna benzer bir şey dedi”¹¹⁸ “...ve adını hatırlayamadığım bir sahâbi dedi ki”¹¹⁹, “zannettiğim kadarıyla bu, Cübbâi’nin sözüdür”¹²⁰ gibi ifadeleri sarf etmiştir. Diğer taraftan her ne kadar eserin İstanbul tahkikinde yerlerine yerleştirilmiş olsa da Mâturîdî’nin ayetlerin değerlendirmesinde takdim-tehir yapması ve ifadelerinde tekrarların bulunması eserin şifahen telif edildiğinin¹²¹ ayrı bir göstergesidir. Bu durum aynı zamanda Mâturîdî’nin hafıza gücünün ne derece ileri olduğunu göstermektedir. Taberî’nin ise eserini, ulaşabildiği rivâyetleri bizzat kaydetmek suretiyle telif ettiği

¹¹⁰ Bkz: Mâturîdî, *Te’vilât*, c. I, s. 405; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. VII, s. 149.

¹¹¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. XII, s. 237-238.

¹¹² Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 207; Talip Özdeş, *Mâturîdî’nin Tefsir Anlayışı*, s. 55. Manfred Gotz, seçkin talebeleri tarafından tasnif edilmiş olması nedeniyle *Te’vilât*’ın otantikliği konusunu tartışmaya açmıştır. Bkz: Manfred Gotz, “Mâturîdî ve *Te’vilâtü’l-Kur’ân* Adlı Eseri”, s. 176-177.

¹¹³ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 84, c. VIII, s. 372.

¹¹⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. VIII, s. 29.

¹¹⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. VII, s. 243; c. VIII, s. 29.

¹¹⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 285.

¹¹⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 307.

¹¹⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. V, s. 309-310.

¹¹⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. I, s. 359.

¹²⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. IX, s. 48.

¹²¹ Şükrü Özen, a.g.e., s. 203.

ifade edilmiştir.¹²² Fakat bunu Mâturîdî'ye kıyasla Taberî'nin daha az değerli olduğu şeklinde okumak mâkul olmasa gerektir.

Her iki imamın eserindeki rivâyetlere yönelik yaklaşımından hareketle şunun da ifade edilmesi gerekmektedir. Çapraz okumalar sonucu görüleceği üzere her iki müfessirimiz çoğunlukla aynı rivâyetlere yer vermişlerdir. Bununla beraber Mâturîdî'nin akli gerekçeler neticesinde öne çıkardığı bazı rivâyetlerin -ki o, genelde isim vermez- Taberî'deki rivâyetler arasında kaybolduğu görülecektir. Meselâ Hicr 15/2 ayetinde Taberî, konuya dair tek ses niteliğinde Ebu Mûsâ el-Eşarî, İbn Mesud, Enes b. Malik, İbn Abbas, İbrâhim en-Nehâf, Mücahid, Ebu'l-Âliye ve Katâde'nin¹²³ rivâyetlerine yer verir. Mâturîdî ise bu rivâyeti aktarmakla beraber o, başka bir yaklaşımın mümkün olduğunu söyler ve akli gerekçeler ile bu yaklaşımın daha mâkul olduğunun üzerinde durur.¹²⁴ Taberî'ye baktığımızda Mâturîdî'nin savunup ön plana çıkardığı te'vîl sahibinin Dahhâk¹²⁵ olduğunu görürüz.¹²⁶ Fakat Taberî'deki kalabalık rivâyetler arasında Dahhâk'ın te'vîli kaybolmuş gibidir.

Burada şu noktaya da dikkat çekmek gerekmektedir. Buhârî vb. hadis âlimlerinin *Sahih*'lerinde tefsire dair açtıkları bâb'larda ilgili ayetlere dair gerek Hz. Peygamber'den gerek sahâbeden birtakım rivayetler kaydedilmiştir. Bu rivayetler ayetlerin anlaşılması yolunda oldukça katkı sunmaktadırlar. Bununla beraber ilgili ayetlerin söz konusu rivayetlere endekslenmesi ayetlerin başka bir anlam taşımadığı sanısına yol açabilmektedir. Diğer bir ifade ile ilgili ayetlerin anlam dünyası mezkûr rivayetlerin sınırlarına hapsedilme tehlikesi söz konusudur. Hâlbuki ayetlerin anlam dünyası çok daha geniş olabilmektedir.

Her iki müellif arasındaki farkı diğer bir ifade ile takip ettikleri gelenek arasındaki ayrıntıyı göstermesi açısından kaydedeceğimiz son örnek kanaatimizce

¹²² 15 Ekim 2014 tarihinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Eski Konferans Salonunda “Tefsir Rivâyetlerinin İncelikleri Üzerine” başlığıyla sunum yapan Mehmet Akif Koç, Taberî'nin bu eserini belde belde dolaşmak suretiyle kayıt altına aldığını söylemiştir. Taberî'nin rihle adına gittiği yerler ve hocaları için bkz: Muhammed Zuhaylî, *el-İmâm et-Taberî*, ss. 37-44.

¹²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XIV, s. 6-10.

¹²⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, s. 7-8.

¹²⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XIV, s. 9.

¹²⁶ Konuya dair üçüncü bölümün “Kıyâmet” başlığı altındaki ilk kayda bakılabilir.

önemlidir. Rad 13/27 ayetinde yer alan “Allah, dilediğini saptırır” ifadesine yönelik Taberî’nin açıklamaları şu şekildedir:

Dalaletе düşenler, kendilerine mucize inmedi diye dalaletе düşmüş değildir. Aynı şekilde hidayete erenler de kendilerine mucize indiği için hidayete etmiş değildir. Aksine her şey Allah’ın elindedir. O, dilediğini imana muvaffak kılar, dilediğini de muvaffak kılmaz dolayısıyla da o kişi mümin olamaz.¹²⁷

Taberî’nin bu ifadelerine karşılık Mâturîdî şöyle der:

Allah, onların şehvet ve kuruntularına göre ayet/mucize indirmеz. Aksine düşünüp akledene hüccet olanı indirir. Tefekkür edip düşünen hidayet bulur, ihtiyaren/özgür iradesiyle seçerek iman eder. Hüccetlere yüz çeviren dolayısıyla düşünmeyen dalaletе düşer. Bu kişi, özgür iradesiyle kendi ayağını kaydırır. Hidayet bulmaları da dalaletе düşmeleri de ihtiyaridir/özgür irade sonucudur yoksa cebrî değildir. Meselenin aslı, Allah imanı özgür iradesiyle tercih edip seçeceğini bildiği kişiye hidayeti diler, dalaleti seçeceğini bildiği kişiye dalaleti diler. Allah, herkese onların seçeceğini bildiği şeyi seçmesini diler.¹²⁸

Bu ifadelerden hareketle Taberî, kulun hidayet ya da dalaletinde pasif; Mâturîdî ise kulun aktif konumda olduğunu söyler. Bu yaklaşım aynı zamanda tarafların geleneklerini takip ettiğini, diğer bir ifade ile her iki müellifin geleneklerinden hareketle mezkûr ifadelerini sarf ettiğini göstermektedir. Ayrıca özel bağlamda, *Te’vilât*’ındaki diğer uygulamalarından hareketle Mâturîdî, okuyucularının belirli bir alt yapıya sahip olduğunu varsayması nedeniyle sözünün kime gittiğini söylememeyi tercih eder görünmektedir.

Yukarıdan bu yana taraflar arasında yapmış olduğumuz bu karşılaştırmalar, bize, tefsire dair aslında Ehl-i Hadîs çizgisi ile Ehl-i Re’y çizgisi şeklinde iki kanadın olduğunu göstermektedir. Vakıadan hareketle selefî geleneğin etkisiyle, Ebu Hanife kökenli Ehl-i Re’y çizgisinin tefsir kolunun tarihi vasatta yok edildiğini söylemek mümkündür. Selefî gelenek her ne kadar Şia’ya, Hâricîlere ya da Mu‘tezile’ye karşı korumacı bir tutumla re’ye yönelik sert tedbirler almayı gerekli gördüyse de, Ehl-i Sünnet’in iki imamından biri olarak kabul edilen Mâturîdî de bu sert tedbirlere maruz kalmış ve bu minvalde yok sayılmaya çalışılanlar listesine dâhil edilmiş gibidir.

¹²⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. XIII, s. 183.

¹²⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. VII, s. 426-427.

Bu bölümün ikinci başlığı tezimizin teorik açıdan mihverini teşkil edecektir. Buraya değin ele aldığımız meseleler, Mâturîdî'nin tefsir-te'vîl şeklindeki ayrımının arka planını görmek gibi bir amaca matuf idi. Buradan itibaren tezimizin ana mihverine giriş yapacağız.

B- MÂTURÎDÎ'Yİ OKUMAK

Gerek itikâdî ve gerekse amelî sahada bir mezhebin kurucu imamı ile takipçilerinin tüm fikirlerinin aynı olmadığı biliniyorsa da bu bilginin tekrar hatırlanmasında fayda vardır. Aksi durumda, herhangi bir mezhepten bahsederken aynı mezhebe mensup tüm bireylerin farklı mevzularda tek fikir taşıdığı zannedilebilir. Hâlbuki Ebu Hanife ile Hanefîlik, İmam Eş'arî ile Eş'arîlik bir olmadığı gibi Mâturîdî ile Mâturîdîlik bir değildir. Müntesipleri, imamlarından farklı düşüncelere sahip olabilmıştır. Bu nedenle Mâturîdîlerin her konuda tüm yönleriyle Mâturîdî gibi düşünmediğini belirtmek gerekmektedir.

Kaynak eserlerde yer alan bilgilerin bu kaynaklara gidilmeden, onlardan alıntı yapanlar üzerinden okunup aktarılması, akademik teâmüle aykırı bir durumdur. Kritik etmeden böylesine bir davranış sergileyen yazar, başkasının -şayet varsa- hatasını da aktarmış olmaktadır. Üstelik asli kaynağa gitmeden aynı hatayı aktarması nedeniyle yazar, başkasının hatasını kendisine mâl etmiş olur. Söz konusu kaynak sahibinin, sahasında önde gelen kimselerden olması onun hata yapmayacağı anlamına gelmemektedir. *Te'vîlât*'ın İstanbul tahkikini gerçekleştiren heyetin başında yer alan ve ilk cildi tercüme eden merhum Bekir Topaloğlu dahî Mâturîdî'nin üzerine zihniyetini inşa ettiği temel kavramlardan biri olan “Te'vîl Ehli” ifadesini iki farklı yerde¹²⁹ “Tefsir... Âlimleri...” ve “Bazı müfessirler” diye tercüme etmiştir. Önemlenecek bir şey yok gibi görünse de söz konusu kavramlar, üzerine bir zihniyetin inşa edildiği kavramlardır. Dolayısıyla hataları asgarîye indirmenin yolu, atıfta bulunulan asli kaynağa gidilip meselenin teyit edilmesinden geçer.

Yukarıda zikri geçen şartlar, Mâturîdî söz konusu olduğunda daha da önem kazanmaktadır. Dili ve üslubu aşına olunan eserlere benzemediği için Mâturîdî, hatalı

¹²⁹ Ebû Mansûr el Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, c. I, ss. 66, 94.

anlaşılmaya imkân veren bir yapıya sahiptir. Genellikle Türkçe dil mantığı ile cümlelerini inşa etmiş olması, zaman zaman Türk okuyucular için kolaylık sağlasa da, onun lafızlarındaki muğlaklığı, anlamın tayininde zorluklara neden olmaktadır. Bununla birlikte biz, hatalı anlaşılmasındaki etkenlerden birinin onun üslubu olduğunu düşünüyoruz. Mâturîdî, “şöyle söylenmesi mümkündür, muhtemeldir, caizdir” gibi ifadeler kullanmaktadır. Onun sistemini bilmeyen sıradan okuyucu, bu ifadeleri kullanması nedeniyle söz konusu te’vîllerin tamamının Mâturîdî’ye ait olduğu zannına kapılabilmekte ve “Mâturîdî şöyle der” gibi ifadeler sarf edebilmektedir. Hâlbuki durum farklıdır. Öncelikle o, eserinin bir yerinde isim vermeden zikrettiği kavlin sahibini eserinin diğer yerinde tasrih edebilmektedir. Meselâ o, ısrarla üzerinde durduğu “her bir varlık yaratıcısını fitraten bilir” ve “kullanılmayan uzuv/bilgi yok hükmündedir” şeklindeki düşüncelerinin nihayetinde Katâde’ye ait olduğunu beyan eder.¹³⁰ Aynı durum, cennet nimetlerinin zikredilme gerekçesi için de geçerlidir. Mâturîdî, Hasan Basrî’ye ait olduğunu söylediği şu ifadeler, daha sonradan zikredeceği¹³¹ ifadelerin de Hasan’a ait olduğunu gösterir:

Hasan der ki: Bir Arap için hayatın en güzel ve hoş yanı sabah ve akşam yemeğini yemektir. Allah da onlara cennette sabah ve akşam yemeğinin olacağını haber vermiştir. Bir aceme de en zevkli yaşam inci ve ipek elbiseler giymektir. Allah da onlar için (girmeleri durumunda) cennette bunların bulunduğunu bildirmiştir...¹³²

Benzer şekilde Mâturîdî’nin sarf ettiği ifade sahipleri diğer tefsirlerin taranması durumunda bulunabilecektir. Söz gelimi, öyle olsa da¹³³ “Mâturîdî, din ile şeriat kavramları arasında ayırım yapmıştır...” şeklindeki ifadeler, bu ayırımın asli sahibinin Mâturîdî olduğu vehmini uyandırır gibidir. Fakat “din-şeriat ayırımı” yapan kişi, Taberî’nin kaydına göre Katâde’dir.¹³⁴ Bu nedenle bir düşüncenin Mâturîdî’de yer alması, o düşüncenin ona ait olduğu anlamını her zaman için taşımaz. Zîrâ o, Ebu

¹³⁰ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. IX, s. 154; a.g.e., c. XII, s. 130.

¹³¹ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. XII, 43.

¹³² Krş: Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. IX, ss. 151, 360. Üstelik benzer ifadeler Katâde tarafından da zikredilmektedir. Bkz: Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. XVI, s. 135.

¹³³ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. V, s. 137; a.g.e., c. VII, s. 183.

¹³⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. VI, s. 349.

Hanife'nin de bazen uyguladığı gibi,¹³⁵ eserinde -Taberî'nin aksine- isnad kullanmamıştır. Onun düşünce sisteminde görüş sahibi önemliyse de, daha fazla önem taşıyan şey görüşün kendisidir. Bu nedenle ilgili görüşün ilk sahibinin Mâtürîdî olduğuna hükmetmek gerçekçi değildir. Düşünceyi eleştirmeyip aktarmış olması da onu, her zaman için kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla ayetler ekseninde yapmış olduğu değerlendirmelerin salt olarak Mâtürîdî'nin te'vîli olduğunu düşünmek oldukça hatalıdır. Onun te'vîlleri diye kabul edilen yaklaşımların asli sahipleri çoğunlukla kendisinden önce yaşamış, içinde Mu'tezililerin de bulunduğu âlimlere aittir. Mâtürîdî'nin farkı, kendisinden önce yaşamış olan âlimlerin te'vîllerinden haberdar olup, onlar arasında seçmeci davranması, rivâyetler arasında bazılarının öne çıkarılması olarak kendini göstermesidir. Bu da onun ayrıca, kendisinden önceki müellefâta vakıf olduğunu gösterir. Mâtürîdî'nin diğer bir özelliği, birbirinden ayrı, geçmiş âlimlerin çeşitli sahadaki ifadelerini birleştirip yeni bir sistem kurması olarak öne çıkar. Bu nedenlerden ötürü belirtmekte fayda var ki Mâtürîdî'yi okumakla Mâtürîdî'yi de okumak arasında fark vardır. İlkinde eserinin bütününden hareketle Mâtürîdî'nin düşünce dünyasına mümkün ölçekte nüfuz edilebilmektedir. İkincisinde ise parça parça okumakla okuyucu kendi zihnindeki Mâtürîdî'yi inşa etmiş olabilmektedir.

Mâtürîdî, Mu'tezileye ait olup reddedilen bazı görüşleri “farkına varmadan” kendi görüşü olarak da zikredebilmektedir. Buradaki “farkına varmadan” ifadesini, aslında onun öyle bir izlenim verdiği şeklinde okumak mümkündür. İleri yaşlarında ve şifahen *Te'vilât* gibi bir eser inşa eden zihnin, zühul eseri hata yapması mümkünse de, önemli olduğu düşünülen konularda yapılan hatalar sorgulanmayı hak etmektedir. Meşhur *sarfe* anlayışı bunlardan biridir. Mâtürîdî *sarfe* anlayışını öylesine sessizce aktarmıştır ki, bu durum bazı araştırmacıları onun *sarfe* konusuna değinmediğini düşündürmüştür.¹³⁶ Hâlbuki onun konuya dair zikrettikleri, Nazzâm'ın ifadesiyle neredeyse birebir aynıdır. Tek farkla ki Mâtürîdî, sarih bir vaziyette *sarfe* kavramını

¹³⁵ Ebu Hanife, doğrudan “Ebu Hureyre rivâyetetti” der. Benzer şekilde “Bana bir adam Minhal b. Amr'dan, o da İbn Abbas'tan rivâyet etti” derken bu adamın kim olduğunu söylememektedir. Bkz: Ebu Hanife “Fıkhu'l-Ebsat”, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri'nin içinde, ss. 44-45.

¹³⁶ Fethi Ahmet Polat, “Te'vilâtü Ehli's-Sünne'de Mutezili Söylemin Kritiği”, **Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik**, İstanbul, İFAV, 2012, s. 263.

kullanmamıştır. Onun yerine “Allah, müşriklerin nazire yapma arzusunu kırdığı için onlar böyle bir işe kalkışmamışlardır” der ki aynı ifadeyi Nazzâm da kullanmıştır.¹³⁷ Mâturîdî, aynı konunun geçtiği diğer yerde ise “Allah’ın “*benzerini meydana getirin*” emrine rağmen onlar böyle bir işe kalkışmadılar”¹³⁸ demek suretiyle sanki önceki ifadesini zühulen sarfetmiş görünmektedir. Biz, onun bu davranışında -niyet okumak olarak anlaşılabilecekse de- bir kasıt olduğunu düşünmekteyiz ki o da şudur: Mâturîdî kimi durumlarda sanki asli düşüncesini satır aralarına gizlemiştir. Diğer bir ifade ile o bazı görüşlerini sessiz sedasız aktarır. Hâkim kültürün sahip olduğu düşünce bilinmez ya da *Te’vîlât* sair tefsirlerle çapraz okumaya tabi tutulmazsa, konu hakkında Mâturîdî’nin düşüncesi hemen fark edilemeyebilir.

Mâturîdî’nin *Te’vîlât*’ı üzerine yapılacak olan araştırmalarda -her ne kadar kolay olmasa da- eserinin bir bütün olarak ve biteviye okunması gerekmektedir. Sadece birkaç cildin okunması ile araştırmacıda belli bir kazanım olacaksa da bu kazanımlar eksik kalacaktır. Zîrâ parçacı yaklaşımlar onun değerlendirmelerini tam olarak yansıtamaz. O, ayeti, yerinde açıklamakla beraber, başka bir ayetin tefsirinde önceki ayette ele almadığı bir meseleyi değerlendirebilmekte ve ayetten yeni bir açılıma gitmektedir.¹³⁹ Dolayısıyla onun ilgili konuya dair düşüncelerini sadece o ayetin geçtiği yerde bulunabileceğini düşünmek gerçekçi değildir. Meselâ Zuhurf 43/33 ayetini “imanın ihtiyârî olması” konusunu ele alırken, En’âm 6/149 ayetinin açıklamasında zikreder. Buradaki yaklaşımı, ayetin kendi geçtiği yerden farklılık arz etmektedir.¹⁴⁰ Benzer şekilde o, Yasin 36/47 ayetinde müşriklerin niçin ihtiyaç sahibi fakirlerin karınlarını doyurmadıklarına dair yapmadığı açıklamayı, Mâûn 107/3 ayetinde işler.¹⁴¹ Dolayısıyla belirli konulara dair ayetler üzerinde çalışma yapılacak olması durumunda, İstanbul tahkikinin sonunda yer alan ayet indeksinden istifade edilebilir. Böylece herhangi bir konuya dair delil getirip örneklendirdiği diğer ayetlerin

¹³⁷ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. I, s. 60; krş: Suyûtî, *İtkân*, c. IV, s. 306.

¹³⁸ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. III, s. 351.

¹³⁹ Mâturîdî’ye dair çalışması olan Ahmed Sa’d da aynı düşüncede olduğunu belirtir. Bkz: Ahmed Sa’d ed-Demenhûrî, *el-İmâm el-Mâturîdî*, s. 76.

¹⁴⁰ Krş: Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. XIII, s. 245-246; a.g.e, c. V, s. 249.

¹⁴¹ Krş: Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. c. XVII, s. 339.

bir araya getirilmesi sonucunda Mâtürîdî'nin ilgili konuya yönelik tüm değerlendirmelerini görmek mümkün olur.

Eserinin parçacı yaklaşıma göre okunması, dilinin de zorlukları göz önüne alındığında yanlış anlamalara neden olacağı açıktır. Meselâ istifade ettiğimiz kıymetli mealinde Mustafa Öztürk, Yûnus 10/12 ayetine dair Kur'ân'da geçen bütün 'el-insan' ifadesinin kâfir insana karşılık geldiğini düşünür ve bu düşüncesine Mâtürîdî'den delil getirir.¹⁴² Buna karşın Mâtürîdî şöyle demektedir:

Bazı te'vîl ehli 'Kur'ân da 'el-insan' şeklinde gelen bütün ifadelerden kasıt 'kâfir'dir, der. Meselâ *Ey insan, sen Rabbine karşı didinip duracaksın*¹⁴³, *Ey İnsan, kerim olan Rabbine karşı seni aldatan nedir?*¹⁴⁴ vb. gibi. Fakat Allah bununla gerçekten kâfiri mi kast etti bilmiyoruz. Dedikleri gibi olsa da ayetin kapsamına mümin de dâhil olmaktadır. Zîrâ mümin kişide de kâfirlikten bazı hususiyetler olabilmektedir. Nitekim ehli iman zor zamanda Allah'a dua ve tazarruda bulunur, sıkıntı kendisinden kalktığına yapmış olduğu bu dua ve tazarruyu terk edebilir. Bu durumda o da bu hitabın kapsamına girer.¹⁴⁵

Diğer taraftan *tefsir-te'vîl* kavramları, zihinlerdeki karşılığı ile okunduğunda ya da Mâtürîdî'nin bu ayrımıyla kast ettiği, tam olarak bilinmediği takdirde ona yönelik haksız ve hatalı eleştirilerle karşılaşmaktadır. Müsaid b. Tayyar, söz konusu eleştiri sahiplerinden biridir. O, "Mefhûmu't-te'vîl" adlı makalesinde Mâtürîdî'nin "te'vîl" anlayışı eleştirmektedir. Bu eleştirisini, Tekvir 81/15 ayetinde yer alan "hunnes" kavramından yola çıkarak gerçekleştirmeye çalışan İbn Tayyar, kelimenin hem yıldız hem de vahşi eşek manasına geldiğini söyler. Peşi sıra Mâtürîdî'nin te'vîl anlayışına göre muhtemel iki manadan birine manayı hamleden kişinin tevîlci olduğunu belirten İbn Tayyâr, yaban eşeğinin veya zebranın insanlar tarafından bilinemeyeceğine fakat yıldızın herkes tarafından bilineceğine dikkat çeker. Ona göre mezkûr kavramın yıldız olarak te'vîl edilmesi ayetin siyak ve sibakıyla daha bir uyum içindedir. Bu verilerinden hareketle İbn Tayyâr Mâtürîdî'yi eleştirmeye¹⁴⁶ çalışmaktadır.

¹⁴² Mustafa Öztürk, **Kur'ân-ı Kerîm Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri**, İstanbul, Düşün Yay., 2011, s. 283, 221 numaralı dpnt.

¹⁴³ İnşikak 84/6.

¹⁴⁴ İnfitâr 82/6.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 23-24.

¹⁴⁶ Müsaid b. Tayyâr, "Mefhûmu't-Te'vîl", **Mefhûmu't-tefsir ve't-te'vîl ve'l-istinbât ve't-tedebbur ve'l-müfesser**, Riyad, Dâru İbn Cevzî, h. 1428, ss. 114-117.

Her şeyden önce Mâtûrîdî’de “te’vîl” kavramı, muhtemel manalardan birini tercih etmek değil, ayetin taşıdığı anlamları ortaya dökmektir. Diğer taraftan Ebubekir el-Esam ve Hasan Basrî’nin rivayetlerinden hareketle Mâtûrîdî, *hunnes* kavramının gündüz kaybolan, gece zuhur eden yıldızlar olduğunu, bundan başka İbn Mesud rivâyetine dayanarak bu kelimenin kendi kovuklarında durup insanlardan gizlenen *vahşi hayvanlar* manasına geldiğini söyler. Ona göre hangi mana kast edilirse edilsin burada esas olan şey, Allah’ın bir gayeye mebni olarak yemin etmesidir. Diğer bir ifade ile ayet kapsamında önemli olan kavramın hangi manaya geldiği değil, yapılan yeminden kastın ne olduğudur.¹⁴⁷

Benzer durum ülkemiz ölçeğinde de görülmektedir. Söz gelimi Mevlüt Erten’in ifadesi şu şekildedir:

...Ona (Mâtûrîdî’ye) göre tefsir başka, te’vîl başkadır. Tefsir, Rasûlullah’ın ve sahâbenin yorumudur. Te’vîl ise bunların dışındaki İslam âlimlerinin yorumudur. Tefsirde kesinlik vardır, te’vîl’de ise kesinlik söz konusu değildir. Te’vîlde ihtimaller vardır bu nedenle de Kur’ân yorumunun çağlara göre değişmesi mümkündür¹⁴⁸

Bu ifadeler, Mâtûrîdî’nin mukaddimesinin yüzeysel olarak okunduğunu ihsas ettirmektedir. Diğer bir ifade ile mezkûr tanım, üzerinde düşünülmeden tercüme edilip aktarılmış görülmektedir. Zîrâ Mâtûrîdî, tefsirin kesinlik içerdiğini söylemektedir. Fakat mezkûr tercüme “yorum” diye kayıtlanmıştır. Yorumun olduğu yerde ise kesinlikten bahsetmek mümkün değildir. Diğer taraftan Mâtûrîdî’nin bu ifadelerinden Kur’ân’ın yorumunun çağlara göre değişmesi anlamı çıkmaz. Aksine Mâtûrîdî’nin asıl söylediği, *bütün*, hesaba katıldıktan sonra çağlar sonra gelen bir kişinin ayetin kendisinden öncekilerin fark etmemiş olabileceği ya da fark edilse de kayıt altına alınmadığı için kaybolan bir yönünü ortaya çıkarabilmesidir.¹⁴⁹ Bütünden kastımız ise

¹⁴⁷ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. XVII, s. 71-73.

¹⁴⁸ Mevlüt Erten, **Nass-Yorum İlişkisi**, Ankara, Ankara Okulu, 2013, s. 50.

¹⁴⁹ Mâtûrîdî kökenli âlim Molla Fenârî (ö. 834/1431) şöyle der: “...Kişi, kendinden öncekilerin/selefinin Kur’ân’dan nasıl hüküm çıkardıklarını/istinbât ve Kur’ân’ı nasıl bir metotla anladıklarını bildiği takdirde bu, onun için, başkalarına kapalı olan kapıların açılmasına yarayan düzgün bir anahtar ve yine diğerlerinin vukuf edemediği incelikleri açığa çıkarmayı sağlayan bir yöntem olacaktır...” Bkz: Molla Fenârî, **Aynu’l-Âyân: Kitâbu tefsîri’l-Fâtîha**, Dersââdet, 1325/1908, s. 88; M. Taha Boyalık, “Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Tefsirinin Mukaddimesi: Tahlil ve Değerlendirme,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, MÜSBE, 2007, s. 135. Bu ifadelerden de açıkça anlaşılacağı üzere Kur’ân’ı anlama çabası içinde olan bir kişinin, geçmişteki âlimlerin ilim ve fikir dünyasına vakıf olması

vahyin dâhili ve hâricî şartlarının göz önüne alınmasıdır. Bununla beraber öncelikli şart, kişinin ulaşmış olduğu neticeyi mutlak doğru ya da Allah'ın mutlak muradı olduğu iddiasını taşımasıdır.

Bu örneklerden de görüleceği üzere gerek bütüncül bir bakışla okunmadığı gerekse kavramların zihinlerdeki karşılığı ile okunduğu takdirde Mâturîdî hatalı anlaşılmaya açık bir âlimdir. Zîrâ onun yüklediği anlam ile yaygın olarak kullanılan te'vîl, kavram olarak aynı manayı taşımamaktadır. O, te'vîli, muhtemel anlamları ortaya koymak olarak anlamlandırırken, mezkûr kavram yaygın manada muhtemel anlamlardan birini tercih etmek¹⁵⁰ olarak kullanılmaktadır. Hâlbuki Mâturîdî, sistemi gereği manalar arasında bir tercihte bulunmaktan öte, ayetin neleri söylemiş olabileceği üzerinde durmaktadır. Benzer problem, kavramın dilimizde “yorum” olarak karşılık bulmasında da geçerlidir.

1. Te'vîl - Yorum İlişkisi

Te'vîl kelimesi “rüyanın te'vîli/tabiri”¹⁵¹ ifadesinden hareketle dilimizde daha çok “yorum” olarak karşılık bulmaktadır. Fakat te'vîl yorum değildir,¹⁵² diğer bir ifade ile te'vîlin tam olarak karşılığı yorum¹⁵³ değildir. Her iki kavram arasında Mâturîdî'ye göre bir nüans bulunmaktadır. “Te'vîl” Kur'ânî bir kavram olarak “münthe'l-emr”- “bir şeyin nihâî sonucu/bir şeyi sonuna kadar götürmek”-¹⁵⁴ gibi anlamlar taşır. Mücahid de te'vîli “Bir şeyin te'vîli, o şeydir” diyerek tanımlar ki¹⁵⁵ bu, sonuç ve

durumunda aynı metotları kullanmak suretiyle ayetlerden daha önce başkalarının ulaşamadığı incelikleri yakalaması mümkündür. Bu ise ayetlerin zamana göre anlamlandırılması değil zaman içerisinde gelen bir âlimin yine Kur'ân'da bulunan bir inceliğe ulaşmasıdır. Buradan hareketle şöyle de düşünmekteyiz: Kur'ân, her okunduğunda farklı anlamları ortaya çıkan bir Kitap değildir. Aksine onu okuyan kişi, her an farklı bir hâl içindedir. Bu nedenle o, daha önce fark edemediği bir ayrıntıyı bir sonraki okuyuşunda idrak edebilir. Bu durumda değişen Kur'ân değil, onu okuyan âlimin ruh hâlidir.

¹⁵⁰ Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-zunûn**, c. I, s. 362-363; Suyûtî, **el-İtkân**, c. II, s. 449-452.

¹⁵¹ Mâturîdî, şöyle der: “Rüyanın düşünölmek suretiyle hakikate ulaşan bir tarafı vardır. Aynı durum “ahlâm” için geçerli değildir.” Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 314.

¹⁵² Yaşar Düzenli, **Üslub ve Semantik Açıdan Kur'ân ve Şefaat**, İstanbul, Pınar Yay., 2008, s. 39; Mehmet Görmez, **Metodoloji Sorunu**, s. 48; Yusuf Işıcık, **Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem Tevil**, İstanbul, Esra Yay., 1997, s. 50.

¹⁵³ “Yorum” kelimesinin karşılığı olarak “Bir metin, olay ve konu hakkında belli bir görüşe göre yapılan açıklama, tefsir. 2 Bir şeyden bir anlam çıkarma, o şeyi kendine göre değerlendirme...” anlamları verilmiştir. Bkz: İlhan Ayverdi, **Kubbealtı Lugatı, Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, I-III, Redaksiyon: Ahmet Topaloğlu, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2006, c. 3 s. 3440.

¹⁵⁴ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. II, s. 247.

¹⁵⁵ Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. XII, s. 269.

hakikat¹⁵⁶ anlamını taşır. Yorum ise olasılıklara dayanır. Kişiyeye göre değışebilir. Yorum ve yorumcu, bu sonuca/hakikate her zaman ulaşamayabilir. Nitekim Mâturîdî, *Te'vîlât*'ta Mu'tezile ve Hâricîlerin kimi yaklaşımlarının hatalı olduğunu ifade ederken “onların yorumu” anlamında *ta'lik* kavramı kullanılmıştır.¹⁵⁷ Görmez ve Sülün'ün ifadeleriyle “te'vîl, neticelenmiş bir anlam iken; *ta'lik* askıya alınmış geçici bir anlama, bir deneme ve ön anlamadır.”¹⁵⁸ Kur'ân'daki kullanımlarında da te'vîl, bir hakikat anlamını taşımaktadır. Yorumda ise hakikat, her zaman için söz konusu değildir. Te'vîl kavram olarak müntehe'l-emr/son sınır/hakikat anlamını taşırken, yorum bu son sınıra ulaşamayabilir. “Kralın rüyasının te'vîli” ayetinde rüya tabircilerin ifadesi, son kertede bu rüyanın nasıl sonuçlanacağını bilmedikleri anlamını taşır.¹⁵⁹ Ailesi ile nihayetinde bir araya geldiğinde Yusuf'un *bu, önceki rüyamın te'vîlidir* ifadesi “müntehe'l-emr'i yani bir hakikati göstermesi bakımından önemlidir.¹⁶⁰ Tüm bunlarla beraber Mâturîdî Mu'tezilenin yaklaşımlarını ortaya koyarken, onlar için *ta'lik* kavramının yanı sıra te'vîl kavramını da kullanmaktadır.¹⁶¹ Onun bu yaklaşımından hareketle bizim ulaştığımız kanaat şudur: Her yorum bir te'vîl ise de, her te'vîl bir yorum değildir.

Gerek Mâturîdî gerek Taberî incelendiğinde te'vîlde etkin olan ayetin kendisi, dâhili ve harici bağlamı olduğu görülecektir. Yorumda ise etkin olan öznedir. Özne, te'vîldeki verileri kullanır fakat varmış olduğu sonuç hakikat olabileceği gibi, olmayada-bilir. Yorum sahibi, göstermiş olduğu zihni çaba ile varmış olduğu sonucun katı olmadığını, yapmış olduğu işin nihayetinde kesinlik taşımadığını söylese ve teoride kabullense de pratikte durum değişmektedir. Nitekim aynı ayetten hareketle gerek itikâdî, gerek fikhî mezhep müntesipleri farklı sonuç ve kanaatlere ulaşabilmekte ve kanaatlerinin hakikat olduğunu düşünebilmektedir.

Yukarıdaki gerekçelerden ve eserindeki uygulamalarından hareketle Mâturîdî'ye göre *tefsir*, *te'vîl* ve *ta'lik* anlamındaki *yorum* arasındaki fark şudur:

¹⁵⁶ Yaşar Düzenli, a.g.e, a.y.

¹⁵⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. I, s. 148; c. II, s. 245; c. V, s. 44, 246, 306, 328, 427; c. VII, s. 467; c. IX, s. 337; c. X, s. 82.

¹⁵⁸ Mehmet Görmez, a.g.e., s. 48. Murat Sülün, a.g.e., s. 181.

¹⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. VII, s. 316.

¹⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. VII, s. 366.

¹⁶¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. II, ss. 245, 486; c. VI, s. 207.

Tefsir, ayetten Allah'ın muradı ne ise onun bilinmesidir ve bu, hakikatin kendisidir. Muhatap, kastın o olduğunu bilir. Te'vîl, hakikatler arasından bir hakikattir fakat hangi hakikatin muradı ilâhî olduğu konusunda kesinlik zikredilemez. Ta'lik diğer bir ifade ile yorum, hakikat olabileceği gibi hakikat kategorisine giremeyebilir. Bu açıdan bakıldığında “bâtınî te'vîl, bütünüyle te'vîl değilse de onu te'vîlin bir alt dalı olarak görmekte mahzur yoktur”¹⁶² ifadesi bizim konumuzla paralellik arz etmektedir.

Te'vîlin “hakikat” anlamında kullanıldığına dair bazı örnekleri, Taberî’de yer alan rivâyetler üzerinden görmek mümkündür. Mâide 5/105 ayetinde Taberî, isnâdlarında İbn Ömer, Ebu Mâzin, İbn Mesud ve Cübeyr b. Nüfeyr’in olduğu rivâyetlere yer verir. Özetle, rivâyetlerde sahâbenin bir ayete dair tartıştıkları esnada henüz küçük yaşta olan biri kendi görüşünü söyler. Bunun üzerine orada bulunan yaşça büyük bir sahâbî: “Bu ayetin te'vîli henüz gelmedi” der.¹⁶³ Konu bütünüyle okunduğunda, onların bu ifadeleriyle kastı: “Bu ayetin yaşanacak olduğu devir henüz gelmedi” demektir. Bu da te'vîlin nihayetinde bir hakikat olduğunu göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

Konuya diğer bir örnek ile son verelim. Enfâl 8/45 ayetinde *Ey İman edenler! Savaşmak üzere herhangi düşman topluluğuyla karşılaştığınızda sağlam ve sıkı durun. Allah'ı da çokça anın ki zafere ulaşasınız* buyrulmaktadır. Kur'ân'ın bütünlüğü ve bu ayetin indiği bağlam göz önüne alındığında Mâturîdî'nin zikredeceği te'vîllerin her biri hakikati göstermektedir:

1-Allah'ı zikredin” ki siz de mallarınız da O'nundur. O dilerse, kendine/rızasına yaklaştırmaya mukâbil malınızı ve canınızı elinizden alır. Nitekim Tevbe 9/111 ayeti bunu söylemektedir.

2- Allah'ın size verdiği nimetleri düşünün.

¹⁶² Necdet Çağıl, **Din Dili ve Mecaz: Kur'ân'ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Açısından Tartışmalı Bir İnceleme**, İstanbul, İz Yay., 2008, s. 114.

¹⁶³ Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. VI, s. 123-125.

3- Âlemlerin Rabbi'nin konumunu/yüceliğini düşünün, bu sizin O'na asi olmanıza ve O'nun emrine muhalif hareket etmenize mani olur. Böylesine bir zikir, hâl ile zikir olur.

4- Allah, dil ile zikretmeyi emretmiş de olabilir. Bu da savaş durumunda kendisinden yardım istenilmesi gibi durumlarda söz konusu olur.¹⁶⁴

Aktarmış olduğu bu te'villerde Mâturîdî'nin Kur'ân'ın bütününü, lafzın hitâbî oluşunu ve ayetin bağlamını dikkate aldığı görülmektedir. Nihayetinde bu te'villerin her birinin hakikat kapsamında olması mümkündür. Bu durumda, hakikatlerden hangisi Allah'ın muradıdır? şeklinde bir soru akla gelebilir. Hakikatlerden hangisinin Allah'ın muradı olduğu her zaman için açık ve net olarak bilinemeyeceğinden Mâturîdî, buna te'vîl adını verir.

2- Tefsir - Te'vîl Ayrımın Muhtemel Gerekçeleri

Hatırlanacağı üzere, yukarıda Taberî'nin te'vîl ile tefsiri bir saydığına atıfta bulunmuştuk. Ayrıca kimi ifadelerinden hareketle onun, bazı yönleri ile Mâturîdî'nin tefsir anlayışına muvafık hareket ettiğine işaret etmiştik. Yine de Mâturîdî'nin ıstılâhi olarak verdiği anlamı hariç tutarsak mezkûr iki kavrama yönelik tanımlardan hareketle bunların aynı anlama geldiğini söylemek mümkündür. Te'vîl kavramının lügavî açıklamalarına dikkat edildiğinde “dönmek, döndürmek, bir şeyin evveli ve akıbeti, bir şeyi sonuna kadar götürmek, her şeyi ilk durumuna döndürmek, bir şeyin nihayetinde varacağı noktayı görmek” gibi anlamların verildiği görülür.¹⁶⁵ Tefsir kavramı ise lügavî olarak sefr ya da fesr kökünden türemiş olup keşf ve beyan anlamını taşıdığı ve nihayetinde her iki kelimenin aynı anlamda olduğu ifade edilir.¹⁶⁶ Müfredât sahibi Râğıb ise kavramlar arasında nüans bulunduğunu, tefsirin te'vîlden daha kapsamlı olduğunu, ilkinin genellikle lafızlar; ikincisinin ise manalar hakkında

¹⁶⁴ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 237.

¹⁶⁵ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 57-58.

¹⁶⁶ Muhammed İbn Mükerrrem İbn Ali İbn Manzur (ö. 711/1311), **Lisânu'l-Arab**, I-V, tah: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hâşim Muhammed, Kahire, Dâru'l-meârif, c. I, s. 172; c. V, s. 3412-3413.

kullanıldığını söylemiştir.¹⁶⁷ Netice itibariyle her iki kavramın ortak noktası, bir şeyin açıklanması üzerinde birleşmektedir.

Mâturîdî, bu iki kavramı geleneğinden gelen rivâyetleri de esas almak suretiyle birbirinden ayırmış ve bu ayırım üzerinden bir sistem inşa etmiştir. Onu, bu ayrıma sevk eden muhtemel etkenleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Hz. Peygamber'den rivayet edildiği belirtilen “Kur’ân’a dair re’yi ile konuşanlar cehennemdeki yerini hazırlasın” ya da “Kur’ân’a dair ilmi olmaksızın konuşanlar cehennemdeki yerini hazırlasın” meâlindeki rivayetler.

Hz. Peygamber’in söz konusu tefsir/re’y şartına rağmen Hz. Nûh’un oğlu için *O, senin ehlinden değildi*¹⁶⁸ ayetine dair Şa’bî, Mücahid, İbn Cüreyc, İbnü’l-Enbârî isnadıyla Hasan Basrî’nin “Hanımı, Hz. Nûh’a ihanet etti”ği şeklindeki ifadeleri kayıtlarda yer almıştır ki buradaki ihanet oğulun Hz. Nûh’a ait olmadığı anlamındadır.¹⁶⁹ Bu durumda hakkında Kur’ân’ın ya da Hz. Peygamber’in açıklama yapmadığı meselelerde tâbiîn nesli ayrıntılara gidebilmiştir.

2- Kur’ân’ın muhtemel anlamları bünyesinde cem etmesi.

Elçinin iletmekle yükümlü olduğu gerçek bir mesaj vardır ve bu mesaj nettir, tektir, açık ve yalındır¹⁷⁰ diye düşünülse de vahyin indiği dil ve çevre şartları gereği ortaya çıkan anlamlardan hangisinin gerçekten muradı ilâhî olduğunu tespit etmek her zaman için kolay olmamaktadır. Nitekim vahyin, bidayette şifahi iken takip eden süreçte kitâbî olması nedeniyle sözdeki anlam yazıda bulunmamaktadır.¹⁷¹ Hurûf-u mukattâ harflerine dair selef, birbirlerinden farklı görüşler öne sürmüştür.¹⁷² Ayetler, farklı kıraatte okunmuştur.¹⁷³ Yine ayette cümle ya da kelimedede harflerin düşmesi,¹⁷⁴

¹⁶⁷ Ebu’l-Kâsım er-Râgıb Isfahânî, **Mukaddimetü câmiî’t-tefâsir**, tah: Ahmet Hasan Ferhat, Kuveyt, Dâru’d-Da’ve, 1984, s. 47 vd.

¹⁶⁸ Hud 11/ 46.

¹⁶⁹ İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-mesîr**, c. IV, s. 87

¹⁷⁰ Murat Sülün, a.g.e., s. 183; İlhamî Güler, “Kur’ân Metnin Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te’vil)”, *Kelam Araştırmaları*, 7:2, 2009, s. 12, 16.

¹⁷¹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 261.

¹⁷² Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 28; a.g.e., c. IX, s. 115-116.

¹⁷³ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 256.

¹⁷⁴ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 7-8.

kelime ve cümlenin birden fazla anlam taşıması söz konusudur.¹⁷⁵ Hitabın Hz. Peygamber'e mi başkasına mı olduğunun her zaman için tam olarak kestirilememesi,¹⁷⁶ zamirin mercî,¹⁷⁷ bu vb. durumlar göz önüne alındığında aynı mesajın muhatabı olduğu halde ilk muhataplar, rivâyetlerini göz önüne aldığımızda ayetleri farklı anlayabilmişler veya onların farklı vecihlerini öne çıkarmışlardır.

3- Kur'ân'ı anlamlandırma hakkının ilk üç nesle verilmesi.

İstisnaları olmakla beraber, hâkim konumda yer alan Ehl-i Hadîs paradigmasına göre, Kur'ân'ın anlaşılmasına dair, geçmişten, özellikle ilk üç nesilden gelen bilgi ve rivâyetler oldukça saygın konumda bulunmaktaydı. Şayet re'yin kullanılmasına ihtiyaç varsa da, İbn Abbas, Hasan Basrî, Mücahid vb. gibilerin rivâyetlerine bakılması yeterliydi. Onların da görüşlerinin kabulü tabii ki hâkim anlayışa ve lafzın zahirine muhalif olmaması şartına bağlıydı. Bunlarla beraber tefsirlerin incelenmesi halinde aynı ayet ya da konu hakkında ilk üç dönemden gelen haberler, bazı durumlarda birbirleri ile çelişmekteydi. Hakikat tek ise bu türden yaklaşımların nereye oturacağı problem oluşturmaktaydı. Nitekim aynı ayete dair sahâbeden birbirinden tamamen farklı rivâyetlerin gelmesi,¹⁷⁸ aynı ayete dair aynı sahâbeden gelen iki farklı rivâyetin¹⁷⁹ bundan da öte aynı sahâbeden birbirini nakzeden rivâyetlerin varlığı söz konusuydu.¹⁸⁰

4- Hakim paradigmanın te'vîle ve özellikle sıfatların te'vîllerine karşı çıkması.

İnsanlar arasında kargaşanın önünün alınması amacıyla Kur'ân'ın mecbur kalınmadıkça ayetlerin te'vîline karşı çıkılıyordu. Söz konusu Allah'ın gelmesi, gitmesi, arşa istivası vb. konulardaki sıfatlar olunca bu konuda daha hassas davranılmakta ve bunların mahiyetini Allah'a havale edilmesi gerektiği söylenmişti. Fakat bununla beraber lafzın hâkim olduğu kültürde söz konusu sınırda durulmamış,

¹⁷⁵ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 11; c. VII, s. 69.

¹⁷⁶ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 12.

¹⁷⁷ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 96; c. XI, s. 315.

¹⁷⁸ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. XI, s. 298-300. Aynı ayete dair İbn Abbas ile Übeyy b. Ka'b'ın farklı yaklaşımı için krş: İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-mesîr**, c. V, s. 393-394; Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. X, s. 192-193.

¹⁷⁹ Krş: Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. XVI, s. 293-294; Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IX, s. 251-252

¹⁸⁰ Krş: Ebu Râfî'nin rivâyetine dair krş: Buhârî, **Kitâbu'l-Büyû'**, 14- Taberî, **Câmiu'l-beyân**, c. XVI, s. 293-294- Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IX, s. 251-252. Meseleye ileride temas edilecektir.

bu türden sıfatlar, zahiri üzere alınmış ve sonuçta mücessime ya da müşebbihe denilen gruplar oluşmuştu.

5- Vahyin sonraki muhataplarının/farklı mezhep müntesiplerinin te'vîl yoluyla ulaşılan neticeleri, “muradı ilâhî budur” fehvasınca muhaliflerine ilzam etme gayreti.

Ayetlerin lafızlarının farklı anlamları taşıması Mu'tezile, Şia, Harici, vb. grupların kendilerini hakikatin yegâne temsilcileri olduğu; başkalarının ise batıl yolda olduklarını iddia etmelerine imkân veriyordu. Bu minvalde her bir grup inandıkları doğruların Allah'ın muradı ile eş değer olduğunu savunuyordu. Bu durumda ise kim haklı, kim haksız sorusu gündeme geliyordu. Böylesi kaostan bulunduğu bir ortamda Mâturîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımı aslında problemlere çözüm üretme girişimidir. O, tefsiri te'vîlden ayırmak suretiyle öncelikle -yukarıda mezkûr- Hz. Peygamber'den rivayet edildiği söylenen hadislerle rağmen, Kur'ân'ın tefsir edilmesinin meşruiyetini sağlamaya çalışmıştır. Yine söz konusu rivayetlere rağmen hakkında kesin bilgisi olmadığı halde ayetlere dair açıklamalarda bulunan ikinci ve üçüncü nesli kurtarmış olmaktadır. Şöyle ki tâbiîn ve tebe-i tâbiîn nesli, Allah'ın ihtiyaç olmadığı için müphem bıraktığı ya da Hz. Peygamber'in bildirmediği geçmiş nesiller hakkında bazı ayrıntılara dair açıklamalarda bulunmuştur. Hâlbuki bu açıklamanın katî manada doğru olduğunun bir garantisi yoktur. Kesin bilgi olmadan yapılan açıklamalar ise re'y kapsamındadır. Re'y ile tefsir yapan kimsenin de cehennemde yerini hazırlaması şeklindeki rivayet dikkate alındığında, tâbiîn ya da tebe-i tâbiîn hata yapmış olmaktadır. Böylesi bir ortamda Mâturîdî, ayetin inişine şahit olmayan kimsenin yapmış olduğu açıklama tefsir değil, te'vîldir demek suretiyle, onlara yönelik ithamları bertaraf etmiş olmaktadır. Mâturîdî'nin bu ayrımı ayrıca Kur'ân'ın müphem bıraktığı yerlerde görüş bildirip, söz konusu görüşün katî olduğu şeklindeki düşüncelerin önüne geçmeyi hedefler. Dahası o, Kur'ân'ın hedefi dışındaki sahaya dair bilinmeyen yerlerde görüş bildirmenin önüne geçmeyi de amaçlamış görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ın hedefleri haricinde görüş bildirenleri de bir nevi tenkit etmiş gibidir.

Ayetlerin muhtemel manalara açık olması ve ilk üç neslin aynı ayete dair farklı izahatlarda bulunması nedeniyle bu manalar arasında hangisinin tam olarak murad-ı

ilahi olduğuna yönelik soru/n da Mâturîdî'nin ayrımıyla açıklığa kavuşmuştur. O, böylesi anlam farklılıklarını te'vîl diye isimlendirmek suretiyle onların aynı ayetin farklı cihetlerini öne çıkardıklarını dolaylı bir şekilde söylemiştir. Diğer yandan ayetin inişine şahit olmadıkları halde aynı ayetin farklı yönlerini belirtmelerinden hareketle Mâturîdî, selefîn te'vîllerinden haberdar olan fakihlerin aynı usûlü kullanmak suretiyle onlardan farklı görüş beyan edebilmenin önünü açmıştır. Bu yönüyle o, ayete dair söz söylemeye yönelik ilk üç nesil sınırlandırmasını aşmaya çalışmıştır. Bu ise gelenekten farklı görüşleri ortaya koyması sonucu kendisine yöneltilecek eleştirilere karşı bir kalkan vazifesini görecektir. Ayrıca Mâturîdî, te'vîl yaklaşımıyla yeri geldiğinde sahâbeye atfedilen problemleri rivayetleri reddetmenin de yolunu açmış bulunmaktadır.

Kur'ân'ın muhtemel anlamlara kapı aralaması sonucu farklı mezhep müntesiplerinin yine Kur'ân'dan hareketle kendi taşıdıkları kanaatlerin hak; diğerlerinin batıl olduğuna yönelik iddia da Mâturîdî'nin ayrımıyla çürümüş olmaktadır. Zira kişinin taşıdığı kanaatin mutlak hakikat olması bazı şartlara bağlıdır. Buna göre kişi ayetin inişine bizzat şahit olmalıdır. Aksi durumda kişinin, kendi kanaatini başkalarına mutlak doğru olarak dayatması yanlıştır. Böylesi bir durum, konuya dair başkalarının da görüş beyan edebilmesine imkân verecektir. Yine bu durum meşhur ifadesiyle “benim kanaatim, yanlış olması mümkün doğru; hasmımın kanaati, doğru olması mümkün yanlıştır” düşüncesine, dolayısıyla karşılıklı saygıya olanak sağlayacak ve böylece düşüncelerin donuklaşmasının önüne geçecektir.

Mâturîdî'nin tefsiri te'vîlden ayırmasının muhtemel gerekçelerine değindikten sonra onun *mukaddimesine* geçiş yapabiliriz. Fakat burada bir meseleye daha temas etmeliyiz. O da, meşhur ayırımın bizzat Mâturîdî tarafından mı yoksa onun eserini kayda geçiren talebeleri tarafından mı eklenmiş olduğunu konusudur. Zîrâ böylesine bir kuşkunun varlığı, mahtut nüshalar arasında yer alan ve Köprülü diye adlandırılan nüshada bulunmamasından neşet etmiştir.¹⁸¹ Yüzeysel bir şekilde bakılması durumunda *mukaddime*, bazı yanlış anlamalara neden olmuştur, diyebiliriz. Aslında tezimizin çıkış noktası tam olarak burasıdır. O'nun “tefsir, sahâbeye aittir, zîrâ sahâbe, nüzule şahit olmuştur” ifadesine rağmen eserinin gerek doğrudan gerekse Taberî ile

¹⁸¹ Bkz: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 3, 1 no'lu dipnot.

mukayeseli olarak incelenmesi durumunda o, iki yüz civarında ayet kapsamında farklı tutum sergilemektedir. Hal böyle olunca ortaya tezat çıkmaktadır. Durumu şöyle okumak mümkündür. Bu ifadeler şayet bizzat onun tarafından zikredilmişse, o ne demek istediğini biliyordu ve eserinin okunması durumunda kastının anlaşılacağını düşünüyordu. Şayet bu ifadeler talebeleri tarafından *eklenmişse*, *Te'vîlât*'taki uygulamalardan hareketle metin inşasına gidilmiş demektir ve nihayetinde bu ifadelerin sathi okunuşu ve sadece bu ifadelerinin okunup eserindeki uygulamalara bakılmaması hatalı anlamalara kapı aralayabilmiştir.

Biz gerek eserindeki uygulamalarından¹⁸² ve gerekse Şârih Semerkandî'nin *mukaddimesindeki* bilgilerden hareketle söz konusu ayrımın, eserinin başında bizâtihi onun tarafından oluşturulduğunu düşünüyoruz.¹⁸³ Zîrâ “Mâtûrîdî'yi Okumak” başlığında da ifade edildiği üzere, *Te'vîlât*'ın bir yerindeki ifadeler, diğer yerindeki açıklamaları ile teyit edilir ya da önceki ifadesine bir açılım sağlanır.

Bu girişten sonra Mâtûrîdî'ye ait olduğu kanaatini taşıdığımız *mukaddimeyi* aktaralım.

3. Te'vîlât'ın Mukaddimesi ve Değerlendirilmesi

(Şeyh ve İmam olan Mâtûrîdî der ki): Denildiği üzere, te'vîl ile tefsir arasındaki fark şudur: Tefsir, sahâbe'ye; te'vîl ise fukahâyâ ait olan bir iştir. Bu, şu demektir: Sahâbe çeşitli meclislerde bulunmuş, vahyin koşullarına şahit olmuş, Kur'ân'ın hangi konu hakkında indirildiğini bilmişlerdir. Ayetin onlar tarafından tefsir edilmesi özel bir öneme haizdir. Zîrâ onlar, olup biteni kendi gözleri ile görmüş ve olaylara şahit olmuşlardır. Bu nedenle onların ayetlere yönelik açıklamaları murâd-ı (ilâhîyi) ifade eder ve yine bu, bir kişinin kişisel deneyimleri nedeniyle bir şeye şahit olmasına benzer ki bu husus ancak işin iç yüzünü bilen kimse için mümkün olabilir. Bu nedenle denilmiştir ki “Kur'ân'ı, kişisel görüşü-re'yi ile tefsir etmeye kalkan kimse (cehennemdeki yerine)

¹⁸² Meselâ İsra 17/110'de Mâtûrîdî, ayete dair söz konusu altı te'vîli aktardıktan sonra “Te'vîller arasında ‘Murad şudur’ diyerek kestirmenin ancak sabit bir haberin varlığı durumunda caiz olabileceğini, bu te'vîllerden salt birinin kabulü durumunda böylesine bir eylemin Allah ve resulü adına şahitlik anlamına geldiği, Allah'ı şahit kılmamanın da ancak Allah'ın muradının tam olarak ne olduğu ihata edildiği takdirde gerçekleşebileceğini aksi durumda “Murad şudur” şeklinde bir yargıya gidilmemesi gerektiğini” söylemektedir. Bkz: Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, s. 380-381.

¹⁸³ Benzer düşünce için bkz: Ali Karataş, “Mâtûrîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'an'la Tefsiri”, s. 49.

hazırlansın. Çünkü bu kimse ayete yönelik yapmış olduğu tefsirinde Allah'ı şahit tutmaktadır.

Te'vîle gelince, bu da bir konunun gelebileceği nihai açıklama demektir. Te'vîl kelimesi *âla, ye'ûlu*'den gelir ve *rücu etmek* anlamındadır. Ebu Zeyd'in¹⁸⁴ ifadesiyle *te'vîl*'in anlamı şudur: Şayet bu, Allah'tan başkasına ait bir ifade olsaydı şu şu muhtemel manalara gelirdi. Burada sözü onun taşıyabileceği muhtemel manalara yönlendirmek söz konusudur (tercih değil). Fakat zikri geçen bu te'vîl yönteminde, tefsirde olduğu kadar şiddetli bir sakındırma mevcut değildir çünkü burada Allah adına, -Allah şunu kast etti gibi- bir açıklama yapılmamaktadır. Te'vîl sadece çeşitli muhtemel manaları gösterme eğilimidir. Bu söylenenler insanın dile getirebileceği hususlardandır fakat Allah hikmeti ile Kur'ân'î beyanın içeriğini en iyi bilendir.

Bu duruma bir örnek verilecek olursa, tefsir ehli “elhamdülillah” ayetinin manası hakkında farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Onların bir kısmı, “Allah kendisine hamd etmiştir” derken; diğerleri, “Allah bununla kendisine hamd edilmesini emretmiştir” demiştir. Her kim “Allah şunu murad etti, bunu değil” derse bu kimsenin yaptığı tefsir demektir. Te'vîl ise kişinin şu şekilde demesiyle olur: “Hamd” Allah'a senâ ve O'nu övgü anlamına gelebileceği gibi O'na şükretmek anlamına da gelebilir. Allah neyi murad ettiğini en iyi kendisi bilir.

Tefsir sadece belli bir anlama/zû vech gelebilirken, te'vîl birden fazla manaya/zû vücûh açık olma anlamına gelmektedir.¹⁸⁵

3.1. Tefsir

Eserin bütünü göz önüne alınmadan sadece bu ifadelerin okunması, yukarıda geçtiği üzere, hatalı anlamalara neden olduğu için Mâturîdî'nin *mukaddimesinin* değerlendirmeye alınması gerekmektedir. Bu nedenle *mukaddime*de *tefsir* ile alakalı biri zımnî olmak üzere yedi yargı cümlesini ve zikri geçen hadiste seçilen kelimeyi sırasıyla inceleyeceğiz.

1- İfade edildiği üzere tefsir, sahâbenin işidir.

¹⁸⁴ Tekraren ifade edelim ki Mâturîdî'nin ismine yer verdiği Ebu Zeyd'in ilk İslam filozofu Kindî'nin talebesi Belhli Ebu Zeyd olduğunu söylemek mümkündür. Bkz: Manfred Gotz, “Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri”, s. 178.

¹⁸⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. I, s. 3-4.

2- Zîrâ onlar, hadiselerle şahit olmuşlardır.¹⁸⁶

3- (Zımnî ifade) Ayetin indiği esnada hazır bulunmayan sahâbe aynı kategoriye alınmaz.¹⁸⁷

4- Sahâbenin ayete yönelik ifadeleri önem arz eder/bağlayıcıdır.

5- Çünkü onların bu ifadeleri murad-ı ilâhîyi ortaya çıkarır.

6- Dolayısıyla tefsir Allah'ın muradının ne olduğunu bilinmesidir.

7- Son olarak tefsir tek vecihtir/ tek anlama gelir.

8- Kim Kur'an'ı kendi re'yi ile tefsir ederse...

Mâturîdî, sahâbeyi taklit etmeyi vacip olarak kabul eder. “Sahâbe, bir haber verse ya da bir söz söylese o sözle amel etmek gerekir bu sözü terk etmek caiz olmaz” der.¹⁸⁸ Burada, *amele* yönelik bir vurgu olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Diğer taraftan ayetleri anlama yolunda Mâturîdî'nin kast ettiği sahâbe ile Ahmed b. Hanbel'in ifade edip günümüzde de kabul edildiği şekliyle bilinen sahâbe bir değildir. Ahmed b. Hanbel, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlilerini sayarken sahâbeyi, “Hz. Peygamber ile bir yıl, bir ay, bir gün veya bir saat bile sohbet etmiş olsa...O'na uzaktan sadece bir kere bakmış bile olsa, velev ki tüm amelleri işlemiş olan tâbiünden daha efdaldır” diyerek tanımlamaktadır.¹⁸⁹ Bu, tafdiliyeti göstermek için bile olsa bir sahâbe tanımıdır ve aslında zihinlerdeki karşılığı da genel itibari ile böyledir. Hâlbuki Enes b. Malik'e atfedilen bir rivâyet bunun aksini göstermektedir. Enes b. Malik kendisinden başka sahâbenin kalıp kalmadığı sorusuna “Bedevilerden

¹⁸⁶ Mâturîdî ısrarla, “ayetin inişine şahit olanlar bununla muradın ne olduğunu bilirler” der. Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. II, s. 392. Vâhidî'ye göre de sebebi nüzûle dair konuşabilmek için, ayetin inişine şahit olup sebebini kavramış veya sebebini araştırıp öğrenme gayesi içinde olanlardan gelen rivâyet haricinde söz söylemek caiz değildir. O, bu tanımlı içerisinde ayetin inişine şahit olma ve sebebini kavramış olma özelliğini zikretmedir. Ali b. Ahmed el-Vâhidî, (468/1076) **Esbâbu'n-nüzûl**, tah.: Mustafa Dibboğa, Dâru'l-Mustafa, 2008, s. 7.

¹⁸⁷ Mâturîdî'nin aleni olarak zikrettiği “İbn Abbas gibi te'vîl ehli...” ifadesi için bkz: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IX, s. 391. Yine “te'vîl ehli” dedikten sonra İbn Mesud'un adını verdiği örnek için bkz: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. XIII, s. 20. Her iki sahâbeyi bir arada zikrettiği örnek için bkz: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. XI, s. 368.

¹⁸⁸ **Te'vîlât**, c. VI, s. 441.

¹⁸⁹ Lâlekâî, **Şerhu İtikâdi Ehli's-Sünne**, c. I, s. 153. İbn Salâh da Buhârî'den aktardığı tanıma göre “Hz. Peygamber'i gören her Müslüman sahâbedir” demektedir. Bkz: Suyûtî, **Tedribu'r-râvî**, s. 478.

kimisi Hz. Peygamber’i gördü, ama onunla sohbet edecek derecede olanlardan kimse kalmadı”¹⁹⁰ derken Hz. Peygamber’i gören herkesi aynı kategoride saymadığı açıktır. Fakat Enes rivâyetine rağmen Mâturîdî’nin “tefsir, sahâbeye ait olan bir iştir” şeklindeki cümlesi “tefsir herhangi bir sahâbinin hakkıdır” şeklinde anlaşılmaya açıktır. Bununla beraber yukarıda zikri geçen Abîde es-Selmânî rivâyeti ile Mâturîdî’nin sahâbe tanımı paralellik arz etmektedir. İbn Sîrîn’in sorduğu soruya “Doğruya sarıl, Kur’ân’ın ne hakkında indiğini bilenler göçüp gittiler” cevabını veren¹⁹¹ Abîde, “Kur’ân’ın ne hakkında indiğini bilenler” ifadesi ile Kur’ân’ın ne demek istediğini bilenlerin sahâbe olduğunu söylemektedir.

Mâturîdî, “Tefsir, sahâbeye ait olan bir iştir” ifadesine “Zîrâ onlar hadiselerle şahit olmuştur”, “وشهدوا المشاهد” diyerek bir gerekçe göstermiştir. Bu, genel olarak herhangi bir sahâbi, vahiy devam ettiğine göre vahyin koşullarına, vuku bulan hadiselerle şahit olmuştur, şeklinde anlaşılmıştır. Hâlbuki Mâturîdî’nin bu ifadesi, zımnında, ayetin indiği esnada hazır bulunmayan sahâbeyi aynı sınıfta değerlendirmediklerine işaret etmektedir.¹⁹² Ona göre Kur’ân’ın hangi olay ve konu hakkında nâzil olduğunu bilen sahâbe, ayetin nüzulüne şahit olan sahâbedir. Bu, diğer bir ifade ile ayetin indiği esnada Hz. Peygamber’in yanında olan ve ayeti anlayan, şayet anlamadıysa o anda açıklamasını Hz. Peygamber’den aracısız olarak öğrenen kimse demektir. “Aracısız” dememizin gerekçelerinden biri Mâturîdî’nin *Te’vilât*’ında zikrettiği *leysel haberu kel muâyeneti*¹⁹³ haberidir ve bu haber aslında onun bu yaklaşımını teyit etmektedir. Bu duruma iki örnek vermekle yetinelim:

¹⁹⁰ İbn Salah Şehrezûrî (643), **Ulûmü’l-hadis li İbni’s-Salâh**, tah: Nurettin İtir, t.y., yy., s. 294.

¹⁹¹ Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. I, s. 47.

¹⁹² Nitekim sahâbi Ebu Mûsâ el-Eş’arî’nin (42/662-63) bazı rivâyetleri incelendiğinde o “Bize zikredildi ki” ifadesini kullandığı görülmektedir. Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. XIV, s. 6. Talip Özdeş, Ali Karataş ve Ömer Müftüoğlu da söz konusu şartı taşımayan sahâbenin te’vil ehli olduğu ayrıntısına dikkat çekmişlerdir. Bkz. Talip Özdeş, “Mâturîdî’yi Nasıl Okumalıyız?”, **Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama**, I-II, ed: Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, Sultanbeyli Belediyesi, 2012, c. II, s. 967; Talip Özdeş, **Mâturîdî’nin Tefsir Anlayışı**, s. 170; Ali Karataş, “Mâturîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân’ında Kur’ân’ı Kur’an’la Tefsiri”, s. 56; Ömer Müftüoğlu, “Bir Müfessirin Kelamullah Karşısındaki Konumunun Tefsirin İsmi Üzerinden Belirleme Denemesi: Mâturîdî’nin *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*’si”, **Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, ed. Ahmet Kartal, Eskişehir, 2014, s. 220.

¹⁹³ Mâturîdî, **Te’vilât**, c. II, s. 173. Mâturîdî ayrıca şöyle der: “...görüp yaşayarak elde edilen bilgi, şüpheleri def etmede duyularak elde edilen bilgiden daha etkilir...” Mâturîdî, **Te’vilât**, c. XI, s. 18.

H. Peygamber'in tefsiri denildiğinde akla ilk gelebilecek olan meşhur “ımanına zulm bulaştırmayanlar”¹⁹⁴ ayetine dair “söz konusu zulmün şirk olduğu” şeklindeki hadis senedinde Taberî'de tekrarlarıyla beraber toplam on dokuz sahâbe rivâyeti zikredilmiştir. Bunlar arasında bizim için önemli olan sahâbi H. Ömer'dir. Onun, hilafeti döneminde bu ayeti korku ve dehşet içinde, öğrenmek maksadıyla Ubeyy b. Ka'b'a (33/654) sorduğunu Taberî'den öğreniyoruz.¹⁹⁵ En'âm sûresinin Mekki olduğunu bilmekteyiz. Aksi olmasına rağmen bunun velev ki Mekke'de inen son sûre olduğunu ve H. Ömer'in de halife olduğu ilk gün bu ayete dair sorduğunu varsayalım. Böyle bir durumda bile H. Ömer, ayetin inişinden en az on iki yıl sonra bu ayetten kastı mahsusun ne olduğunu öğrenmiş durumdadır. Kaldı ki Mâturîdî, yeri geldiğinde de ifade edileceği üzere ayete dair farklı görüş bildirecektir.

Örneklerimizden ikincisi Taberî'de “salâti vüstâ”nın hangi namaz olduğuna dair aktarılan rivâyetler üzerinden sunulacaktır. Bilindiği üzere bunun, hangi namaz olduğuna dair oldukça farklı rivâyetler mevcuttur. Biz konuya dair Tirmîzî'de yer alan hadise değinmeyeceğiz. Bunun yerine sahâbenin önde gelenlerinin dahî ayetin indiğı esnada hazır bulunmamaları nedeniyle kavramın hangi namaza karşılık geldiğini sordurmalarına eğileceğiz. Taberî'de yer alan rivâyete göre, Abdülazîz b. Mervân (86/705) bu namazın hangi namaz olduğunu öğrenmek maksadıyla birini başka birisine göndermek ister. Bu esnada orada bulunanlardan biri: “H. Ebubekir ile H. Ömer beni, ben çocukken bunun hangi namaz olduğunu öğrenmem maksadıyla H. Peygamber'e göndermişti...”¹⁹⁶ der. Bu durumda ilk iki halifenin bu kavramın ne olduğunu sordurarak öğrenmeleri, ayetin indiğı esnada hazır bulunmamaları anlamına gelmektedir. Mâturîdî de zaten bu namazın tayin edilememe gerekçesi olarak nüzule şahit olmamayı gösterir.¹⁹⁷ Dahası o, Taberî'de de mevcut olan rivâyetleri aktardıktan sonra bunun akşam namazı olabileceği şeklinde bir kanaat belirtecektir.

Eseri incelendiğinde Mâturîdî, İbn Abbas'tan isim vererek bahsetse de ya da isim vermeden görüşü aktardıktan sonra söz konusu görüşün sahibinin kim olduğunu

¹⁹⁴ En'âm 6/82.

¹⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VII, s. 320-321.

¹⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. II, s. 743.

¹⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. II, s. 123.

Taberî’den incelediğimizde bunun İbn Abbas olduğunu görsek de o, sürekli olarak “Te’vîl ehli der ki” şeklinde bir ifade serdedir. Hatip Bağdadi, İbn Abbas’ın, Hz. Peygamber’in vefatı esnasında 10 ya da 15 yaşında olduğuna dair iki rivâyeti aktarmakta ve ikinci rivâyetin daha doğru olduğunu söylemektedir.¹⁹⁸ On beş yaşında olduğu görüşü doğru kabul etsek dahî bu, onun, vahyin ilk nüzulünden sekiz yıl sonra doğmuş olduğu anlamına gelir. Ayetleri tam olarak anladığı yaşı sekiz olarak tayin etmemiz durumunda, bu zaman dilimi, vahyin on altıncı senesine tekâbül etmektedir. Açıktır ki söz konusu zaman dilimi için İbn Abbas, Mâturîdî’nin tefsir şartlarını taşıyan sahâbe sınıfına dâhil edilemeyecektir.

Taberî’nin tefsirinde zikri geçen Berâ b. Âzib’in Uhud savaşına katılmasına izin verildiğinde yaşının on beş olduğu aktarılır.¹⁹⁹ Savaşın mîlâdî 625 civarı gerçekleştiğinden hareketle onun doğum tarihi ile risaletin başlangıcının aynı yıla denk geldiği görülecektir. Bu durumda o, en azından on yaşlarına kadar geçen süre içerisinde, ayetlerin inişine şahit olmamıştır. Kaldı ki o, İslamiyeti Medine’ye gelen Mûsâb b. Umeyr’den öğrenmiştir. Câbir b. Abdullah, risaletten üç yıl önce,²⁰⁰ Zeyd b. Sâbit risaletin birinci,²⁰¹ Enes b. Malik ve Ebu Said el-Hudrî risaletin ikinci,²⁰² Abdullah İbn Ömer de risaletin üçüncü yılında doğmuştur.²⁰³ Her birinin yedi yaşından itibaren vahyi anladıkları varsayıldığında dahî erken dönem Mekkî sürelerle ait kendilerinden aktarılan rivâyetler, ilk el rivâyet olmaması hasebiyle tefsir kategorisine girememektedir. Ebu Hureyre’nin de Hz. Peygamber’in vefatından dört-beş yıl kadar önce Müslüman olduğu hatırlandığında,²⁰⁴ o da yaklaşık yirmi yıllık süre içerisinde inen ayetlerin nüzulüne şahit olmamış demektir. Bu durumda sahâbe denilince zihne, Hz. Peygamber ile görüşmüş veya O’nu görmüş Müslüman diye bir tanım gelse de, bu tanım Mâturîdî’deki sahâbe tanımı ile aynı değildir.

¹⁹⁸ Hatib Bağdadi, el-Kifâye, c. I, s. 213-214.

¹⁹⁹ İsmâil L. Çakan, “Berâ b. Âzib”, İstanbul, DİA, c. V, s. 469.

²⁰⁰ Yaşar Kandemir, “Câbir b. Abdullah”, İstanbul, DİA, c. VI, s. 530.

²⁰¹ Bünyamin Erul, “Zeyd b. Sâbit”, İstanbul, DİA, c. 44, s. 322.

²⁰² İbrâhim Canan, “Enes b. Malik”, İstanbul, DİA, c. XI, s. 234; Râşit Küçük, “Ebu Said el-Hudrî”, İstanbul, DİA, c. X, s. 223.

²⁰³ Yaşar Kandemir, “Abdullah İbn Ömer”, İstanbul, DİA, c. I, s. 126.

²⁰⁴ Ebu Hureyre, Hayber’in fethi sürecinde Müslüman olmuştur. Bkz: Zehebî, Tezkîratü’l-huffâz, c. I, s. 32.

Mâturîdî'nin “Murâdı ilâhî”yi göstermesi bakımından sahâbenin *tefsiri* önemlidir” ve “Tefsir, tek vecihtir” şeklinde aktardığımız tercümenin arapçasının tahkikli nüshalarda birbirinden ayrı yazılmış olması, bu ikisinin birbirinden ayrı yargı cümlesi anlamını taşımaz, aksine bunlar birbirleri ile alakalıdır. Dolayısıyla bu ifade de, zımnî olarak farklı sahâbenin aynı ayete dair farklı görüş beyan etmesi, bunun tefsir değil, te’vîl anlamına diğer bir ifade ile; ayetin farklı vecihlerine dair sahâbenin te’vîllerinin aktarılması anlamına gelir.

Mâturîdî'nin zikredekiler olduğumuz son şartı, aslında “tefsir, bağlayıcıdır” yargısını oldukça sınırlandıracaktır. O, tefsire “tevâtür” şartını da ekleyecektir. Üstelik ona göre aynı hadiseye şahit olmuş altı-yedi kişiden gelen rivâyet tevâtür kapsamına alınmamaktadır.²⁰⁵ Mâturîdî, Hanefî ekolünün haber anlayışını tefsire yansıtmıştır. Aslında aynı durum İmam Şâfiî'nin anlayışına tabi olan müfessirlerde de görülmektedir. Burada belirtmek istediğimiz konu, “ayetten Allah'ın muradı şudur” şeklinde haber verecek olan sahâbenin veya hüccet olanın/Hz. Peygamber'in haberinin sonrakilere tevâtüren ulaşmasıdır.²⁰⁶ Tevâtürün bulunmaması, haberi, haberi vâhid konumuna düşürecektir. Haberi vâhidin de re'y ehline itikâdda delil olmadığı malumdur. Bu nedenle Mâturîdî, Kur'ân'ın anlaşılması söz konusu olduğunda akla, vakıya ve icmâya aykırı olması durumunda haberi vâhid şeklinde gelen rivâyeti katî kabul etmemekte, dahası yeri geldiğinde reddetmektedir. Mâturîdî, bir ayetin manasının katîleştirilmesi için ilgili şartlar olarak şunları sıralar:

Bir şeyin o şey olduğunun katî olarak söylenebilmesi için bu, Allah tarafından Hz. Peygamber'e bildirilecek ve o da bu ayet, filan filan hakkındadır, şeklinde bir açıklamada bulunacak ve bu da tevâtür yoluyla sonrakilere ulaştırılacak. Aksi durumda mesele hakkında “son söz budur” dememek, bu türden yaklaşımlardan el çekmek en güzel olan harekettir.²⁰⁷

Mâturîdî, tefsirden sakındırmaya yönelik meşhur rivayeti *mukaddimesinde* farklı bir kelime ile zikreder: “Kur'ân'ı, kişisel görüşü-re'yi ile tefsir etmeye kalkan

²⁰⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. IV, s. 101-103.

²⁰⁶ Mâturîdî şöyle der: “...Konuya dair haberin Hz. Peygamber'den tevâtüren gelmesi gerekir.” Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. XIII, s. 76; “...Böyle bir şahitlikte bulunabilmek için/murad budur diyebilmek için (haber)in hüccet olandan/Hz. Peygamber'den tevâtüren gelmesi gerekir...” Mâturîdî, a.g.e, c. XV, s. 276; ...Hz. Peygamber hakkında ‘O, şöyle yapıyordu’ diyebilmek için haberi vâhid değil, tevâtür bir haberin olması gerekir.” Mâturîdî, a.g.e, c. XVI, s. 276-277, 295.

²⁰⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. XIII, s. 363.

kimse (cehennemdeki yerine) hazırlansın.” Ardından hadisın gerekçesini söyler: “Çünkü bu kimse ayete yönelik yapmış olduğu tefsirinde Allah’ı şahit tutmaktadır.” Aynı hadis yukarıda görüldüğü üzere Taberî’de “قال” lafzı ile zikredilmektedir. Hâlbuki Mâturîdî hadisi “فسر” şekliyle ifade eder. Taberî ile yapmış olduğumuz karşılaştırmalarda kimi zaman kelimesine kadar rivâyetleri aynı olarak kaydeden Mâturîdî’nin böylesine önemli bir hadisi “فسر” kalıbıyla aktarması dikkat çekicidir. Referanslarını gelenekten alan Mâturîdî, yukarıda da bahsedildiği üzere Mesruk rivâyetinden hareketle hadisi bu şekilde aktarmış olabileceğini ifade etmiştik. Şunu da belirtmeliyiz ki, Mâturîdî ile aynı dönemde yaşayan ve 320/932 tarihinde vefat eden Semerkantlı Şii âlim Ayyâşî’nin tefsirinde de “Kim Kur’ân’ı kendi re’yi ile tefsir ederse, isabet etse ecir alamaz, hata ederse günahı boynunadır” şeklinde bir ifade mevcuttur.²⁰⁸ Mâturîdî’nin, Ayyâşî’nin zikrettiği rivâyetin ilk kısmını bizzat ondan ödünç alıp almadığını bilmiyoruz. Bu durum bize en azından Mâturîdî’nin yaşadığı dönemde Şii kaynaklarda bu şekilde bir rivâyetin bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Mâturîdî’nin, hadisi “فسر” kalıbıyla aktarması, tefsirin katî anlam taşıdığını söylemesi ve “Çünkü bu kimse ayete yönelik yapmış olduğu tefsirinde Allah’ı şahit tutmaktadır” demesi, aslında yukarıda zikri geçen şartları taşımadığı halde ayetlere dair görüş bildirenleri kurtarmak gibi bir fonksiyona da sahiptir. Zîrâ insan, ihtiyacı olmadığı halde, bazı meseleleri bilmek için araştırma gayretine girmektedir.²⁰⁹ Bu nedenle gerçek hayatta faydasının tartışılabileceği bilgilerin öğrenilmek istenmesi, konuya dair cevapların verilmesini gerektirecektir. Meseleye dair bir kaç örneği vermekle yetinelim:

Hız. Mûsâ ve sihirbazlarının konu alındığı ayetlerde âsâ ve yılan mevzusu yer alır. Mücahid’in, bu yılanın iki çenesi arasının 40 zirâ olduğu şeklindeki rivâyeti Taberî’de yer almaktadır.²¹⁰ Benzer şekilde Talut, Câlut ve Hız. Dâvûd’un ele alındığı

²⁰⁸ Muhammed b. Mesud Ayyâşî es-Semerkandî (320/932), **Kitâbu’t-tefsir**, I-II, Tahran, el-Mektebetü’l-İlmiyyetü’l-İslamiyye, c. I, s. 18; Aslan Habibov, “Kur’ân Tefsirinde İki Kelime: Te’vîl ve Tefsir”, <https://islamiyyatdotorg.wordpress.com/2012/01/19/kuran-tefsirinde-iki-kelime-tevil-ve-tefsir/>, çevrim içi 2015/05/25.

²⁰⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. II, s. 173.

²¹⁰ Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. IX, s. 21.

ayetlerde bir tabutun gelmesinden bahsedilmektedir. Taberî’de konu hakkındaki rivâyetler, öncelikle Vehb b. Münebbih üzerinden, ardından Hz. Ali ve İbn Abbas kanalıyla aktarılmıştır. Geri kalan rivâyetlerde, sürekli olarak tâbiîn âlimlerine atıfta bulunulur. Tabutun nereden geldiği, uzunluğu ve şekline yönelik bu rivâyetlerde Ehl-i Hadîs âlimi Sevrî dahî onun kanatlı olduğunu söyleyebilmiştir.²¹¹ Konu hakkında açıklayıcı herhangi bir ayet olmamasına ve Hz. Peygamber’den bir beyanat gelmemesine rağmen gerek Hz. Ali ve İbn Abbas ve gerek tâbiîn müfessirleri tabutun ne olduğuna, Mücahid de yılanın iki çenesi arasının kaç zira’ olduğuna dair görüşler öne sürmüşlerdir. Benzer şekilde Karun’un hazinelerinin anahtarlarını taşıyan kişilerin sayısına veya onun giydiği elbisenin rengine dair Câbir b. Abdillâh, İbn Abbas, Mücahid, Katâde, Ebu Salih’ten gelen rivâyetler söz konusudur.²¹² Ayrıca “Hz. Nûh’un gemisinin uzunluğu şu kadardı, gemi üç katlı olup toplamda üç kapısı vardı” diyenler İbn Abbas, Hasan Basrî ve Katâde olarak kaydedilmiştir.²¹³ Bu örneklerden hareketle akla gerek Hz. Ali, Câbir b. Abdillâh ve İbn Abbas ve gerekse tâbiîn müfessirleri bu hadisi hatırlamamışlar mıdır? sorusu gelmektedir. Bu hadise ve tefsir-te’vîl ayırımına dair Semerkandî, Mâtürîdî’nin ifadelerini şu şekilde şerh eder:²¹⁴

Mâtürîdî –Allah ona rahmet eylesin-, Kur’ân’ın manalarına yönelik istinbat ve re’y ile konuşmak isteyen her bir kimsenin karşılaştığı ve çözüme ihtiyaç duyan bir zorluğa işaret etmek suretiyle (eserine) başladı. Bu da, Hz. Peygamber’in “Kim Kur’ân’ı kendi re’y’i ile tefsir ederse cehennemdeki yerini hazırlasın” hadisidir. Biz, selefimiz olan sahâbe ve tâbiîn’in Kur’ân’ın manalarını re’yleri ile anlamlandırdıklarını ve birbirlerinden farklı sonuçlara ulaştıklarını keşfetmiş bulunuyoruz. Onlar, yapmış oldukları her bir açıklama için merfu hadis göstermez ya da konu hakkında ümmetin tek bir fikirde olduğunu söylemezlerdi. Bu nedenle bir kimse, her bir ayet için Hz. Peygamber’den gelmiş bir rivâyet olduğunu söylese, onun bu iddiasını reddederlerdi. Özellikle her bir kimsenin bilmesi gereken ahkâma yönelik ayetler için onlar, fûrûnun kendisine dayanacağı usul prensiplerini

²¹¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. II, s. 807-814; Ebubekir Abdürrezzâk b. Hemâm (211/827), *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm el-müsemma Tefsiru Abdürrezzâk*, I-II, tah: Abdü’l-mu’tî Emin Kalaci, Beyrut, Dâru’l-ma’rife, c. I, s. 112. Bu vb. örneklerden hareketle “söz konusu yaklaşım sonraki nesiller için neye karşılık gelir?” sorusu gerçekçi bir sorudur.

²¹² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. XX, s. 133-134, 141-142.

²¹³ Mâverî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, c. II, s. 470.

²¹⁴ Semerkandî’nin mukaddime şerhinin tamamı tarafımızca çevrilmiş ve Recep Alpyağıl’ın hazırladığı eserde yayımlanmıştır. Bkz: Alâüddîn Semerkandî, “Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ın Mukaddimesi ve Şerhi”, çev: Veysel Gengil, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, haz: Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2016, s. 771-776.

oluşturmuşlardı. Bu da kişisel yorumların karşısında, Kur'ân'ın onlar tarafından pratize edilen tefsiri konumundadır.²¹⁵

Görüldüğü üzere Semerkandî, öncelikle söz konusu hadise işaret etmekte ardından selefin bu hadise rağmen farklı hareket ettiklerini, görüşlerini isbat sadedinde merfu hadise dayanmadıklarını, aynı ayete dair farklı te'vîllere gittiklerini ve ahkâm sahası söz konusu olduğunda onların birtakım prensipler oluşturduklarını söylemektedir. Semerkandî şerhine şöyle devam eder:

Aslında yukarıda geçen hadiste, kişinin kendi takdirine uygun olarak yapacak olduğu te'vîle karşı bir sakındırma olmakla beraber Kur'ân'ın manalarını re'yleri ile çıkarma hususunda ümmetin uygulama icmâsı, delilin cevazı anlamına gelmekte ve bu, bir nevi, hadisi nakzeder görünmektedir. Hadis ile icmâ arasında bir tenâkuzun olması durumunda, tenâkuzu giderecek şekilde ikisinin arasının bulunması (tevfik) gerekir. Mâturîdî bu durumu cevaplandırarak şöyle demiştir: “Bazı insanlar, ümmetin genelinin uygulamasına aykırı olması nedeniyle bu hadisin sıhhatini kabul etmediler.²¹⁶ Hakkında icma olması nedeniyle îfâ edilen amel ile hakkında haberi ahâd olması nedeniyle ifa edilen amel sonuçta birdir. Ancak icma, kat'iyet içermesi hasebiyle bir delildir, haberi vâhid ise kendisinde ihtimal bulunması hasebiyle amel gerektirir fakat icmaya muâriz olma durumunda terk edilir.²¹⁷

Görüldüğü üzere ümmetin uygulamada farklı düşmesi nedeniyle bir taraftan söz konusu hadis tartışmaya açılmakta, diğer taraftan haberü'l-vâhidin amel söz konusu olduğunda dikkate alınabilecekken, onun icmaya muhalif olması durumunda hüccet yetkisinin düştüğü zikredilmektedir. Bu yönüyle haberi vâhid dolaylı olarak te'vîl ile aynı kategoride yer almaktadır.

Diğer taraftan yukarıdaki hadisin âdil imamlar tarafından (râvîler) Hz. Peygamber'e sened ve ittisal yoluyla ulaşması nedeniyle onu, kabul eden kimseler de vardır. Fakat bu kimseler, hadisi tevfiik etmek için iki görüş öne

²¹⁵ Alaaddîn es-Semerkandî, *Şerh-u Te'vîlât*, vr. 1b.

²¹⁶ Bkz: Kadir Gürlü, “Kur'ân'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. III, sayı: 5 (2004/1), s. 17-29; Kırbasoğlu da, hadisin sahih olduğunun kabul edilmesi durumunda re'y ile tefsir yazmış pek çok müfessirin töhmet altında kalacağını söyler ve bu nedenle hadisin sahih olmadığı kanaatini taşır. Bkz: M. Hayri Kırbasoğlu, “İstismâra Elverişli Münbit Toprak: Hadisler”, İslâmiyât, c. III, sayı: 3, (2000), s. 125-126. İlgili hadisin sahihliği tartışılrsa da Mâturîdî “Herhangi bir meseleye dair yeterli bilgiye sahip olunmaması durumunda, görüş beyan etmenin nehyine yönelik Bakara 2/32 ayetinde dolaylı bir işaret söz konusudur. Allah'ı bilen herkesin yapması gereken davranış budur. Hz. Peygamber'e dahî böyle emredilmiştir” demek suretiyle hadisin işaret ettiği konuyu teyit etmektedir. Bkz: Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. I, s. 72. Eserin şârihi de “Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeylerin peşine düşme” (İsra 17/37) ayetinden hareketle aynı sonuca ulaşacaktır.

²¹⁷ Alaaddîn es-Semerkandî, a.g.e, a.y.

sürdüler. Bir grup, “Hadis, Kur’ân’ı re’y ile tefsir etmekten sakındırmak için gelmiştir” der. Hâlbuki selef ve fukahânın Kur’ân’ın manalarından istinbatta bulunmak için re’y kullandıkları da vâkidir. Bu durumda onların yaptıkları, tefsir değil te’vîldir, dediler.²¹⁸

Semerkandî’nin söz konusu hadise dair zikrettiği açıklamalar önem taşımaktadır. Buna göre hadis ile selefin/sahâbe ve tâbiînin uygulamaları arasında bir çelişki söz konusudur. Söz konusu hadise rağmen, onların ayet ekseninde bazı açıklamalara gitmiş olmaları, bunların tefsir değil te’vîl kapsamında sayılmasını gerektirecektir. Bu yönüyle Mâturîdî, yukarıda zikredildiği üzere ayete yönelik görüş bildiren kimseleri kurtarmaya çalışmış olmaktadır. Diğer taraftan sıhhatini kabul etmeyenler olsa da Mâturîdî, rivâyeti doğrudan reddetme cihetine gitmez. Dahası Mâturîdî’ye göre hadis, muvafık kılınabilecekse, onu ayete muhalif kılmak caiz olmaz.²¹⁹ Onun yerine, çelişkinin farkında olan bir grubun çözüm için sundukları ifadeyi nakleder: “Selef ile fukahânın ayete yönelik açıklamaları tefsir değil te’vîldir.” Şüphesiz, bu ifadelerin bizzat Mâturîdî tarafından söylendiği konusunda, Semerkandî’nin sözlerine güven duymamız gerekecektir. Zîrâ hatırlanacağı üzere, birinci bölümde Ebu Hanife’nin talebesi Yusuf es-Semtî’ye gönderdiği bir mektuptan söz edilmişti.²²⁰ Buna göre, Mâturîdî’nin bu ve benzeri aktarımları, gerçekten başkasına ait sözler olabileceği gibi kendisine ait sözleri başkası üzerinden de aktarmış olabilir. Yer yer zikredildiği üzere Mâturîdî’nin, Ebu Hanife’nin sıkı bir takipçisi olduğunu düşündüğümüzde, isim vermeden bahsettiği görüş sahiplerinin tespit edilememesi durumunda bunlardan bazılarının ona ait olduğu varsaymak mümkün olabilir. Semerkandî’nin ifadelerine geri dönelim:

Bazıları, tefsir ile te’vîl arasında fark olmadığını söyler. Fakat yine de onlar, hadis ile pratikteki icmâ arasında tevfiği sağlama konusunda tek bir görüşte değildirler. Bazısı, hadisten murâdın, muhkem ayetlere, mütevatir hadislere ve ümmetin icmâsına arz olunmaksızın mücerred akıldan sâdır olan *re’y ile tefsir* hakkında olduğunu söyler. Çünkü Kur’ân, tevhid ilmini/itikât ve şeriatı/ahkâm kapsar. Hâlbuki mücerret aklın ihtiyaç duyduğu her şeye (tek başına) vukûf etmesi mümkün değildir. Kişinin, kendi re’yine dayalı olup, ilzâm edici bir delili bulunmadan yaptığı tefsir kınanmıştır. Selefimize gelince, dini işlerin tamamında benzerinin yapılmasına verilmiş olan izne dayanarak Kur’ân’ı delil vasıtasıyla tefsir ettiler. Bu da Kur’ân, müvetâtir hadis, icma olan

²¹⁸ Alaaddîn es-Semerkandî, a.g.e, a.y.

²¹⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 387

²²⁰ Ebu Hanife, “Basra’lı Yusuf Semtî’ye Vasiyeti” s. 199.

usul kaideleri, en belîğ ictihad yöntemi ve baskın görüş ile gerçekleşir. Ancak şu da açıktır ki biz, Kur’ân’ı, re’y ile tefsir etmekten nehyolunduk. Aynı şekilde, bir ilme dayanmaksızın yani dayanağı olmaksızın, bir söz söylemekten ve davranışta bulunmaktan da nehyolunduk. Nitekim Allah buyurmuştur ki: Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeylerin peşine düşme! ²²¹(Hakkında bilgi sahibi olmadığın meselelerde “şudur” diye hüküm verme!)²²²

Bu ifadelerde şu noktalar öne çıkmaktadır: Ayetin tefsiri/Allah’ın muradının ne olduğu muhkem ayetlerde net bir şekilde bellidir. Muhkem harici ayetlere dair hakikatin net bir şekilde tayini ise mütevâtir hadislerle veya âlimlerin konu hakkında fikir birliğinde bulunmalarına/icma bağlıdır. Usûl kaidelerine dayanmadan ve yeterli bilgiye sahip olmadan kişinin kendi görüşünü Kur’ân’a söyletmesi caiz değildir. Zîrâ Kur’ân, bünyesinde kelamı da ahkâmı da barındırmaktadır. Her ikisi de oldukça yekûn tutan sahada kişinin mezkûr kanallardan beslenmeden hüküm beyan etmesi ise re’y ile tefsir anlamını taşımaktadır.

Şimdi sabit hükümlere kıyas etmek suretiyle ve amelin uygulanabilmesi için ilim hükmünde kılınan haberi vâhide istinaden, baskın olan görüşten hareketle içtihatla bulunmak suretiyle (ayete dair) söz söyleme ve onunla amel etme konusunda bize izin verilmiştir. Allah, şöyle buyurmuştur: *Şayet onların gerçek iman sahibi olduklarına kanaat getirirseniz...*²²³ Kullardan herhangi birinin mümin olup olmadığı ancak içtihat sayesinde bilinir ki bu içtihat “ilim” diye isimlendirilmiştir. Biz de böyle diyoruz.

Bazısı, “Kur’ân’ın içtihat yoluyla ve (yukarıda bahsi geçen) usule arz etmek suretiyle yapılan tefsir de re’y ile tefsirdir, Zîrâ re’y sayesinde kişinin kendi hükmü ile tefsirine ihtiyaç duyulan ayetin arası cem edilir, hâlbuki bu ayetin tefsiri ya muhkem bir ayet ile ya da mütevâtir bir hadis ile gerçekleşmelidir” der. Fakat “re’y ile tefsir” biri övülen diğeri kınanan olmak üzere iki türdür. Zikri geçen hadisin muradı, övülen değil; kınanan re’ydir. Görmez misin ki yasaklanan ve kınanan şey, re’y ile söz söylemektir. Ancak ilgili rivâyette, usule arz edilen re’ye yönelik bir kınama söz konusu değildir. Öyle ki sahâbe, ahkâm ayetleri mevzu bahis olunca içtihat etmek suretiyle amel etmişlerdir. İctihat da re’y ile söz söylemek demektir. Bu da re’y ile tefsirin bu türünün hadiste zemmedilen re’y kapsamına girmediğinin delilidir. Selef de, re’yin zemmedileni ile değil övüleni ile meşgul olmuşlardır. Böylece hadis ile Kur’ân’ın tefsirine yönelik pratikteki uygulama arasındaki tenakuz giderilmiş demektir.²²⁴

²²¹ İsra 17/37.

²²² Alaaddîn es-Semerkandî, a.g.e, a.y.

²²³ Mümtahine 60/10.

²²⁴ Alaaddîn es-Semerkandî, a.g.e, a.y.

Söz konusu hadîse rağmen her bir ayete dair mütevâtîr ya da merfu hadisin olmayışı, fakat aynı zamanda ayetlerin anlaşılma zorunluluğu, dahası, Kur’ân’ın bu yöndeki emri ayetin anlamlandırılmasını gerektirecektir. Bu durumda Semerkandî, Mâturîdî üzerinden, mezkûr hadisi biri övülen, diğeri kınanan olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemiştir. Zîrâ selefin uygulamalarına rağmen söz konusu hadis ancak bu şekilde çözüme kavuşturulabilecektir.

Şimdi hadisin muradı iki vecihtir. Biri şudur: Kişi, re’yi ve ictihadı ile varmış olduğu sonucu (yukarıda açıklımı verilmiş olan) usule arz eder ve varmış olduğu hükmün hakikat olduğuna Allah’ı şahit tutarsa (Allah’ın muradı budur, derse) –meselâ Mu‘tezilenin bazısı, her müçtehit varmış olduğu hükmünde isabet eder, der- işte onların bu sözlerinin fasit olduğu anlaşılır. Diğeri de şudur: Kişi, re’y ve ictihadı neticesinde ulaşmış olduğu hükmün doğru olduğuna Allah’ı şahit kılmaz, aksine hükmünün hata barındırabileceğini kabul etmekle beraber hâkim görüşünün o meyanda olması hasebiyle hükmüyle amel eder. Nitekim sahâbeden bazısı (Hz. Ebubekir) “Hata etti isem bendendir, isabet etti isem Allah’tandır” der. İşte bu türden davranış, hadiste murad edilmiş övülen re’ydir. Konuya dair haberler gelmiş ve ümmet fîrû meselelerde kıyasa gitmiştir. Selef de, ulaşmış olduğu neticelerde Allah’ı şahit kılmamıştır (Allah’ın muradı budur, dememiştir). Kur’ân’ı, ictihatları ile tefsir etmeleri (Allah’ın muradının ne olduğu hakkıyla bilinmeksizin) baskın gelen görüşleriyle gerçekleşir ki tefsirin bu nev’i, hadisteki nehyin muradı kapsamına girmemektedir.²²⁵

Bu ifadelerde ise öne çıkan mesele, konunun ahkâm odağında ele alınmasıdır. Bu sahada haberin tevâtüren gelmesi şart değildir. Diğer taraftan tevâtür habere ya da icmaya arz edildikten sonra verilen hüküm “Allah’ın muradıdır” denmedikten sonra bir beis söz konusu değildir. Aksine selefin de gerçekleştirdiği üzere bu yönde teşvik söz konusudur. Farklı bir ifade ile bu durum memduh re’y kapsamında kabul edilir. Semerkandî, kınanan re’yi Mu‘tezile üzerinden şöyle değerlendirmektedir:

Hadisin kapsamına giren kısım şudur: Re’y ölçü kabul edilir ve Kur’ân, re’yi onaylatmak maksadıyla tefsir edilir. Ayetin lafzındaki müteârif olan/bilinen yaygın mana terk edilir ve bu kişinin re’yi ile Kur’ân’ın zahirinin alakası yoktur. Nitekim bu türden davranışlar Mu‘tezile’de sıklıkla görülür. Onlar kendi fasit görüşlerini Kur’ân’a onaylatmak için Kur’ân’ı tefsir ederler. Mesela şöyle derler: “Kabih/rezil/çirkin olanı yaratmak, kabihtir, kabihi dilemek de kabihtir.” Onlar, bu söylemlerini, “Allah’ın her şeyin yaratıcısı” olduğunu söylediği ayetlerdeki hitabın umum oluşuna rağmen devam ettirdiler. Nitekim “Allah’ın her şeyin yaratıcısı” olması, kulların fiillerini yaratması ve

²²⁵ Alaaddîn es-Semerkandî, a.g.e, vr. 2a.

küfr ile masiyeti yaratması (bu anlayışa göre) kabihtir. Onlar, “...Allah kimi de saptırmak isterse o kimse sanki göğsü çıkıyormuş gibi onun göğsünü daraltır ve ona sıkıntı verir...”²²⁶ ayetinin zahirini de görmezden geldiler. (Onların görüşlerine göre) bu da fasittir. Hâlbuki Kur’ân’ın zahirinin, onun umum oluşunun terki ve kişinin kendi görüşünü tasvip etmesi kubhun kendisidir. Fakat Kur’ân’ın zahirinden hareket etmek suretiyle caiz olmayan anlamların çıkacak olması durumunda, tâbî olunması gereken re’ye gelince, bu, *elbette hüküm çıkarmada maharetli olanlar onu bilirdi*²²⁷ ayetinin kapsamına girer; yukarıda zikri geçen hadisin kapsamına girmesi beklenmez.²²⁸

Bu ifadeleri ile Semerkandî, Mâturîdî üzerinden hadisi şu şekilde anlamlandırmaktadır: Kişi, taşımış olduğu kanaatin hak olduğu iddiasını Kur’ân’a söyletmeye kalktığında mezkûr hadisin mezmum kısmına dâhil olur. Kişi nassın zahirini de dikkate almak zorundadır. Bunun tek istisnası, lafzın zahirinin Kur’ân’ın genel manadaki anlam dünyası ile çelişmesidir. Bu durumda lafzın zahiri esas alınmaz ve bu da kınanmayı gerektirmez. Aksine uygulanması gereken hareket budur.

Bazısı şöyle der: “Yukarıda zikri geçen hadisten murat, kendisiyle amel edilmeyecek olması nedeniyle bilinmesine ihtiyaç duyulmayan müteşabih ayetler ile alakalıdır veya kendisiyle amel edilmesi ve bir bütün halinde olması mümkün şekilde inanılması gerekir. Bu durumda tefsir, ulvî gayelerin ötesine geçer ve bu da tekellûf olur. Dolayısıyla galat ve hata taşıma olasılığından ötürü kendisinden müstağni kalınır. Bu da hikmet dışıdır. Re’y ile tefsire gelince, insanların amel etmeleri ve itikâdi zorunluluk gereği lafzın taşıdığı manaları bilmeye ihtiyaç duyduğu şeydir. Böylesi bir durumda onun cevaziyetinin tartışılmasından öte, tefsirin yapılması şeran emredilmiş demektir. Bu nedenle tefsirin nehyine yönelik bir emir söz konusu olamaz. Hatalardan korunmak ve başarıya ulaşmak ancak Allah’ın yardımıyla mümkündür.”²²⁹

Semerkandî, görüldüğü üzere, hadisin hedef ve kastının ne olduğunu değerlendirmektedir. Buradan hareketle o, selefî de Kur’ân’a dair re’yları ile görüş bildirdiğini, ahkâma yönelik ayetlerde birbirlerinden farklı sonuçlara ulaştığını göstermektedir. Hz. Ebubekir örneğini zikreden Semerkandî, re’y aracılığıyla ulaşılan sonucun katî kabul edilmedikçe, bir beis teşkil etmediğini söyler. Ayetlerin anlaşılması gerektiğinden hareketle, Kur’ân’ın tefsir edilmesi gerektiğini haber veren Semerkandî, Mu‘tezile özelinde örnek vermek suretiyle, kişinin Kur’ân’ın bütünlüğünü, konuya dair mütevâtir haberleri göz önüne almadan görüş beyan etmesini kınanan tefsir

²²⁶ En’âm 6/125.

²²⁷ Nisa 4/83.

²²⁸ Alaaddîn es-Semerkandî, a.g.e, vr. 2a.

²²⁹ Alaaddîn es-Semerkandî, a.g.e, a.y.

kategorisine almış olmaktadır. Biz, onun, bu ifadelerini aktardıktan sonra Mâturîdî'nin *mukaddimesinde* yer alan önemli cümleye geri dönelim:

“Çünkü bu kimse ayete yönelik yapmış olduğu tefsirinde Allah'ı şahit tutmaktadır.”²³⁰

Mâturîdî'nin “Allah'ı şahit tutmak/kılmak” ifadesi, katî olarak Allah'ın muradını haber vermek anlamındadır. Bu hakkın ilk üç nesle verilmesi ya da Mu'tezile, Şia vb. mezhep müntesiplerin söz konusu şartları taşımadan kendi kavillerinin Allah'ın muradı ile aynı minvalde olduğunu söylemeleri nedeniyle Mâturîdî, belki zaten mevcut verilerden hareketle, bir usul vaz etmiş olmaktadır. Kişi, söz konusu şartları taşıyorsa ulaştığı neticesine dair “Allah'ın muradı budur” diyebilir. Diğer taraftan Mâturîdî'nin sarf ettiği bu son ifade, bir haber cümlesi olmasının yanı sıra, ikaz cümlesi anlamını da taşımaktadır. Vahiy vasatından günümüze değin Kur'ân etrafında tartışmaların yapıldığı vakidir. Mâturîdî, bu ifadeyi zikretmekle, bir nevi yukarıdaki şartların taşınmaması durumunda hiçbir kimsenin ulaşmış olduğu sonuca Allah'ı şahit tutma, diğer bir ifade ile kendi görüşünün Allah nezdinde aynı neticeyi taşıdığını iddia etme hakkının olmadığını söylemiştir. Tarafların ayetin anlaşılması yolunda yapabileceği yegâne şey, muhataplarını aklî olarak ikna etmeleridir. Mâturîdî bu konuyu *müteşâbihât* meselesinde şöyle ele alır:

Meselenin aslı şudur: İslam hakkında görüş sahibi olan herkes, hasmının müteşâbih ayetlerden hareketle delil getirdiğini; buna mukâbil kendisinin açık/muhkem ayetlere dayanarak hüküm verdiğini iddia eder.²³¹ Bu nedenle kendi sahip olduğu fikrin hak olduğunu söyler. Ancak muhkemi terkedip müteşâbihe daldığını söylemekle aynı kişinin hata yaptığını söylemek arasında fark yoktur. Böylesi durumlarda yapılması gereken şey sahip olunan görüşün araştırılıp incelenmesidir. Muhatab, akli, kabule mecbur bırakan bir delil ile gelirse bu delil kabul edilir. Aksi durumda hasmın da, muhatabın müteşâbih meselesinde ileri sürdüğü fikirlerin aynısını iddia etme hakkı olur.²³²

Burada, Allah'ın muradını beyan edip edemediği, soru ve problemi gündeme gelebilir. Fakat bizce sorulması gereken asıl soru şudur: Allah, niçin net ve açık bir şekilde muradını beyan etmemiştir? Bu soru kapsamında şu cevabı vermek

²³⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. I, s. 3.

²³¹ Yukarıda Râzî'nin aynı cümleleri tekrar ettiğine değinilmişti.

²³² Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. II, s. 247.

mümkündür: Allah, insanın aklına ve sağduyusuna fırsat vermiş, onun aklıyla neticeye ulaşabileceği her mesele için ayrıntılı bir açıklamaya gitmemiştir. Konuya dair Mâturîdî'nin kaydettiği rivâyet meseleyi özetler niteliktedir. Buna göre Hz. Ömer, ısrarlı bir şekilde Hz. Peygamber'e "kelâle"nin ne olduğunu sorar. Hz. Peygamber de tekrar eden bu soruya, nihayetinde: "Nisa sûresinin sonundaki sayf ayetine/yazın inen ayete bakmaz mısın?" şeklinde cevap verir. Mâturîdî bu rivâyeti şu şekilde okumaktadır:

Bu cevap, düşünmek ve ictihad etmek suretiyle idrak edilebilecek şeylerin bazen beyan edilmediğini ve beyan edilmesinin gerekmediğini gösterir. Tam aksine (bazı şeylerin) açıklanmaması o şey üzerinde düşünülüp ictihad edilmesi gibi bir gayeye yöneliktir. Hz. Ömer'in "kelâle"nin ne olduğuna yönelik onca sorusuna rağmen Hz. Peygamber'in açıklamaya gitmeyip sadece söz konusu ayete işaret etmesi de bunu göstermektedir.²³³

Komplike olduğunu kabul etmekle beraber şunu ifade etmeye çalışmaktayız: Mâturîdî'nin, "tefsir, muradı ilâhîyi belirtir" şeklindeki tanımı, muradı ilâhînin ortada olmasıyla beraber konuya dair tali derecede ortaya çıkan sorularla da alakalıdır. Yukarıda Müsaid b. Tayyâr'ın eleştirisi sonrasında zikrettiğimiz "hunnes" kavramıyla alakalı örnekte de görüldüğü üzere, söz konusu kavramı zikretmekle Allah, "yıldız" mı yoksa "yaban eşeğini" mi kast ettiği konusunda düğümlenmektedir. Tekvir sûresinde bahsi geçen 15. ayette Mâturîdî'nin de belirttiği gibi önemli olan şeyin Allah'ın yemin etmiş olmasıdır. Kavramın yıldız ya da başka bir şey olması tali derecede önem arz etmektedir. Amaç dururken araca yoğunlaşmak, aracı amaç haline getirmekle de eş değer olmaktadır. Yine de böylesi bir durumda/tali meseleler konusunda kişi, taraf olduğu meselede muhalifini aklen ikna etmelidir. Bununla beraber, bu iknadan sonra dahî muradı ilâhînin ne olduğuna dair katî bir hüküm hakkı söz konusu değildir. Katiyyet taşıdığını iddia etmeksizin tarafların birbirlerini iknaya çalışması farklı bir durumdur. Burada konuşanlar hür fikirlerdir. Geleneği göz ardı etmeksizin fakat bütünüyle onu kutsala büründürmeksizin tarafların birbirlerine karşı görüşlerini beyan etmesidir. Bu da te'vîl ile mümkün olacaktır.

3.2. Te'vîl

²³³ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IV, s. 126.

Mâturîdî'nin tefsir anlayışından sonra aynı usulle, onun te'vîl anlayışına dair zikrettiklerinin değerlendirmesine geçelim. Hatırlanması maksadıyla Mâturîdî'nin te'vîle dair ifadelerini tekrar edeceğiz.

Te'vîle gelince, bu da bir konunun gelebileceği nihai açıklama demektir. Te'vîl kelimesi *âla, ye'ûlu*'den gelir ve *rücu etmek* anlamındadır. Ebu Zeyd'in ifadesiyle *te'vîl*in manası şudur: Eğer bu, Allah'tan başkasına ait biz söz olsaydı şu şu muhtemel manalara gelirdi. Burada sözü onun taşıyabileceği muhtemel manalara yönlendirmek söz konusudur (tercih değil). Fakat zikri geçen bu te'vîl yönteminde, tefsirde olduğu kadar şiddetli bir sakındırma mevcut değildir çünkü burada Allah adına, -Allah şunu kast etti gibi- bir açıklama yapma durumu yoktur. Te'vîl sadece çeşitli muhtemel manaları gösterme eğilimidir. Bu söylenenler insanın dile getirebileceği hususlardandır fakat Allah hikmeti gereği Kur'ân'î beyanın içeriğini en iyi bilendir.²³⁴

Mâturîdî'nin bu ifadelerini maddeleştirelim:

- 1- Te'vîl, fukahâya ait olan bir iştir.
- 2- Te'vîl, bir işin sonunu beyan etmektir.
- 3- Ebu Zeyd'in tanımından hareketle te'vîl, ayeti taşıyabileceği muhtemel manalara yönlendirmektir.
- 4- (Zımnî ifade) Bu durumda te'vîl tercih anlamını taşımamaktadır.
- 5- Bu, tefsir gibi Allah'ın muradını tayin etmez.
- 6- Ayetten muradının katî olarak ne olduğunu Allah bilir.

Yukarıda Mâturîdî'nin “te'vîl, fukahaya ait olan bir iştir” cümlesindeki fukaha kavramının, Ebu Hanife'nin *Fıkhu'l-ebatta* zikredilen, “Dinde/itikâdda fıkıh, ahkâmda fıkıhtan üstündür”²³⁵ şeklindeki ifadelerinden mülhem bilinçli olarak seçtiği düşünülebilir, şeklinde bir işarete bulunmuştuk. O, takip eden cümlelerinde “En üstün fıkıh, kişinin Allah'a imanı, şeriatı, sünnetleri, hadleri ve ümmetin ihtilaf ve ittifak ettiği şeyleri bilmesidir”²³⁶ şeklinde açıklamada bulunmuştur. Ebu Hanife'nin sıkı bir takipçisi olduğu göz önüne alındığında biz, Mâturîdî'nin bu kavramı bilinçli bir şekilde

²³⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. I, s. 3.

²³⁵ Bkz: Ebu Hanife, “*Fıkhu'l-Ebsat*”, s. 33.

²³⁶ Ebu Hanife, “*Fıkhu'l-Ebsat*”, a.y.

kullandığını düşünüyoruz. Şayet öyleyse onun fukaha kavramını kullanmasıyla Kur'ân'ı te'vîl etme hakkını söz konusu şartları taşıyan âlimlere atfettiği sonucu çıkmaktadır. Bu da yeterli donanımına sahip olmayanların Kur'ân'a dair görüş beyan etmelerinin önüne geçmek gibi bir anlam taşımaktadır.²³⁷ Yeterli donanımına sahip olmayan kesim ise âlimlere tabi olmalıdır.²³⁸

Mâturîdî Ebubekir el-Esam'ın ismine ve görüşlerine *Te'vîlât*'ında oldukça çok yer vermiştir. Bizim için burada önemli olan, ayetin nüzulüne şahit olmaması nedeniyle Esam'ın te'vîl ehli sınıfına dâhil edilmiş olmasıdır. Bu da hicrî ikinci yüz yılın başında vefat eden Esam'ın²³⁹ te'vîlleri ile İbn Abbas'ın te'vîllerinin aynı konumda sayılmasını gerektirecektir. Diğer bir ifade ile bu durum, gerekli şartların sağlanması durumunda sonraki dönem muhatapların görüşleri, erken dönem muhatapların görüşleri kadar kıymetlidir, sonucuna ulaşır.²⁴⁰ Dolayısıyla Mâturîdî'nin bu yaklaşımı Ehl-i Hadîsin “ilk üç dönem” şartı hatırlandığında bir devrim niteliğindedir. Kaldı ki Mâturîdî isim vermeden Esam'a ait olan bir te'vîli İbn Abbas'ın te'vîllerinin karşısına yerleştirecek ve “Bu te'vîllerden hangisinin doğru olduğunu Allah bilir” diyecektir. Dahası Mâturîdî, yeri geldiğinde İbn Mesud'dan farklı bir görüş serdeden üstelik Mu'tezili ve mühlîd olduğu iddia edilen –şâyet başkası değilse- İbn Râvendî'nin (301/913-14) ismini de açıkça verdikten sonra onun kavlinin İbn Mesud'un kavlinden daha mâkul olduğunu söyleyecektir.²⁴¹

Aslında Fahreddin Râzî de Mâturîdî'nin bu usûlünü fark etmiş ve eserinde bizzat uygulamıştır. O, Nâziât 79/1-5 ayetlerinde, konu kapsamında müfessirlerin kavillerini aktardıktan sonra kendi düşüncesini de serd etmiştir. Peşi sıra Hz. Peygamber'den bir nass gelmemesi ve ayetin muhtemel manaları taşıması nedeniyle mezkûr müfessirlerin çeşitli görüşler sarf ettiklerini, buna mukâbil kendisinin de farklı bir görüş taşıdığını söyler. Ona göre kendi kavli, öncekilerden aşağı değildir. Aynı şekilde onların kavli, kendi kavlinden üstün de değildir. Râzî lafzın birden fazla anlam

²³⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. II, s. 184.

²³⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. III, s. 352.

²³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Esam, Ebubekir”, İstanbul, *DİA*, 1995, c. XI, s. 353.

²⁴⁰ Nitekim ele aldığı ayete dair Mâturîdî bir görüş aktarmakta ve “bu, te'vîl ehlinden duyulmamış olmakla beraber mümkündür” demektedir. Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. X, s. 175.

²⁴¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. XIII, s. 20.

taşıması durumunda iki durumun söz konusu olduğunu belirtir: Ya müşterek lafızların ortak bir manası bulunur ve ayet buna göre anlamlandırılır. Ya da lafız ortak bir noktada buluşmaz ve ayetin birden fazla anlam taşıması nedeniyle “Bu, Allah’ın muradı olabilir” denilir. Fakat anlamlar arasında bir tayinde bulunmak caiz değildir.”²⁴² Onun özetle aktardığımız bu ifade ve uygulaması Mâturîdî’yi teyit etmesi açısından oldukça önem arz etmektedir.²⁴³

Temel İslam Bilimleri, ilmi disiplinler olarak birbirlerinden ayrılmış olsa da kullanmış oldukları ortak kavramlara yükledikleri manalar farklıdır. Fıkıhın/ahkâmın, şartları gereği diğer disiplinler üzerinde etki kurması nedeniyle,²⁴⁴ kullanmış olduğu kavramlara yüklediği manalar, diğer sahanın kendine has kavramlarında anlam kaymasının yaşanmasına neden olmuştur. Söz gelimi ahkâm sahasında kullanıldığında “mutlak” kavramı genel; “mukayyed” ise genel içinde kayıtlanmış anlamı taşımaktadır. Harici kullanımda, meselâ mutlak olarak yol denildiğinde, bununla İslam; mutlak olarak kitap denildiğinde bununla Kur’ân kast edilir.²⁴⁵ Benzer durum özellikle “te’vîl” için de geçerlidir. Te’vîlin fıkıhtaki karşılığı nedeniyle sıklıkla yapılan hatayı vurgulamalıyız: Mâturîdî’nin te’vîl anlayışı ile fikhî sahadaki te’vîl tanımı birbiri ile karıştırılmıştır. Fikhî sahada te’vîl, birtakım şartlar gereği muhtemel anlamlardan birini tercih etmektir. Mâturîdî’de ise te’vîl, ayeti taşıyabileceği muhtemel manalara yönlendirmektir. Mukaddimesinde açıkça *tevcih* kelimesini kullanmasına rağmen Mâturîdî’nin bu ifadesi başta Suyûtî olmak üzere tefsir-tevîl ayırımına yönelik çalışmasıyla Türkiye’de ilklerden olan Celal Kırca’nın,²⁴⁶ te’vîle

²⁴² Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, c. XXXI, s. 30.

²⁴³ Krş: Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. III, s. 269-273; a.g.e., c. XV, s. 116.

²⁴⁴ Konuya dâir bkz: Gıyasettin Arslan, “Tefsir Usûlü’nün Fıkıh Usûlü’nden Arındırılması”, **Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü**, edi: Bilal Gökçir vd., İstanbul, İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2009, s. 131-192.

²⁴⁵ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. X, s. 376.

²⁴⁶ Celal Kırca, “Ebu Mansur el-Mâturîdî’nin Tefsir ve Te’vîl Anlayışı”, EÜSBED, sayı 3, 1989, s. 289. Celal Kırca’nın te’vîli, tercih diye tercüme ettiği kısım, Mâturîdî’ye atıfta bulunan Suyûtî’den alıntı yaptığı kısımdır. Mâturîdî’nin mukaddimesindeki tevil tanımını ise Kırca, sözün muhtemel olan anlamlardan birine *tevcih*/yönlendirmek olarak çevirmiştir. Bkz., a.g.m., s. 291. Halbuki Mâturîdî’de “...anlamlardan birine” ifadesi de yer almamaktadır. Kırca, ayrıca mukaddime de yer alan “et-tefsir züvechin” ifadesini “*tek bir anlama gelen ‘yorum’*” olarak tercüme etmiştir. a.y. Yorum kelimesinin taşıdığı manaları ve *Te’vîlât*’taki uygulamaları baz aldığımızda “*tefsir sadece belli bir anlama gelir*” şeklindeki tercüme kanaatimizce daha isabetlidir.

yönelik eseri olan Yusuf Işıcık'ın,²⁴⁷ “Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Mâturîdîlik” adlı çalışmanın sahibi Ahmet Ak'ın²⁴⁸ eserlerinde, onların te'vîli “muhtemel manalardan *birine yönlendirmek, birini tercih etmek* şeklinde tercüme ettikleri görülür. Fakat *Te'vîlât*'taki kullanımlarına baktığımızda, ondan da evvel *mukaddimesindeki* tefsir tanımına yönelik takip eden başlıkta aktaracak olduğumuz ifadesine göz attığımızda, Mâturîdî'deki te'vîl kavramı, muhtemel manalardan birini tercih etmek anlamını taşımamaktadır. Aksine “tercih” Mâturîdî'nin tefsir kavramıyla alakalıdır. Diğer bir ifade ile Mâturîdî, *tercihi tefsir* bünyesinde ele alacaktır.

Mâturîdî'nin “te'vîl, bir işin sonunu beyan etmektir” deyip Ebu Zeyd'in ifadesini zikretmesi ve tefsir gibi kat'îlik taşımadığını söylemesinin ardındaki gerekçelerden biri için, Semerkandî'nin ilgili hadisi gerekçe gösterdiğine yukarıda temas etmiştik. Semerkandî, diğer gerekçe için Kur'ân'ı gösterecektir. O, şöyle der:

Te'vîle gelince, o da “lafzın taşıdığı manaları beyân etmek” şeklinde anlaşılır. Fakat bu, kendisine göre hareket edeceğimiz prensip ve inanmamız gereken literal mana ile bağlantılıdır. Diğer taraftan muhtemel manalarının hangisinin hakiki mana olduğunu sadece Allah bilir ve biz, Allah gerçekte neyi kast etti ise, ona inanmak zorundayız. Dahası bize düşen, O'nun bilgisini bulmaya ihtiyaç duymaktır. Şu bir gerçek ki Allah, insanların kendisine ihtiyaç duyduğu her şey için Kur'ân'ı asıl kılmıştır. Amel ve itikâd bakımından da muhataplarına, onu elde etmesini emretmiştir. Fakat Kur'ân'da bütün her şey açıkça zikredilmemiştir. Bu da Kur'ân'da olan şeylerin işaret ve ibdâ' yoluyla bulunacağına delildir. Bu işaretler de ancak re'y yolu ve usule arz etmek suretiyle ortaya çıkarılır. Bu nedenle... te'vîl de fukahânın işidir.²⁴⁹

Semerkandî'nin bu ifadelerinde şunlar ortaya çıkmaktadır: 1- Kur'ân, insanların amelî ve itikâdî sahada ihtiyaç duyduğu meseleler hakkında bir asıldır. 2- Bununla beraber o, bir yandan her şeyi açıkça belirtmemekte diğer yandan muhtemel manaları taşıyacak tarzda ifadeler sarf etmektedir. 3- Aynı zamanda amelî ve itikâdî meselelerin de bilinmesi gerekmektedir. 4- Bu durumda “Allah kat'î olarak şunu murad etmiştir” demeden kişinin murad-ı ilahiyi anlama çabasına girmesi gerekir. 5- Öyleyse fakihler tarafından yerine getirilen bu eyleme te'vîl denilir.

²⁴⁷ Yusuf Işıcık, **Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem Te'vîl**, s. 62.

²⁴⁸ Ahmet Ak, “Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Mâturîdîlik”, s. 7.

²⁴⁹ Alaaddîn es-Semerkandî, a.g.e, vr. 2a.

Te'vilât'ında Mâturîdî'nin göze en çok çarpan ifadesinin "Allah'ı a'lem" olduğunu söylemek mümkündür. Hakikatler arasında hangisinin muradı ilâhî olduğunu bilen Allah olduğuna işaret eden bu ifadeye dair Semerkant'lı Dârimî'nin *Sünen*'inde bir rivâyet yer almaktadır. Buna göre Hz. Ali'ye kişinin cevabını bilmediği sorular ile karşılaştığında ne yapılması gerekir? şeklinde bir soru yöneltilmiş, o da: "Kaçılması gerekir" şeklinde cevap vermiştir. Kaçmanın ne olduğu sorusunu ise o: "Allah bilir demek gerekir" diye yanıtlamıştır.²⁵⁰ Aynı ifade İbn Mesud tarafından da zikredilmiştir.²⁵¹ Mâturîdî'nin her defasında bu ifadeyi kullanması ve rivâyetin yine hemşerisi Dârimî'nin yanı sıra, Tirmîzî'de de yer almasından hareketle, onun Hz. Ali ve İbn Mesud'dan mülhem bu şekilde hareket etmiş olabileceği düşünülebilir.

"En iyisini Allah bilir" söylemi oldukça önemlidir. Bu ifadeyi kullanmak suretiyle müfessir beşer olarak acziyetini ifade etmiş olur, Allah adına konuşmaktan çekindiğini gösterir ve ulaştığı kanaatin mutlak hakikat olmadığını itiraf eder. Diğer taraftan bu ifadeyi sarf etmek aynı zamanda ayeti dondurmamak, zaman içerisinde aynı ayetin *bütün* içerisindeki yerini hesaba kattıktan sonra muhtemel bir başka veçhinin ortaya çıkarılabileceğini söylemek demektir. Burada şunu da ifade edelim: Mâturîdî de aktarmış olduğu rivâyetler arasında "bizce en doğru olanı şudur" der ve Taberî gibi gerekçesini bildirir. Fakat o, cümlesini her defasında "Allah en iyisini bilir" diyerek kapatır. Taberî'de bu duruma rastlayamadık.

3.3. Uygulama Örneği

Mukaddimesinde Mâturîdî, tefsir-te'vîl ayrımının uygulamalı örneğini verir. Yine hatırlamak maksadıyla onun ifadelerini aktaralım:

...Bu duruma bir örnek verilecek olursa, tefsir ehli²⁵² "elhamdülillah" ayetinin manası hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Onların bir kısmı, "Allah kendisine hamd etmiştir" derken; diğerleri "Allah bununla kendisine hamd edilmesini emretmiştir" demiştir. Her kim "Allah şunu murad etti, bunu değil" derse bu kimsenin yaptığı tefsir demektir. Te'vîl ise kişinin şu şekilde demesiyle olur: "Hamd" Allah'a sena ve O'nu övgü anlamına gelebileceği gibi

²⁵⁰ Dârimi, *Sünen* –Mukaddime, s. 275.

²⁵¹ Bkz: Tirmîzî, *Sünen*, 44.

²⁵² Te'vilât şârihi Semerkandî, bu kavlin Hasan Basrî'ye ait olduğunu kaydetmiştir. Alaâddin Semerkandî, a.g.e., vr. 2b.

O'na şükretmek anlamına da gelebilir. Allah neyi murad ettiğini en iyi kendisi bilir.²⁵³

İmdi bu ifadelerden konumuzla irtibatlı meseleleri maddeleştirelim:

1- Tefsir ehli ihtilaf etmiştir.

2- Her kim muradı ilâhîyi tayin ederse bu kişi tefsir yapmış demektir.

Mâturîdî'nin burada zikrettiği tefsir ehli ile kimi kast ettiği sarih değildir. İfade üç şekilde değerlendirilebilir:

a- Tefsirin katiyyet bildirmesinden hareketle o, zühul eseri tefsir ehli²⁵⁴ demiştir.

b- Tefsir ehli, ayetin inişine vakıf hüccet ehli sahâbe olup kendi dirayetlerince onu farklı anlamlandırmışlardır.

c- Sahâbeden rivâyet gelmemiş olmakla beraber, konu hakkında ihtilaf olup iki görüşün de taraftarları olmuştur ve bunlar muradı ilâhî hakkında tayinde bulunmuşlardır.

Hiz. Peygamber'den geldiği rivâyet edilen “tefsirden sakındırma hadisi”ne dair Semerkandî'nin değerlendirmeleri hatırlanırsa, ikinci ve üçüncü madde öne çıkacaktır. Zikri geçen tefsir ehlinin ikinci madde olduğunu düşündüğümüzde, Mâturîdî'nin “Her kim “Allah şunu murad etti, bunu değil” derse bu kimsenin yaptığı tefsir demektir” derken, kastı sahâbeden gelen rivâyetleri değerlendiren kimseler olduğu varsayılabilir. Bu durumda, aynı ayete dair sahâbenin farklı te'vîlleri gelmişse bu, aynı ayetin farklı vecihlerine dair onlardan rivâyet gelmiş anlamını taşımış olmaktadır. Dolayısıyla sahâbeden gelen iki rivâyet arasında tercihte bulunulduğunda mezkûr ayetin taşıdığı anlam daraltılmış olur. Bu da “ayetin söylediği başka anlam yoktur” gibi bir sonuca gider. Dolayısıyla böyle bir yaklaşım hem ayetin kapsamını daraltmakta, hem de

²⁵³ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 4.

²⁵⁴ Mâturîdî, “Tefsir ehli dedi ki” şeklinde bir rivâyet aktardığında söz konusu tefsir ehlinin bazı durumlarda tâbiîn âlimleri olduğunu Taberî'den görmekteyiz. Eseri incelendiğinde, onun 43 defa (bkz: Mâturîdî, **Te'vîlât**, “Fihrist”, s. 235) zikretmiş olduğu “Tefsir Ehli” ifadesini, ayetin anlaşılmasında icma olmuşsa Mâturîdî bunu tefsirden saymıştır, diye okumak mümkündür. Buradaki ayrıntı –istisnalar her zaman için mevcuttur- tâbiîn âlimlerinin ayete dair neredeyse tek ses olmalarıdır. Bu nedenle her zaman için olmasa da Mâturîdî'nin bu türden ifadesi, zühul eseri bir hata olarak değil, onun icma anlayışının sonucu olarak okumak mümkündür.

“Allah başka bir şey murad etmemiştir” demek olup, Allah adına hüküm vermekle eş değer olur.

Mâturîdî’nin kastı üçüncü madde ise bu durumda o, ayete dair söz konusu şartları taşımayan kimselerin yaklaşımlarına işaret etmektedir. Dolayısıyla söz konusu tefsir ehli, Şârih Semerkandî’nin yukarıda değerlendirdiği hadisın kapsamına giren, yani re’yleri ile görüş bildiren tefsir ehlidir. Semerkandî’nin de dediği üzere, re’yin övülen ve kınanan iki türü söz konusudur. Bu şart ve değerlendirmelere göre bir delile dayanmadan ayetin taşıdığı anlamlar arasında tercihte bulunup muradı ilâhîyi tayin etmek ayeti re’yle tefsir etmek demektir. Hal böyle olunca tercihlerde bulunup “muradı ilâhî şunu kast etmiştir” demesi nedeniyle aslında Taberî, ayeti re’y ile tefsir edenler grubundadır.²⁵⁵ Zîrâ Mâturîdî, “Kim ki “Allah şunu değil de bunu murâd etti” derse” diye çevirdiğimiz ifadesinin aslında “عني” kelimesini kullanmıştır. Taberî de rivâyetleri aktardıktan sonra tercihte bulunurken “عني” kelimesini kullanmıştır.²⁵⁶ Tekrar edelim ki Taberî’nin re’y ehli oluşuna yönelik ifadelerimiz Mâturîdî’nin şartlarına göredir. Yoksa Taberî de tercihlerinde delillerden hareket eder.

Sıradaki başlığımız altında Mâturîdî’nin bilgi düşüncesini ele almaya çalışacağız. Bundaki maksadımız onun, Ebu Hanife çizgisinde hareket ettiğini ve bu nedenle rivayetleri aynı minvalde değerlendireceğini göstermektir.

4. Mâturîdî’ye Göre Bilginin Kaynakları

Mâturîdî’nin bilgi anlayışı onun en az tefsir-te’vîl ayrımı kadar önemli ve birbirini tamamlayıcı iki ögedir. Diğer bir ifade ile onun Kur’ân’ı anlama ve anlamlandırma yolundaki bu ayrımı, bilginin kaynakları anlayışının bir sonraki adımıdır. Mâturîdî’nin tefsir ile te’vîlin arasını ayırıp, peşinden te’vîline dair bir usul

²⁵⁵ Meselâ Mâturîdî, Neml 27/16 ayetinde yer alan “Dâvud ve Süleyman’a ilim verdik...” ifadesindeki ilim kelimesi hakkında “kadâ ve hüküm verme, kuşlar ve çeşitli hayvanlar ile konuşma kabiliyeti” gibi anlamlar takdir edilmiştir. Bize göre Allah, ayette, her iki peygambere de ilim verdiğini zikretmekle beraber bu ilmin ne olduğunu beyan etmemiştir. Bu nedenle ayette geçen “ilim” kelimesi, Allah adına konuşup hatalı hüküm verildiği takdirde bu hükmün Allah adına yalan söylemeye denk gelmesi nedeniyle tefsir edememekteyiz” der. Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. X, s. 366. Taberî ise bu ifadeyi “Kuşlar ve hayvanlar ile konuşma ilmi” olarak tefsir eder. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. XIX, s. 165.

²⁵⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. IV, s. 367.

belirlemesinin ardında yukarıda işaret ettiğimiz Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (235/849-850) bilgi kaynakları yer almaktadır.²⁵⁷ Kaynağımıza göre Allâf'ın bilgi kaynaklarını idrâk, akıl ve doğru haber olarak ele aldığı sıralama, Mâturîdî'de idrâk/ıyân, haber ve nazar/akıl olarak sayılmıştır. Mâturîdî *Kitâbu't-Tevhîd*'inin girişinde açıkça belirtmesi de zikretmiş olduğu bilginin kaynakları meselesi görüldüğü üzere Allâf'ın yaklaşımı ile ciddi bir benzerlik içermektedir.

Mâturîdî benzerini İbn Kuteybe'nin zikrettiği²⁵⁸ bir düşünce ile insanların farklı din ve mezheplere tâbi olsalar da kendi yürüdükleri yolun hak; diğerlerinin yürüdüğü yolun batıl olduğu hususunda ittifak içinde olduklarını söyler.²⁵⁹ Bu ifadesi sonrası Mâturîdî bazı gruplardan bahseder. Onlara göre kişilerin takip etmeleri gereken selefleri olmalıdır ve bu selefın görüşlerinden dışarı çıkılmamalıdır. Bu ifadelerinden hareketle Mâturîdî, mezkûr görüş sahiplerini tenkit eder. Eserin muhakkiklerinin de belirttiği üzere koşulsuz olarak taklidi şart koşanların Ehl-i Hadîsin Haşevî grubu olduğu açıktır.²⁶⁰

Mâturîdî'ye göre bir mezhebin sayısal olarak takipçilerinin fazla olması, onların hak olduğu anlamına gelmemektedir. Mâturîdî, haklılığın ispatının ancak akli kabule mecbur bırakacak deliller sayesinde olabileceğini söyler.²⁶¹ Onun, eserine bu ifadeler ile başlamasının bazı gerekçeleri vardır. Öncelikle Semerkant, Kûfe gibi ticaret yolları üzerinde kurulmuş bir şehirdir.²⁶² Milattan önceki yüzyıllardan itibaren Semerkant, bölgenin en önemli tarım merkezi olmuştur. Orada

²⁵⁷ “Duyuların dışında insanın bilgi kaynağı önce akıl, sonra da doğru haberdır.” Bkz: Metin Yurdağır, “Ebu'l-Huzeyl el-Allâf”, İstanbul, **DİA**, 1994, c. X, s. 330.

²⁵⁸ Bkz: İbn Kuteybe, **el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-raddü ale'l-Cehmiyyeti ve'l-müşebbiheti**, tah: Ömer Mahmud, Riyad, Dâru'r-Râye, 1991, s. 62.

²⁵⁹ Ebu Mansur el-Mâturîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, tah: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul, Mektebetü'l-İrşâd, 2001, s. 64. “Herkes kendi takip ettiği yolun hak, karşıdakinin yolunun batıl olduğunu söyler... Hakk'ın hak bâtılın batıl olduğu delil, burhan ve hüccet ile bilinir... Mâturîdî, **Te'vîlât** c. VII, s. 414; c. VIII, s. 134; c. XI, s. 288-299.

²⁶⁰ Mâturîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, s. 65, 10 no'lu dipnot.

²⁶¹ Mâturîdî, a.g.e., s. 65.

²⁶² Osman Aydın, **Fethinden Samânîlerin Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi**, İstanbul, İsam Yay., 2011, s. 349 vd.; Ahmet Ak, “Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Mâturîdilik”, s. 20 vd.

bulunan Soğd nehrinden istifade ile halk tarım gelirlerini artırmayı başarmıştır.²⁶³ Hayvancılığın da yaygın olduğu Semerkant'ta altın madenleri de bulunmakta idi.²⁶⁴

Böylesine zenginliğin bulunduğu Semerkant'ın ilmi, kültürel, sosyal ve dini hayatı da Kûfe gibi oldukça canlıdır. Ticaret yolları üzerinde bulunuşunun yanı sıra bölge yönetiminin dini müsamahası Semerkant'ta çok farklı dinlerin bir arada yaşamasına imkân tanımıştır. Meselâ bölgede Mecusi tapınakları ile Budist mabetleri yan yana bulunuyordu.²⁶⁵ Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde yine Semerkant'ta Maniheistlere ait “Nighûshâk” adlı bir manastır bulunmakta idi.²⁶⁶ Aynı dönemlerde bölgedeki Nestûrî Hristiyanlarına ait kiliselerin yönetim merkezi olan bir başpiskoposluk Semerkant'ta yer alıyordu.²⁶⁷ Bundan başka söz konusu dönemlerde Semerkant ve civarında yaklaşık üç bin Yahudi'nin bulunduğu da zikredilir.²⁶⁸ Öyle ki Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Hz. Yusuf'un kardeşlerinin isimlerini Yahudîler'den işittiğini söyler.²⁶⁹

Mihne hadisesi gibi olaylar neticesinde baskılara uğrayan Mu'tezili âlimler, Samânî hanedanlığının oluşturduğu hoşgörü politikası sayesinde bu bölgeye göç etmişlerdi.²⁷⁰ Hallâc-ı Mansur'un öldürülmesi sonrasında güvenilir belde arayışına giren sûfiler de bu bölgeye gelmişlerdi. Nitekim Hallâc'ın takipçilerinden Fâris b. İsa'nın talebesi Kelebâzî (380/990), Semerkant'a yakın olan Buhârâ'da doğmuştur.²⁷¹ Büveyhîlerin Bağdât'ı işgali sonrasında da Bağdât'ta yaşayan âlimler yine bu bölgeyi seçmişlerdi.²⁷²

Şia ve Hâricîlerin bulunduğu Semerkant'ta bizim için ayrıca önemli olan iki meşhur isim Dârimî (181/255-797-869) ve Buhârî'dir (194-256/809-870). Her ikisi de Ehl-i Hadîsin önde gelen âlimleridir. Yukarıda Buhârî'nin *mihne* hareketi sonrasında

²⁶³ Osman Aydın, a.g.e., 378-379.

²⁶⁴ Osman Aydın, a.g.e., 384-386.

²⁶⁵ Osman Aydın, a.g.e., s. 497

²⁶⁶ Osman Aydın, a.g.e., s. 507.

²⁶⁷ Osman Aydın, a.g.e., s. 511.

²⁶⁸ Osman Aydın, a.g.e., s. 513.

²⁶⁹ Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leyş es-Semerkandî*, c. II, s. 151.

²⁷⁰ Belkâsım el-Gâlî, *Ebu Mansur el-Mâturîdî Hayatühü ve Araühü*, s. 38.

²⁷¹ Süleyman Uludağ, “Muhammed b. İbrâhim Kelebâzî”, İstanbul, *DİA*, 2002, c. XXV, c. 192.

²⁷² Şaban Ali Düzgün, “Semerkant İlim Havzası ve Mâturîdî, s. 12-13.

“Kur’ân’ın lafzı mahlûktur” şeklindeki söylemi de bahane edilerek Nisabur’dan sürüldüğü, bu nedenle Semerkant’ta gitmek istediğinde oranın halkının ikiye ayrıldığı ve bir kısmının onun gelmesini isterken, diğer kısmının onu kabul etmek istemediklerine değinilmişti. Halkın ikiye bölünmesi o dönemde Semerkant’ta Ehl-i Hadîs anlayışının ne kadar yaygın olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zîrâ ifade edildiği üzere Semerkant’ta Mâtûrîdî’nin yaşadığı dönemde üç tür Hanefî vardı. Bunların ilki, Mâtûrîdî’nin temsil ettiği Hanefîlik olup Cüzcâniye medresesi olarak bilinir ki Mâtûrîdî, burada müderris idi.²⁷³ İkincisi Mu‘tezile’nin temsil ettiği Hanefîliktir. Son olarak Ehl-i Hadîs düşüncesinin ağır bastığı Hanefî-Hadis taraftarlarıdır.²⁷⁴

Tüm bunlar göz önüne alındığında Kûfe’de olduğu gibi Semerkant’ta da oldukça farklı din ve mezheplerin anlayışlarının birbirlerinden farklı olduğu sonucu doğacaktır. Bu nedenle Mâtûrîdî, insanların farklı din ve mezheplere tâbi olsalar da kendi yürüdükleri yolun hak, diğerlerinin yürüdükleri yolun batıl olduğu hususunda ittifak içinde olduğu²⁷⁵ şeklindeki teşhisi hatırlatmıştır. Diğer bir ifade ile çok sesli bir dini ortamda, tarafların birbirlerinden farklı görüşlere sahip olup hakikatin kendilerinden tarafta olduklarını söylemeleri, Mâtûrîdî’yi çözüm için bir taraftan Allâf’ın da zikrettiği bilgi teorisini, diğer taraftan köklerini Ebu Zeyd el-Belhî ve Ebubekir el-Esam’da da gördüğümüz tefsir-te’vîl ayrımını inşa ve ihyaya sevk etmiştir. Dini sahada birbirlerinden farklı neticelere varmaları ve bunun da toplum içinde ayrılığın körüklenmesine neden olacağı düşüncesinden hareketle, çözümünün sefefe tabi olmaktan geçtiğini, bunun da güvenilir ravilerin muttasıl şekilde naklettiği haber vasıtasıyla başarılabilceğini söyleyen Ehl-i Hadîsin “bilginin kaynakları” anlayışına Mâtûrîdî, takipçisi olduğu Ehl-i Re’y anlayışı gereği ıyân ve nazarı/aklı eklemiştir.²⁷⁶ Zîrâ din, salt nakille anlaşılamayacağı gibi, salt akılla da ihata edilemez.

²⁷³ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (537/1142), **el-Kand fî zikri ulemâ-i Semerkand**, tak: Muhammed Feryâbî, Riyad, Mektebetü’l-Kevser, 1991, s. 143.

²⁷⁴ Ahmet Ak, “Mâtûrîdîliğin Ortaya Çıkışı”, **Büyük Türk Bilgini İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik**, İstanbul, İFAV, 2012, ss. 435-451; Ak, “Mâtûrîdî Kaynaklarda Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik”, s. 25 vd.

²⁷⁵ Mâtûrîdî, **Kitâbu’t-Tevhîd**, s. 64.

²⁷⁶ Mâtûrîdî, a.g.e., s. 69.

Bu nedenle Mâturîdî, dinin öğrenilmesinde başvurulması gereken araçları akıl ve haber olarak belirtir.²⁷⁷

Mâturîdî bilgiye ulaşmada ikinci kaynağı haber olarak zikreder. Haber, doğru ya da yanlış olması mümkün olan şey diye tanımlanmıştır.²⁷⁸ Bir haberin doğru ya da yalan oluşu nazar, tedebbür ve tefekkür sayesinde bilinir.²⁷⁹ Mâturîdî haberleri, mütevâtir ve âhad olarak ikiye ayırır. Hz. Peygamber'den gelen haberleri sonrakilere ulaştıracak kimselerin yanılmaları veya yalan söylemeleri imkân dâhilindedir, diyen Mâturîdî bu gerekçe ile haberlerin incelemeye alınması gerektiğini söyler. Şayet hiçbir şekilde haberin yalan olduğu belirlenemezse, ona göre böyle bir haberin Hz. Peygamber'den geldiği kabul edilmelidir. Mâturîdî tek tek ele alındığında ravilerin masumiyeti söz konusu değilse de, farklı ravilerin aktardığı aynı haberin masumiyet konumuna ulaşması durumunda bunu mütevâtir olarak kabul eder. O buradan hareketle icmanın da aynı şekilde sonuçlanacağını söyler. Buna göre tek tek müctehitlerin hata yapmaları mümkünse de, aynı konuda aynı neticeye varmaları, bu neticenin kabul edilmesini gerektirir.²⁸⁰ Mâturîdî'nin “tefsir ehli” dedikten sonra aktarmış olduğu bazı rivâyetleri, Taberî'den karşılaştırdığımızda, rivâyet sahiplerinin tâbiîn olduklarını görmekteyiz. Bu durumda Mâturîdî'nin “tefsir ehli” şeklindeki ifadesi, onun icma yaklaşımında olduğu gibi çok sayıdaki tâbiînin ayete dair aynı ifadeleri serd etmeleri nedeniyle, onları bu şekilde isimlendirmiş olduğu sonucu çıkarabiliriz.

Tevâtür, âlim ve imam zümrelerinden aksi bir fikir ve yadırgama olmaksızın bir şeyle amel edilmek suretiyle fiilen de oluşur²⁸¹ diyen Mâturîdî için, ilk halkada altı-yedi kişiden müteşekkil ravi sayısı haberin mütevâtir olarak kabul edilmesine yetmemektedir.²⁸² Kamer sûresinin ilk ayetinde yer alan ayın yarılması ifadesinin Kıyâmette değil de, Hz. Peygamber döneminde, onun mucizesi ile yarılmış olduğu

²⁷⁷ Mâturîdî, a.g.e., s. 66; Ayrıca bkz: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. II, s. 11, 509; a.e., c. IV, s. 295; c. V, s. 238; c. VIII, s. 243; c. X, s. 74-75; c. XII, s. 191.

²⁷⁸ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 248; Ebu'l-Huseyn el-Basri, **el-Mu'temed fi usûli fıkıh**, c. II, s. 74.

²⁷⁹ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 57.

²⁸⁰ Mâturîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, s. 71-72.

²⁸¹ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 337.

²⁸² Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IV, s. 101-103.

düşüncesine sahip olan Mâturîdî, “İbn Mesud’dan başka, İbn Ömer, İbn Abbas, Enes b. Malik, Huzeyfe, Cübeyr b. Mut’im gibi sahâbeden de konuya dair rivâyet bulunmaktadır” der.²⁸³ “Gibi sahâbe” ifadesi başka sahâbeden de konuya dair rivâyetin olduğunu ihsas ettirmesi açısından mütevâtir haberin ravi sayısının altı-yedi olmadığını teyit etmektedir. Yanı sıra Araf 7/204 ayetini işlerken Mâturîdî, namazda imama tabi olan cemaatin bir şey okumayacağına dair sahâbeden delil getirir, konuya dair icma ile mütevâtir haber olduğunu söyler ve sekiz sahâbe ismini kaydeder.²⁸⁴ Buradan hareketle onun mütevâtir haber için ilk halkadan sekiz kişiyi hareket noktası kabul ettiğini varsayabiliriz.

Mâturîdî haberi vâhidi mütevâtir konumuna ulaşmayan haber olarak tanımlar. Bu, ya kabul edilir ya reddedilir. Böylesine haberin ravilerinin durumları, araştırılıp incelenmelidir. Yine bu haber kesin delile/nassa/ arz edilir, muvafıkla kabul;²⁸⁵ muhalifse reddedilir. Dolayısıyla haberi vâhid, ahkâm sahası hariç hüccet teşkil etmez.²⁸⁶ Hâlbuki Ehl-i Hadîs anlayışında haberü’l-vâhid hüccet konumundadır. Nitekim yukarıda Abdülkahir Bağdâdî’nin haberü’l-vâhidin zaruri bilgi gerektirmediğini savunması nedeniyle Nazzâm’ı “saçmalamakla”²⁸⁷ itham ettiğine değinilmişti. Diğer yandan bu durumda Mâturîdî’nin te’vîl ifadesi haberi vâhide karşılık gelmektedir. Katîlik ifade etmez. Nitekim İsrâ/mirâc konusunu ele alırken Mâturîdî, Hz. Peygamber’in semaya çıktığı, orada, evvelki kardeş peygamberleri gördüğü şeklinde rivâyetlerin bulunduğunu söyler. Ardından “Biz, Sıddîk’ın dediğini söyleriz: Şayet bunu, Hz. Peygamber söylediyse ben de buna şahitlik ederim. Aksi durumda ayetin söylediği kadarıyla yetinirim. Üstüne bir şey eklemem. Zîrâ bu

²⁸³ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. XIV, ss. 225-226.

²⁸⁴ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 158.

²⁸⁵ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. III, s. 343.

²⁸⁶ Mâturîdî, **Kitâbu’t-Tevhîd**, s. 72. Meselâ Taha 20/131 ayetine dair sahâbe Ebu Râfî’ye atfedilen iki rivâyet vardır. İlkinin göre Hz. Peygamber’in evine misafir gelir, O da evinde yiyecek bulunmaması nedeniyle bir yahudiden ödünç ister. Yahudi de rehin isteyince Hz. Peygamber’in canı sıkılır. Bunun üzere Taha 20/131 ayeti indiği zikredilir. Bkz: Buharî, “Kitabu’l-Büyû”, 14. Taberî’nin aktardığı diğer rivâyete göre ise bu olay sonucu inen ayet Hicr 15/87 ayetidir. Bkz: Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. XVI, s. 293-294. Mâturîdî de durumun farkında olduğu için “...ayetin zikredildiği üzere bu nedenle indiğini bilmiyoruz. Kesin bir şeyin söylenebilmesi için rivâyetin sabit olması gerekir” demektedir. Bkz: Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 251-252. Diğer taraftan Mâturîdî’nin bu yaklaşımı, daha sonraları **Kur’ân ve Şefa’at** adlı eserin inşasında önemli rol oynayacaktır. Bkz: Yaşar Düzenli, a.g.e., ss. 13-14.

²⁸⁷ Abdülkahir Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 105.

rivâyetler, âhâd haberlerdir ve onlar şahitliği taşımazlar/kesin bilgi ifade etmezler”²⁸⁸ der. Aynı meseleyi Secde sûresi 23. ayette ele alan Mâturîdî Hz. Peygamber’in miraçta Hz. Mûsâ ile karşılaştığı, Hz. Mûsâ’nın Hz. Peygamber’e namazın da dâhil olduğu bazı meseleler için bir şeyler dediği, şeklinde rivâyetlerin bulunduğunu zikreder. Ardından o, “Bu hadise gerçekleşti mi gerçekleşmedi mi, gerçekleşti ise nasıl gerçekleşti, ona vahiy mi indirildi yoksa bunu rüyasında mı gördü -ki Peygamberlerin rüyası haktır- durum neydi bilmiyoruz, Allah bilir, hüküm O’nundur”²⁸⁹ der.

Mâturîdî, bilginin üçüncü kaynağı olarak nazarı/aklı zikreder. Hanifi Özcan, Mâturîdî’nin “akıl” yerine “nazar” kavramını bilinçli olarak tercih etmiş olabileceğini söyler. Zîrâ Mâturîdî, kullanılmayan uzuvların yok hükmünde olduğunu belirtmiştir.²⁹⁰ Kullanılmaması durumunda havassı selime, bilgi ve akıl da yok hükmündedir.²⁹¹ Dolayısıyla aklın bir faaliyeti olan “nazar”ın kavram olarak Mâturîdî tarafından bilinçli bir şekilde seçildiği düşünülebilir.²⁹²

Nazar/akıl, duyular ya da haber yoluyla bilgi edinilirken kendisine ihtiyaç duyulan bir asıldır. Arasında uzak mesafe olması nedeniyle hacmi küçük şeylerin görülememesi ya da haberde hatanın bulunup bulunamayacağı gibi meselelerin bilinmesinde hep akla ihtiyaç duyulur.²⁹³ Bu durumda birbirlerinin yerine geçmemekle beraber aklın, haber ve duyular sayesinde elde edilecek bilgilerin güvenilirliğini sağlamak gibi bir görevi vardır. Ayrıca bu üçü birbirlerini tamamlar. Tabi burada zikri geçen akıl, hakikate ulaşmasına engel olacak mizaç, arzu ve heva ekseninde hareket etmeyen akıldır ve onun da sınırları vardır.²⁹⁴ Akıl/insanı, hüccetlere bakmaktan alıkoyan şey ise, onların sevdiği şeylerden vazgeçememeleridir. Kişilerin/akılların batıl yolda olan zenginleri taklit etmeleri, lezzetleri sevmeleri, şehvetlerine meyilleri ve riyasetten vazgeçememeleri Allah’ın ayet ve hüccetlerini düşünmelerinin önüne geçer.²⁹⁵ Bu durumdaki aklın delil olmayacağı da açıktır.

²⁸⁸ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII, s. 232.

²⁸⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. XI, s. 286-287.

²⁹⁰ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 119; c. VII, s. 17, 60-61,;

²⁹¹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII, s. 110; c. XI, s. 158.

²⁹² Hanifi Özcan, **Mâturîdî’de Bilgi Problemi**, İstanbul, İFAV, s. 91.

²⁹³ Mâturîdî, **Kitâbu’t-Tevhîd**, s. 72.

²⁹⁴ Hanifi Özcan, a.g.e., s. 159-160.

²⁹⁵ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII, s. 221.

Mâturîdî'nin akla yönelik bu söylemlerinin bir muhatabı Ehl-i Hadîstir. Hatırlanacağı üzere Ehl-i Hadîsin akla yönelik olumsuz tavır takınmasının ardında toplumda birliği sağlamak gibi bir gaye yer almaktaydı. Zîrâ mevcut durumda birbirinden farklı gruplar oluşmasının ardındaki gerekçelerden biri bazı grupların salt akıllarından hareket etmesiydi. Üstelik aklın bugün ulaştığı hükmü yarın bozduğu için bir sabitesi bulunmuyordu. Dahası akıllar başka başka olduğu için de toplumda birlik sağlanamıyordu. Ehl-i Hadîs bu durumun önüne geçmek için akla, nakli teyit ve tebyin görevini tahsis etmiştir. Mâturîdî ise söz konusu kusurların giderilmesi durumunda, aklın hüküm vermede ve bir sonuca ulaşmada yolunun bir olduğunu söylemiş olmaktadır. Dolayısıyla Mâturîdî, bu durumdaki aklın hakkı ona teslim edildiğinde Ehl-i Hadîsin çekindiği şeyin olmayacağını ifade etmiştir. Diğer taraftan ilham, akıl gibi değildir. Sonuca ulaşmada aklın yolu bir olsa da, ilhâmâtâ dayalı bilgiler farklı sonuçlara ulaşabilmektedir. Bu da bilgiyi elde etmede ilhamın yerinin olmadığı anlamına gelir.

Bilginin hedefi hakikat olup hakikate ulaşmanın yolunu idrâk, haber ve nazar olarak belirleyince Mâturîdî²⁹⁶ Müslümanlar arasında nakil tarafı ağır basan Ehl-i Hadîse; akıl tarafı ağır basan Mu'tezile'ye; keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgileri zaruri bilgi olarak kabul eden Sûfîlere²⁹⁷ karşı dengeli sisteminin ilk aşamasını inşa etmiş, tefsir-te'vîl ayrımını eserinde uygulamasıyla kendisinden sonrakilere ufuk açmıştır. Dolayısıyla eserinde gerek usulü, gerek uygulamaları ile sair din ve mezheplerinin yanı sıra Ehl-i Hadîse, Mu'tezileye ve sûfîlere karşı açıktan ya da dolaylı olarak karşı çıkan Mâturîdî'nin, *tabakâtlarda* isminin yer almaması ya da eserinden neredeyse haberdar olunmaması sürpriz olmasa gerektir. Sıradaki son başlığımızda Mâturîdî'nin şartlarına göre tefsirin imkânı meselesini teorik olarak ele alacağız. Tekrarla ifade edelim ki tefsirin imkânının değerlendirilmesi Mâturîdî'nin şartları ekseninde gerçekleştirilecektir.

²⁹⁶ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VIII, s. 243.

²⁹⁷ İmam Gazâlî'nin de keşf yoluyla elde edilen bilgiyi zaruri ilimden saydığı zikredilir, bkz: İzmirli İsmâil Hakkı, **Yeni İlmi Kelam**, s. 36.

5- Tefsirin İmkânının Teorik Olarak Değerlendirilmesi

Bilginin hedefi, hakikate ulaşmaktır. Hakikate ise zanla değil yakîn ile ulaşılır.²⁹⁸ Konumuz itibariyle hakikatten kastımız da murad-ı ilâhînin ne olduğunun tespiti. Mâturîdî'ye göre tek olan hakikatin bilinmesi tefsirle aynı anlamı taşır. Bu nedenle de tefsir sahâbenin hakkı olan bir iş. Zîrâ onlar hadiselerle şahit olmuştur. Onlardan gelen haber de bağlayıcıdır.²⁹⁹ Gerek mukaddimesinden gerekse -yukarıda aktardığımız üzere- eserindeki ifadelerinden hareketle Mâturîdî'nin tefsir tanımını şu şekilde ortaya çıkar.

a- Tefsir, ayetin inşine aracısız olarak şahit olan sahâbenin hakkıdır.

b- Bir şahıs, mesele vb. konuda şudur diyebilmek için Allah tarafından Hz. Peygamber'e mesele bildirilir, o da bu ayet filan filan hakkındadır şeklinde bir açıklamada bulunur ve bu haber de haberü'l-vâhid olarak değil, tevatür yoluyla sonrakilere ulaştırılırsa buna tefsir denir.

Bu şartlara göre tefsirin imkânının sorguya açılması gerekmektedir.

5.1- İlk Üç Dönemden Gelen Rivâyetlerin Oranı

Mâturîdî'nin “tefsirin sahâbeye ait olduğu” vurgusu kabul edilip benimsenen bir kuraldır.³⁰⁰ Fakat şu da var ki Hz. Peygamber'in hadislerinin bize onlar vasıtasıyla aktarılması, aynı durumun ayetler için de geçerli olduğu düşüncesine zemin oluşturmuştur. Vâkıya Taberî ve İbn Ebî Hâtim üzerinden bakıldığında ise durum değişmektedir. Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerine dair yapılan çalışmalara göre *Câmiu'l-beyân*'da 38.397³⁰¹; *Tefsîru İbn Ebî Hâtim er-Râzî*'de ise 16283 isnad olduğu

²⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. VII, s. 55.

²⁹⁹ Mâturîdî, “Sahâbe sonrası nesil, onlara muhalif olmaktan nehyedilmiştir” der. Bkz: *Te'vîlât*, c. I, s. 261-262.

³⁰⁰ Sahâbe tefsiri hakkında bkz: Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları*, İstanbul, Kayıhan Yay., 1990, s. 78-79.

³⁰¹ Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, UÜİF, Bursa, 2008, s. 297. Bizim esas aldığımız Taberî nüshasında 38402 rivâyet yer almaktadır.

tespit edilmiştir.³⁰² Taberî’de yer alan 38.397 rivâyet arasında Hz. Peygamber’e isnad edilen rivâyet sayısının 3000’i geçmediği ifade edilmiştir.³⁰³ Akif Koç, esas aldığı Taberî nüshasına göre Hz. Peygamber’den gelen rivâyetlerin % 7.8’e; İbn Ebi Hâtim’in nüshasına göreyse bu oranın % 4’e tekâbül ettiğini kaydetmiştir.³⁰⁴

Sahâbe ve sonrasına ait rivâyetlere bakıldığında İbn Ebî Hâtim’in tefsirinde zikri geçen rivâyetlerden 3865’i sahâbeye ait olup, bunların 3097’sinin İbn Abbas’a ait olduğu saptanmıştır. Bu durumda bu tefsirde 768 rivâyet diğer sahâbeden gelmiş olmaktadır. Dolayısıyla İbn Ebî Hâtim’in tefsirinde yer alan sahâbe isnadlarının % 22’sinin % 80’i İbn Abbas’a dayandığına göre³⁰⁵ % 20’si de sair sahâbeye dayanmış olduğu ortaya çıkar. İbn Ebî Hâtim’de geri kalan 11829 tabiîn isnadının oranı % 74 olup, Taberî’de de bu oranın yaklaşık olarak aynı olduğu zikredilir.³⁰⁶

Taberî’de, Hz. Peygamber’den geldiği kaydedilen % 7.8 oranın karşılığı 2995; tâbiîn ve sonrası müfessirlerin oranı % 75 ise bu, 28800 rivâyet demek olur. 38.397 rivâyet bulunan bu eserde sahâbeden gelen rivâyet ise 6592’ye tekabül eder. Akif Koç’un atıfta bulunduğu³⁰⁷ Herbert Berg’in İbn Abbas’tan 6375 rivâyet geldiği şeklindeki ölçümü kıstas alındığında Taberî’de ayetlere dair diğer sahâbeden gelen rivâyet 217 olacaktır. Benzer durum hadis Müsannefâtı için de geçerlidir.³⁰⁸

Rakamlarla da görüldüğü üzere tefsire dair sahâbeden gelen rivâyetler oldukça az miktardadır. Aslında bu durumun yadırganacak bir tarafı da yoktur. Zîrâ sonraki nesiller için önemli olan her bir meselenin, istisnaları olsa da, sahâbe nezdinde aynı itibarı taşıdığını düşünmek mâkul olmasa gerektir. Onlar için genel itibari ile meselâ Hz. Yusuf’un kardeşlerinin isimlerinin bilinmesi, o derece önem taşımamaktadır. Ya da Hz. Nûh’un gemisinin uzunluğunun veya kaç katlı olduğunun onlar için bir önemi yoktur. Aslında bu minvaldeki rivâyetlerin vahyin çok sonraki muhataplarının

³⁰² Mehmet Akif Koç, **Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri**, s. 126.

³⁰³ Fatih Bayar, a.g.e, s. 297. Mâturîdî, Hz. Peygamber’den gelen rivâyetlerin büyük çoğunluğu haberü’l-vâhid olması hasebiyle bu rivâyetleri ameli sahada delil olarak kabul etmektedir.

³⁰⁴ Mehmet Akif Koç, a.g.e., s. 107.

³⁰⁵ Mehmet Akif Koç, a.g.e., s. 117

³⁰⁶ Mehmet Akif Koç, a.g.e., s. 126.

³⁰⁷ Mehmet Akif Koç, a.g.e., a.y.

³⁰⁸ Hadis Müsannefât’ındaki tefsir rivâyetlerine dair değerlendirmeler için bkz: Bünyamin Erul, “İlk Dönem Kur’ân Okumaları: Sahâbenin Kur’ân’ı Anlama Çabaları Üzerine”, VII. Kur’ân Sempozyumu, Ankara, Fecr Yay., 2005, s. 38.

hayatında herhangi bir faydası, realitede herhangi bir karşılığı da yoktur. Sahâbe aslında “ne”yin değil “niçin”in peşindedirler. Onlar için önemli olan önceki kavimlerin neyle helak olduğu değil, niçin helak olduklarıdır. Diğer bir ifade ile onlar, kendilerine faydası olacak ve hayatın tam merkezinde yer alan soru(n)lara cevap aramakta idiler.

5.2- Rivâyetlerin Tekrar Etmesi

Burada üzerinde durulması gereken mesele, sahâbe rivâyetlerinin tekrar etmesidir. Nitekim Ehl-i Re’y, Ehl-i Hadîsi, tek bir rivayeti çok fazla tarik üzerinden ulaşmaya yönelik çabalarını kınamışlardır. Mesela Kâdı Abdülcebbar *Fadlu’l-i’tizâl* adlı eserinde:

Akaid sahası ile ilgisi olmayan bazı haber-i vahidlere gelince bunlarla kimi durumlarda amel etmenin gereği olmasaydı nakledilmesinin bir faydası da olmazdı. Hâlbuki sen, Ashâbu’l-Hadis’ten kimilerini çokça faydası olmamasına rağmen bir hadisi birçok tarikten nakletmeyi seven kimseleri görürsün³⁰⁹ demektedir.

Kâdı’dan önce İbn Kuteybe de benzer ifadelerde bulunmuştur. O, Allah’ın, ilim murad ettiği kişiler için sahih bir-iki isnadla gelen hadisın kâfi olabileceğini ve anlaşılmadan toplanan hadislerin sahibi için yük olduğunu söyler.³¹⁰

Ehl-i Hadîsi farklı kanallardan hadis toplamaya sevk eden amillerin başında tek kanaldan gelen hadisın eksik anlaşılabilmesi korkusu yatmaktadır. Rivâyetlerin doğru anlaşılıp yorumlanabilmesi bir hadisın mümkün ölçüde farklı varyantlarının bilinmesini gerektirmektedir. Bu minvalden olsa gerek Yahya b. Maîn “Biz, bir hadisi otuz tarikten yazmasaydık onu anlamazdık, demiştir. Rivâyetin farklı bir versiyonunda bu rakam elli olarak tasrih edilmiştir.³¹¹ Dolayısıyla Ehl-i Hadîsin böylesi bir tutumu bir yandan rivayetlerin daha iyi anlaşılmasına diğer yandan bunların sabitliğini/sahihliğini kuvvetlendirmeye matuftur. Fakat nihayetinde bu rivâyetler aynı vakıayı resmetmektedir. Taberî’nin tefsirinde de benzer durum görülmektedir. Ayrıca yukarıda zikri geçen sahâbe rivâyetleri, bu rivâyet sahiplerinin farklı olduğunu değil,

³⁰⁹ Kâdı Abdülcebbar, *Fadlu’l-i’tizâl ve tabakâtî’l-Mu‘tezile*, s. 193.

³¹⁰ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 95.

³¹¹ Zehebî, *Siyer*, c. XI, ss. 84, 88.

rivayetin aynı sahâbe üzerinden farklı tarikler ile geldiğini gösterir. Böylesi bir durumda sahâbeye ait ilgili rivâyetlerin oranında ciddi bir düşüş olacağı rahatlıkla görülebilecektir.³¹² Nitekim Hz. Peygamber'in tefsiri denildiğinde akla ilk gelebilecek olan meşhur “imanına zulm bulaştırmayanlar”³¹³ ayetine dair “söz konusu zulmün şirk olduğu” şeklindeki hadis rivâyeti Taberî’de sadece sahâbe kanalıyla on dokuz defa zikredilmiştir. Bunlardan altısı İbn Mesud, beşi Hz. Ömer, geri kalan sekizi ise ikişerli olarak Hz. Ebubekir, Selman, Huzeyfe ve İbn Abbas kanalıyla aktarılmıştır.³¹⁴ Benzer şekilde Kevser’in neliğine dair Taberî’de sahâbe kanalıyla 25 rivâyet aktarılır, rivâyetlerde Hz. Aişe ve İbn Ömer’in isimleri dörder kez, Enes b. Mâlik’in on dört, İbn Abbas’ın iki ve Üsâme b. Zeyd’in isimleri de bir kez aktarılır.³¹⁵ Bu durumda Hz. Peygamber’den gelen hadis rivâyetlerinin sayısı da oldukça azalacaktır. Benzer örnekler, sahâbe rivâyetleri için de geçerlidir. Dolayısıyla tekrarlar düşüldüğünde Taberî’de geçen hadis ve sahâbe rivâyetlerinin sayısı oldukça düşecektir.

5.3- Hz. Peygamber’in Hadisleri Ayetin Açıklaması İçin midir?

Bu konu da üzerinde durulmayı hak etmektedir. Vahyin doğrudan ilk muhatabı olması nedeniyle tabii ki onu en iyi anlayan Hz. Peygamber olacaktır. Sahâbenin anlayamadığı meselelerde O, kendisine danışılan ilk merci idi. Buradaki mesele, Hz. Peygamber’in çeşitli konulara dair yapmış olduğu açıklamaların dolaylı bir şekilde ilgilendirmesi nedeniyle ayete ilintilendirilmesidir. Sözelimi Bakara 2/44 ayetinde Yahudi âlimlerinin durumu eleştirilmektedir. Kurtubî, tefsirinde ortak paydada âlimlerin olması nedeniyle Hz. Peygamber’in, âlimlerin cehennemde ilâhî emri terk etmelerinden ötürü çekecek oldukları cezaya yönelik hadisini kaydetmiştir. Hz. Peygamber, söz konusu hadisi, ayetin tefsiri meyanında mı zikretmiştir yoksa ele aldığımız üzere ortak paydada “âlim” olması nedeniyle mi müfessir, bu hadisi oraya eklemiştir? Hadisin ayete ilintilendirilmesinde bir beis söz konusu değildir. Meselemiz bu tarzdan rivâyetlerin sayımında söz konusu ayrıma dikkat edilip edilmediği üzerinde

³¹² Meselâ aynı konu Taberî’de hem Ebu Zerr hem de Ebu Hüreyre kanalıyla aktarılmaktadır: Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. VII, s. 238.

³¹³ En’âm 6/82.

³¹⁴ Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. VII, s. 318-322.

³¹⁵ Bkz: Taberî, **Câmiu’l-beyân**, c. XXX, s. 410-417.

düğümlenmektedir. Dolayısıyla tefsirlerde Hz. Peygamber'in rivâyetlerine yönelik sayımda gerek rivâyet tekrarları gerek ayetin dolaylı tefsiri olan hadis rivâyetlerinin çıkarılacak olması durumunda söz konusu sayının daha da gerileyeceği anlaşılabacaktır.³¹⁶

5.4- Tevâtür Şartı

Mâturîdî'nin tevâtür şartı, Hz. Peygamber'den gelen her haberin tefsir kısmına dâhil edilmeyeceği anlamını taşımaktadır. Onun haberü'l-vâhidlerin ameli sahada etkisi olduğunu fakat haricindeki yerlerde hüccet teşkil etmeyeceğini söylemesi, ayeti anlamlandırmada bu türden rivâyetleri sayısal açıdan son derece sınırlandıracağı açıktır. Diğer taraftan haberi'lvâhid olduğu için bu türden rivâyetler ya ayetin bir veçhesini açıkladığı için bir nevi te'vîl olur ya da katılık taşımadığı için Mâturîdî nazarında isra/miraç örneğinde de zikredileceği üzere kendilerinden sarfı nazar edilir.

5.5- “Ayetin İnişine Şahit Olan Sahâbe”

Mâturîdî'in bu şartı problem barındırmaktadır. Bu problem, ayete dair rivâyeti bulunan sahâbenin –velev ki ayetin indiği vasatta onu anlayacak bir durumda olsa da- ayetin inişine şahit olup olmadığının bilinip bilinmemesiyle alakalıdır. “Görmek, duymak gibi değildir” hadisinden/haberinden hareketle inşa edilmiş olabileceğini düşündüğümüz bu kurala göre ayete dair rivâyeti bulunan hüccet ehli sahâbe gerçekten o anda hazır durumda mıdır? Sahâbe söylemedikçe, onların hazır olup olmadığını bilmek her zaman için mümkün müdür? Bunun neredeyse imkânsız olduğu açıktır. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere “zulümden kasıt şirkir” cevabını Taberî'den incelediğimizde, bunun halife iken öğrenmek kastıyla Hz. Ömer tarafından yöneltilen soruya, Ubeyy b. Ka'b tarafından verilen bir cevap olduğunu görürüz. Benzer şekilde “salâti vüstâ'nın” hangi namaz olduğu sorusunu yöneltenlerin Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer olduğu karşımıza çıkar.³¹⁷ Bu durumda hüccet ehli sahâbe olsa dahî, onların da bazı ayetlerden neyin kast edildiğini o anda bilemediklerini görmekteyiz. Diğer

³¹⁶ Konuya dair değerlendirmeler için bkz: Mehmet Akif Koç, a.g.e, s. 108-118.

³¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. II, s. 742-743.

tarafından ayetin inişine şahit olan sahâbe varsa da, bu sahâbeden ne kadar rivâyet gelmiştir? şeklinde bir soru cevaplanmayı hak eder.

Aynı ayette sahâbeye atıfta bulunulsa dahî mezkûr rivâyetler arasında tezat bulunabilmektedir. Dahası, örneği geçtiği üzere aynı konuda aynı sahâbiden birbirine tezat iki farklı rivâyet gelebilmiştir. Nitekim sahâbi Ebu Râfî örneğini vermiştik. Aynı konuda kendisine tezat içeren iki haber isnad edilmiştir. Tezatların bir yere kadar telîf edilebilmesi mümkünse de bu her zaman için kâbil olamamaktadır. Bundan başka İbn Mesud gibi sahâbenin önde gelen âlimlerine ait olduğu iddia edilen ifadeler söz konusudur. Meselâ Mâturîdî, Mâide 5/106-107 ayetlerinde İbn Mesud kanalıyla gelen rivâyeti, hadise aykırı olması nedeniyle “... rivâyetin İbn Mesud’dan sadır olduğunu sanmıyorum” diyerek reddetmiştir.³¹⁸

Meseleye mezkûr şartlar ölçeğinde bakılması durumunda Mâturîdî’nin büsbütün imkânsız olmasa da tefsiri mümkün olan en dar çerçeveye hapsettiğini söylemiş olduğunu görmekteyiz. Ulaşmış olduğumuz bu kanaatin onun tarafından fark edilmediğini söylemek de ancak Mâturîdî’nin bilinmemesi durumunda mümkün olur. Vâkıyla, onun tefsir şartlarının çelişmesi aslında bir çelişkiden öte Mâturîdî’nin nass’a dair “budur” diyebilmek için öngördüğü şart olmaktadır. Böylesine bir şart, bize göre, aslında iki temel hasım olan Ehl-i Hadîs ile Mu‘tezilenin hegemonyasını kırmaya yönelik gibidir. Şöyle ki yukarıda da zikredildiği üzere Ehl-i Hadîsin en bâriz vasfı ayete dair söz söyleme hakkını ilk üç nesle vermesi, onlardan gelen düşünce kalıplarını benimsemesidir. Mâturîdî bu hakkı, ayetin inişine şahit olan sahâbe ile Hz. Peygamber’den tevâtüren gelen habere indirgemektedir. Bu iki şartı taşımayan, sahâbe de olsa te’vîl ehlidir. Bu da zamansal olarak önce gelen te’vîl ehlinin sonra gelen te’vîl ehliyle aralarında teknik olarak farkın olmadığı anlamına gelmektedir. Dahası sonra gelen te’vîl ehlinin te’vîli, pekâlâ önce gelen te’vîl ehlinin te’vîlinden evla olabilir.³¹⁹ Ayrıca sahâbe de olsa masum olmadıkları için onlardan aktarılmış zaten az sayıdaki rivâyetlerin Kur’ân’a akla ve vakıya muhalif olması durumunda yanlışlanabilirliğinin

³¹⁸ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IV, s. 376.

³¹⁹ 2017 yılı Ramazan ayında İstanbul Beyazıt Kitap Fuarında kendisiyle gerçekleştirdiğimiz sohbetinde Prof. Dr. Murat Sülün, bazı sahabilerin kıssalar ve müteşabihler ile ilgili ayetleri yanlış anlayabildiğini söylemiştir.

dolayısıyla reddedilebilirliğinin yolunu Mâturîdî tefsir-te'vîl ayrımıyla açmaktadır. Diğer taraftan başta Mu'tezile olmak üzere çeşitli fikir akımları, taşımış oldukları kanaatin mutlak olduğunu düşünebilmektedir. Mâturîdî, tefsir şartlarının taşınmaması durumunda bu kanaatlerin mutlak hakikat olduğu konusunda görüş sahiplerini tavakkufa davet etmiş olmaktadır.

Aslında Mâturîdî'nin bu ayrımı usul içinde usul barındırmakta, amacın araç ile karışmasının önüne geçmekte ve büyük resmin görülmesi gerektiğini hedeflediği fark edilmektedir. Zîrâ Kur'ân'da, maksadın tahakkuk etmesi nedeniyle her şeyin ayrıntılı olarak açıklanmaması mümkündür. Ayetin mesajından öte kavramın/meselenin/olayın neliği üzerinde durmak ise aracı amaç haline getirmektir. Ayetin hedefi anlaşıldıktan sonra ayrıntılarda boğulup konuya dair görüş beyan etmek ve üstüne bu görüşün ardında durmak büyük resmin görülmesine engel teşkil edecektir. Bu türden yaklaşımlar sonucu söz gelimi Allah'ın uluhiyyet ve rubûbiyet vasfına halel getirici açıklamalar sarf edilmiş; Hz. Peygamber, önceki rasül ve nebiler ile sahâbe hakkında yersiz ifadeler zikredilmiştir. Ayrıca farklı anlaşılmaya açık olmasına rağmen literal olarak okunması sonucu kimi ayetlerin anlam sahası darartılmıştır. Bundan da öte bazı rivâyetler ekseninde okunması nedeniyle ayet aslında anlaşılammıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'DE TEFSİRİN İMKÂNI MESELESİ

Bu bölümde tezimizin omurgasını oluşturan ve teorik temelleri önceki bölümlerde söz konusu edilip tartışılan tefsir mefhumunun pratikteki uygulamalarından hareketle Mâturîdî tarafından nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışacağız.

Öncelikle belirtmeliyiz ki tespit edebildiğimiz kadarıyla iki yüz civarında ayetin anlama ve anlamlandırılmasında Mâturîdî hadis ve sahâbe rivâyetine ya da sonrakilerin icmasına rağmen farklı bir yaklaşımın mümkün olabileceği üzerinde durmakta bazen de bu türden rivâyetleri reddetmektedir. Bu da ilk etapta onun, eserinin başında zikrettiği tanıma uygun hareket etmediğini gösterir. Fakat gerek önceki bölümün son kısmında zikrettiklerimiz gerekse bu başlık altında aktaracak olduğumuz -ona ait bir- tasnif Mâturîdî'nin tefsir tanımıyla kastının farklı olduğunu gösterecektir. Şöyle ki Mâturîdî bir yandan ayetleri diğer yandan da rivayetleri tasnif ederek bir temellendirmeye gitmiş ve bu sayede düşüncelerini özgürce ifade edebilmiştir. Buna göre o, tek bir ayetin birbirinden farklı te'vîller taşıması durumunda hareket edilecek prensibi belirler. Bu çerçevede ayetler de onlarla alakalı te'vîller de üç kısımda ele alınır:

1- Amelî sahaya dair ayetler. Bu ayetlerin birden fazla te'vîle açık olması durumunda bu te'vîller arasında tayinde bulunmak kapsamlı ve kuşatıcı bir delil ile mümkündür. Böylesi bir delil mevcutsa amelî sahayla ilgili ayette hangi te'vîlin kast edildiği belli olur. Şayet kapsayıcı bir delil bulunamazsa bu durumda verilmiş olan izne dayalı olarak ictihad edilir. Bununla beraber ictihat sonucu ulaşılan netice için “Allah katî olarak o şeyi murad etmiştir” denilmez.¹

2- İtikâdî saha ile ilgili ayetler. Buna göre lafzın birden fazla anlam taşıması nedeniyle itikâdî sahadaki ayetlerde birden fazla te'vîl söz konusu olur. Bunlardan hangisinin muradı ilâhî olduğu bilinmediği için “şudur” diye tayinde bulunulmaz. Ne

¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. III, s. 269.

var ki bunlardan sadece birinin hakikat anlamı taşıdığı kabul edilir ve hakikatin ne olduğu belli oluncaya değin beklenir. Diğer yandan söz konusu te'villerden bazıları Allah'ın şânına layık anlam taşımaz. Böylesine durumlarda bu türden te'villeri Allah'tan nefyetmek gerekir. Buna arşa istivâ konusu örnek gösterilebilir. İstivâ kelimesi bünyesinde istikrar/karar kılmak ve oturmak, istîlâ/hükümlanlığı altına almak manalarını; arş kelimesi de serir anlamını taşır. Bu durumda “Allah'ın arşa istiva” etmesi “Allah'ın serire oturması” şeklinde anlamlandırılmaz. Lafız, manayı taşıyorsa da Allah için böylesine bir anlam aklı olarak verilemez. Bu durumda hangi mananın kast edildiğinin belirlenmesi için yapılması gereken şey akla aykırı ifadeleri reddettikten sonra geri kalan te'viller arasında tercih ve tayinde bulunmamaktır. Aynı durum ru'yet kavramı için de söz konusudur. Kavram duyulur âlemde bir şeyi tüm yönleriyle görmek anlamını taşır. Gaybi sahada ise aynı kavram bazen bütünüyle olmaksızın görme anlamını taşır. Bu nedenle tüm yönleriyle kuşatıcı bir delil söz konusu olmaksızın manalar arasında bir tayinde/tercihte bulunulmaz.²

3- Amelî ve itikâdî saha haricindeki konulara yönelik ayetler. Bu türden ayetlerde ve bunların te'vîlinde uyulması gereken şart şudur: Ayet birden fazla anlam taşır dolayısıyla ayete dair birden fazla te'vîl söz konusu olur. Bu durumda böylesi ayetlerin te'villerinin hakikatte tam olarak ne olduğunun bilinmesi ancak iki şarttan biriyle mümkün olur:

a- O şeyin ne olduğuna dair bizzat olayı yaşayanlardan haber gelir. Meselâ *Bir işi bitirdiğin zaman diğerine koyul*³ ayetinde Hz. Peygamber'in ne ile meşgul olduğu bizzat ondan öğrenilmiş olmalıdır. Aksi takdirde “bununla şu kast edildi” denilemez. Zîrâ meşgul olduğu şeyin ne olduğuna dair bizzat bir haber Hz. Peygamber'den gelmemiştir.⁴

² Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. III, s. 271-272. Ayrıca bkz: Alâaddîn es-Semerkandî, **Şerh-u Te'vîlât**, vr. 196b.

³ İnşirah 94/7.

⁴ Hz. Peygamber'in Zeynep ile evliliği konusunda “İçindekini gizliyordun” ayetinde Mâturîdî, “Hz. Peygamber, gönlünde neyi gizlediğini bildirmemiştir. Bu nedenle, o, şunu gizlemişti şeklinde bir ifade serd edilemez” der. Bkz: Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. XI, s. 353-354.

b- Konuya dair açıklayıcı bir ayetin gelmesi gerekir. Meselâ ...*baksın hangisinin yiyeceği daha temiz ise...* ayetine⁵ dair kimse bu sözü söyleyenin muradının ne olduğunu ya da bu sözüyle neyi kast ettiğini bilemez. Bu, ancak vahiy ile bilinebilir.⁶

Bu ifadeler Mâturîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımı sonrasında onun takip ettiği ve zaman zaman tekrar hatırlattığı⁷ usulünü göstermesi açısından oldukça önemlidir. Zîrâ rivayetperestliğin hâkim olduğu bir ortamda Mâturîdî, mezkûr usüllerinden hareketle kendisine bir yol açmaya çalışmış olmaktadır. Yine onun bu metodu ve önceki bölümün son kısmındaki ifadeleri dikkate alınmaksızın salt *mukaddimesindeki* söyleminden hareketle Mâturîdî'nin tefsiri sahâbeye hasrettiğini söylemek onun hatalı olarak anlaşılmasına neden olacaktır. *Mâturîdî'de Tefsirin İmkânı*'nı sorgulamakla bizim amacımız da aslen örneklerinden hareketle bu düşüncenin hatalı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Bu gaye ile son bölümde takip edeceğimiz metodu zikre geçebiliriz.

Bölüm başlığımızı Mâturîdî'nin “*Tefsir sahâbenin hakkıdır*” yargısından hareketle “sahâbenin” yaygın manada bilinen⁸ karşılığını dikkate alarak oluşturacağız. Bundaki amacımız hadislerle ya da sahâbe rivayetine rağmen, onun farklı te'vîlleri öne sürdüğünü ya da bunlardan bazılarını reddettiğini -*Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseri başından sonuna iki defa okumak suretiyle- göstermektir.

Mâturîdî, “Te'vîl ehli der ki... fakat bu mümkün değildir ya da şöyle düşünülebilir” şeklinde kalıplar kullanırken, bu te'vîl ehlinin kim olduğunu genellikle belirtmez. Bu durumlarda biz, “te'vîl ehli” ifadesini aynıyla aktaracağız, fakat bunların kim olduğunu başta Taberî olmak üzere sair müfessirlerden hareketle dipnotta belirteceğiz. Mâturîdî, şayet ayeti ele alırken sahâbenin adını zikretti ise bu rivâyetin karşılığını çoğunlukla Taberî'den göstereceğiz. İbn Mesud ve İbn Abbas Mâturîdî'ye

⁵ Kehf 18/19.

⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. III, s. 273. Ayrıca bkz: Alâaddîn es-Semerikandî, *Şerh-u Te'vîlât*, vr. 196b.

⁷ “İlim iki türlüdür: İlm-i amel, ilm-i şehade: İlki insanların zahiren bilip kendisi ile amel edebilecekleri ilme denir. İkincisi ise Allah'ın kendisini şahit tutulmasına cevaz verilen ilimdir ki bu da ancak ya Allah'ın nass aracılığıyla bildirmesi yani Kur'ân ile olur ya da Hz. Peygamber'den tevâtüren gelecek sünnet ile olur. İlm-i amel ise ahad haber veya kıyasın neveleri gibi ictihadın mümkün görülebileceği yerlerde olur.” Bkz: Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. XV, s. 116.

⁸ Yukarıda, “Hz. Peygamber'i gören her Müslüman'ın sahâbe olduğu” şeklindeki tanıma yer vermiştik. Bkz: Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 478. Ayrıca bkz: Lâlekâî, *Şerhu İtikâdi Ehli's-Sünne*, c. I, s. 153.

göre te'vîl ehli olmakla beraber onların isimlerini bulduğumuzda genellikle başka sahâbî arayışına girmeyeceğiz. Az sayıda olsa da onun zikrettiği haberleri diğer tefsirlerde bulamadığımız zaman bu durumu dipnotta belirteceğiz. Bu açıdan bakıldığında çalışmamızın tahkik vâri bir veçhesi de olmaktadır. Şunu da belirtmeliyiz ki *Te'vîlât* ile yapacak olduğumuz karşılaştırmalarda sürekli tekrar edeceği için dipnotta tefsirlerin sahiplerini zikretmeyecek, bunun yerine ilgili eserin adını vermekle yetineceğiz.

Aynı ayete dair sekiz tâbiîn ya da tebe-i tâbiîn âliminin aynı şeyleri söylemesi durumunda bunu da tefsir kategorisinde değerlendireceğiz. Nitekim Mâturîdî “tek tek müctehitlerin hata yapmaları mümkünse de onların aynı konuda aynı neticeye varmaları, bu neticenin kabul edilmesini gerektirir”⁹ şeklinde bir kural arz etmiştir. Üstelik –yukarıda da belirtildiği üzere- o, namazda imama tabi olan cemaatin bir şey okumayacağına dair icmanın varlığından bahseder ve konunun mütevâtir haber ile desteklendiğini söyledikten sonra sekiz sahâbe ismini kaydeder.¹⁰ Bu da konu ekseninde icmanın oluşması için sekiz kişinin yeterli olduğunu gösterir. Biz buradan hareketle -tartışılabilir olduğunu kabul etmekle beraber- aynı ayetten aynı neticenin çıkarılması, bu neticenin teknik açıdan tefsir olarak kabul edilmesini gerektirir prensibi üzerinden hareket edeceğiz. Şu da var ki onun meçhul kalıplarla zikrettiği ya da “bazısı dedi ki”, “te'vîl ehli dedi ki”, “mümkündür”, “caizdir” vb. ifadelerinin sahiplerini bulabilmek için çaba sarf etsek de aynı ayet ekseninde aynı şeyi söyleyen tâbiînden sekiz kişiyi bulmayı her zaman başaramadığımızı itiraf ediyoruz. Tabii bunun ardında konuya dair sekiz farklı kişinin görüş beyan etmemiş olması da yatabilmektedir. Öte yandan farklı tefsirlerde yaygın olarak aktarılmakla beraber söz konusu görüşün sahibi tek bir tâbiîn olarak belirtilmişse onu da Mâturîdî'nin reddiyesi sınırlarında değerlendireceğiz. Konuya dair Mâturîdî'nin reddettiği hadis/haber geldiğinde bu haberin kaynağını verdikten sonra tekrar Taberî'ye gitmeyeceğiz. Kısımî olarak Mâturîdî'nin red ya da kabul ettiği rivâyetlere dair Taberî'nin de düşüncelerini aktaracağız.

⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 71-72.

¹⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 158.

Mâturîdî'nin problem gördüğü konuları ele alırken hatırlatması maksadıyla öncelikle ayetin geçtiği sûre ile numarasını rakamla belirteceğiz. Ardından ayetin tamamını değil, konumuzla ilgili kısmını Mustafa Öztürk'ün çalışmasından hareketle mealen zikredeceğiz. Fakat Öztürk, mealinde Mâturîdî'den istifade etmiş ve ilgili ayetin anlamını verirken yer yer onu dikkate almıştır. Böylesi durumlarda ayeti Mâturîdî'nin problem gördüğü şekliyle meallendirecek ve Öztürk'e ait olmayan ifadeleri parantez arasında vereceğiz. Ayrıca Mâturîdî kanaat belirttiği her bir yerin sonunda “Allah’u a’lem” ifadesini zikreder. Biz bu ibareyi sürekli geçtiği için kaydetmeyeceğiz

Mâturîdî'nin tefsir tanımına rağmen aykırı hareket ettiği konuları ele alacak olmakla beraber amelî/fikhî ayetleri değerlendirmeye tabi tutmayacağız. Zîrâ müntesibi olduğu ekolden de hareketle Mâturîdî'ye göre haber-i vâhidler amelî sahada delil olabilmektedir. Dolayısıyla onun bu şartı tefsir tanımında bir istisna oluşturmaktadır.

Konuların başlıklandırılması ekseninde şu meseleye de dikkat çekmek istiyoruz: Şüphesiz ki bu bölümdeki başlıkları farklı şekilde oluşturmak mümkündür. Nitekim tefsir tezlerinde bir müfessirin metodu ele alınırken, genellikle mevcut şablonlar kullanılmaktadır. Bu meyanda konular “dirayet ve rivayet” ekseninde iki kısma ayrılmakta ve bu ayırmadan hareketle “Kur’an’ın Kur’ân’la, Hz. Peygamber’in hadisleriyle, sahâbe ve tâbiîn kavilleri ile tefsiri vb.” kabilinden örnekler sunulmaktadır. Faydasını, tartışmaya açık bulduğumuz için çok benimsemediğimiz bu şablon, umumi itibarıyla ilk defa ele alınan müfessirlerin metotlarının tanıtımı esnasında kullanılmaktadır. Hâlbuki tezimizin giriş kısmında da değinildiği üzere Mâturîdî ve *Te’vilatü'l-Kur’ân*’ı bizden önce çalışılmış ve bu minvalde ilgili konular örnekler üzerinden ele alınmıştır. Ayrıca “parça bütünün habercisidir” anlayışı gereği, ilgili tezlerde konular örnekler üzerinden gösterilmektedir. Fakat bizim amacımız Mâturîdî'nin reddiye kapsamına aldığı bütün konuları mümkün ölçekte göstermektir. Bu üç nedenden ötürü biz, klasik şablonu kullanmayı tercih etmeyeceğiz. Diğer yandan bu bölümü sûre sûre başlıklandırmamız da mümkündür. Fakat konular çok dağınık olacağından böylesi bir başlıklandırmanın da yararlı olacağını düşünmüyoruz. Bu nedenle Mâturîdî'nin şartları ekseninde bir yandan tefsirin neredeyse mümkün

olmadığını delillendirmek fakat diğer yandan da eserden istifadeyi arttırmak amacıyla konularımızı Uluhiyyet, Nübüvvet, Beşeriyyet, Ahiret vb. üst başlıklarıyla oluşturmayı uygun bulmaktayız. Bu duruma kelimelerinde de benzer başlıklar bulunmaktadır diye karşı çıkılabilir. Ne var ki anlamaya çalıştığımız müfessirin kendisi bizzat itikâdi bir mezhebin imamıdır.

Mâturîdî'nin meçhul kalıplar ile aktarıp reddettiği rivayetleri tasnif ettikten sonra kısa da olsa her bir başlık altında, onun ilgili rivayeti niçin reddettiğine ya da o rivayete rağmen ayeti hangi saikle başka bir şekilde te'vîl ettiğine dair değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız. Maksadımız onu anlamaya çalışmak ve düşüncelerini mümkün ölçekte sarıh bir şekilde okuyucuya aktarmak olduğu için de te'vîlleri çerçevesinde herhangi bir eleştiriye gitmeyeceğiz.

Dipnotlarda kaydedeceğimiz isimleri, okuyucuya kolaylık sağlaması amacıyla değerlendirmelerde tekrar ifade edeceğiz. Bölümün sonunda ise Mâturîdî'nin hangi sahâbeden kaç tane rivayeti reddettiği ya da bu rivayetlere rağmen farklı görüş bildirdiğine dair bir tablo oluşturacağız.

Son olarak şunu belirtelim: Aşağıda aktaracak olduğumuz ayetlere dair rivâyetler Mâturîdî'nin genellikle "...fakat bu mümkün değildir, şöyle de söylenebilir vb." şeklindeki işaretlerine endekslidir. Onun hadis veya sahâbe rivâyetlerini reddettiği ya da farklı bir şey söylemenin mümkün olduğuna dair işaretlerini gördüğümüzde diğer müfessirlerin eserlerine gidip mezkûr görüş sahiplerini teşhis etmeye çalışacağız. Tüm bu hususları saymamızın asıl amacı -aşağıda görülecek uygulamalarından hareketle- Mâturîdî'nin tefsiri sahâbeye hasretmesinin zannedildiği gibi bir hakkın teslimi anlamına gelmediğini göstermeye yöneliktir.

Bu açıklamalardan sonra ilk başlığımız olan "Ulûhiyyet" ile konumuza giriş yapabiliriz.

A. ULÛHİYYET

Bu başlık altında dört konu ele alınacaktır. Bunların ilki “Kıyamet günü Allah’ın bulutlar arasında gelmesi” ve “cehennemin doldurulması” hakkındadır. İkinci başlıkta ise yakın zamana değin tartışma konusu yapılan “mugayyebât-ı hamse/beş bilinmeyen gayb” meselesi ele alınacaktır. Üçüncü ve dördüncü başlıklarda ise Mâturîdî’nin “Hayy, Rabb ve Mâlik” kavramları hakkında sahâbe rivayetine ya da yaygın kanaate rağmen farklı kanaatte olduğuna değinilecektir.

1.1. Yaratılmışlara Nisbet Edilen Fiillerin Allah’a İzafesi

1- Bakara 2/210 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Belli ki onlar, iman etmek için ille de Allah’ın meleklerle bulut katmanları arasından çıkıp gelmesini bekliyorlar...

Taberî, ayete dair Ebu Hureyre kanalıyla aktarılan bir hadis kaydetmiştir. Buna göre Kıyâmet vakti insanlar, arasatta uzunca bir müddet bekletilir, ardından onlar Hz. Âdem başta olmak üzere peygamberlere şefaât talebiyle sırasıyla gelir, herbiri bu talebi reddeder. Aynı talep doğrultusunda Hz. Peygamber’e geldiklerinde O, şefaât için arşın altında secdeye kapanır. Şefaât izni verildikten sonra gök yarılır ve sema ehli yeryüzüne iner. Oradakilere “Rabbimiz aranızda mı?” diye sorulur. Onlar “Hayır! Fakat gelecek” şeklinde cevap verir. En nihayetinde Allah, yeryüzüne bulutlar arasında iner. Taberî, bu hadisin Ebu Hureyre’den başka sahâbe ve tâbiîn kanalıyla da aktarıldığını fakat konuyu uzatmak istemediği için haberi zikretmekle yetindiğini söyler.¹¹

Mâturîdî “Allah’ın gelmesi” ayetinin Hasan Basrî’nin ifadesiyle “Allah’ın emrinin gelmesi anlamında olup, ifadede gizli bir “emr” kelimesinin bulunduğunu; “bulutlar arasında” ifadesinde geçen “في” harfi cerinin de “ب” harfi ceri ile aynı anlamda olup, bununla da ayetin “Allah’ın buluttan müteşekkil gölgeler getirmesi” şeklinde anlaşılabileceği söyler. Peşi sıra Mâturîdî, prensibini beyan ederek şöyle der: “Varlıklara izafe edilen fiillerin Allah’a nisbet edilmesi, bu fiillerin, Allah için hakiki

¹¹ Câmiu’l-beyân, c. II, s. 439-440.

manada vuku bulduğu anlamına gelmez.”¹² Mâtûrîdî, bu minvalde zikri geçen, Allah’ın, gecenin son üçte birlik deminde dünya semasına inip “Yok mu bağışlanma dileyen, bağışlayayım...”¹³ şeklindeki hadisi de şu şekilde te’vîl eder: “...Bu, meleklerle “Yok mu dua eden, icabet edilsin, yok mu bağışlanma dileyen, bağışlansın” şeklinde çağrıda bulunmalarına yönelik bir emrin gelmesidir.”¹⁴ Diğer taraftan, Ebu Hureyre rivâyetinde yer alan “Hz. Peygamber’in arşın altında secdeye kapanması” cümlesi zihinlere hakiki manada bir arş olduğunu akla getirmektedir. Mâtûrîdî ise katûlik beyan etmemekle beraber arş ve ona istivâ ifadeleri için şöyle der: “Arş, Allah’ın azâmet ve celâlini göstermektir. Arşa istivâ kudretine malik olan, bunun/arşın dînündakilerin de sahibidir. İnsan nezdinde arş, en yüce mekân olup akıllar bunu idrak edemez. Bununla da Allah, şanının yüceliğini ve herhangi bir ihtiyaçtan âzadeliğini gösterir.”¹⁵ Benzer şekilde Mâtûrîdî, arş konusunun aklen bilinemeyeceğini, Hz. Peygamber’in bu ayeti tefsir ettiği, hakkında bir şey söylediği ya da sahâbenin bunu Hz. Peygamber’e sorduğu yönünde bir bilginin gelmediğini söyler.¹⁶

2- Kâf 50/30 ayetinde Allah şöyle buyurur:

O gün biz, cehenneme: “Doldun mu?” diye sordukça o, “Yok mu başka cehennemlik?!” diye karşılık verecek.

Mâtûrîdî, öncelikle bazı te’vîl ehlinin¹⁷ te’vîlini aktarır: Buna göre “*Cehennem: daha yok mu?* dedikten sonra Rahmân ayağını onun üzerine koyar da içindekiler iyice sıkışır, bu andan itibaren oraya girebilecek hiç kimse kalmaz.” Bu kaydı sonrası o, aynı rivâyetin Ebu Hureyre kanalıyla da geldiğini söyler.¹⁸

Fakat Mâtûrîdî’ye göre bu söz, Allah için teşbih ifade eden bir kavil olması nedeniyle fâsiddir. Mâtûrîdî, akli delillere ve indirilmiş olan nass’a –ayete- aykırı olan her bir teşbihin reddedilmesi gerektiğini savunur. Zîrâ Allah, kimsenin kendisine benzemediğini söylemektedir.¹⁹ Diğer taraftan ona göre, müşebbihenin naklettiği bu

¹² Te’vîlât, c. I, s. 413-414.

¹³ Müslim, Salâtü’l-müsefirîn, 161-172.

¹⁴ Te’vîlât, c. XVI, 232.

¹⁵ Te’vîlât, c. XI, s. 177-179.

¹⁶ Te’vîlât, c. XI, s. 265.

¹⁷ Enes b. Mâlik, Ebu Said el-Hudrî, Übeyy b. Ka’b ve İbn Abbas. Bkz: Câmîu’l-beyân, c. XXVI, s. 207-208

¹⁸ Krş: Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, c. IV, s. 226-227.

¹⁹ Şurâ 42/11.

haber, *Kesinlikle cehennemî cinler ve insanlar ile dolduracağım*²⁰ ayetine de aykırıdır. Mâturîdî'nin kaydına göre, müşebbihe ayrıca: “Allah, ayağını dayayınca da değin cehennem dolmayacaktır” düşüncesine sahiptir ki bu da zikri geçen ayete muarız bir konumdadır. Mâturîdî, Ebu Hureyre kanalıyla aktarılan rivayetin sened zincirinde adı geçen Hammâd b. Seleme'nin hadisi rivâyet ettiği süreçte bunamış olması nedeniyle tekzip edildiğini de Belhî üzerinden not düşer. Mâturîdî'ye göre ayet, Enes b. Mâlik'ten aktarılan “O vakit Allah, bir beşeri daha cehenneme atar, böylece cehennem dolar”²¹ rivâyet eşliğinde anlaşılmalıdır Zîrâ diğer rivâyet mâkul değildir.²²

1.2. Bilinmeyen Beş Şey

Lokman 31/34 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Hiç şüphemiz olmasın ki kıyâmetin gelip çatacağı vakti yalnız Allah bilir; yağmuru O yağdırır. Ana karnındaki ceninleri de yine o bilir.

Mâturîdî konuya dair Abdullah ibn Ömer ile Ebu Hureyre'nin arada nüans olan rivâyetlerini aktarır. Buna göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Gaybın anahtarı beştir, onu, Allah'tan başkası bilmez.” Hz. Peygamber, ardından ayette zikri geçen bu beş şeyi sayar.²³

Mâturîdî, rivâyetlerin sahih olması durumunda ayetin tefsirinin bu şekilde olduğunu söyler. Rivâyetin sahih olmaması durumunda ise o şöyle düşünür: “Kişi birtakım emâreler sayesinde meselâ yağmurun ne zaman yağacağını, rahimlerdeki çocuğu; onun erkek mi kız mı olacağı gibi –her ne kadar mâhiyetini bilmesede de- bu şeyleri bilebilir. Nitekim müneccimler de -astronomi uzmanları- birtakım hesap ve bilgiler sayesinde bazı haberler verir ve bu haberler doğru çıkabilir...”²⁴

1.3. Hayy Kavramının Anlamı

Mü'min 40/65 ayetinde Allah şöyle buyurur:

²⁰ Secde 32/13.

²¹ Bu haberi Taberî ve İbn Kesîr'de göremedik.

²² *Te'vîlât*, c. XIV, s. 113.

²³ Buhari, İman, 37. Taberî, İbn Abbas kanalıyla İbn Mesud'un da “Nebinize gaybın anahtarları hariç her şey verilmiştir” rivâyetinden sonra bu ayeti okuduğunu aktarır. Bkz: *Câmiu'l-beyân*, c. VI, s. 267.

²⁴ *Te'vîlât*, c. XI, s. 258.

O (Allah ki) daima diridir/Hayy, Ondan başka gerçek ilah/tanrı yoktur...

Mâtûrîdî, te'vîl ehlinin²⁵ Hayy kavramına yönelik yaptığı açıklamanın herkes tarafından bilinen bir anlam olduğunu söyler. Nitekim onlar bu kavramı, “sonsuzla değin ölmeyen” olarak açıklamıştır. Mâtûrîdî'ye 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 kendisinden istifade edilme konusunda kemal noktasında olan Hayy²⁶ diye isimlendirilir.²⁷

1.4- Rabb ve Mâlik Kavramları

Fatiha 1/1 ayetinde şöyle buyrulur:

Hamd, âlemlerin Rabb'i Allah'a mahsustur.

Mâtûrîdî, ayette zikri geçen rabb kavramını İbn Abbas'ın seyyid diye anlamlandırdığını söyler. Nihaî olarak Allah'ın tüm varlıkların rabbi ve efendisi olması nedeniyle İbn Abbas'ın bu ifadesini Mâtûrîdî mümkün sayar. Bununla beraber o, rabb kavramının süûdiyyet-efendilik anlamına değil rubûbiyyet anlamına geldiğini söyler. Buradan hareketle de Mâtûrîdî, insan türü ve diğerlerinden olmak üzere Allah için her şeyin Rabb'i denilebileceğini fakat göklerin ve benzerlerinin seyyidi denilemeyeceğini düşünmektedir. Mâtûrîdî, ayrıca rabb kavramının malik anlamında da kullanıldığını ve kendisine mülk nisbet edilen herkese o mülkün maliki dendiğini

²⁵ Rabi' b. Enes, Katâde. Bkz: Abdurrahman İbn Ebî Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, **Tefsîru İbn Ebî Hâtim er-Râzî** el Müsemâm et-Tefsîru bi'l-Me'sûr, I-VII, tah: Ahmed Fethi Abdurrahman el-Hicâzî, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006, c. II, s. 92; **Câmiu'l-beyân**, c. III, s. 214.

²⁶ Râzî, Mâtûrîdî'nin bu ifadelerini eserine şerh etmek suretiyle 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” (Rum 30/50) ayetini örnek getirir. 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. Aynı durum toprak için de geçerlidir. Bkz: **Mefâtîhu'l-ğayb**, c. VII, s. 7. Hayat kavramı hakkında Beydâvî'nin görüşleri için bkz: Muhammed Yuşa Yaşar, “Kâdî Beyzâvî'de Varlık”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul, İÜSBE, 2018, s. 265-266.

²⁷ **Te'vîlât**, c. XIII, s. 85.

hatırlatır. *Mâlik* kavramının bu kapsayıcılığının *seyyid* kavramında bulunmadığını, *seyyid*in sadece insanlar için kullanıldığını zikreden Mâturîdî, bu gerekçe ile bünyesinde her iki manayı taşısa da *rabb* kavramına *mâlik* kelimesinin daha uygun olduğunu söyler.²⁸

Mâturîdî, aynı sûrenin altıncı ayetinde yer alan اهدنا kelimesini yine İbn Abbas'ın أرشدنا diye anlamlandırdığını söyler. Her iki kelime bir manada olsa da Mâturîdî şöyle der: “Yaygın bir kullanıma sahip olma gerekçesiyle “hidayet” kavramı halk muhayyilesine Allah'ın rızasına ulaştırma meselesinde/tevfîk “irşattan” daha uygundur.”²⁹

Değerlendirme

Mâturîdî, ulûhiyete yönelik ayetleri ve bu ayetlere dair rivayetleri Allah tasavvuru çerçevesinde değerlendirmiştir. Buna göre Allah için teşbih ve tecsimi çağrıştıran rivayetler kabul edilemez. Dönemin Arap toplumunun muhayyilesini dikkate alarak ve melikiyet dilini kullanarak gelen ayetlerdeki ifadeler de te'vîl edilmelidir. Zîrâ her ne kadar sıfat ayetlerinde *keff* ve *tefviz* kuralı uygulanmalıdır şeklinde bir prensip oluşturulmuşsa da nassın lafzının literal olarak okunma âdeti, Allah'ın bilfiil gelip-gittiği şeklinde anlaşılmasına neden olabilmektedir. Bu gerçekten hareketle Mâturîdî, Ebu Hureyre kanalıyla aktarılan “Allah'ın kıyamet günü bulutlar arasında geleceği” şeklindeki rivayeti doğru bulmamış ve ayeti Hasan Basrî'nin ifadeleriyle anlamaya özen göstermiştir. Benzer durum *arş* ayetleri ve onunla alakalı rivayetler için de geçerlidir.

Mâturîdî Allah tasavvurunu *Te'vîlât*'ının başından sonuna dek sürdürmüştür. Bu çerçevede o, cehennemin doldurulması ekseninde Enes b. Mâlik, Ebu Said el-Hudrî, Übeyy b. Ka'b, Ebu Hureyre ve İbn Abbas'tan gelen rivayeti, teşbih ve tecsimi çağrıştırmaması ve bazı ayetlere muhalif olması nedeniyle reddetmiştir. Burada şu iki mesele dikkat çekmektedir. İlki, Mâturîdî'nin rivayeti “bazı te'vîl ehli dedi ki” ifadesiyle aktarmış olmasıdır. Hâlbuki söz konusu ifade yukarıda geçen sahâbe kanalıyla gelmiştir. Bu durum onun, dolaylı da olsa mezkûr sahâbeyi te'vîl ehlinden

²⁸ *Te'vîlât*, c. I, s. 13-14.

²⁹ *Te'vîlât*, c. I, s. 45.

saydığının göstergesidir. İkincisi ise Ebu Hureyre rivayetini reddederken -şayet gözden kaçırmadıysak- sadece bu konu altında Mâturîdî'nin sened zincirine yönelik bir değerlendirme yapmış olmasıdır.

Mâturîdî “Mugayyebât-ı hamse” örneğinde ise öncelikle İbn Ömer ve Ebu Hureyre kanalıyla gelen haberi “sabitse” kaydını koymak suretiyle aktarır. Bu ifade aslında kendi başına haberin Mâturîdî tarafından kritiğe açılacağını gösterir niteliktedir. Zira vakıa habere muhalif bir konumdadır. Birtakım alametlerden hareketle bazı meseleler gayb olmaktan çıkabilir. Bu nedenle sahâbe kanalıyla gelse de mezkûr haber, Mâturîdî'nin kritiğine uğramış görünmektedir. Yine de bildirmek gerekir ki o haberin sahih olma ihtimalini göz ardı etmemiştir.

Bu bölümün giriş kısmında sahâbe kanalıyla gelmesi de yaygın manada doğru kabul edilen ifadeleri tefsir kategorisine alacağımızı belirtmiştik. Bu nedenle Katâde ve Rabi' b. Enes'in “hayy” kavramına yönelik ifadelerine rağmen Mâturîdî'nin farklı yaklaşımına değinme durumundayız. Mâturîdî, pekçok tefsirde sıklıkla ifade edilen ve bu nedenle genel-geçer kabul gören “hayy” ifadesini “övgü ve saygıda kemal noktasında olmak” diye tanımlamıştır. Ona göre mezkûr kavram asli itibarıyla Allah'ın ebediyen var olacağını söylemekten öte, ebediyyen kemâl noktasında bulunacağını ifade etmektedir. Bu çerçevede birinci bölümün sonunda zikri geçen Muhammed b. Ali el-Kassâb'ın (360/970) düşünceleri hatırlandığında Mâturîdî'nin ifadeleri dikkat çekici hale gelmektedir.

Son olarak Mâturîdî *Rabb* ve *Mâlik* isimleri ekseninde İbn Abbas'ın ifadelerini kavram analizine girişmek suretiyle kritik etmiştir.

B. NÜBÜVVET

Sıradaki başlık altında Kur'ân'da zikri geçen peygamberlere dair Mâturîdî'nin kritik ettiği rivayetler ele alınacaktır. Bu minvalde onun başta Hz. Âdem, yaratılışı ve sonrası olmak üzere *ülû'l-azm* peygamberler hakkındaki hadisleri, sahâbe ve tâbiîn rivayetlerini nasıl değerlendirdiği görülecektir.

Rasüllerden birinin konumunu olduğundan fazla gösteren, küfre girme tehlikesi açısından, rasûlün konumunu ve mertebesini olduğu yerden indiren ile eş

değerdedir³⁰ düşüncesine sahip olan Mâturîdî, masumiyetleri nedeniyle peygamberlere atfedilecek en küçük olumsuz imayı dahî mâkul görmez. O, aksi yöndeki rivâyetleri Kur’ân’a, vakiya ve akla arz etmek suretiyle ya reddeder ya da bu rivâyetlerden farklı düşünmenin mümkün olabileceğini belirtir. Bu girişten sonra Mâturîdî’nin rivayetlere yönelik değerlendirmelerine geçebiliriz.

2.1. Hz. Âdem, Yaratılış ve Sonrası

1- Hicr 15/37 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Allah, (İblis’e) “Peki, sana istediğin mühlet verildi” buyurdu.

Kur’ân’da, Allah ile İblis’in birbirinden farklı konuşmalarının yer alması bu olayın birden fazla tekerrür ettiği anlamına gelmemektedir, aksine bu hâdis sadece bir defa yaşanmıştır³¹ düşüncesine sahip olan Mâturîdî, İblis’e yönelik mühletin ne zaman sona ereceği konusundaki tartışmaları ele alır. Ona göre bazı te’vîl ehli,³² söz konusu mühletin birinci nefha; bazısı da bunun ikinci nefha olduğu söylemiştir. Mâturîdî İblis’in, kendisine verilen mühletin ne zaman sona ereceğini bilmediğini ve bu bilginin Allah’ta saklı olduğunu düşünür. Zîrâ Enfâl 8/48 de beyan edildiği üzere İblis müşriklerin görmediklerini görmüş ve Allah’tan korktuğunu ifade etmiştir. Şayet malum olan vakit ona beyan edilmiş olsaydı o, bu vakitten evvel helak olmaktan korkmazdı.³³

2- Nisa 4/119 ayetinde Allah, İblis’in şöyle dediğini haber verir:

(...onlara emredeceğim de onlar Allah’ın yarattıklarını değiştirecekler.)

Mâturîdî, başta İbn Abbas olmak üzere te’vîl ehlinin görüşlerini aktarır. Buna göre İbn Abbas “Allah’ın yarattığını değiştirmek” ayetini, hadım-iğdiş etmek olarak anlamlandırır.³⁴ Öbür yandan İbn Abbas ve diğerlerinin aynı ifadeyi ‘Allah’ın dini’

³⁰ **Te’vîlât**, c. IV, s. 187. Mâturîdî, bu ifadesiyle Hz. Peygamber’e yönelik ta’zimde ifrata düşme tehlikesine işaret etmiş görünmektedir. Nitekim “Allah Yahudi ve Hristiyanlara lanet etsin. Onlar peygamberlerin kabirlerini mescitlere döndürdüler” şeklindeki hadis de bu gerçeğe dikkat çekmektedir. Hadis için bkz: Buhârî, Salât 54; Müslim, Mesâcid 20.

³¹ **Te’vîlât**, c. VIII, s. 30.

³² İbn Abbas. **en-Nüket ve’l-uyûn**, c. III, s. 159-160. Taberî, söz konusu mühleti Kıyâmet olarak zikrederken kaynak vermemektedir. **Câmiu’l-beyân**, c. XIV, s. 42.

³³ **Te’vîlât**, c. VIII, s. 32. Mâturîdî’nin bu tevilinin sahibi Süddî’dir. **Tefsîru İbn Ebî Hâtim er-Râzî**, c. VI, s. 50.

³⁴ Enes b. Malik ve İbn Ömer de bu görüştedir: **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, c. I, s. 556.

olarak te'vîl ettiklerini belirten Mâturîdî, konu ekseninde bir de hadis aktarır. Buna göre *Allah'ın yarattığını değiştirmek* dişleri inceltmek, sivriltmek, vb. ifadeler hakkındaki yasaklamaya daırdır.³⁵

Mâturîdî, özellikle hadisin ayet çerçevesinde ele alınmasına karşı çıkar. Zîrâ şeytanın, Allah'tan Kıyâmete değin izin istediğı bir vakitte, o şeyin helal mi haram mı olacağına dair bir bilgisi söz konusu olamaz. Bu nedenle mezkûr vakitte İblis'in "Allah'ın yarattığını değiştirmek" ifadesi ile hadım, müsle vb. şeyleri kast etmesi mümkün değildir. Buna bağılı olarak Mâturîdî, ayetin iki farklı şekilde anlaşılabilirliğini düşünür. Buna göre Allah insanları kendisinden başkasına kulluk etmemek üzere yaratmıştır. Mâturîdî, bu öncülüne *Ben cinleri ve insanları yalnız bana kulluk/ibadet etsinler diye yarattım. Kaldı ki bütün rızıkları veren bizzat Allah'tır. O erişilmez bir güç ve kudret sahibidir*³⁶ ayetini delil getirir. Ardından o, şeytanın insanları Allah'tan başkasına kulluk etmeye davet ettiğini söyler.³⁷ *Fıtratallah* kavramının "Allah'ın dini" olarak açıklandığını da³⁸ ekledikten sonra Mâturîdî *Allah'ın yarattığını değiştirecekler* ifadesinin insanın kendisi için yaratıldığı şeyden yüz çevirmek şeklinde anlaşılabilirliğini söyler.

Mâturîdî'ye göre bu ayet ikinci olarak şu şekilde anlaşılabilir: Allah, varlığı insanların hizmetine sunmak için yaratmış olsa da Mekke müşrikleri bunu kendilerine haram kılmış, devenin bazı türlerini 'bahire', 'sâibe', 'vesîle' ve 'hâm' gibi putlara adanmışlardır. Bu nedenle müşrikler, kendileri için yaratılmış bu nimetlerden istifade etmeyi kendilerine yasaklamışlardır. Dolayısıyla ayet, insanların kendilerine hizmet için yaratılan şeylerin amacını saptırdığı anlamına gelmektedir.³⁹

3- Tâ-Hâ 20/115 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Biz daha önce Âdem'e emrimizi bildirmiştik, ama o emrimize uyma sözünü unuttu...

³⁵ Taberî, İbn Mesud kanalıyla zikredilen, kadının dövme yapması, yaptırması, tüylerinin güzellik için aldırılması ve güzel görünmek için açılıp saçılmasına yönelik rivâyeti ayetin kapsamında ele almaktadır: **Câmiu'l-beyân**, c. V, s. 366-367.

³⁶ Zariyât 51/56-57.

³⁷ Rum 30/30

³⁸ İbrâhim en-Nehâî de bu kanaattedir: **Câmiu'l-beyân**, c. V, s. 364.

³⁹ **Te'vîlât**, c. IV, s. 42-43.

Mâturîdî, Hasan Basrî ile te'vîl ehlinin genelinin⁴⁰ ayete yönelik te'vîllerini aktarır. Buna göre onlar: “Ayette geçen ‘unutma’ fiili sehven unutma değildir. Zîrâ Hz. Âdem, unutma fiili nedeniyle azarlanmış ve cezalandırılmıştır, zayi ve terk etme eylemi hataen değil kasten yapılmıştır” derler. Mâturîdî, söz konusu yaklaşımı Hz. Âdem’in şanına layık görmediği gibi bunu çok çirkin bir değerlendirme olarak kabul eder. Ona göre nisyân/unutma eylemi iki kısma ayrılır. İlki şudur:

Birtakım meşguliyet yahut gaflet nedeniyle meydana gelen nisyan ki bu meşgale ya da gaflet olmasaydı, kişi, o emri hatırlar ve yerine getirirdi. Bu türden nisyânın cezalandırılması mümkündür. Çünkü bu görevi aldığı anda, kişinin onu unutmaması ve ilgili hataya düşmemesi gerekirdi. Mâturîdî, ikinci sıradaki nisyânı ise şu şekilde ele alır: “Bu, sebepsiz olarak kişinin içine düştüğü, kendisine karşı koyamadığı nisyândır. Bu türden olan nisyân cezalandırılmaz, kişi bundan dolayı kınanmaz...”⁴¹

Diğer taraftan Taberî, şeytanın Hz. Âdem’i cennetten çıkartabilmesinin yılanla mümkün olduğuna dair bir rivâyeti İbn Mesud kanalıyla bildirmektedir.⁴² Mâturîdî, bu meselenin ancak nakil yoluyla bilinebileceğini söyler. Kur’ân’da konuya dair bilgi geçmediğini, yılanla aramızdaki düşmanlığın fitrî; şeytan ile olan düşmanlığımızın ise hem ihtiyârî -akli- hem de ilâhî bir emir olduğunu söyleyen Mâturîdî, insan tabiatının eziyet ve zarar veren şeylerden nefret ettiğini hatırlatır.⁴³ O, ayrıca, şeytanın Hz. Âdem’i vesvese yoluyla aldattığını şu şekilde ifade eder:

... Allah, İblise bir hususiyet vermiştir ki o da şeytanın vesvesede bulunma özelliğidir. Kişi, bu vesvesenin İblis’ten geldiğini her zaman fark edemez. Nitekim Rabbinin yasakladığı söz konusu ağaçtan yememe yasağına rağmen İblis, Hz. Âdem’in gönlüne vesvese vermişti. Şayet Âdem, onun şeytan olduğunu bilseydi ona icabet etmezdi.⁴⁴

4- A’raf 7/189 ayetinde Allah şöyle buyurur:

O’dur sizi tek bir nefsten yaratan...:

⁴⁰ İbn Abbas, Mücahid: **Câmiu’l-beyân**, c. XVI, s. 275.

⁴¹ **Te’vîlât**, c. IX, s. 242.

⁴² **Câmiu’l-beyân**, c. I, s. 310.

⁴³ **Te’vîlât**, c. I, s. 106.

⁴⁴ **Te’vîlât**, c. VIII, s. 185-186.

Mâturîdî, te'vîl ehlinin genelini⁴⁵ ayete yönelik te'vîline yer verir. Buna göre, onlar şöyle der: Âdem ile Havva cennetten düşüp Havva hamile kalınca İblis ona geldi ve “Ey Havva! Karnında nedir?” diye sordu. O da “Bilmiyorum” diye cevap verdi. Bunun üzerine İblis: “Muhtemel ki şu deve, koyun ya da inek gibi hayvanlardan bir hayvandır” dedi. Havva yine “Bilmiyorum” deyince İblis ondan ayrıldı. Havva, hamileliğinin ileri süreçlerine gelince İblis ona: “Kendini nasıl hissediyorsun? dedi. Havva “Söylediğin şeyin olmasından korkuyorum, oturduğum zaman ayağa çok zor kalkıyorum” diyerek onu yanıtladı. İblis “Karnındakinin senin ve Âdem gibi bir insan olması için Allah’a dua edeyim mi, eğer insan olursa benim adımları verir misin?” diye sorunca o da “Evet” dedi. İblis, ondan ayrıldı, Havva da Âdem’e durumu anlatarak, “Zikredilen şeyin gerçekleşmesinden korkuyorum” dedi. Bunun üzerine Âdem ve Havva Allah’a yalvardılar. Uzuvarları sağlam bir insan şeklinde çocuklarının dünyaya gelmesi halinde kesinlikle şükredenlerden olacaklarına dair dua ettiler. Bu duaları çocuk dünyaya gelmeden önce idi. Çocuk dünyaya gelince İblis ona gelip, “Bana söz verdiğin gibi ona benim adımları vereceksin değil mi?” dedi. Havva “Evet” deyip ona adımları sordu, İblis de ‘Adım Haris’tir,’ dedi. Havva’da çocuğuna Abdü’l-hâris adımları verdi.

Mâturîdî, bu te'vîli Hz. Âdem ve Havva’ya dair oldukça çirkin bir yakıştırma olarak görür. O, te'vîl ehlinin söyledikleri doğru olsa dahî Hz. Âdem ile Havvâ’nın çocuklarını şeytana nisbet edip, onun adımları vermelerinin Allah’a ortak koşma anlamına gelmediğini düşünür.⁴⁶ Zîrâ dedikleri gibi olsaydı bile Âdem ile Havvâ şirk koşmuş olmazlardı. “Çünkü” der Mâturîdî, “köleler, efendilerine izafe edilir, ismin izafesi şirk koşmak anlamına geliyorsa tüm köleler ulûhiyette şirk koşmuş olurdu.”⁴⁷

Değerlendirme

Görüldüğü üzere Mâturîdî, Hz. Âdem’in yaratılışı ekseninde İblis’e dair dört rivayeti ele almaktadır. Bunların ilki İblis’in ne zaman helak edileceğini bilip

⁴⁵ Taberî’de bu rivâyet Semure b. Cündeb kanalıyla hadis olarak zikredilmiştir. Aynı rivâyet İbn Abbas, Katâde, Mücahid, Said b. Cübeyr ve Süddî kanalıyla aktarılmıştır. **Câmiu’l-beyân**, c. IX, s. 181-183. İbn Ebî Hâtim, İbn Abbas’ın bu rivâyeti Übeyy b. Ka’b’tan naklettiğini haber vermektedir: **Tefsîru İbn Ebî Hâtim**, c. IV, s. 248.

⁴⁶ Katâde de “İsimde ortak koşulmuşsa da onlar kullukta ortak koşmuş değillerdi” der: **Câmiu’l-beyân**, c. IX, s. 183.

⁴⁷ **Te’vîlât**, c. VI, s. 136-139.

bilmemesi meselesidir. Mâturîdî'nin “bazı te'vîl ehli” dediği kimse İbn Abbas'tır ve ona göre İblis, ilk nefhaya kadar varlığını sürdürecektir. Mâturîdî'ye göreyse İblis aslında katî olarak ne zaman öleceğini bilmemektedir. Enfâl 8/48 ayeti buna delil olmaktadır. Ayet söz konusu olduğunda te'vîl ehli olan İbn Abbas'ın sözü katîliğini yitirmiş olmaktadır. Bu da Mâturîdî'nin, İbn Abbas rivayetini Kur'ân'ın bütünlüğünü dikkate almak suretiyle reddettiğini göstermektedir.

İkinci rivayette ise Mâturîdî “Allah'ın yarattıklarını değiştirmek” ayetinin “hadım ve iğdiş etmek ya da kadınların dövme yapması vs.” şeklindeki rivayetlere bağlı olarak anlaşılmasını doğru bulmamaktadır. Zira İblis'in Kıyamet'e değin müddet istediği mezkûr zaman diliminde bu şeylerin helal mi haram mı olacağına dair bir bilgisi Mâturîdî'ye göre söz konusu olamaz.

Mâturîdî üçüncü rivayette İbn Mesud kanalıyla geldiği kaydedilen bir haberi, Hz. Peygamber'in ya da ayetin açıklaması olmaması nedeniyle katî olarak doğru kabul etmemektedir. Ona göre İblis'in, kovulduğu cennete bir yılan vesilesiyle girerek Hz. Âdem'i aldatması ve insanların bu nedenle yılana düşman olması söz konusu olamaz. Aksine insanların yılana olan düşmanlığı fitrîdir. Dolayısıyla Mâturîdî isim vermemiş de olsa İbn Mesud kanalıyla gelen rivayeti doğru kabul etmemektedir. Son olarak İblis'in Hz. Havva ve Hz. Âdem'i “çocuğunuz olursa onu Abdü'l-hâris olarak isimlendireceksiniz” şeklindeki rivayeti de Mâturîdî, ismet anlayışı nedeniyle reddetmektedir.

5- Mâide 5/27 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Onlara Âdemin iki oğlunun şu kıssasını ibret vesilesi olarak anlat...

Mâturîdî, Hasan Basri ve diğerlerinin te'vîllerine yer verir. Onlara göre bu iki oğul, Hz. Âdem'in sulbünden olan değil de İsrailoğulları'ndan herhangi iki oğuldur. Bunlar Hz. Âdem'e nisbet edildiler çünkü her bir beşer ona nisbet edilir. Nitekim “Ey Âdemoğulları, şöyle yapın, şunu yapmayın” denilir. Bununla Âdem'in sulbünden oğulları kast edilmez, beşerin tamamı kast edilir. Bu da bunun gibidir.⁴⁸

⁴⁸ Taberî, Hasan Basri'nin konu hakkındaki görüşünü kabul etmez. Buna karşın İbn Abbas, İsmâil b. Râfi, Abdullah b. Amr, Mücahid, Atiyye, Katade ve İbn İshak'ın da iki oğuldan kastın Hâbil ve Kâbil olduğu şeklindeki rivâyetlerini aktarır: **Câmiu'l-beyân**, c. VI, s. 242-246.

Mâturîdî ardından İbn Abbas, Kelbî ve diğerlerinin te'villerini aktarır: Buna göre, burada zikri geçen kimseler, onun sulbünden olan iki oğlu Hâbil ve Kâbil'di.⁴⁹ Her birinin tek batından doğan bir kız kardeşi vardı. Kız kardeşlerden biri güzel, diğeri çirkindi. Kabil de Habil de güzel olan kız ile evlenmek istedi. Aralarında tartıştıklarında, biri diğerine: “Kurban adayalım, hangimizin kurbanı kabul edilirse güzel kızla evlenmek onun hakkı olsun” dedi. Hâbil'in kurbanı kabul edilince Kâbil ona haset etti ve onu öldürmeyi kast etti.

Mâturîdî'ye göreyse bu iki oğlun kim olduğu, hadisenin nasıl gerçekleştiği hakikatte bilinmemektedir. Aslında bunların bilinmesinin Mâturîdî için pek de bir önemi yoktur. Ona göre bilinmesi gereken asıl şey, ayetin söylemek istediği hikmettir. Ayrıca bu ayet, Hz. Peygamber'in risaletini ispat etmektedir. Zîrâ Hz. Peygamber, önceki kitaplarda yer alan bilgileri haber vermiştir ki o, bu bilgiyi, ancak Allah'tan öğrenebilir. Bu da O'nun risaletinin ispatı için bir delil niteliği taşımaktadır.⁵⁰

6- Mâide 5/29 ayetinde Allah, Hz. Âdem'in iki oğlundan birinin konuşmasını şöyle haber vermektedir:

...beni öldürdüğün takdirde dilerim ki...

Taberî, İbn Mesud ve sahâbeden bazılarının, “beni öldürme günahının kendi diğer günahlarına dâhil olmasını (istiyorum)” şeklindeki hadisi aktarmaktadır.⁵¹

Mâturîdî de bu meyandaki muhtemel anlamları zikrettikten sonra “istiyorum” kelimesi üzerinde durur. Buna göre iradenin, gerçekleşmesi istenmeyen durumlarda da kullanılması caizdir. Meselâ kişi, istemediği halde kimi zaman “çatıdan düşmek istiyorum/kendimi çatıdan atmak istiyorum der. *Orada, yıkılmak isteyen bir duvarla karşılaştılar*⁵² ayetini delil getiren Mâturîdî, duvarın eylemde bulunacak bir fiilinin olmadığını, irade fiilinin eylemde bulunması mümkün olmayan varlığa nisbet edilmesi

⁴⁹ Taberî de söz konusu iki kardeşin Hâbil ile Kâbil olduğunu düşünmektedir. Burada bizi ilgilendiren husus, Taberî'nin aktarmış olduğu rivâyetler arasında İbn Mesud'un kardeşin kardeşi öldürmesine dair aktarmış olduğu rivâyettir. Her ne kadar Taberî'de yer alan İbn Mesud rivâyetinde Hâbil ile Kâbil'in adı aktarılmamış olsa da onun bu yöndeki düşüncesi, tartışmaya açık olmakla beraber İbn Mesud'un da bu kanaatte olduğu varsayımına götürmektedir: **Câmiu'l-beyân**, c. VI, s. 254

⁵⁰ **Te'vilât**, c. IV, s. 198-200.

⁵¹ **Câmiu'l-beyân**, c. VI, s. 250.

⁵² Kehf 18/77.

durumunda fiilin hakiki manada kullanılmadığının anlaşıldığını söyler. Böyle bir durumda anlam, ilgili eylem sonuçta o şekilde olur, işin sonu ona döner gibi bir mana taşır.⁵³

Değerlendirme

Mâturîdî rivayetten hareketle ayette geçen “Hz. Âdem’in iki oğlu” ifadesini – İbn Abbas kanalıyla da gelse- Hâbil ve Kâbil’e bağlamayı doğru bulmamaktadır. Ayrıca iki oğlun kim olduğunun ismen bilinmesinin mümin kimsenin hayatına bir katkısı da olmayacaktır. Ona göre ayetin bu olayı haber vermesi Hz. Peygamber’in risaletini ispata yöneliktir.

Mâturîdî Mâide 5/29 ayetinde yer alan “beni öldürdüğün takdirde dilerim ki” ifadesinin literal ve mecazi olarak iki şekilde okur. Onun ayeti mecazi olarak değerlendirmesinin ardında vahyin hitabi olarak gelmesinin önemli etkisi vardır. Çünkü hitap ortamındaki tüm ayrıntılar yazıya aktarılamaz. Kişi istemediği halde bir şeyi istediğini söyleyebilir. Mâturîdî buradan hareket etmek suretiyle öldürülmek üzere olan kardeşin, “beni öldürmeni dolayısıyla öldürme günahını yüklenmeni istemiyorum” şeklinde okumayı rivayete rağmen mümkün görmüş olmaktadır.

2.2. Hz. İdrîs

Meryem 19/57 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Sana vahyedilenler arasında İdris’i de zikret. İdris özü sözü dosdoğru bir kimse ve bir peygamberdi. “Biz onu yüce bir mekâna yükselttik.”

Mâturîdî, Hasan Basrî’nin ayete yönelik kavlini aktarır. Buna göre Hasan: “Onu yükselttik” yani cennette İdrîs’i yükseltiriz, der. Mâturîdî, ardından te’vîl ehlinin⁵⁴ te’vîline yer verir: “Allah, İdrîs’i, o ölü olduğu halde dördüncü kat semaya yükseltti.”

⁵³ Te’vîlât, c. IV, s. 204.

⁵⁴ Buhârî, Fedâilü’s-Sahâbe, 71; Ebu Said el-Hudrî, Ebu Hureyre, Enes b. Mâlik, İbn Abbas: Câmiu’l-beyân, c. XVI, s. 127-128.

Her iki te'vîli aktarmakla beraber Mâturîdî farklı bir kanaattedir. Zîrâ ona göre peygamberler medeniyetin gelişmesinde önemli bir rol alırlar.⁵⁵ Belki bu gerekçeden hareketle Mâturîdî, Ebu Said el-Hudrî, Ebu Hureyre, Enes b. Mâlik ve İbn Abbas'a rağmen Hz. İdrîs hakkında şöyle der: "Bize göre onun yükseltilmesini konum, değer ve yücelik olarak hem insanların hem de Allah'ın nezdinde yükseltilmesi şeklinde anlamak daha uygundur."⁵⁶

Değerlendirme

Mâturîdî, medeniyetin ilerlemesindeki aktif rolleri nedeniyle ve peygamberlerin insanlar nezdinde itibarlarının artmasından hareketle ele aldığımız ayetin mecazi olarak okunabileceğini düşünmektedir. Bu düşüncesi ise onun hakkındaki sahâbe rivayetlerine rağmen Hz. İdrîs'e yönelik ayeti farklı anlamasına imkân vermiştir. Burada dikkat çeken diğer bir husus Meryem sûresinin Mekkî oluşudur. Sûrenin indiği dönem dikkate alındığında ayete dair rivayetleri olan sahâbenin tamamı henüz ya çocuk yaştadır ya da Müslüman değildir. Bu nedenle onlar ayetin inişine şahit olmamıştır. Bu durumda Mâturîdî ayetin inişine şahit olmamaları nedeniyle te'vîl ehli kısmına alınan sahâbeden farklı düşünebilmesinde bir problem görülmeyecektir.

2.3. Hz. Nûh

1- Hûd 11/36 ayetinde Allah şöyle buyurur:

...Onların yaptıklarından dolayı artık üzülmeyin...

İbn Abbas, Mücâhid ve Katâde, Hz. Nûh'a yönelik bu emri, "Boğulmalarına neden olan helak gelince onlara üzülmeyin" diye açıklar.⁵⁷ Mâturîdî ise bu te'vîli yeterli görmez. Ona göre bu ayet, salt manada hüznü yasaklamak değil, hüznü Hz. Nûh'tan giderip onu teselli etmek anlamındadır. Zîrâ peygamberler kavminin Allahı inkâr edip O'na düşman olmalarından ötürü üzülmüyorlardı. *İman etmiyorlar diye neredeyse kendini helak edeceksin*⁵⁸ ayetleri de bu meyandadır. Peygamberler, kavimlerinin iman

⁵⁵ Te'vîlât, c. I, s. 291.

⁵⁶ Te'vîlât, c. IX, s. 147-148.

⁵⁷ Câmiu'l-beyân, c. XII, s. 43; Zâdü'l-mesîr, c. IV, s. 77.

⁵⁸ Şuarâ 26/3; Fâtır 35/8.

etmemelerine en çok üzülenler ve onların iman etmelerini en çok isteyenlerdir. Yoksa salt olarak, onların helak olmaları, Mâturîdî'ye göre Peygamberleri üzmüş değildir. Nitekim Hz. Nûh gibi sair peygamberler kavimlerin helak olmaları için beddua etmişlerdir. Bu da peygamberlerin sadece kavimlerine olan şefkatleri nedeniyle onların helak olmalarına üzülmelerini değil aynı zamanda onların Allah'ı inkâr ve ayetlerini tekzip etmelerine üzüldüklerini gösterir.⁵⁹

2- Nûh 71/23 ayetinde Allah Hz. Nûh'un kavminin şöyle dediklerini haber verir:

O şımarık zenginler “Tanrılarınızı asla terk etmeyin. Hele de Vedd, Suva, ... adlı putlara bağlılıktan vazgeçmeyin.” dediler.

Mâturîdî, konuya dair İbn Abbas'a⁶⁰ ait bir te'vîli zikreder. Buna göre ayette zikri geçen isimler, hayatta iken salih kimselerdi. Onların vefatları sonrası Hz. Nûh'un kavmi, onlara bakıp gayrete gelmek ve onlar gibi olmak için bu kimselerin heykellerini dikmişler, bunlara Vedd, Suvâ, Yeğûs, Yeûg ve Nasr'ın isimlerini vermişlerdi. Takip eden zaman içinde ibret alıp gayrete gelmek maksadıyla dikilen bu heykellere insanlar, şeytanın da telkini ile tapmaya başlamışlardır.

Mâturîdî bundan başka *tefsir ehli*⁶¹ kaydıyla onlara ait farklı bir te'vîli nakleder. Buna göre Hz. Nûh'un yanında Hz. Âdem'in cesedi vardı. Nûh, Müslüman olan kimselerin bu cesede bakmasına izin verirken Müslüman olmayan kimselerin bakmasına izin vermiyordu. Şeytan, bu kimselere gelip “Nûh ve O'na inananlar Âdem'in cesedi sayesinde size üstün mü olacaklar, siz de onun çocuklarısınız” dedi ve her bir kavim için Âdem'in heykelini yaptı. Her bir kavim de nihayetinde bu heykele tapmaya başladı.⁶²

Her iki te'vîlin imkân dâhilinde olduğunu söylemekle beraber Mâturîdî, farklı bir kanaat taşıdığını belirtir. Buna göre Hz. Nûh'un kavminin önde gelen inkâr ehli, kendilerine tâbi olanların putlara tapmalarını istemişlerdi. Onların bu gerekçesi kendilerini, Allah'a kul olmaya layık görmemelerinden kaynaklanıyordu. Zîrâ günlük

⁵⁹ **Te'vîlât**, c. VII, s. 169-170.

⁶⁰ Buhârî, Tefsiru'l-Kur'ân, 71.

⁶¹ İbn Abbas, Muhammed b. Ka'b, Muhammed b. Kays: **Câmiu'l-beyân**, c. XXIX, s. 120; **el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. XVIII, s. 199

⁶² İbn Abbas: **el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân**, a.y.

hayatta, krallara hizmet etmek herkesin harcı değildi: krallara ancak layık olanlar hizmet edebilirlerdi. Bu nedenle kralın huzura gelebilmek, ona hizmet edenler sayesinde olabileceği için onlar, krallara hizmet edenlere hizmet ederlerdi. Günlük hayatta böyle olduğu için onlar, Allah’a kulluğun da bu minval üzere gerçekleşebileceğini düşünüyorlardı.⁶³ Onlar, güzel olan bir şeyi gördüklerinde, bunun, Allah nezdinde hüsnü kabulü olduğu için güzel olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle putları en güzel surette şekillendiriyor ve bu sayede Allah’a yaklaşmak için onları vesile kabul ediyorlardı. İlgili ayetler de⁶⁴ bunu ifade etmektedir. Onların böylesi bir gerekçeden hareketle putlara tapmasını mümkün gören Mâturîdî, bu düşüncesinin sonunda şöyle der: “Bu te’vîllerden hangisinin doğru olduğunu Allah bilir.”⁶⁵

Değerlendirme

Mâturîdî, Hz. Nuh’a yönelik “üzülme” emrini İbn Abbas’ın “kavmin boğulduğu için üzülme” şeklindeki rivayetine bağlı olarak anlaşılması durumunda ayetin anlam dünyasını daraltılmış olacağı kanaatini taşımıştır. Ona göre “üzülme” emri Hz. Nuh’un, kavminin sadece boğulmasından değil, “kavmim nasıl olur da Allah’a iman etmez” şeklindeki düşüncesine yönelik bir hitaptır. Bu da Mâturîdî’in peygamber tasavvurun çerçevesinde önemli bir örnektir.

Mâturîdî, son olarak nüzul ortamını dikkate almak suretiyle şirkin felsefesini yapar. Ona göre puta tapma hadisesini mezkûr iki rivayetle sınırlamak doğru değildir. Birey aşkın bir Tanrı anlayışı nedeniyle de puta tapmış olabilir. Ayrıca ayetin “aşkın Tanrı anlayışı” ekseninde te’vîl edilmesi Mâturîdî’ye göre hayatta bir karşılığı olması nedeniyle daha bir gerçekçidir. Önceki iki rivayete göre puta tapma eylemi başlamış ve bitmiştir. Mâturîdî’nin anlayışına göre iman bireysel bir eylem olduğundan, her bir bireyin bu tecrübeyi yaşaması imkân dâhilindedir. Ayetin hayattaki karşılığı dikkate alındığında Mâturîdî son sırada zikrettiği te’vîlin daha doğru olduğunu düşünür görülmektedir. Fakat o, bir siyaset izlemek suretiyle “bu te’vîllerden hangisinin doğru olduğunu Allah bilir” demekle yetinmiştir.

⁶³ Şefaât düşüncesinin oluşmasında Mâturîdî’nin söz ettiği düşünce ile aynı minvalde bir değerlendirme için bkz: Yaşar Düzenli, a.g.e., s. 11.

⁶⁴ Zümer 39/3; Yûnus 10/18.

⁶⁵ **Te’vîlât**, c. XVI, s. 142-143.

2.4. Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil ve Hz. Lût

1- Şuarâ 26/86 ayetinde Allah, Hz. İbrâhim'in duasını haber verir:

Babamı da affeyle! Çünkü o yolunu şaşırmış biridir.

Mâturîdî, öncelikle *te'vîl ehli* demek suretiyle onların Hz. İbrâhim'in üç yerde yalan söylediğine dair nakillerini haber verir. Hadis olduğu kaydedilen bu rivâyet⁶⁶ Mâturîdî'ye göre anlamsız bir ifadedir.⁶⁷ “Zîrâ” der, Mâturîdî, “Allah'ın çeşitli hallerde yalan söyleyecek bir rasul seçmesi mümkün değildir.”⁶⁸

2- Enbiyâ 21/69 ayetinde Allah şöyle bir hitapta bulunduğunu haber verir:

...Fakat biz, “Ey ateş!” dedik, “İbrâhim'i yakma; ona karşı serin ve zararsız ol!”

Mâturîdî, *te'vîl ehlinin*⁶⁹ “O vakit kimse o ateşten istifade edemedi” şeklindeki ifadesinin ancak vahiyle bilinebileceğini söyler. Ona göre, konuya dair bir vahy gelmediyse bu türden açıklamalarda bulunmak caiz değildir. Diğer taraftan ateşin hilkaten sadece Hz. İbrâhim'e serin ve zararsız; başkalarına karşı ise yakıcı olmaya devam etmesi mümkündür. Mâturîdî, böylesi bir durumun Hz. İbrâhim'in risalet ve nübüvvetinin en büyük delillerinden biri olduğunu söyler.⁷⁰

3- Hicr 15/52 ayetinde Allah, Hz. İbrâhim'e gelen melekler hakkında şöyle buyurur:

Vaktiyle o misafirler (melekler) İbrahim'in kapısını çalıp selam verdiler. İbrâhim (de) “Doğrusu biz sizden korkuyoruz” dedi.

⁶⁶ Ebu Hureyre kanalıyla gelmiştir Bkz: Buharî, Enbiyâ, 8; Taberî de “Hz. İbrâhim, bu üç yerde ancak Rabbi için yalan söylemiştir” der. Bkz: **Câmiu'l-beyân**, c. XVII, s. 55.

⁶⁷ Râzî de aynı meseleyi *Metâlibü'l-âliye*'sinde ele almakta ve şöyle demektedir: “Bazı meclislerde bulundum. Kimi Haşevîler, Hz. Peygamber'den rivâyet edildiği söylenen bu hadise sarıldılar ve “İbrâhim, üç yerde yalan söylemiştir” dediler. Onlara “Ancak zayıf bir zan içeren bu haberler ile Halîlullah'a bu türden isnadlarda bulunmanın caiz olmadığını söyledim. Haşevî'nin biri, bana öfkeli bir şekilde kızarak “Sen nasıl olur da râvîyi yalanlarsın?” dedi. Ben de ona “Sen de düşüncen de ne acayipsiniz. Râvînin yalan söylemiş olmasını mümkün görmüyorsun da Halîlullah'ın yalan söylemesini mümkün görüyorsun! Dedigimi kabul edersen bu, senin hem dinin hem de dünyanın için daha faydalı olur, dedim.” Bkz: Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhi**, tah: Ahmed Hicâzî es-Sekka, I-IX, Beyrut, 1987, c. IX, s. 201

⁶⁸ **Te'vîlât**, c. X, s. 308.

⁶⁹ Ka'b (b. Mâlik?) ya da Ka'b el-Ahbâr, Katâde: **Câmiu'l-beyân**, c. XVII, s. 60.

⁷⁰ **Te'vîlât**, c. IX, s. 299.

Mâturîdî bazı te'vîl ehlinin⁷¹ te'vîline yer verir. Buna göre Hz. İbrâhim, hırsız zannettiği için meleklerden korkmuştur. Mâturîdî, Hz. İbrâhim'in meleklerden onların hırsız olduğunu zannettiği için korkmasını mümkün görmez. Zîrâ onlar, Hz. İbrâhim'in yanına girerken selam vermişlerdi. Hâlbuki hırsız vb. türden kimseler hırsızlık maksadıyla başka bir eve girdiklerinde selam vermezler. Buradan hareketle Mâturîdî, "Hz. İbrâhim, yemek yemediklerinde onların melek olduğunu anlamış ve azap gibi önemli bir durum için geldiğini fark ettiğinde korkmuştur"⁷² der.

4- Hacc 22/27 ayetinde Allah, Hz. İbrâhim'e yönelik bir emrini haber verir:

İnsanları hacca davet et...

Mâturîdî, te'vîl ehlinin⁷³ kavline yer verir. Buna göre "Allah, Hz. İbrâhim'e *İnsanlara hacca davet et* diye emredince, o nida etti. Allah da onun nidasını, doğudan batıya, annesinin rahminde ve babasının sulbünde olanlara varıncaya değin bütün herkese duyurdu. Onlar da "Lebbeyk!" dediler. Allah'ın evini hacc eden kimseler, işte bu nidaya icabet eden kimselerdir." Mâturîdî ise "Fakat biz bunu, ancak Rasûl'den "Böyle oldu" şeklinde bir haber sayesinde bilebiliriz değilse bu ve vb. konularda sessiz kalmak evlâ olanıdır"⁷⁴ der.

5- Meryem 19/54 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Sana vahyedilenler arasında İsmâil'i de zikret, (o, sözüne sadıktı...)

Mâturîdî, te'vîl ehlinin⁷⁵ genelinin: Allah, Hz. İsmâil'i sâdık diye isimlendirmiştir. Zîrâ Hz. İsmâil, geleceğini söyleyen bir adama, o dönünceye değin bekleyeceği sözünü verdi. (Adam unuttuğu için gelmese de) Hz. İsmail, o adamı günlerce söz verdiği yerde bekledi, şeklindeki te'vîline yer verir.

Fakat Mâturîdî'ye göre peygamberlerin meşiete dayanmaksızın birine söz vermesi mümkün değildir. Zîrâ Allah, "inşallah" demeksizin peygamberinin bir

⁷¹ Katâde, "misafir yemek yemediğinde onların hırsız ya da düşman olduğunu düşünmek arabin âdetidir" der. **Câmiu'l-beyân**, c. XII, s. 88-89; **Zâdü'l-mesîr**, c. III, s. 99.

⁷² **Te'vîlât**, c. VIII, s. 41.

⁷³ İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Mücahid, İkrime: **Câmiu'l-beyân**, c. XVI, s. 183-184.

⁷⁴ **Te'vîlât**, c. IX, s. 366.

⁷⁵ İbn Abbas, Hz. İsmâil'in o adamı bir yıl beklediğini söyler: **Zâdü'l-mesîr**, c. V, s. 178. Bekleme rivâyeti Sehl b. Ukayl, Şevzeb ve Kelbî tarafı-nda da zikredilir. Bkz: **Câmiu'l-beyân**, c. XVI, s. 126; **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. III, s. 125; **el-Keşf ve'l-Beyân**, c. IV, s. 180; **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. III, s. 376.

vaadde bulunmasını nehyetmiştir.⁷⁶ Diğer taraftan o, “sözüne sadık olmak” *sıddik* anlamına gelmektedir. Sıddik da hakikat ortaya çıktıktan sonra tüm benliği ile ondan tarafta olmak demektir...”⁷⁷ şeklinde bir kavram analizine girişir.

6- Saffât 37/113 ayetinde şöyle buyrulur:

Hem ona (İbrâhim’e) hem de İshak’a bereketler ihsan ettik. Her iki oğlunun soyundan da...

Mâturîdî, ayet kapsamında kurban edilen oğulun İshak mı İsmâil mi olduğu meselesini tartışmaya açar. Ona göre, şayet Hz. Peygamber’den mervî iki hadis sahihse kurban edilen oğul İshak’tır. Aksi durumda, kurban edilen kişinin kim olduğunun bilinmesine bir ihtiyaç yoktur. Şayet bu kişinin kim olduğunun bilinmesine ihtiyaç olsaydı Allah bu ihtiyacı da, ona dayalı problemi de giderir, insanlar arasındaki ihtilafı sona erdirirdi. “Bu nedenle” der Mâturîdî, “kimlik tayin etmeye çalışmak gereksiz bir külfettir. Kurban edilenin kim olduğunun bilinmesine ihtiyacın olmayışı, konuya dair tartışmanın sona erdirilmesine delil olur.”⁷⁸

7- Hûd 11/82 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Azab ve helak hükmümüzün vakti gelince o memleketin altını üstüne getirdik...

Mâturîdî’nin kaydına göre te’vîl ehli⁷⁹ *Yerinde yeller esen şehri altını üstüne getirdi*⁸⁰ ayetinde olduğu gibi “altını üstüne getirdik” ifadesini: ‘Cibril, kanatlarını Lut kavminin şehrinin altına soktu, onu göğe kaldırdı, sonra altını üstüne çevirdi ve yere çarptı, şeklindeki rivâyet eşliğinde anlamışlardır. Bu rivâyetin mümkün olduğunu söylemekle beraber Mâturîdî, ayetin şu şekilde anlaşılmasını da uygun bulur: “Allah, onları helak ettiğinde -öldürdüğünde- onları toprağın altına soktu. Böylece onların altı üstü oldu.” Bu ifadesi ile beraber o, te’vîl ehlinin,⁸¹ ayeti, Cibril ile ilişkilendirdiğini ve bu konuda icma ettiklerini⁸² söyler.

⁷⁶ Kehf 18/23.

⁷⁷ *Te’vîlât*, c. IX, s. 147.

⁷⁸ *Te’vîlât*, c. XII, s. 177-178.

⁷⁹ Rivâyet Huzeyfe kanalıyla aktarılmıştır. *Câmiu’l-beyân*, c. XII, s. 115.

⁸⁰ Necm, 53/53.

⁸¹ İbn Abbas, Hasan, Süddî, Muhammed Ka’b el-Kurazî, Katâde, Mücâhid, Ebu Salih: *Zâdü’l-mesîr*, c. IV, s. 110; *en-Nüket ve’l-uyûn*, c. II, s. 492; *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, c. V, s. 305-306; Celâleddin b. Abdirrahmân es-Suyûtî, ed-*Dürü’l-mensûr fî tefsîr’l-me’sûr*, I-VII, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015, c. III, s. 624.

⁸² *Te’vîlât*, c. VII, s. 215.

Değerlendirme

Mâturîdî bu başlık altında yedi meseleye yönelik rivayetleri kritik etmiştir. Bunların ilki Hz. İbrahim'in üç yerde yalan söylemesi eksenindedir. Mâturîdî ismet anlayışının diğer bir ifade ile peygamberlerin masum olduğuna yönelik düşüncesiyle çelişmesi nedeniyle Ebu Hureyre kanalıyla geldiği kaydedilen rivayeti anlamsız bulur.

Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı süreçte ondan kimsenin istifade edemediğine yönelik rivayeti de Mâturîdî bölüm başında zikrettiğimiz usûlü gereği doğru bulmaz. Ona göre bu türden rivayetlerin hakikat olup olmadığı ancak sem' yoluyla bilinebilir. Bu da ya ayet tarafından ya da Hz. Peygamber'den gelecek tevatür bir haber sayesinde gerçekleşebilir. Aksi durumda bireyin konu hakkında görüş bildirmesi ya da bildirilen görüşü mutlak hakikat diye savunması doğru olmayacaktır. Mâturîdî dördüncü sırada aktardığımız İbn Abbas kanalıyla gelen "lebbeyk" rivayeti de aynı minvalde ele alır. Bu rivayet sanki hacca gitmeyen kimselerin bu çağrıya icabet etmeyen kimseler olduğuna yönelik bir izlenim vermektedir. Buradan hareketle olmalı ki Mâturîdî sem' yoluyla bildirilmeyen meselelerde görüş beyan etmenin doğru olmadığını tekralamaktadır.

Hz. İbrahim'in evine gelen kimselerden korkmasının nedeni üzerinde de tefsirlerde tekrar edilen bir rivayet vardır. Buna göre Hz. İbrahim insanlardan uzak bir badiyede oturmaktadır. Evine gelen misafirin yemek yememesinden hareketle onların hırsız olduğunu düşünmüş ve bu nedenle korkmuştur. Mâturîdî aynı konunun ele alındığı Hûd 11/70 ayetinde "Bazılarının böyle dediğini" söyleyip geçer. Fakat Hicr 15/52 ayetinde rivayeti krite eder. Ona göre soymak maksadıyla bir eve giren hırsız ev sahibine haber vermek anlamına gelecek olan "Selam" ifadesini sarf etmez. Mâturîdî'ye göre Hz. İbrahim hem bu gerekçe hem de yemek yememeleri nedeniyle gelen misafirlerin melek olup azapla görevlendirildiklerini anladığı için korkmuş olmalıdır.⁸³ Diğer yandan işlendiği Mâturîdî'nin bir rivayeti önce sadece aktarıp geçmesi, ardından başka bir yerde onu krite etmesi aktarmış olduğu her görüşü kabul ettiği anlamına gelmediğini göstermektedir.

⁸³ **Te'vilât**, c. VII, s. 203.

İbn Abbas'ın Hz. İsmail ile alakalı te'vîli de Mâturîdî'ye göre problemlidir. Buna göre Hz. İsmail'in "inşallah" demeden orada beklemesi mümkün değildir. Mâturîdî'nin bu temellendirmesi onun meşiet ayetinin genel geçer olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Diğer bir ifade ile ona göre *Hiçbir şey hakkında "Yarın bu işi muhakkak yapacağım" deme* (Kehf 18/23) emri daha önceki peygamberlere de verilmiş demektir.

Hz. İbrahim'in kurban ettiği oğlunun kim olduğunun bilinmesi de Mâturîdî'ye göre önemli değildir. Diğer bir ifade ile bunun bilinmesinin mümin bir bireyin hayatına sağlayacağı bir katkısı yoktur. Ona göre aksi olsaydı Allah bu bilgiyi gizli bırakmaz ve açıklardı. Aklen de bilinemeyecek bir meselelenin açıklanmaması böylesi bir konunun tartışılmasının gereksiz olduğunu gösterecektir.

Mâturîdî'nin son başlık altında kaydettiğimiz değerlendirmesi de oldukça dikkat çekicidir. Buna göre Lût kavminin yere çarpılmak suretiyle helak edilmesi mümkündür. Fakat diğer taraftan onların helaki sürecinde yeryüzünün gökyüzüne kaldırılması, ardından yere çarpılması gibi bir durum yaşanmamış da olabilir. Helak olup öldüğünde kişi toprağa gömülmüştür. Daha önce toprağın üstünde olan kişiler helaki neticesinde toprağın altına girmiştir. Bu durumda yeryüzünde değişen bir şey olmamıştır. Değişen sadece helak edilenlerin nitelidir. Dolayısıyla usulü gereği hadise ve -Mâturîdî'nin belirttiği üzere- konu eksenindeki icmaya rağmen ayetin farklı anlaşılması ona göre mümkündür.

2.5. Hz. Ya'kûb, Hz. Yusuf ve Kardeşleri

1- Yusuf 12/5 ayetinde Allah, Hz. Ya'kûb'un, oğlu ile konuşmasını haber verir:
Canım oğlum! Bu rüyayı kardeşlerine sakın anlatma!

Mâturîdî'nin kaydına göre göre bazı te'vîl ehli⁸⁴: Yusuf, rüyasını kardeşlerinin önünde babasına anlatınca Yakup: "Bu, gündüz görülen bir rüya olup önemsenecek bir durum yoktur" demiş, Yusuf ile başbaşa kaldığında: "Bundan sonra rüya görürsen kardeşlerine anlatma" diyerek onu ikaz etmiştir.

⁸⁴ Mâverdî, bu görüşe yakın ifadelerin İbn Abbas'a ait olduğunu aktarır: **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. III, s. 7-8.

Mâturîdî'ye göre böylesi bir yaklaşım Hz. Ya'kûb'un yalan söylediği anlamına gelir. Allah rasülü Ya'kûb'un yalan söylemesi de caiz/mümkün değildir. Mâturîdî, "böylesi bir durum şayet vuku bulmuşsa, bunun ancak Allah'tan gelen bir emir olması durumunda mümkündür aksi halde mümkün değildir"⁸⁵ der.

2- Yusuf 12/10 ayetinde Allah, kardeşler arasında geçen muhavereyi zikreder:

İçlerinden daha insaflı olanı da şöyle dedi "Bence Yusuf'u öldürmeyelim...".

Mâturîdî te'vîl ehlinin⁸⁶ bu kardeşin kim olduğuna dair filan oğlu filan şeklindeki ifadelerini aktarır. Peşi sıra o: "Bu kardeşin kim olduğunu bilmiyoruz, bilmeye de ihtiyaç duymuyoruz" der. Ona göre bu kardeşin kimliğinin bilinmesi gerekli olsaydı Allah bildirirdi.⁸⁷

3- Yusuf 12/13 ayetinde Allah, Hz. Ya'kûb'un Yusuf'u göndermek istemeyişinin gerekçesini haber verir.

...Onu alıp götürmeniz beni kaygılandırır...

Mâturîdî bazı te'vîl ehlinin⁸⁸ te'vîlini aktarır. Buna göre "Hz. Yakup, rüyasında Yusuf'u kurdun kaptığını görmüştür. Bu nedenle o, üzülmeye gerekçesini şöyle açıklar: "Kurdun Yusuf'u yemesinden korkuyorum." Fakat Mâturîdî, peygamberlerin rüyalarının hak olması ve çoğunlukla görüldüğü üzere çıkmaları nedeniyle bu te'vîli mümkün görmez.⁸⁹

4- Yusuf 12/15 ayetinde Allah, şöyle buyurur:

Nihayet onu götürüp de kuyuya atmaya karar verdikleri vakit biz de ona (?): Bu yaptıklarını, hiç farkında değillerken kendilerine haber vereceksin diye vahyettik...

Mâturîdî'ye göre bazısı:⁹⁰ "Siz, vaktiyle Yusuf'a ve kardeşine ne yaptığınızı hatırlıyorsunuz, değil mi?" dediğinde onlar, şaşkın bir vaziyette "Ne! Yoksa sen Yusuf musun?" diye karşılık verdiler. O da "Evet, ben Yusuf um; işte bu da kardeşim"

⁸⁵ **Te'vîlât**, c. VII, s. 271.

⁸⁶ İbn Abbas, Mücahit, Katâde, İbn İshak: **Câmiu'l-beyân**, c. XII, s. 193; **Zâdü'l-mesîr**, c. IV, s. 141; **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. III, s. 11.

⁸⁷ **Te'vîlât**, c. VII, s. 278.

⁸⁸ İbn Abbas: **Zâdü'l-mesîr**, c. IV, s. 144.

⁸⁹ **Te'vîlât**, c. VII, s. 280-281.

⁹⁰ İbn Abbas, Mücahid, Katâde, İbn Cüreyc: **Câmiu'l-beyân**, c. XII, s. 200-201; **Tefsîru İbn Ebî Hâtim**, c. V, s. 345

dedi...”⁹¹ ayetlerinden hareketle vahyin Hz. Yusuf’a gönderildiğini söylemiştir. Mâturîdî’de ise vahyin Hz. Ya’kûb’a geldiği kanaati ağır basmaktadır. Ona göre *Bu yaptıklarını, hiç farkında değillerken kendilerine haber vereceksin* ayeti *Ey Oğullarım! Gidin ve Yusuf ile kardeşini arayın*⁹² ayetinde karşılık bulur. Zîrâ Hz. Yakup onlara Hz. Yusuf’u aramalarını ve onun durumunu soruşturmalarını emretmişti. Mâturîdî’ye göre Hz. Ya’kûb’un böylesi bir tutumu *Onların bu yaptıklarını, hiç farkında değillerken kendilerine haber vereceksin* ayetinden kaynaklanıyordu. *Yusuf’un kokusunu alıyorum* ayetini öne süren Mâturîdî “Bu nedenle Hz. Yusuf’un gömleği, Hz. Ya’kûb’un yüzüne konulup da tekrar görmeye başladığında o: “Ben sizin bilmediklerinizi Allah’tan öğreniyorum” demişti, der. Bu delillerine rağmen o: “Şayet ayet Hz. Yakup hakkında ise “onlar farkında değillerken” ayetinin te’vili bu olur, şayet Hz. Yusuf hakkında ise zikrettiğimiz üzere o’dur”⁹³ der.

5- Yusuf 12/16-17 ayetlerinde, Hz. Yusuf’un kardeşlerinin tutumları haber verilmektedir:

Akşam geç vakitte Yusuf’un üvey kardeşleri sözde ağlaya sızlaya babalarının yanına gelip şöyle dediler: “Baba!...”

Mâturîdî, ayetin açıklanması esnasında konuyla dolaylı irtibatı olan rivâyetleri değerlendirmektedir. Şöyle ki Yusuf’u babalarından isteyen kardeşleri kasıtlı olarak yalan söylemiş, vaadlerinde durmamış ve emanete ihanet etmişlerdir. Mâturîdî, bu ayetlerin bazı göndermeleri olduğunu söyler ve şöyle der:

Küçük günah işlemesi nedeniyle bu kişinin azaba uğramasından korkulur bununla beraber o kâfir olmaz, diğer taraftan büyük günah işleyen de imandan çıkmaz. Zîrâ Yusuf’un kardeşleri, onu öldürmeyi ve kuyunun karanlıklarına bırakmayı amaçlamışlardı. Kardeşlerin böyle davranmalarındaki amaçları, Yusuf’un gitmesi durumunda, babalarının kendilerini daha çok sevmesini beklemeleriydi. Böylesine bir durum da hem küçük hem de büyük günah işlemeyi gerektirir. Şayet onların bu yaptıkları küçük günah ise, ona tevbe etmişlerdi. Bu da onların küçük günah işlemeleri nedeniyle cezalandırılmaktan korktuklarını gösterir. Şayet büyük günah ise bu da onları

⁹¹ Yusuf 12/89-90.

⁹² Yusuf 12/87.

⁹³ **Te’vilât**, c. VII, s. 282-283.

imandan çıkarmaz. Zîrâ nihayetinde onlar peygamber olmuşlardı.⁹⁴ Dolayısıyla salihlerden oldular. Nitekim bu sûrenin dokuzuncu ayeti, bu dediğimizin delili niteliğindedir. Bu söylediklerimiz ayrıca Mu‘tezilenin “küçük günah nedeniyle kişi azap edilmez” ve “büyük günah kişiyi imandan çıkarır” sözlerini nakzeder. Benzer şekilde bu durum, Hâricilerin görüşlerini de nakzeder. Zîrâ onlara göre kişi küçük büyük ne günah işlerse bu günah nedeniyle müşrik ve kâfir olur.⁹⁵

Mâturîdî, sanki burada Mu‘tezile ve Hâricileri öne sürmekle sanki aşağıda aktaracağımız düşünce sahiplerini eleştirmeyi amaçlamaktadır. O, sözüne şöyle devam eder:

Bu söylediklerimiz, aynı zamanda şunu söyleyeni de nakzeder: “Kasıtlı olarak yalan söyleyen, vaadde bulunup vaadinde durmayan ve kendisine emanet edilene ihanet eden münâfık olur.”⁹⁶ Söylediklerimiz onları nakzeder zîrâ Yusuf’un kardeşleri bilerek emanete ihanet ettiler, vaatte bulundular fakat vaadlerinde durmadılar. Konuştular fakat yalan söylediler. Bununla beraber onlar münâfık olmadılar. Yemediği halde Yusuf’u kurt yedi dediler ki bu bir yalandır. Onu kuyuya atmak suretiyle emanete ihanet ettiler. Koruyacağız dediler ama korumadılar.⁹⁷

Mâturîdî, ardından kendisine yöneltilecek muhtemel soruyu, cevaplandırmak üzere peşinen hatırlatır. “Hz. Peygamber’den rivâyet edilen söz konusu hadis ile bu ayetler nasıl telfik edilir? Zîrâ bu hadis haber olması nedeniyle nesh edilemez.” Mâturîdî buna şöyle cevap verir:

Bu rivâyetin, kâfirlerden belli bir topluluk hakkında söylenmiş olması mümkündür. Tevrat, kendilerine emanet edilmesine rağmen Yahudiler Hz. Peygamber gönderildikten sonra onu değiştirdiler. “Onu beyan edeceğiz” diye vaadde bulunmalarına rağmen sözlerinde durmadılar aksine Hz. Peygamber’e dair verilen haberleri gizlediler. Veya zikri geçen şartlar sonucu kişinin münâfık olması bu şartları onların dini sahada taşımaları durumunda geçerli olur. Aksi durumda kişi münâfık olmaz, bunlar da kişinin münâfıklık alameti olarak sayılmaz.⁹⁸

⁹⁴ Suyûtî’nin kaydına göre bu görüş İbn Zeyd’e aittir. Bkz: Suyûtî, **el-Hâvî li’l-fetâvâ**, I-II, Beyrut, Dâru’l-fikr, 2004, c. I, s. 367-368.

⁹⁵ **Te’vîlât**, c. VII, s. 283.

⁹⁶ Buhâri, İman, 24; Müslim, İman, 107.

⁹⁷ **Te’vîlât**, c. VII, s. 283-284.

⁹⁸ **Te’vîlât**, c. VII, s. 284.

Mâturîdî, ikinci sırada saydığı “dini saha” şartını, yalan söylemeyi itikâd haline getiren, ahdi bozmayı ve sözden caymayı helal kabul edenler olarak açıklar.⁹⁹

6- Yusuf 12/24 ayetinde ise Allah şöyle buyurur:

*Gerçek şu ki kadın Yusuf’la ilgili emeline ulaşmayı aklına koymuştu. (Rabbinin burhanını gördüğü için Yusuf kadını arzulamadı.)*¹⁰⁰

Mâturîdî’ye göre te’vîl ehlinin¹⁰¹ “Kadın, Yusuf için yatağa uzanmıştı, Yusuf da kadını arzuladığı için uçkurunu çözmüş...” gibi sözleri hurafedir. Ona göre bu türden te’vîllerin tümü bir peygamber için söylenilemeyecek şeylerdir. Delil olarak takip eden ayetlerde zikri geçecek olan *Beni, o arzuladı*¹⁰² ayetini gösteren Mâturîdî şöyle der: “Şayet Yusuf’tan böylesine bir irade söz konusu olsaydı o bunu demez, kendini bu işten temize çıkarmazdı.

Mâturîdî yanı sıra 24. ayetin devamı olan *Ne var ki bu çok çirkin bir iş olduğu için biz Yusuf’u koruduk...* ifadesini delil getirir. Buradan hareketle Mâturîdî: “Yusuf, böyle bir işe kalkışmış olsaydı, Allah, ondan bu kötülüğü savmazdı” der. Konuya dair iki ayet daha delil getiren Mâturîdî: “Tüm bunlar, te’vîl ehlinin söylediklerinin fasit olduğunu gösterir. Yusuf’a dair, onun hakkında böyle şeyler söylemek de helal değildir. Ayetin zahirinde onların dediklerini teyit edecek büyük ya da küçük hiçbir şey yoktur” demektedir.¹⁰³

7- Yusuf 12/27 ayetinde şöyle haber verilir:

Bu arada kadının ailesinden biri şöyle (şahitlik etti...)

⁹⁹ **Te’vîlât**, c. VI, s. 416-417.

¹⁰⁰ Ayet, Mâturîdî’nin düşüncesinden hareketle bu şekilde meallendirilmiştir.

¹⁰¹ İbn Abbas, Mücahid, İkrime ve Said b. Cübeyr. Bkz: **Câmiu’l-beyân**, c. XII, s. 229-231. Diğer taraftan Taberî, söz konusu görüşleri aktardıktan sonra “Kendi re’yleri ile Kur’ân’ı te’vîl edenler” ifadesini kullanmak suretiyle Mâturîdî’nin de taraf olduğu te’vîli aktarıp bunları eleştirmektedir. Bunlardan biri “meyletme işi burhanın görülmemesine bağlıdır, Yusuf, burhânı gördüğü için onda herhangi bir meyil söz konusu olmamıştır” düşüncesidir. Mâturîdî, “Seni sabit kılmıyorduk, neredeyse onlara meylededecektin” (İsra 17/74) ayetini şart cümlesini dikkate almak suretiyle “Seni, sabit kıldığımız için onlara meyletmedin şeklinde anlamlandırarak delil getirir. Bkz: **Te’vîlât**, c. VII, s. 292-293. Taberî ise, “لا” şartında takdim ve tehir olmaz” diyerek söz konusu yaklaşıma karşı çıkar. Bkz: **Câmiu’l-beyân**, a.y.

¹⁰² Yusuf 12/26.

¹⁰³ **Te’vîlât**, c. VII, s. 291-292.

Taberî dört çocuğun beşikte konuştuğu şeklinde İbn Abbas kanalıyla aktarılan hadis nedeniyle şahidin bebek olduğu kanaatini taşır. Burada ilginç olan¹⁰⁴ Taberî'nin aynı konuya dair İbn Abbas'ın söz konusu şahitin sakallı bir adam olduğu, yönündeki rivâyetini de aktarmasıdır. Bu da İbn Abbas'a, bazı te'vîllerin isnad edildiğini göstermesine yönelik bir örnek olarak kabul edilebilir. Mâturîdî ise, "Bu şahidin kim olduğunu bilmeye ihtiyaç duymamaktayız" der.¹⁰⁵

8- Yusuf 12/41 ayetinde Allah, Hz. Yusuf'un şöyle dediğini haber verir:

(Ey benim hapisteki arkadaşlarım!)

Mâturîdî'ye göre bazı te'vîl ehli¹⁰⁶ şöyle demiştir: "Yusuf'un, tabiri neticesinde asılacağını söylediği kişi "Ben bir şey görmedim, biz ancak oyun oynuyorduk/seni deniyorduk" dedi. Bunun üzerine Yusuf da "Hakkında bilgi istediğiniz şey bu şekilde vuku bulacak" diye cevap verdi."

Mâturîdî Hz. Yusuf'un böyle bir şey söyleyip söylemediğini bilmediğini, ayette sadece onun bu iki kişinin rüyasının tabir edildiği ve bunun da tabir üzere sonuçlandığını söyler.¹⁰⁷

9- Yusuf 12/42 ayetinde Allah, Hz. Yusuf'un bir isteğinden haber verir:

Yusuf, hapisten kurtulacağını bildiği kişiye, "Hapisten çıkınca efendine benden söz et" dedi.

Hz. Peygamber'e isnad edilen hadisten hareketle¹⁰⁸ İbn Abbas, Mâlik b. Dinar, İkrime, Hasan Basri, Katâde, Mücahid, Ebu Huzeyfe ve İbn İshak, Yusuf'un hapiste biraz daha fazla kalma gerekçesini onun yardımı Allah'tan değil sâkîden istemesine bağlamışlardır.¹⁰⁹

¹⁰⁴ İlginçlikten kastımız söz konusu hadise (!) rağmen İbn Abbas'ın farklı bir görüş bildirebilmesidir.

¹⁰⁵ **Câmiu'l-beyân**, c. XII, s. 242-245; **Te'vîlât**, c. VII, s. 294.

¹⁰⁶ Taberî, söz konusu te'vîlin sahibini Alkame ve İbrâhim kanalıyla Abdullah –İbn Mesud- olarak kaydetmiştir: **Câmiu'l-beyân**, c. XII, s. 275-276.

¹⁰⁷ **Te'vîlât**, c. VII, s. 310. "Ey benim hapisteki arkadaşlarım!" ifadesi Mâturîdî'ye aittir. Bkz: a.g.e., s. 308.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, söz konusu hadisi isnad zincirinde zikri geçen Süfyân b. Vekî' nedeniyle zayıf kabul etmektedir. Bkz: **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. II, s. 479.

¹⁰⁹ **Câmiu'l-beyân**, c. XII, s. 278-279.

Mâturîdî, bu rivâyeti: “Bazı te’vîl ehli dedi ki” kaydıyla aktardıktan sonra söz konusu gerekçenin mâkul olmadığını söyler ve şöyle der:

Hız. Yusuf’un Allah’tan başkasından korkması ya da kalbinden Allah’ı kaldırıp/unutup başkasıyla meşgul olması mümkün değildir. Yusuf, kurtuluşun Allah’ın sebeplere bağlamasından hareketle meydana geleceğini bilmektedir. Zîrâ o, hapiste unutulmuşçasına kalmıştır ve hapsedilmesini gerektirecek bir durumun olmadığını da görmektedir. Buna rağmen onun hapiste kalması, Aziz’in karısına yönelik -kendilerince- iftiralari defetmek veya olayı unutturmak maksadıyladır. Yusuf, melikin huzurunda hâdisenin hatırlatılması durumunda hapisten çıkarılacağı düşüncesini taşımıştır. Zîrâ melik, onun kurtuluşunu sağlayacak bir sebeptir fakat sadece bir sebeptir. Yusuf da bunu düşünürken Allah’ı unutmuş değildir. Aynı şekilde Allah, dünya işlerini sebeplere bağlamıştır. Buna göre kalbî olarak inanmak suretiyle her şeye kudreti yetenin, onu takdir edenin Allah olduğunu bilen kullarına Allah, sebeplere sarılmayı da kulluk vazifesi olarak belirlemiştir. Nitekim tüm gıda ihtiyaçları –yaratıcısı Allah olmakla beraber- bir çalışmanın neticesi olarak ortaya çıkar. Sadece Allah’ın rızası için savaşır harp etmelerine ve O’nun emriyle yardım görmelerine rağmen müminlerin savaş araçlarıyla silahlanmalarını da emreden Allah’tır.¹¹⁰ Her sebebe sarılan Allah’tan başkasından korkan, zafer ve kurtuluşu sadece sebeplerde bulan değildir. Aksine onlar tüm bunların Allah’tan olup O’nun emriyle gerçekleştiğini bilir. Bu durumda Yusuf’un kurtuluşunun aslı sebebi olarak başkasını gördüğünü vehmetmek caiz değildir.¹¹¹

Değerlendirme

Hız. Ya’kûb ve oğullarının ele alındığı bu başlık altında Mâturîdî, ismet anlayışı nedeniyle çoğunlukla İbn Abbas’tan gelen rivayetleri kabul etmemektedir. Zîrâ peygamberler masumdur ve yalan söylemezler. Bu nedenle Allah’tan bir emir almamış olması durumunda Hız. Yakub’un, gördüğü rüyayı kardeşlerine anlatması nedeniyle Hız. Yusuf’a önce “önemsenecek bir şey yok” deyip, onunla başbaşa kaldıklarında “Bir daha rüya göreceksin olursan kardeşlerine anlatma!” demesi mümkün değildir. Aksi halde bu durum Hız. Ya’kûb’un yalan söylediği anlamına gelecektir. Mâturîdî yine ismet anlayışını nedeniyle Hız. Ya’kûb’un, Yusuf’u kardeşleri ile oyun oynamaya gitmesine izin vermeme gerekçesi olarak İbn Abbas’ın sarf ettiği te’vîli doğru bulmaz. Çünkü peygamberlerin rüyası haklı ve çoğunlukla görüldüğü üzere çıkar. Diğer taraftan Mâturîdî, ayetin konu etmediği ve aklen bilinmesi mümkün olmayacak

¹¹⁰ Enfâl 8/60.

¹¹¹ Te’vîlât, c. VII, s. 311-312.

meselelerde ayrıntıya girmeyi doğru bulmama kuralını benimsemiştir. Bu nedenle Hz. Yusuf'un lehine şahitlik edecek kişinin kimliği Mâturîdî için önemli değildir.

İsmet anlayışı Mâturîdî'de son derece ön plana çıkar. Hz. Yusuf ile vezirin hanımı bu minvalde görülecek bir örnektir. Ona göre bir kişinin Hz. Yusuf gibi bir peygamber hakkında "Kadın, O'nun için yatağa uzanmıştı, O da kadını arzuladığı için uçkurunu çözmüş..." gibi sözler sarf etmesi yanlıştır ve bunların tamamı hurafe olarak kabul edilmelidir. Rivayet sahibinin kimliği bu konuda önemli değildir. Aynı durum Hz. Yusuf'un hapiste bir müddet daha kalmasının gerekçesi hakkında da geçerlidir. Masum olan bir peygamberin Allah'ı unutması ve tamamen insanlardan bir beklenti içine girdiğinin düşünülmesi kabul edilemez. Hz. Yusuf'un yaptığı tek şey sebeplere sarılmasıdır. Bu nedenle sebeplere sarılmak Allah'tan başkasına güvenmek anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla konu eksenindeki rivayetler -ki İbn Abbas kanalıyla geldiği kaydedilmiştir- problemlidir.

Son olarak Mâturîdî'nin "münafığın alameti" ile ilgili hadise yönelik değerlendirmesi oldukça önemlidir. O, sarf ettiği ifadeler ile bir yandan hadisin vürûd sebebinin bilinmesinin önemini vurgulamakta diğer yandan nassı literal olarak okuyanlara karşı durduğunu göstermektedir. Peşinen belirtmeliyiz ki Mâturîdî'nin bu hadisi te'vîl etmesinin asli gerekçesi, kişiyi dinden çıkaran haramı işlemesi değil, onu inkâr etmesidir şeklindeki düşüncesidir. Nitekim peygamber çocukları olduğu halde ve tamamen insani gerekçelerle Hz. Yusuf'un kardeşleri yalan söylemiş, emanete ihanet etmiş ve sözlerinde durmamışlardır. Fakat bu durum onların dinden çıkmasını gerektirmemiştir. Bu nedenle Mu'tezile ya da Hâricîlerin "büyük günah işleyen dinden çıkar" düşünceleri kabul edilemez. Diğer yandan Mâturîdî'nin önce bu iki mezhepten bahsetmesi ardından "...şöyle diyeni de nakzeder" demek suretiyle başka bir grubun görüşlerini tenkit etmesi onun ince bir siyaset izlediği hissini uyandırmaktadır. Çünkü söz konusu grubun Ehl-i Hadîs olduğu âşikârdır. Birinci bölümde de görüldüğü üzere bu ekol mümkün mertebe nassları zahiri üzerine anlamayı bir esas olarak benimsemiştir. Nassların literal olarak okunup anlaşılması bir yasağı çiğneyen ferdin münafık ya da kâfir olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Mâturîdî de hâkim konumunda olan bu ekolü isim vererek değil, düşünceleri üzerinden eleştirmiş olmaktadır. Son olarak Mâturîdî hadisin aslında Allah'ın ayetlerini gizlemeyeceklerine, Kitap'ta yer alan emir

ve yasakları insanlara duyuracaklarına söz veren Yahûdî âlimleriyle alakalı olduğunu vurgular. Nitekim onlar Hz. Peygamber'in Tevrat'ta yer alan vasıflarını gizlemiş ve insanlara duyurmamıştır. Bu yönüyle mezkûr kişiler emanete ihanet etmiş, yalan söylemiş ve söz verdikleri halde sözlerini tutmamıştır. Bu da hadisin onlar ile ilgili olmasının birinci derecede nedenidir. Mâturîdî'nin bu açıklamaları hadisin söylenme gerekçesinin bilinmemesi ve literal olarak okunması durumunda bireyin yanlış hüküm verebileceğini göstermesi açısından da önemlidir.

2.6. Hz. Mûsâ

1- Kasas 28/7 ayetinde Allah şöyle haber verir:

İşte bu yüzden Biz Mûsâ'nın annesine şöyle vahyettik...

Mâturîdî, te'vil ehlinin genelinin¹¹² Hz. Mûsâ'nın annesine yönelik bu vahyin hakiki anlamda bir vahiy değil, onun kalbine gelen bir ilham olduğunu düşündüklerini kaydetmiştir. Onlara göre aksi olsaydı Hz. Mûsâ'nın annesinin de rasûl olması gerekirdi. Kadından rasûl olmayacağına göre ayetteki vahyin ilham olarak anlaşılması gerekir. Ayette zikri geçen *Korkma ve hüzünlenme...* ilhamını aldığı anda Hz. Mûsâ'nın annesinin onu emzirip nehre bıraktığını söylemek caizdir.

Mâturîdî ayet ya da tevâtür bir haber gibi onu destekleyecek bir karine olmaması durumunda bu düşünceyi haklı bulmaz. Bu minvalde o ancak şu şekilde bir görüş öne sürülebileceğini söyler: Annesi, Hz. Mûsâ'nın bebekliği esnasında gördüğü birtakım alametler nedeniyle, onun kendisine döndürüleceğini anlamıştır. Nitekim Hz. İsâ ve Hz. Peygamber'in, onlar çocukken rasûl olacaklarına dair kendilerinde görülen olağan dışı örneklerde olduğu gibi Hz. Mûsâ'da da bu türden örneklerin görülmesi ve annesinin bu alametleri anlaması nedeniyle onun rasûl olup kendisine döneceğini bilip anlaması mümkündür. Ancak Mâturîdî “kadından peygamber olmaz, bu nedenle ona gelen vahiy ilham olarak anlaşılmalıdır” şeklindeki tartışmayı gereksiz görür. Nitekim Hz. Meryem'e ya da Hz. İbrâhim'in eşine bizzat elçiler gelmiştir. Fakat elçinin gelmesi

¹¹² İbn Abbas, Katâde: *Câmiu'l-beyân*, c. XX, s. 39; *Dürrü'l-mensûr*, c. V, s. 228.

onları rasül kılmamıştır. Bu durumda Mâturîdî, Hz. Mûsâ'nın annesine o, rasul olmamakla beraber vahyedilmiş olmasını mümkün¹¹³ görmektedir.

2- Meryem 19/52 ayetinde Allah, Hz. Mûsâ'ya yönelik nidasını haber verir:

Vaktiyle Biz ona (Hz. Mûsâ'ya) Sînâ dağının sağ yamacından seslendik ve onu başbaşa konuşacak kadar Kendimize yaklaştırdık.

Mâturîdî, yukarıda Hz. İdrîs bahsinde geçtiği üzere, öncelikle te'vîl ehlinin “mekân olarak yaklaştırdık” şeklindeki te'vîlini kaydeder. Nitekim İbn Abbas: Hz. Mûsâ'nın, kalemin gıcirtısını duyacak kadar levh-i mahfûza yaklaştırıldığını söylemiştir. Mücahid ise “Dördüncü (ya da yedinci demiştir) kat sema ile arş arasında yetmiş bin perde vardır... Hz. Mûsâ öyle yaklaştırıldı ki onunla arş arasında tek perde kalmıştı ve o kalemin gıcirtısını işitti...” demiştir.¹¹⁴ Mâturîdî ise âdeti veçhile: “Fakat bize göre bu, konum, kıymet ve lütuf açısından yaklaştırmak demektir...”¹¹⁵ der.

3- Taha 20/12 ayetinde Allah, Hz. Mûsâ'ya yönelik emir ve gerekçesini haber verir:

Benim Ben, senin Rabbin! Çıkar ayağındaki çarıkları; çünkü sen şuanda kutsal vadide, Tuvâ'da bulunuyorsun.

Mâturîdî, “Ayağındaki çarıkları çıkar” emri kapsamında kimisinin¹¹⁶ “ayağına buranın mübarek toprağı değsin ki ayağın onun bereketinden istifade etsin” şeklindeki te'vîlini aktarır. Benzer şekilde o kimisinin de¹¹⁷ Hz. Mûsâ'nın ayakkabısı ölü eşek derisinden olması nedeniyle onun çıkarılması istenmiştir dediğini belirtir. Konuya dair üçüncü bir görüşü de aktardıktan sonra Mâturîdî: “Biz niye böyle bir emirde bulunulduğuna dair bu ayeti tefsir edecek değiliz. Zîrâ Allah herhangi bir kasıt taşımaksızın emirde bulunma hakkına sahiptir. Bu nedenle biz “Allah şunun için emretmiştir, şu manayı amaçlamıştır, şunu değil” gibi ifadeler sarf etme hakkına sahip

¹¹³ **Te'vîlât**, c. XI, s. 11-12.

¹¹⁴ Benzer ifadeler Ebu'l-Âliye ve Meysere tarafından da zikredilmiştir: **Câmiu'l-beyân**, c. XVI, s. 125-126.

¹¹⁵ **Te'vîlât**, c. IX, s. 146.

¹¹⁶ Hz. Ali, Mücahid, Ka'b, İkrime ve Katâde: **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. III, s. 339.

¹¹⁷ Hz. Ali. İbn Mesud, bunun hadis olduğunu söyler. Taberî de isnadda problem olduğunu kaydeder. **Câmiu'l-beyân**, c. XVI, s. 184-185.

değiliz. Böylesine bir durum (Allah, şunu murad etmiştir, demek suretiyle) Allah'ın muradının ne olduğuna dair şahitlik etmektir” der.

Mâturîdî *Tuvâ* için de çeşitli görüşleri aktardıktan sonra şöyle der:

Fakat en uygun olanı, hakiki bilgiye erişten sonra ayetin tefsir edilmesidir. Zîrâ bu haberler, onların kitaplarında mevcuttur. Hz. Peygamber için bu haberlerin zikredilmesi, O'nun risaletinin ispatına yöneliktir. Bunların tefsirinde hataya düşülme olasılığı vardır. Tefsiri anında onların kitaplarında bulunan mevcut bilgilerden farklı bir anlam çıkarmak, risaletin ispatının zedelenmesine neden olur. Bu nedenle görüş beyan etmemek en evla olanıdır.¹¹⁸

4- Yine Taha 20/27 ayetinde Allah Hz. Mûsâ'nın duasını haber verir:

Dilimdeki düğümü çöz ki sözümü anlasınlar.

Mâturîdî, öncelikle Hz. Mûsâ'nın bu duasının onun öfkelenişinde dilinde konuşmasına engel olacak tarzda bir tutukluk meydana gelmesi ya da dilinde konuşmasına engel olan bir hastalığı nedeniyle Allah'tan böyle bir istekte bulunmuş olabileceği şeklindeki te'vîllerine yer verir. O, ardından te'vîl ehlinin¹¹⁹ 'Hz. Mûsâ - bebekliğinde- Firavun'un sakalını tuttu ve sert bir şekilde kendine doğru çekti. Firavun kızıp, onu cezalandırmaya kalkınca ona Hz. Mûsâ'nın aklının henüz olmadığı söylendi. Bunun üzerine birinde bal, diğerinde kor olan iki tabak getirildi. Hz. Mûsâ, bal olan kâseye elini uzatacak iken Cibrîl, onun elini kor olan kâseye götürttü, o da kuru alıp ağzına götürdü. İşte O'nun dilindeki tutukluk bundan kaynaklanmıştı. Hz. Mûsâ bu hastalığının iyileşmesini istiyordu' şeklindeki habere nakleder.

Fakat Mâturîdî'ye göre bu son te'vîl ancak vahy tarafından bildirilmesi durumunda hakikat olabilir aksi durumda susmak evla olan şeydir.¹²⁰

5- Araf 7/123 ayetinde Allah, Firavun'un sihirbazlara yönelik söylemini tahkiye eder:

...Sizin bu yaptığınız danışıklı dövüştür...”

¹¹⁸ **Te'vîlât**, c. IX, s. 183-184.

¹¹⁹ İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Mücahid, Süddî: **Câmiu'l-beyân**, c. XVI, s. 201-201; **el-Keşf ve'l-beyân**, c. IV, s. 201-202.

¹²⁰ **Te'vîlât**, c. IX, s. 192-193.

Taberî, İbn Mesud, İbn Abbas ve sahâbeden bir grubun konuya dair rivâyetini aktarır. Buna göre Hz. Mûsâ, sihirbazlara “Ben, size galip gelirsem bana iman eder misiniz?” diye sorduğu esnada Firavun, onlara uzaktan bakmakta ve sihirbazlarla konuşması nedeniyle Hz. Mûsâ ile onlar arasında bir pazarlık yapıldığını düşünmektedir.¹²¹ Mâturîdî ise zikri geçen rivâyete yer vermeksizin Firavun’un böyle bir söylemde bulunmasını, onun, sihirbazlar gibi kavminin de Hz. Mûsâ’nın Rabb’ine iman etmelerini önlemeye matuf bir çaba olarak okur. Diğer bir ifade ile Firavun’un bu söyleminin hedefi, sihirbazlara yönelik bir hitap olmaktan öte kavmine yönelik bir saptırma konumundadır.¹²²

6- Yûnus 10/88 ayetinde Allah, Hz. Mûsâ’nın diğer bir duasını haber verir:

...Rabbimiz! Onların mallarını-mülklerini yok et...

Mâturîdî, Hz. Mûsâ’nın duasına dair iki te’vîl aktarır. Bunlardan ikincisi, te’vîl ehlinin¹²³ ifadesi ile örtüşmektedir. Buna göre te’vîl ehli, Hz. Mûsâ’nın duasını: “Mülkleri taşlaşsın, helak olsun ki bu halleri, sonunda onları imanı kabule zorlayacak bir ayet olsun” şeklinde açıklar. Cebren iman, Mâturîdî’ye göre problemli olması nedeniyle onun diğer te’vîli şu şekildedir. “Rabbim! Onların kalplerini iyice sertleştir, haşinleştir. Böylece tabi olanlar, bu kimselerden nefret edip uzaklaşsın, onları taklit etmekten ayrılsın. Bu durumda bizim onları kurtarmamız daha kolaylaşır ve iman davetimiz daha etkili olur.”¹²⁴

7- Araf 7/150 ayetinde Allah, Hz. Mûsâ’nın levhasına dair bir durumu tasvir eder:

...sonra levhaları kızgınlıkla yere attı...

İbn Abbas rivâyetine göre Hz. Mûsâ kavminin puta taptığını gördüğünde Allah’tan almış olduğu levhaları öfke ile yere atmış ve onlar da kırılmıştır.¹²⁵ Mâturîdî, te’vîl ehlinin çoğunluğunun “Hz. Mûsâ’nın öfke ile levhayı yere attığını, kırılan

¹²¹ *Câmiu’l-beyân*, c. IX, s. 30-31.

¹²² *Te’vîlât*, c. VI, s. 23.

¹²³ İbn Abbas, Mücahid, Süfyân, Dahhâk, Katâde, Rabî’ b. Enes, Ebu’l-Âliye, Ebu Salih, İbn Zeyd: *Câmiu’l-beyân*, c. XI, s. 195-196.

¹²⁴ *Te’vîlât*, c. VII, s. 102.

¹²⁵ *Câmiu’l-beyân*, c. IX, s. 82.

levhada şu kaldı bu gitti” demiş olduklarını nakleder.¹²⁶ O, ayette zikri geçen “القي” kelimesinin sadece “طرح” kelimesi ile karşılanmasının mâkul olmadığını, aksine Nahl 16/15 ayetinde yer alan “القي الارض رواسيه” ifadeden hareketle kelimenin “yere yerleştirdi” şeklinde anlam verilmesinin daha uygun olacağını söyler.¹²⁷

8- Taha 20/96-97 ayetinde Allah, Hz. Mûsâ ile Sâmirî arasında geçen durumu tahkiye eder:

Bunun üzerine Mûsâ Sâmirî’ye dönerek, “Peki ey Sâmirî, söyle bakalım sen niye yaptın bu işi!” diye sordu. Sâmirî de şöyle karşılık verdi:” Ben onların göremediği bazı şeyleri gördüm.

Mâturîdî, te’vîl ehlinin genelinin¹²⁸ şöyle dediklerini kaydeder: “Sâmirî, Cibrîl’in atının bıraktığı topraktan aldı, sonra bu toprağı attı.” Buna mukâbil Mâturîdî, ayette ne toprağın ne atın ve ne de söz konusu elçinin kimliğinden bahsedildiğini söyler. Ona göre te’vîl ehlinin böylesi bir söylemde bulunmaları, Ubeyy b. Ka’b’ın nüshasından kaynaklanır. Mâturîdî, zikredilenlerin doğru olması durumunda söylenecek bir şey olmadığını değilse, Kur’ân’da ayrıntısına girilmeyen meselelerde kendisinin tavakkuf edeceğini söyler. Zîrâ ona göre, Kur’ân’da isim zikredilmeksizin söz konusu meselelerin haber verilmesi risaletin ilâhî olduğunun isbatı gibi bir gayeye matuftur. Ayete dair eksik ya da fazla bir şey söylenmesi durumunda onlara karşı getirilen delilin düşmesi durumu hâsıl olur. Yalana düşme tehlikesi nedeniyle Hz. Peygamber’den sabit bir haber olmaması durumunda konuşmamak en evlâ olanıdır.¹²⁹

Mâturîdî’ye göre aynı durum, Hz. Mûsâ’nın kendisiyle buluştuğu kişinin kimliği için de geçerlidir. Buhârî ve Müslim’de söz konusu kişinin Hızır olduğu şeklinde bir hadis varsa da¹³⁰ ve İbn Abbas, Übeyy b. Ka’b’ın Hz. Peygamber’den işitmek suretiyle salih kulun Hızır olduğunu öğrendiğini söylemişse de ayette kendisine ilim verilen kişinin kimliği açık edilmemiştir. “Bu durumda” der Mâturîdî, “Biz Kitap’ta yer alandan başkasını söylemeyiz. İsim tasrih edildiği takdirde bir

¹²⁶ Krş: el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân, c. VII, s. 183.

¹²⁷ Te’vîlât, c. VI, s. 70.

¹²⁸ İbn Abbas, Katâde, Mücâhid: Câmiu’l-beyân, c. XVI, s. 256-257.

¹²⁹ Te’vîlât, c. IX, s. 227-228.

¹³⁰ Bkz: Buhârî, İlim, 16; Müslim, Fedâil, 170.

taraftan herhangi bir fayda elde edilmez diğer taraftan Allah adına konuşulmuş olunur...”¹³¹

9- Ahzab 33/69 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Ey Müminler! Vakti zamanında Mûsâ'ya olmadık eziyetler eden İsrâiloğulları gibi olmayın. Allah, onu, onların itham ve iftiralarından aklamıştı...

Mâturîdî Ebu Hureyre, Enes b. Mâlik ve İbn Abbas¹³² kanalıyla aktarılan meşhur bir haberi “Te’vîl ehlinin geneli şöyle der” kaydıyla nakleder. Buna göre Hz. Mûsâ kimsenin kendisini görmeyeceği şekilde yıkanıyordu. Bu nedenle İsrailoğulları ‘Mûsâ’da kasık fıtığı var’ diyorlardı.” Te’vîl ehlinin konuya dair Hz. Peygamber’den de rivâyette bulunduğunu da söyleyen Mâturîdî, bu haberi şu şekilde devam ettirir: “İsrailoğulları, Allah’ın nebisi Mûsâ’ya bu şekilde taânda bulundular. Mûsâ bir gün yıkanmak üzere elbisesini taşla koydu, taş da onun elbisesini aldı götürdü, Mûsâ da elbisesinin arkasından koşarken “Ey taş! Elbiselerim, elbiselerim, diyordu. Taş, O’nun elbiselerini İsrailoğullarının önde gelenlerinin olduğu yere kadar getirdi. Onlar da Mûsâ’da herhangi bir kusur olmadığını gördü. Bundan ötürü *Allah Mûsâ’yı onların itham ve iftiralarından akladı* ayeti buna işaret etmektedir.

Mâturîdî’ye göre mezkûr te’vîlin sahih olması mümkün değildir. Zîrâ Hz. Mûsâ, onlara avret yerlerini örtmelerini emrediyordu. Onların, Hz. Mûsâ kendileri ile yıkansın, O’nun avret yerleri çıplak olsun da görelim diye bir istekte bulunmalarını mâkul görmeyen Mâturîdî, bu te’vîli de Allah’ın bir taşı Hz. Mûsâ’ya musallat edip taşın elbiselerini almak suretiyle O’nun avret yerlerinin görünmesine neden oldu, şeklindeki te’vîli de çok çirkin bir söz olarak görür.

Peşi sıra Mâturîdî bazılarının¹³³ Hz. Mûsâ’nın kardeşi Hz. Hârûn’u öldürmekle itham edildiğine dair bir te’vîlini daha aktarır. Mâturîdî Hz. Ali’ye atfedilen bu te’vîli imkân dâhilinde görmekle beraber kendisinin farklı bir kanaatte olduğu söyler ve şöyle der:

¹³¹ Te’vîlât, c. IX, s. 83, 96.

¹³² Bkz: Tefsîru Abdîrrezzâk, c. II, s. 101; en-Nüket ve’l-uyûn, c. IV, s. 426; ed-Dürrûl-mensûr, c. V, s. 419; Câmiu’l-beyân, c. XXII, s. 65.

¹³³ Hz. Ali: ed-Dürru’l-mensûr, c. V, s. 419-420.

Her peygamberin kavmi, O'na kimi zaman mecnun, kimi zaman sihirbaz, yalancı, iftiracı vb. nisbetlerde bulunur. Onların, rasül olduklarını bildikleri halde, bu tür ifadelerde bulunmaları şüphe yok ki peygamberleri ciddi manada üzmemekte idi. Bundan dolayı ayette şöyle denir: *Hani bir vakit Mûsâ kavmine 'Ey Kavmim! Benim Allah rasülü olduğumu bildiğiniz halde ne oluyor ki bana eziyet ediyorsunuz, demişti.*¹³⁴ Dolayısıyla mezkûr rivâyetlerden birincisinin doğru olması mümkün değildir. Zîrâ onlar, Hz. Mûsâ'ya dair zikrettikleri şeyin onda olmadığını bilselerdi O'na eziyet etmezlerdi. Bu da, onların eziyetlerinin zikrettiğimiz yalancı ve benzeri şeklindeki ithamlar olduğunun delildir. Böylece rasüllerinin kavimleri birincisinde mecnunluk; ikincisinde sihirbazlık, üçüncüsünde Allah'a kizb ve iftira şeklindeki anlayışlarından nehyolunmuşlardır. Yoksa te'vîl ehlinin zikrettiği şeyler değildir.¹³⁵

Değerlendirme

Görüldüğü üzere Mâturîdî rivayetleri kritiğe devam eder. Bunların ilki vahiy kavramı eksenindedir. Yusuf 12/109, Nahl 16/43 ve Enbiyâ 21/7 ayetlerinden hareketle, İbn Abbas -dolayısıyla te'vîl ehli- vahyin sadece erkeklere geleceğini düşünür. Bu nedenle onlar “Mûsâ'nın annesine vahyettik” ayetindeki vahy kelimesinin ilham olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Mâturîdî'ye göre kavramın ilham olarak karşılanmasında bir beis yoktur. Nitekim Hz. İbrahim'in eşine de Hz. Meryem'e de vahyedilmiştir. Fakat bu, onların rasül olmasını gerekli kılmamıştır.

Mâturîdî Hz. İdrîs hakkındaki te'vîlinin benzerini Hz. Mûsâ hakkında da geçerli görmektedir. O, İbn Abbas rivayetine rağmen Hz. Mûsâ'nın mekân olarak değil de konum olarak yaklaştırılmasını daha uygun bulmaktadır.

Üçüncü sırada kaydettiğimiz ayet ekseninde ise Mâturîdî, Allah tasavvurunun da etkisiyle rivayetleri krite etmektedir. Ona göre Allah, yaratıcı olması nedeniyle kullarına dilediği emri verir. Bununla beraber ayette, Hz. Mûsâ'nın ayakkabısını niçin çıkarması gerektiği beyan edilmemiştir. Bu nedenle kişinin “Allah şu nedenle şöyle bir emirde bulundu” demesi Mâturîdî'ye göre doğru değildir. Aynı durum aklen bulunamayacak meselelerde Allah'ın beyan etmediği durumlar için de geçerlidir. Bu minvalde Kur'ân'da ismi tasrih edilmeyen salih kulun “Hızır” diye isimlendirilmesi, Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümün nedeni vb. hakkında “şudur” diye kesin konuşmak

¹³⁴ Saff 61/5.

¹³⁵ **Te'vîlât**, c. XI, s. 390-392.

da Mâturîdî'ye göre hatalı bir tutumdur. Mesele etrafındaki rivayetler bu gerçeği değiştirmemektedir. Onun, rivayete rağmen, bu sıkı tutumu usulünden kaynaklanmaktadır çünkü o, ameli saha dışındaki ayetlere dair rivayetleri ahad olması durumunda bağlayıcı kabul etmemektedir.

Mâturîdî'nin İbn Mesud rivayetine rağmen Firavun'a yönelik düşüncesi, münkirlerin inkârlarının bilinçli olması gerçeğinden kaynaklanmıştır. Ona göre Firavun, Hz. Mûsâ'nın peygamber olduğunu ve bir tevhid inancını taşıması gerektiğini başından beri bilmektedir. Buna rağmen sahip olduğu imkânların elinden çıkacak olması düşüncesi, onu türlü tedbirler almaya sevk etmiştir. Bu minvalde o, yönetimi altındaki kimselerin akıllarını karıştırmak amacıyla her türlü fırsatı kullanmıştır. Bu nedenle Firavun, sihirbazlar yenildiğinde, krizi lehine çevirmek istemiş ve “Bu sizin yaptığınız danışıklı dövüş” demiştir.

Mâturîdî'ye göre Hz. Mûsâ'nın: “Rabbim! Onların mülklerini yok et!” ifadesini İbn Abbas'tan gelen te'vîl eşlinde anlamak doğru değildir. Çünkü kişinin mülkünün taş kesilmesi sonucu iman edecek olması imanın bir cebir sonucu meydana gelmesi anlamını taşır. Böylesi iman, özgür iradenin sonucu oluşmaması gerekçesiyle iman anlamına gelmez. Bu nedenle İbn Abbas'ın te'vîli Mâturîdî'ye göre problemli olmaktadır.

Hz. Mûsâ'nın, kavmine öfkelenmesi nedeniyle levhaları yere attığına, bu nedenle onların kırıldığına yönelik İbn Abbas rivayetine rağmen mezkûr ayet Mâturîdî'ye göre daha farklı anlaşılabilir. Çünkü “القي” fiilinin yegâne karşılığı “atmak” değildir. Mezkûr ifade, başka ayetlerdeki örneklerinden hareketle “bir şeyi yere koymak” anlamını da taşımaktadır. Mâturîdî bu veriden hareketle Hz. Mûsâ'nın levhaları yere atıp kıldığı değil, onları yere koyduğu şeklinde anlamayı daha uygun bulmaktadır. Aksi durum Hz. Mûsâ'nın Allah'tan aldığı vahiylerin yazılı olduğu levhalara yeterli önemi vermediği sonucu çıkacaktır. Mâturîdî'nin bu krite edici yaklaşımının da ismet anlayışından kaynaklandığı düşünüyoruz.

Sâmirî ayeti ölçeğinde Mâturîdî'nin ifadeleri onun, bir yandan Hızır ve Tuvâ konuları örneğinde olduğu üzere ayetin belirtmediği meselelerde görüş beyan etmenin doğru olmadığını vurgulamakta; diğer yandan kıssalara yönelik tutumunu ortaya

koymaktadır. Ona göre özellikle geçmişten verilen haberlerin asıl amacı risaletin ispatına yöneliktir. Zîrâ risaletin kabul edilmesi –bugünden farklı olarak- kolay bir durum değildir. Bu nedenle O’nun ilahi bir görev neticesinde peygamberlik vazifesini üstlendiği ispat edilmelidir. Hiç kimseden öğrenmediği ve okumayı bilmediği görüldüğü halde vermiş olduğu haberlerin Tevrat’taki ifadeler ile uyum arz etmesi Hz. Peygamber’in rasûl olduğunun ispatıdır. Şunu da belirtmeliyiz ki Mâturîdî’nin bu düşüncesi aslî olarak Ebubekir el-Esamm’a aittir.

Son olarak Mâturîdî’nin yine ismet anlayışı nedeniyle Ebu Hureyre, Enes b. Mâlik ve İbn Abbas kanalıyla geldiği kaydedilen rivayeti reddettiği görülmektedir. Çünkü yıkanmak, avret yerlerinin diğer insanlardan gizlenmesini gerektirdiği için tek başına ve başkalarının göremeyeceği bir ortamda yapılacak bir eylemdir. Hz. Mûsâ’yı kavminin bühthanlarından temizlemek adına bir taş görev vermesi ve onun da Hz. Mûsâ’nın elbiselerini kaçırması ise aynı zamanda Allah’ın, emrine aykırı bir iş yapması demektir. Bu ise O’nun için muhaldır. Bu durum aynı zamanda Allah’ın, elçisinin küçük düşürmesi anlamına da gelecektir. Anlayabildiğimiz kadarıyla bu iki gerekçe Mâturîdî’nin meşhur rivayeti reddetmesine neden olmuştur. Bu durumda ona göre *eziyet* her bir peygamberin kavminin inkârcılarının söylediği “yalancı”, “sihirbaz” vb. türden ithamlar olmaktadır.

2.7. Hz. Yûnus

Saffât 37/140 ayetinde Allah, Hz. Yûnus’un başından geçen bir durumu haber vermektedir:

Yûnus vaktiyle kaçmış, kendisini tıka basa dolu bir gemiye atmıştı...

Taberî’de yer alan İbn Abbas’ın iki te’vîlinden ilki: “Kavmi, iman etmediği için Hz. Yûnus onlara kızmıştır” şeklindedir. Diğer taraftan Taberî, “Kavmine beklediği azabı indirmediği için Hz. Yûnus, Allah’a kızarak bulunduğu belleden ayrıldı” şeklinde bir te’vîl daha kaydetmiştir. Bu te’vîl, İbn Abbas, Said b. Cübeyr, İbn Ebî Hasan tarafından da zikredilmiştir. Aynı konuyu Yûnus sûresinde ele alan Taberî, İbn Abbas’ın ikinci te’vîlini benimsemiş görünmekte ve bu minvalde görüş beyan edenleri ayrıca Rabi’ b. Enes, İbn Ebi Nüceyh, Said b. Cübeyr ve ayrıca Amr b.

Meymûn kanalıyla İbn Mesud olduğunu zikretmektedir.¹³⁶ Konu hakkında Mâturîdî ise şöyle der:

...Hz. Yûnus'un itâba uğraması, Allah'ın izni olmaksızın onun kavminin arasından ayrılmasından kaynaklanıyordu. Yoksa itâbın, te'vîl ehlinin genelinin zikrettiği hurâfeler ile alakası yoktur. Onlar, insanların Rabb'ine karşı en cahil ve hasis olan kimselere bile denmeyecek sözleri nisbet ettiler. Kaldı ki hakkında konuştukları Allah'ın nebisi veya rasullerinden biridir.¹³⁷

Değerlendirme

İsmet anlayışının yanı sıra peygamberlerin Allah'ın emri olmaksızın herhangi bir eyleme geçemeyeceklerine yönelik düşüncesi Mâturîdî'nin, Hz. Yûnus hakkındaki aykırı te'vîlleri sertçe tenkit ve reddetmesine neden olmaktadır. Ona göre peygamberlerin yegâne görevi Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmeleridir. Bu süreçte onların Allah'a karşı suizanda bulunmaları muhaldir. Bu nedenle rivayetlerde yer alan azabı vaad ettiği halde yerine getirmemesi nedeniyle kendisini yalancı konumuna düşürdüğü için bir peygamberin Allah'a kızdığını söylemek, Mâturîdî'ye göre hurafedir. Rivayetin kimden geldiği de önemli değildir.

2.8. Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman

1- Sa'd 38/21 ayetinde Allah şöyle buyurmaktadır:

Ey Peygamber! Dâvûd ile davalı-davacı iki kişi arasında cereyan eden hadiseden haberin var mı?

Taberî, ayet ekseninde Enes b. Malik kanalıyla gelen bir rivayete yer verir. Buna göre Hz. Dâvûd, tabutun ön tarafında savaşı kimsenin ancak ölümlerini geleceğini bilmektedir. Bu nedenle o, ordu komutanına söz konusu kadının kocasının, tabutun önünde savaşı emrini verir.¹³⁸ Mâturîdî ise bu te'vîle karşı çıkar. Ona göre Hz. Dâvûd'un bu amaçla bir emir vermiş olması imkânsızdır. O, olsa olsa cihadın farzlığı nedeniyle ilgili kişiyi savaşa göndermiştir. Fakat Hz. Dâvûd'un, söz konusu

¹³⁶ Câmîu'l-beyân, c. XVII, s. 100-101; a.e, c. XI, s. 212-213

¹³⁷ Te'vîlât, c. XII, s. 185.

¹³⁸ Câmîu'l-beyân, c. XXIII, s. 184.

kişi savaşta ölsün de onun hanımıyla evleneyim diye bir düşünceye sahip olması Mâturîdî'ye göre asla söz konusu olamaz.¹³⁹

2- Neml 27/20-21 ayetlerinde Allah, Hz. Süleyman ile Hüdühüd kuşunun durumunu tahkiye eder:

Süleyman, kuşları teftiş etti ve “Hüdühüd’ü neden göremiyorum; yoksa kayıplara mı karıştı? Bana geçerli bir mazeret bildirmediği takdirde, onu çok ağır bir şekilde cezalandıracağım, hatta onun boynunu koparacağım” dedi.

Mâturîdî, İbn Abbas’ın Abdulllah İbn Selam’dan duyduğunu haber verdiği bir te’vîli nakleder. Buna göre Hz. Süleyman, çöllük bir arazide olduğu zaman Hüdühüd’ü çağırır, suyun ne kadarlık bir mesafede olduğunu, bulunduğu yerde de ne kadar derinlikte olduğunu öğrenmesini isterdi. Suyu bulma hususiyeti kuşlar arasında sadece Hüdühüd’e has idi. Hz. Süleyman bu nedenle onu aradı ve durumunu sordu.

Mâturîdî, bu te’vîli mümkün görmez. Zîrâ Hz. Süleyman’ın sabah ve akşam, harekete geçtiğinde birer aylık mesafeye ulaşabildiği zikredilen¹⁴⁰ ve onun hizmetine tahsis edilmiş bir rüzgârı vardır. Bu durumda ihtiyaç duyduğunda, bulunduğu yerden çıkarıncaya değin su bulamayacak olması Hz. Süleyman için mümkün değildir. Rüzgârdan başka ayrıca Hz. Süleyman’ın emrine boyun eğdirilmiş şeytan ve cinleri vardır. Öyle ki “Belkıs’ın arşını bana kim getirir” dediğinde, onlardan biri *Sen makamından kalkmadan, onu getiririm* demişti. Diğer de *Sen gözünü açıp kapayıncaya kadar onu sana getirebilirim* deyip getirmişti. “Bu durumda” der Mâturîdî, “Böylesine güç ve kuvvet hükmü altında iken onun, su nedeniyle Hüdühüd’e ihtiyaç duyması mümkün değildir. Kaldı ki, suya ihtiyaç duyulsa, Hüdühüd onu bulsa, yerin dibinden çıkarması ayrı bir tekellüftür. Bu da aynı şekilde mümkün değildir. Ancak, bunun bir imtihan için olması durumu başka.”¹⁴¹

Mâturîdî, diğer taraftan bazısının¹⁴² Hz. Süleyman’ın Hüdühüd’e olan cezasını, onun tüylerini yolmak şeklinde açıklamış olduklarını söyler. Fakat o, denilenden farklı

¹³⁹ Te’vîlât, c. XII, s. 234.

¹⁴⁰ Sebe 34/12.

¹⁴¹ Te’vîlât, c. X, s. 371-372.

¹⁴² İbn Abbas, Mücahid, Dahhâk, İbn Zeyd, Yezîd b. Rummân: Câmiu’l-beyân, c. XIX, s. 171.

olması ya da kizb ihtimali nedeniyle bunu tefsir etmeyeceğini, diğer bir ifade ile “şudur” diye katî görüş beyan etmeyeceğini söyler.¹⁴³

Değerlendirme

Mâturîdî, Hz. Dâvûd’a yönelik Enes b. Mâlik kanalıyla geldiği kaydedilen rivayetin problem olduğunu düşünmektedir. Ona göre Hz. Dâvûd, söz konusu askeri, cihadın da farzlığı nedeniyle savaşa göndermiştir. Aksi bir düşünce bir peygamber olan Hz. Dâvûd’un ismet sıfatına aykırı bir eyleme giriştiği anlamına gelir. Bu da muhal bir durumdur.

Birinci dereceden olmasa da Hz. Süleyman eksenindeki rivayetlerin bazıları Mâturîdî için problem barındırmaktadır. Buna göre Hz. Süleyman’ın suya ihtiyaç duyduğunda onu bulmakla yükümlü olan Hüdüh kuşuna muhtaç kalması mümkün değildir. Onun etrafında zorlu görevleri yerine getiren pek çok kimse bulunmaktadır. Yine bu süreçte Hüdüh kuşunun cezasının ne olduğunu tayin etmek de doğru değildir. Zîrâ bu konuda ayet ya da mütevatir bir hadis tarafından yapılmış bir açıklama yoktur. Bu nedenle konu ekseninde İbn Abbas rivayeti varsa da Mâturîdî sessiz kalmayı daha uygun bulmuştur.

2.9. Hz. İsa ve Hz. Meryem

1- Meryem 19/17 ayetinde Allah, Hz. İsa ile alakalı şöyle buyurur:

...Biz, ona ruhumuzu göndermiştik...

Mâturîdî, Übeyy b. Ka’b’in ayete yönelik te’vîlini kaydeder. Buna göre Übeyy, ayette yer alan “ruhumuzu” ifadesini: “O, Allah’ın Meryem’e beşer suretinde gönderdiği Hz. İsa’nın ruhudur” şeklinde anlamlandırır. Mâturîdî ise te’vîl ehlinin söz konusu ruhun “Cibrîl” olduğunu söylediklerini kaydeder. O, bundan başka Cibrîl’in Kur’ân’da “ruh”, “ruhu’l-Kudus” diye de isimlendirildiğini haber verir.¹⁴⁴ Fakat âdeti üzere Mâturîdî, Allah’ın bildirmediği takdirde bilinemeyecek şeyler hakkında “şudur” diye tayinde bulunulmasının doğru olmadığını söyler. Zîrâ ona göre Hz. İsa, Hz.

¹⁴³ Te’vîlât, c. X, s. 374.

¹⁴⁴ Te’vîlât, c. IX, s. 126. Übeyy’in bu rivâyetini Taberî’de ayet çerçevesinde göremedik. Bkz: Câmiu’l-beyân, c. XVI, s. 84.

Meryem vb. hakkında verilen bu bilgiler, evvelkilerin kitaplarında yer almaktadır. Orada, bunu bilenler/Ehli Kitap âlimleri vardır. Dolayısıyla bu türden ayetlerin amacı, Hz. Peygamber’in risaletini ispata yöneliktir.¹⁴⁵

2- Âli İmrân 3/55 ayetinde Allah, Hz. İsa hakkında şöyle buyurur:

...*Senin canını alacak olan Benim. Katıma yükseltecek olan da Benim.*

Taberî, Hz. İsa’nın Kıyamete yakın bir dönemde yeryüzüne indirilecek olmasından hareketle iki defa öldürülmesinin bir anlamı olmadığını, onun hali hazırda Allah katında bulunduğunu söylemektedir. Taberî bu minvalde riayetlerden de hareketle “مُتَوَفِّكَ” “seni öldürecek” ifadesinin “seni kabzedip alacak ve katıma yükselteceğim/ref” anlamına geldiğini düşünür. Kıyamete yakın bir dönemde yeniden yeryüzüne ineceğine dair haberin mütevatir olduğunu düşünmesi nedeniyle Taberî, Hz. İsa’nın öldüğüne dair İbn Abbas kanalıyla gelen rivâyeti reddeder.¹⁴⁶

İbn Abbas’ın görüşünün kendi görüşünü teyit ettiğini haber veren Mâturîdî ise, “ayette, Hz. İsa’nın öldüğünün haber verilmesindeki amacın onun mâbud olmadığının bilinmesine yöneliktir” der. Zîrâ Hz. İsa’nın, Allah ya da O’nun oğlu olduğu zannedildiği için ölemeyeceği düşünülmekte idi. Mâturîdî ayrıca *Seni katıma yükselteceğim* ayetinin Müşebbihe’nin dediği gibi Allah’a bir mekân isnad etmek anlamına gelmediğini söyler. Ayetin bu kısmının yani Allah’ın Hz. İsa’yı zâtına nisbet etmesi, onu yüceltme ve onun üstün değeri olduğunu gösterme anlamına geldiğini zikreden Mâturîdî, şöyle der: “Bu meselenin aslı şudur: Bir şey Allah’a izafe edildiğinde, bununla ancak o şeyin saygın konumda olduğu kast edilir... Nitekim “Beytullah” kavramının Allah’a izafesi de onun saygınlığını göstermek anlamındadır...”¹⁴⁷

Değerlendirme

Mâturîdî Allah’ın müphem bıraktığı meselelerde farklı te’villerin de bulunması nedeniyle bunlar arasında “şudur” diye tercihte bulunmanın yanlış olduğunu düşünür.

¹⁴⁵ **Te’vîlât**, c. IX, s. 128-129. Mâturîdî, aynı düşünceyi eserinin başında da zikreder. Bkz: **Te’vîlât**, c. II, s. 300.

¹⁴⁶ **Câmiu’l-beyân**, c. III, s. 370-373.

¹⁴⁷ **Te’vîlât**, c. II, s. 316-317; Mâturîdî, “Bir şeyin Allah’a izafesi, o şeyin Allah indindeki kıymetini gösterir. Külli şeylerin Allah’a izafesi ise Allah’ın yüceliği nitelemesini taşır” şeklindeki ifadesini konu geldikçe tekrar eder. **Te’vîlât**, c. I, s. 142, 173.

Konu ekseninde sahâbe rivayetinin bulunması bu gerçeği değiştirmez. Diğer yandan ona göre özellikle tarihi mevzulara dair ayetlerde geçen haberlerin Ehl-i Kitab'ın Kitap'larına muvafık tarzda zikredilmesinin amacı, Hz. Peygamber'in bu türden haberleri Allah sayesinde öğrendiğini göstermeyi amaçlar. Ayete dair açıklamalarda ekleme ve çıkarma olması durumunda bu, onların kitaplarındaki bilgilerden farklılık oluşturur. Bu da Hz. Peygamber'in sıdkıyyetine halel getirebilir. Hz. Peygamber'in sıdkıyyetine halel getirecek olma ihtimali, konu eksenindeki sahâbe rivayetleri arasında bir tercihte bulunulmamasını gerektirir. Bu ise ihtilaf söz konusu olduğunda sahâbenin rivayetlerinin de bir dirayet dolayısıyla bir te'vıl olduğunu haber vermektedir.

Hz. İ̇sâ'nın ölmediğine dair Taberî de kaydedilen hadis rivayetine mukâbil Mâturîdî farklı kanaattedir. Onu böylesi bir duruma sevk eden âmil, Hz. İ̇sâ'nın bir Rabb olduğuna inanılmasıdır. Mâturîdî, onların bu inançlarının çökertilmesi amacıyla Hz. İ̇sâ'nın canının bilfiil alındığını düşünmektedir. Bununla da söylenmek istenen şey şudur: “O bir Rabb olsaydı ölmezdi.” Bu minvalden bakıldığında Mâturîdî, Hz. Peygamber'in “Gerçek şu ki İ̇sâ ölmedi, kıyametten önce size geri gelecektir”¹⁴⁸ rivayetinin ilk kısmından farklı görüş serdetmiş olmaktadır.

2.10. Hz. Peygamber

2.10.1. Hz. Peygamber'in Gönlünün Genişletilmesi/Kalbinin Yarılması

Taha 20/25 ayetinde Allah, Hz. Mûsâ'nın duasını haber vermektedir:

Mûsâ, Rabbim! dedi, “Yüreğıme ferahlık ver...”

Mâturîdî konuyu Hz. Mûsâ çerçevesinden çıkarıp, İnşirah 94/1-2 ayetlerinden de hareket ederek Hz. Peygamber ile irtibâtını sağlar. O, göğsün ferahlatılması/açılması ifadesinin, görevlerini yerine getirebilmeleri ve risalet yükünü taşıyabilmeleri için peygamberlerin gönüllerinin genişletilmesi, anlamında okumayı mümkün görür. “Ya da” der Mâturîdî, “kavimleri, peygamberlerini yalanladıklarında bu durum, onların Allah için öfkelenmelerine ve ayrıca üzülmeleri neden olur. Böylesi

¹⁴⁸ Câmîu'l-beyân, c. III, s. 373

bir hal onların tebliğine mani olabileceği için peygamberler, Allah’tan bu şekilde bir istekte bulunurlar.”¹⁴⁹

Değerlendirme

Hiz. Mûsâ’nın konu edildiği ayetlerde Mâturîdî’nin meseleyi Hiz. Peygamber’e yöneltmesi, O’nun süt çağında başından geçtiği zikredilen “göğsünün yarılması vb.” rivâyetlere karşı söylenmiş görünmektedir. Bu durumda ayet, peygamberlerin karşı karşıya kaldığı sıkıntılarda Allah’ın hususi yardımlarına mazhar olacağını söylemiş olmaktadır.

2.10.2. Vahyin Gelişi ve İlk Vahy

1- Cin 72/27 ayetinde Allah, vahiy melekleri çerçevesinde şöyle buyurur:

Bununla birlikte Allah elçi olarak seçtiği kullarına gaybla ilgili bazı bilgileri vahyedererek bildirir ve O’nun vahyi her yönden muhafaza edilir.

Mâturîdî’ye göre bazıları¹⁵⁰ O’nun vahyi her yönden muhafaza edilir ayeti hakkında şöyle der: “Hiz. Peygamber’i koruyan-kollayan melekler vardır. Bunlar, Hiz. Peygamber’e bir melek geldiğinde “Bu, Allah’tan gelen vahiydir” derler. Şeytan geldiğinde ise onun geldiğini haber verirler.”

Mâturîdî’ye göre böylesi bir durum mümkün değildir. Diğer bir ifade ile Hiz. Peygamber’e vahiy geldiğinde, gelenin Cibrîl mi şeytan mı olduğunun O’na gizli kalması ve O’nun anlamaması söz konusu olamaz.

Mâturîdî aynı şekilde konu ekseninde diğer bir görüşü aktarır. Buna göre bazıları,¹⁵¹ vahyi getiren meleğin önünde ve arkasında onu koruyan meleklerin olduğunu düşünür. Bunların amacı, vahy meleğinin getirdiği haberlerin cinler tarafından çalınmasını ya da değiştirilmesini engellemektir. Böylece Hiz. Peygamber vahyin, kendisine hiç değiştirilmeden geldiğini bilmiş olur.

Mâturîdî’ye göre bu da mümkün değildir. Çünkü vahy meleği, cinleri def edebilecek kuvvete sahip bir emîndir. Cinlerin vahiy meleğine üstün gelip vahyi değiştirmesi mümkün değildir. Bu nedenle o, kendisinin diğer melekler tarafından

¹⁴⁹ Te’vîlât, c. IX, s. 191-192.

¹⁵⁰ Said b. Cübeyr İbn Abbas’tan nakleder: Câmiu’l-beyân, c. XXIX, s. 149.

¹⁵¹ İbn Abbas, Katâde, İbrâhim, Dahhâk ve Mücahid: Câmiu’l-beyân, c. XXIX, s. 147-149

korunmasına muhtaç değildir. Şayet Cibrîl'in yanında başka melekler var ise farklı görev nedeniyle O'nun yanındadır, cinlerden korumak için değil. Veya yine de Cibrîl ile beraber başka meleklerin oluşu vahyin ta'zîm ve teşrifine yönelik olmalıdır.¹⁵²

2- Müddessir74/1 ayetinde Allah, şöyle buyurur:

Ey örtüsüne bürünüp sarınan!

Mâturîdî “denildi ki”¹⁵³ kalıbıyla Hz. Peygamber'in örtüsüne sarılma nedenine dair bir rivâyet aktarır: Buna göre O, Mekke yollarında yürürken sema ve arzdan –her bir yandan- bir ses duydu. Dört bir tarafına bakmasına rağmen bir şey göremedi. Başını kaldırdığında bir şey gördü, ondan korkup evine geldi ve “Beni örtün” dedi. O'nu örttüler.

Mâturîdî, söz konusu bilginin sahih olması durumunda söylenecek bir şeyin bulunmadığını, aksi halde Hz. Peygamber'in yaşadığını zikrettikleri korku nedeniyle örtünmek istediğine kimsenin şahit olmadığına dikkat çeker. Mâturîdî'nin, bir nevi tetikte durmasının gerekçesi ise şudur: “Çünkü ayette zikredilen örtüsüne bürünme hadisesi, duyulan sestən neş'et eden korkuyu giderecek bir çare değildir.” Diğer taraftan Mâturîdî, isim tasrih etmeksizin¹⁵⁴ inen ilk vahyin, bu ayetler olduğu şeklinde bir te'vîlin bulunduğunu kaydeder. O, yine farklı bir kanaattedir. Söz konusu rivâyeti hatırlatan Mâturîdî: “Dedikleri gibiyse, Hz. Peygamber'e gelen ilk vahiy, O'nun yolda iken duyduğu sestir. Zîrâ *Ey örtüsüne bürünüp sarınan!* ayeti bu olaydan sonra inmiştir” demek suretiyle Câbir b. Abdullah'ın te'vîlini kabul etmez. Mâturîdî'nin kaydına göre *Ey örtüsüne bürünüp sarınan* ayeti hakkında ayrıca şu denilmiştir: “Mekke kâfirleri, Hz. Peygamber'e sihir isnad etmişler, bu konuda görüş birliğine varmışlar ve bu iftirayı her yere yaymışlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber üzülmüş, evine dönüp kendisinin örtülmesini istemiş bu hal üzere iken bu ayet inmiştir.” Buradan hareketle Mâturîdî, *Ey örtüsüne bürünüp sarınan!* ayetinin bulunduğu pasajın daha sonraki bir süreçte indiğini düşünmektedir.¹⁵⁵

Değerlendirme

¹⁵² **Te'vîlât**, c. XVI, s. 187.

¹⁵³ Câbir b. Abdillâh: **Câmiu'l-beyân**, c. XXIX, s. 173.

¹⁵⁴ Câbir b. Abdillâh, Ebu Seleme: **Câmiu'l-beyân**, c. XXIX, s. 173-174.

¹⁵⁵ **Te'vîlât**, c. XVI, s. 231.

Mâturîdî vahyin gelişiyle alakalı İbn Abbas'ın te'vîllerini kabul etmemiştir. Bu te'vîllerin ilki Hz. Peygamber'in gelen vahyin Cibrîl'den mi İblis'ten mi geldiğini bilmediği anlamına çıkar. Hz. Peygamber için böylesi bir durum Mâturîdî'ye göre mümkün olamaz. Bu nedenle konu ekseninde İbn Abbas'tan gelen te'vîl kabul edilemez. Mâturîdî yine vahyin gelişi anında şeytanların onu değiştirmesine mahal vermemek için Cibrîl'in yanında başa koruyucu meleklerin bulunduğu şeklindeki te'vîli de kabul etmez. Cibrîl'in yanında başka melekler varsa da bunun amacı farklı olmalıdır. Yoksa o zaten son derece kuvvetlidir bu nedenle başka bir meleğin yardımına muhtaç değildir.

Mâturîdî ilk vahyin gelişi nedeniyle Hz. Peygamber'in korkması ve ardından “beni örtün” demesi ekseninde Buhârî'nin de kaydettiği¹⁵⁶ Câbir b. Abdullah rivayetini onun vahyin ilk geliş anına şahit olmadığı gerekçesiyle kabul etmez. Diğer yandan Mâturîdî'ye göre kişinin bir örtüye bürünmesi korkuyu giderecek bir durum değildir. Yine Câbir b. Abdullah'ın ilk inen vahyin “Ey örtüsüne bürünen vd.” olduğu yönündeki te'vîli de doğru olmamalıdır. Ona göre bu ayetler Mekkelilerin “yalancı”, “sihirbaz” vb. ithamlarına maruz kaldığı için üzülen ve örtüsüne bürünen Hz. Peygamber'in yeniden ayağa kalkıp kavmini inzar etmesi içindir. Bu nedenle bu sûre vahyin ileriki aşamalarında inmiş olmalıdır. Bu ise Mâturîdî'ye göre Câbir b. Abdullah'ın rivayetini geçersiz kılmaktadır.

2.10.3. Vahyin İnişinde Acele Etmek

1- Taha 20/114 ayetinde Allah şöyle buyurmaktadır:

Sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce unutma korkusuyla Kur'ân'ı okumada acele etme

Mâturîdî te'vîl ehlinin¹⁵⁷ ayete dair te'vîlini, öncelikle “mümkündür” demek suretiyle aktarır: “Cibrîl, Hz. Peygamber'e bir sûre veya ayet getirip ayrıldığında O, unutma korkusuyla bunu hemen okumaya başlıyordu. Bu hâdise üzerine bu ayet inmiş ve O, ayeti unutmaktan emin kılınmıştı.”

¹⁵⁶ Bkz: Buhârî, Bedü'l-vahy, 1.

¹⁵⁷ İbn Abbas, Mücahid, İbn Cüreyc, Katâde, Kelbî, Süddî: **Câmiu'l-beyân**, c. XVI, s. 247-248; **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. III, s. 429; Suyûtî, **Esbâbu'n-nüzûl**, s. 271.

Mâturîdî ayetin bundan farklı bir te'vîlini de mümkün görmektedir: Buna göre inkâr ehli Kur'ân'ın kendilerine yönelik tehditlerinin gerçekleşmesini ısrarla ve alaycı bir şekilde Hz. Peygamber'den istemektedir. Bu durum, O'nda söz konusu belanın bir an önce gerçekleşmesine yönelik bir isteğin oluşmasına neden olmaktadır. Buradan hareketle Mâturîdî, Hz. Peygamber'e "acele etme" şeklindeki ayeti, vakti gelmeden evvel onlara beddua etmekte acele etme diye anlamayı mümkün görmektedir.¹⁵⁸

Mâturîdî, aynı konuyu Kıyâme 75/16 ayetinde yeniden ele alır. O, te'vîl ehlinin¹⁵⁹ ifadelerini Taha 20/114 ayetinde imkân kâbilinde görürken, bu sûrede açıkça reddetmektedir. Zîrâ te'vîl ehli, ayet kapsamında Hz. Peygamber'in dilini hareket ettirirken ona şahit olmamışlardı. Şahit olanlardan da tevâtüren bir haber gelmemiştir. Haberi vâhid kanalıyla gelen rivâyetler de bu türden ayetlerde delil olmamaktadır. Dolayısıyla ayetin daha farklı bir şekilde anlaşılması mümkündür. Bu durumda ayet, Hz. Peygamber'in unutmama korkusuyla tekrar etmesine yönelik bir yasaklama olmaktan öte bir müjdeleme anlamını taşır. Diğer bir ifade ile bu iki ayet, Hz. Peygamber'in vahyi ezberlemek için onu tekrar etme çabasına ihtiyaç duymayacağına dair müjde anlamını taşımaktadır. Mâturîdî'ye göre bu da risaletin büyük delillerinden biridir. "Zîrâ başka insanların Kur'ânı ezberlemek için çaba sarfetmeleri gerekirken Hz. Peygamber, vahiy kendisine gelir gelmez ezberleyebiliyordu."¹⁶⁰

2- A'lâ 87/6-7 ayetinde Allah şöyle buyurmaktadır:

Biz sana Kur'ân'ı okutacağız. Sen de Allah dilemedikçe öğrendiklerini asla unutmayacaksın...

Mâturîdî bazısının¹⁶¹ "Allah, Hz. Peygamber'e unutturmak istediğini unutturur" şeklinde bir te'vîlinin bulunduğunu söyler. Fakat ona göre ayetler, Hz. Peygamber'in risaletinin delili olduğu için bu te'vîl sahih değildir. Şöyle ki Hz. Peygamber'i kınamak isteyen biri, O'ndan bir ayet okumasını istese fakat O, unuttuğu için ayeti okuyamasa bu durum, söz konusu kişi için dinin aleyhine taanda bulunmasına fırsat verir.

¹⁵⁸ Te'vîlât, c. IX, s. 241-242.

¹⁵⁹ İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Şa'bî, Dahhâk, Mücahid, Hasan Basrî ve Katâde: Câmiu'l-beyân, c. XXIX, s. 227-229.

¹⁶⁰ Te'vîlât, c. XVI, s. 294-296; Ayrıca bkz: a.g.e., c. XVII, s. 171.

¹⁶¹ Katâde, Hasan Basrî: Câmiu'l-beyân, c. XXX, s. 193; en-Nüket ve'l-uyûn, c. VI, s. 253.

Mâturîdî Hz. Peygamber'in kimi durumlarda ayeti unuttuğuna dair haberler bulunsa da bunların ahad olması nedeniyle katiyyet ifade etmediğini söyler. Ona göre ahad haber, şahitlik söz konusu olunca değil ancak amel söz konusu olduğunda dikkate alınır. Hâlbuki bu durum, olaya şahit olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla ayetin inişine dair hükmü ahad habere göre vermek caiz değildir...¹⁶²

Değerlendirme

Mâturîdî, İbn Abbas'ın unutma korkusuyla Hz. Peygamber dilini hızlı hızlı hareket ettirirdi, şeklindeki te'vîlini, onun ayetin inişine şahit olmadığı gerekçesini öne çıkarmak suretiyle bağlayıcı kabul etmez. Ona göre ayet ekseninde görüş bildirenler ayetin inişine şahit olmadığı gibi ayetin inişine şahit olanlardan mütevâtir bir haber de gelmemiştir. Bu da ayetin farklı şekilde anlaşılabilmesine imkân verir. Bu usulden hareketle Mâturîdî “acele etme” ifadesinin iki farklı te'vîli olabileceğini düşünür. Bunların ilki ayetin “başlarına bela inmesini isteyenler için beddua etmekte acele etme” şeklinde te'vîl edilmesidir. Ayette yer alan “acele etme” ifadesi ayrıca “ayeti ezberlemek için acele etmene gerek yok” şeklinde bir müjde olarak te'vîl edilebilir. Bu ikinci te'vîl Mâturî'ye göre te'vîl ehlinin te'vîlinden evladır.

Mâturîdî, *Allah'ın dilemesi hariç unutmayacaksınız* ayetinin literal olarak okunmasını da doğru bulmamaktadır. Ona göre ayetler Hz. Peygamber'in risaletinin delilidir. Bu nedenle O'nun bir ayeti unutması mümkün değildir. Aksi durumda dine taan etmek isteyen birinin soru sorması durumunda Hz. Peygamber'in cevap verememesi, o kişi için bir fırsat olacaktır. Bu düşüncesini konu ekseninde görüş bildiren te'vîl ehlinin ayetin inişine şahit olmadığı verisiyle destekleyen Mâturîdî, yaygın olarak doğru kabul edilen bu te'vîli reddetmiştir.

2.10.4. Vahyin Kesilmesi

1- Kehf 18/9 ayetinde Allah şöyle buyurmaktadır:

Yoksa sen Ashabı kehfî şaşılacak ayetlerimizden mi sandın?

¹⁶² Te'vîlât, c. XVII, s. 169-171.

Mâturîdî, te'vîl ehlinin genelinin¹⁶³ şöyle dediğini aktarır: “Hz. Peygamber’e, ashâb-ı kehf, ragîm vb. bazı haberleri sormuşlar, O da ‘yarın haber veririm’ demesine rağmen *inşallah* dememişti. Allah da, O’nu azarladı ve şu kadar gün, O’na vahy göndermedi. Ardından da *Allah dilerse demeden sakın hiçbir şey için ben bunu yarın yapacağım deme* ayeti indirildi.”¹⁶⁴

Mâturîdî’ye göre bu, yanlış bir yaklaşımdır. Hz. Peygamber için böyle bir vehimde bulunmak muhaldir. Zîrâ Allah, O’na herhangi bir emir vermemişken O’nun ‘ben bunu yarın haber veririm’ demesi caiz değildir. Mâturîdî, ne Hz. Peygamber’in “inşallah” dememesini ne de salt bu gerekçe ile ceza olarak kendisinden vahyin kesilmesi mâkul görmez. Zîrâ böylesi bir tutum “yarın haber veririm” diyen Hz. Peygamber’in Allah tarafından yalancı konuma düşürülmesi anlamına gelir. Peşi sıra Mâturîdî şöyle der:

Hz. Peygamber insanları davet etmekle emrolunmasına rağmen Mekke kâfirleri, O’nun insanlara vahyi tebliğ etmesini men etmeye çalışıyor, bu davete engel olmak istiyor ve O’nun getirmiş olduğu delil ile burhanları insanları saptırmak için karıştırmaya uğraşıyorlardı. Buna rağmen Allah, böylesi bir duruma fırsat vermemiş ve onları bu konuda aciz bırakmıştır. Hal böyle olunca Allah, nasıl olur da Hz. Peygamber’in haber vereceğini vaad ettiği şeyleri vahyi göndermeyerek konu hakkında aciz bırakmak suretiyle O’nu yalancı çıkarır?...¹⁶⁵

Mâturîdî’ye göre ayetteki hitap, Hz. Peygamber üzerinden diğer insanlara gitmektedir. Bunun da amacı insanlara nasıl davranmaları gerektiğini öğretmektir.¹⁶⁶

2- 93/3 Duhâ süresinde Allah şöyle buyurur:

Rabbîn seni ne terk etti ne de sana darılıp gücendi.

Mâturîdî ayete dair farklı te’villerin öne sürüldüğünü haber verir. Bunlardan ilki onun yukarıda reddettiği bir te’vildir. Buna göre bazıları¹⁶⁷ şöyle der: Hz. Peygamber’e bir soru sorulmuş, O da “yarın haber veririm” demesine rağmen

¹⁶³ İbn Abbas, İkrime, Mücahid: Bkz: Suyûtî, *Esbâbu’n-Nüzûl*, s. 263-4, *Dürri’l-mensûr*, c. IV, s. 394; *el-Keşf ve’l-beyân*, c. IV, s. 113; *Zâdü’l-mesîr*, c. V, s. 93.

¹⁶⁴ Taberî de böyle düşünmekte fakat konuya dair ayet çerçevesinde rivâyet sahiplerini zikretmemektedir. *Câmiu’l-beyân*, c. XXV, s. 280-281.

¹⁶⁵ *Te’vilât*, c. IX, s. 17.

¹⁶⁶ *Te’vilât*, c. IX, s. 41.

¹⁶⁷ Cündeb b. Abdullah el-Becelî, Katâde, Dahhâk, İbn Abbas: *Câmiu’l-beyân*, c. XXX, s. 290-291.

“inşallah” demediği için ona bir müddet vahy gelmemiştir. Bunun üzerine Mekkeliler, “Rabbin, seni terk etti, sana darıldı” demiş, ardından bu ayet inmiştir.

Mâturîdî, bazısının da¹⁶⁸ şöyle dediğini kaydeder: “Vahyin gelmesi gecikince Hz. Hatice: “Bakıyorum da Rabbin sana darılmış seni terk etmiş” demesi üzerine bu ayet inmiştir.”

Mâturîdî olayın nasıl olduğunu bilmediğini, bu ayet şayet Mekkelilerin sözüne karşılık olarak geldiyse –yukarıda reddetmekle beraber burada- bunu mümkün gördüğünü söyler. Ona göre ikinci rivâyet ise mümkün değildir. Çünkü gerek Hz. Hatice gerek bütün müminler, Hz. Peygamber’in Rabbi tarafından asla terk edilmediğini ve Rabbinin O’na darılmadığını bilir. Üstelik bir şeyi zaten bilip tasdik eden kimseye de o şey için yemin edilmesinin manası yoktur.

Bu ifadelerinden sonra Mâturîdî ayete dair farklı bir gerekçe öne sürer. Buna göre Hz. Peygamber zorbalık ve kötülükte had safhaya çıkmış kimselere gönderilmişti. Bu kimseler kendilerine karşı çıkanları öldürmeyi âdet edinmişlerdi. Üstelik kendilerine karşı çıkanların yardımcıları yoksa ya da bu kişiler zengin ve güçlü değillerse bunları öldürmek için gaddarlar, çaba bile gösterirlerdi. Bundan başka bir kimse elçisini onun düşmanlarına, maddi olarak herhangi bir destek çıkmadan gönderirse bu elçi için “elçiyi gönderen, onu terk etti, hüsrana uğrattı/ “ودعه و قلاه” denilir. Çünkü desteksiz, yardımcısız ve fakir birisi düşmanlarına ancak hüsrana uğrasın diye gönderilir.

Konu çerçevesinde Furkan 25/7-8¹⁶⁹ ve Zuhuruf 43/31¹⁷⁰ ayetlerini de hatırlatan Mâturîdî, tüm bunlardan hareketle Mekkelî inkârcıların Hz. Peygamber’e yönelik “ودعه و قلاه” ifadeleriyle şunu kast ettiklerini düşünmektedir: “Rabbin, seni, sen hem fakir hem de güçsüz bir vaziyette iken, sana düşman olan topluluğa göndermiş, demek ki O, seni ölüme mahkûm etmiş.” Mâturîdî peşi sıra “te’vîl ehlinin ayete dair sarf ettikleri rivâyetleri olmasaydı bizim zikrettiğimiz şey daha uygun olurdu”¹⁷¹ der.

¹⁶⁸ Urve b. Zübeyr ve Abdullah b. Şeddâd: **Câmiu’l-beyân**, c. XXX, s. 291.

¹⁶⁹ *Madem bu adam peygamber, o halde kendisine refakat edecek bir melek gönderilsede tebliğ ve uyarısını onunla birlikte yapsa ya! (Madem melek yok) hiç değilse ona Allah tarafından bir hazine verilseydi veya ürün aldığı bir bahçesi olsaydı ya!*

¹⁷⁰ *Bu Kur’ân’ın Mekke ve Tâif’in zengin ve itibarlı şahsiyetlerinden birine indirilmesi gerekmez miydi?*

¹⁷¹ **Te’vîlât**, c. XVII, s. 242-243.

3- İnşirah 94/2-3 ayetlerinde Allah şöyle buyurur:

(Belini bükten yükü kaldırmadık mı?)

Mâturîdî, “te’vîl ehlinin geneli¹⁷² dedi ki” kaydıyla şöyle bir te’vîl aktarır: “Ayette geçen “وزر” (vizr) Allah, *senin gelmiş ve geçmiş bütün günahlarını mağfiret etsin diye...*¹⁷³, ...günahına ve mümin erkekler ile mümin kadınların günahlarına mağfiret dile”¹⁷⁴ ayetlerinde olduğu üzere, hakiki manada günah anlamındadır. Derler ki “O bir günah işlemişti ve bu günahın ağırlığı ondan kaldırıldı.”

Mâturîdî’ye göre Hz. Peygamber’e yönelik böylesi bir düşünce çok çirkindir. O, vizrin gınahtan öte, yük ve ağırlık anlamında olduğunu düşünür. Buna göre Allah sanki şöyle demiş olmaktadır: Üzerindeki risalet ve nübüvve dair yüklerini hafifletiyoruz. Şayet hafifletmesek ağırlığından sırtın-belin bükülürdü.¹⁷⁵ Diğer taraftan Mâturîdî, “Belini bükten yükü kaldırmadık mı?” ayetinde yer alan indirme işleminin daha başta olmasını mümkün görmektedir. Buna göre ayet “Allah seni korudu, şayet korumasaydı birtakım günahlar işleyebilirdin”¹⁷⁶ anlamına gelir. Konuya dair Duha 93/7 ayetini örnek veren Mâturîdî bunun da manasını “Allah sana hidayet vermeseydi, seni dalalette bulurdu” şeklinde tayin eder. O, gerekçe olarak şunu söyler: “Çünkü Hz. Peygamber, yoldan çıkmış-dalalette olan bir kavmin arasında idi. Fakat Allah, O’na hidayet verdi dolayısıyla O’nu dalalette bulmadı.”¹⁷⁷

4- İnşirah 94/4 ayetinde Allah şöyle buyurur:

...Şan ve şerefini yüceltmedik mi?

Ebu Said el-Hudrî, Mücahid ve Katâde’ye göre ayetin anlamı “Allah’ın adının zikredildiğinde Hz. Peygamber’in de zikredilmesi, ezanda, kâmette, namazda, teşehhüd otururunda ve sair yerlerde Allah ile beraber Hz. Muhammed’in adının

¹⁷² Katâde, Dahhâk, İbn Zeyd: **Câmiu’l-beyân**, c. XXX, s. 289-290. Taberî’deki kayda göre Dahhâk, bu günahın şirk olduğu kanaatini taşır. Mâturîdî ise bu kavlin çok çirkin bir yakıştırma olduğunu söyler. **Te’vîlât**, c. XVII, s. 248.

¹⁷³ Fetih 48/2.

¹⁷⁴ Muhammed 47/19

¹⁷⁵ Mâverîdî’nin zikretmiş olduğu te’vîllerden dördüncüsü Mâturîdî’nin bu te’vîlin hatırlatmaktadır. Bkz: **en-Nüket ve’l-Uyûn**, c. VI, s. 297.

¹⁷⁶ Ebu’l-Leys es-Semerkandî, Mâturîdî’nin bu te’vîlini “denilir ki...” diye aktarır. Bkz: Ebu’l-Leys, **Tefsîru Ebu’leys es-Semerkandî**, c. III, 489. Bu aktarımı, daha evvel Mâturîdî’nin tanınmayışına dair bazı iddialara karşı getirilebilecek örneklerden biridir. Ayrıca benzeri Mâturîdî’de de görülen “denilir ki” ifadesinin Semerkandî’de de görülmesinden hareketle bölgede böyle bir âdetin olduğu varsayılabilir. Ebu’l-Leys Nasr b. es-Semerkandî, a.g.e., c. III, 489.

¹⁷⁷ **Te’vîlât**, c. XVII, s. 255-256.

anılmasıdır.”¹⁷⁸ Bu rivâyeti aktarmakla beraber Mâturîdî farklı bir kanaattedir. Ona göre ayetin anlamı şudur:

“Kişinin Allah’a iman, itaati ve O’nu tek olarak kabul etmesi ancak Hz. Peygamber’e iman ve itaat sayesinde gerçekleşecek olması nedeniyle senin şan ve şerefini yücelttik.” Nisa 4/18 ve 65. ayetlerini delil getiren Mâturîdî, Ebu Said el-Hudrî rivâyetine rağmen ikinci te’vîlin daha uygun olduğunu söyler.¹⁷⁹

5- Yine İnşirah 94/7-8 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Öyleyse bir zorluğu aştığında rehâvete kapılma; azimle başka bir işe koyul.

Daima Rabbine yönel...

Mâturîdî bazısının “Dünyalık işleri bitirdiğinde âhiretlik işlere yönel” dediğini, Hasan Basrî’nin ise ayeti “Cihadı bitirdiğinde Allah’a ibadete çalış” şeklinde te’vîl ettiğini kaydeder. Mâturîdî’ye göre cihad emrinin Medine döneminde gelmesi, buna karşın İnşirah sûresinin Mekke döneminde inmesi Hasan’ın kavlini geçersiz kılar. Konuya dair İbn Mesud’a atıfta bulunan Mâturîdî, onun “Farzları bitirince gece namazına yönel” şeklindeki te’vîlini de zikreder. Fakat Mâturîdî’ye göre ayetin “Risalet tebliğini bitirince Rabbine ibadete yönel, Rabbinle senin aranda olan işleri yapmaya yönel” şeklinde de anlaşılması mümkündür.

Tüm bunlardan sonra Mâturîdî bu sûrenin Rabbiyle O’nun arasında olduğunu, Hz. Peygamber’in ayetten muradın ne kast edildiğini bildiğini söyler. Bu gerekçeden hareketle Mâturîdî, “Bu sûrenin başından sonuna kadar geçen ayetleri tefsir etmeye çalışmamak gerekir” der.¹⁸⁰

Değerlendirme

Mâturîdî İbn Abbas’ın Hz. Peygamber’in kendisine yöneltilen bir soruya “Yarın haber veririm” demesine rağmen “inşallah” kaydını koymadığı için haber veremediği şeklindeki te’vîlini iki gerekçeden hareketle mümkün görmez. İlki Hz. Peygamber’in Allah’tan izin gelmeden hiçbir şekilde hareket etmeyecek olmasıdır. İkinci ise Allah’ın, elçisini yalancı çıkarmayacağı gerçeğidir. İbn Abbas’ın te’vîli ise bu iki gerçek ile çelişmektedir. Bu nedenle onun te’vîli Mâturîdî’ye göre geçersizdir.

¹⁷⁸ *Câmiu’l-beyân*, c. XXX, s. 295-296; *en-Nüket ve’l-Uyûn*, c. VI, s. 297.

¹⁷⁹ *Te’vîlât*, c. XVII, s. 256.

¹⁸⁰ *Te’vîlât*, c. XVII, s. 258.

Mâturîdî Hz. Peygamber’e bir müddet vahiy gelmemesi sonucu Hz. Hatice’ye ait olduğu iddia edilen Abdullah b. Şeddâd rivayetini de makul bulmamaktadır. Mâturîdî’ye göre Hz. Hatice’nin “Rabbin seni terketmiş” gibi bir söz söylemesi imkân dâhilinde değildir. Bu durumda ayet indiği vasat dikkate alınarak anlaşılmalıdır. Bu da ayetin mevcut şartlardan hareketle Mekkelilerin Hz. Peygamber’e yönelik ithamlarına karşı verdiği tepki olmalıdır.

Mâturîdî “Şan ve şerefini yüceltmedik mi” ayetinin salt Ebu Sâil el-Hudrî’nin rivayetine indirgenerek anlaşılmasını doğru bulmamıştır. Ona göre bu ayet farklı şekillerde de anlaşılabilir. Bu minvalde kişinin mümin olması onun Hz. Peygamber’e iman etmesini gerektirir. Aksi durumda kişi mümin kapsamına alınmayacaktır. Bu ise Hz. Peygamber’in şan ve şerefini yücelten bir nitelikler. Mâturîdî’ye göre ayetin bu şekilde anlaşılması daha uygundur. Bu da onun, te’vîlini Ebu Said el-Hudrî’nin te’vîlinden evla olduğunu düşündüğü anlamına gelmektedir.

Son olarak Mâturîdî İnşirah sûresi kapsamında İbn Mesud’un te’vîline rağmen farklı bir te’vîl belirtmiştir. Bununla beraber Mâturîdî bu sûrenin Allah ile Hz. Peygamber arasında olduğunu ve O’nun ayetlerden ne kast edildiğini bildiğini söyler. Bu ise Mâturîdî’nin İbn Mesud ve Ebu Said el-Hudrî’nin ayet eksenindeki ifadelerinin te’vîl kapsamına girdiğini açıkça gösterir niteliktedir.

2.10.5. Hz. Peygamber’i Taniyanların Kimliği

En’âm 6/20 ayetinde Allah, şöyle buyurmaktadır:

Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi evlatlarını tanır gibi tanır:

Mâturîdî bu ayetin de dâhil olduğu birkaç ayet hariç, En’âm sûresinin Mekkelilere, akli deliller getirmek üzere indirildiği rivâyetini aktarmaktadır. O, ilgili yaklaşıma rağmen bu ayetin hitabının Mekkeliler; ayette zikri geçen “kitap”ın ise Kur’ân olmasının mümkün görür. Zîrâ okunan Kur’ân’ı onlar duymuştu, benzerini getirmekten de acizdiler. Üstelik Ehli Kitap’tan da bilgi alıyorlardı. Tüm bunlar Mâturîdî’ye göre Mekkelilerin, Hz. Peygamber’in rasul olduğunu tıpkı Ehli Kitabın bildiği gibi bildiklerini gösterir.¹⁸¹

¹⁸¹ Mâverdî de aynı te’vîli ikinci sırada zikreder. Bkz: **en-Nüket ve’l-uyûn**, c. II, s. 101.

Hasan Basrî, Katâde, Süddî, İbn Cüreyc ve onun talebesi Husayn b. Abdirrahman¹⁸² ise ayetin Ehli Kitab’a yönelik olduğunu söyler.¹⁸³ Mâturîdî, aksini söylemese de bu ayetin Mekkelilere yönelik bir hitap olmasını mümkün görür.¹⁸⁴

Değerlendirme

Ayete yönelik rivayet hakkındaki bu düşüncesi Mâturîdî’nin kritik yapma düzeyinin ne derece üst konumda olduğunu ayrı bir göstergesidir. Ayetin literal olarak okunması ve rivayetlerin bu okumayı desteklemesine mukâbil, Mâturîdî meselenin farklı bir yönüne dikkat çekmekte ve ayetleri vahiy ortamını da dikkate alarak te’vîl edilmesi gerektiğini göstermiş olmaktadır.

2.10.6. Mekkeliler’in Vahye Engel Olma Çabaları

1- İsrâ 17/73 ayetinde Allah şöyle buyurur:

*(Biz seni sabit kıldığımız için müşriklerin sana vahyettiğimiz esaslara aykırı şeyleri kabullenmen sonra da bunları bize isnat etmen hususunda ayartılmadın.)*¹⁸⁵

“Kâfirin âdeti her daim bu meyandadır” diyen Mâturîdî, Hz. Peygamber’in ismet sıfatının zedelenmesiyle sonuçlanacak hiçbir te’vîli kabul etmeyeceklerini, konuya dair hadis varsa bu hadisin tek anlam taşımadığı için mâkul olmayan anlamları kizb olarak kabul edeceklerini beyan eder. Mâturîdî, bu ayete dair reddetmek üzere bazı rivâyetleri aktarır. Bunlardan ilki garânik hadisesidir. İkincisi Hz. Peygamber’in Haceru’l-Esved’i selamlaması sırasında müşriklerin “Bizim ilahlarımızı da selamlamadıkça senin Haceru’l-Esved’i selamlamana izin vermeyeceğiz” rivâyetidir. Mâturîdî, bu iki rivâyetin tamamının hayal ürünü ve fasit olduğunu söyler. “Zîrâ” der Mâturîdî, “Hz. Peygamber, çocukluğunda dahî putlara yanaşmamıştı. Mekkeliler çocukluğu boyunca putlara yanaştığını görmedikleri ve dahî öyle bir beklenti içine girmedikleri kimseye nasıl olur da risaleti sonrası ondan putlarını selamlamasını isterler.”

¹⁸² Buhârî, *Târîhu’l-Kebîr*, c. III, s. 228.

¹⁸³ *Câmiu’l-beyân*, c. VII, s. 209; : *en-Nüket ve’l-uyûn*, c. II, s. 100; *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, c. III, s. 327.

¹⁸⁴ Krş: *Te’vîlât*, c. V, s. 30-31.

¹⁸⁵ Ayeti Mâturîdî’nin ifadelerinden hareketle meallendirdik. Benzer ifadeler için ayrıca bkz: *Te’vîlât*, c. VII, s. 292-293.

Mâturîdî üçüncü sırada müşriklerin, Hz. Peygamber’den onun etrafındaki fakirleri kovmasına yönelik taleplerini ve O’nun da böylesine bir işe kalkıştığı anda bu ayetin indiğine dair rivâyeti aktarır. O, bu rivâyeti de: “Tamamı fasittir, Hz. Peygamber hakkında böylesine düşüncelere dalmak mümkün olmayan bir hayaldir. Onlar Hz. Peygamber’i tanımamışlardır, tanısalar da böylesine düşünceleri taşımazlardı ve ayrıca bu türden ifadeler sonucu kişinin küfre düşmesinden korkulur” demek suretiyle reddeder.¹⁸⁶

2- Hacc 22/52 ayetinde Allah şöyle buyurmaktadır:

Biz senden önce de nice elçiler ve peygamberler gönderdik. O elçi ve peygamberler, insanlara Allah’ın ayetlerini tebliğ etmek istedikleri zaman...

Mâturîdî ayeti Garânîk hadisesini bağlayarak şöyle der: Te’vîl ehlinin geneli dedi ki: “Hz. Peygamber *temenni ettiğinde* yani namazda okuduğunda veya bir şey hakkında düşündüğünde, *tilaveti esnasında*, onun diline “şeytan, bazı sözler karıştırmaya çalışır.” Hz. Peygamber, Necm sûresini okurken *Lât ve Uzzâ’yı gördün mü ve üçüncüleri olan Menât’ı* ayetine geldiğinde şeytan: “Bunlar yüce kuğulardır ve şefaatleri umulur” şeklinde araya girmiştir.” Te’vîl ehli şöyle devam etti: “İblis, Cibrîl suretinde Hz. Peygamber’e gelip *şefaatleri umulur* şeklindeki ifadeyi söyledi, daha sonra Cibrîl, Hz. Peygamber’e gelip durumu haber verdi ve kesinlikle böyle bir şey ve onların dediklerinin benzeri indirilmedi, dedi.

Mâturîdî, te’vîl ehlinin bu ifadesine “Velev ki bu hadise yaşansa, Cibrîl, ikinci defa geldiğinde Hz. Peygamber gelenin Cibrîl mi İblis mi olacağını nasıl bilebilir?” diyerek karşı çıkar. Ardından o, Katâde’nin te’vîlini aktarır: “Hz. Peygamber, Allah’ın putları zemmeden bir ayet indirmesini temenni ediyordu. *Üçüncüleri olan Menât* ayetini okuduğunda Hz. Peygamber şöyle dedi: ‘Mekkelilere göre, bunlar yüce kuğulardır ve şefaatleri talep olunur’ yani bunlar, Mekkelilere göre böyledir. Zîrâ onlar, bunlara tapıyorlardı.”

¹⁸⁶ **Te’vîlât**, c. VIII, s. 332-333. Birinci rivâyet sahibi Muhammed b. Ka’b; ikinci rivâyetin sahipleri, İbn Abbas, Câbir b. Abdillâh, İbn Şihâb, Said b. Cübeyr ve Mücahid; üçüncü rivâyetin sahibi ise Cübeyr b. Nüfeyl olarak kaydedilmiştir. Bkz: **Câmiu’l-beyân**, c. XV, s. 161; **Tefsîru İbn Ebî Hâtim**, c. VI, s. 124; **Dürrü’l-Mensûr**, c. IV, s. 353. Taberî, rivâyetler arası tercihi gerektirecek ne Kitap’tan, ne haberden bir açıklama olmadığı için Kitab’ın zahirine iman etmekten daha doğru bir şey olmadığını söyler. **Câmiu’l-beyân**, c. XV, s. 162.

Katâde sonrası Hasan Basrî'nin “Bunlar yani melekler, yüce kuğulardır, şefaati talep edilir çünkü onlar, Kıyâmet günü kendilerine şefaati etmeleri için meleklerle tapıyorlardı” şeklindeki te'vîlini de aktaran Mâturîdî, kendisinin farklı kanaatte olduğunu belirtir ve şöyle der:

Bu ayetin okunması esnasında şeytan, ehli küfrün kalbine, onlar, Hz. Peygamber ile mücadele etsin, O'nunla uğraşsın, kendilerine tabi olanların akıllarını karıştırsın, diye böyle bir ilkada bulunmuş olabilir. Nitekim Mekkeliler kendilerine tabi olan kimselere şöyle diyorlardı: “O, Allah'ın boğazladığını haram kılıyor da kendi boğazladığını helal sayıyor.” Aynı şekilde *Siz ve tapıklarınız cehennemde odun olacaksınız*¹⁸⁷ ayeti için de “Bu durumda İsa, Uzeyr ve melekler de cehennemde odun olacak” diyorlardı. Bu vb. şeyler ile Hz. Peygamber'e karşı mücadele ediyorlardı. Allah da rasûlüne, şeytanın tüm çabalarını hükümsüz/sonuçsuz bırakacağını ve ayetlerini ihkâm edeceğini haber verdi. Onların her bir iddiasına ayetler ile cevap geldi... Şayet, İbn Abbas ve te'vîl ehlinin genelini “Bu ifadeler, Hz. Peygamber'in dilinden sadır oldu” şeklindeki kavilleri sahihse, bunun korunmuş kimsenin dilinden hataen çıkan sözler olduğunu düşünebiliriz. Kişi, dinini ve mezhebini bildiği şahısın ağzından âdete mugayir çıkan ifadelerin hataen söylendiğini bilir. Bu durumda te'vîl ehlinin dedikleri –şayet sahihse- bu şekilde olmuştur. Fakat bize göre daha uygun olanı, bu ifadelerin *Şeytanlar, dostlarına sizinle mücadele etmeniz için telkinlerde bulunurlar*¹⁸⁸ ayeti gibi şeytanın Hz. Peygamber ile mücadele etsinler diye kâfirin kalbine vermiş olduğu vesveseden ibarettir.¹⁸⁹

3- İsrâ 17/85 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Sana ruh'tan sorarlar, de ki...:

Mâturîdî ruh'un ne olduğuna dair, Ebubekir el-Esamm'ın “Kur'ân”, Hasan Basrî'nin “helak olmaktan kurtaran” şeklindeki te'vîllerinden sonra ayrıca melek,¹⁹⁰ vücuda hayat veren ruh¹⁹¹ şeklinde görüşlerin bulunduğunu belirtir ve ardından şöyle der:

Biz, *Ruh*'un ne olduğunu tefsir etmeyiz. Zîrâ ruhun ne olduğuna dair soru soranların bununla ne murad ettiklerini bilmiyoruz. Fakat onlar, ne murad ettiklerini biliyorlardı, Hz. Peygamber de onların ne sorduklarını biliyordu. Onların bu sorusu, kendi kitaplarına mevcut olup, rasûlden başkasının cevabı

¹⁸⁷ Hacc 21/98.

¹⁸⁸ En'âm 6/121.

¹⁸⁹ **Te'vîlât**, c. IX, s. 393-397.

¹⁹⁰ Hz. Ali. **Câmiu'l-beyân**, c. XV, s. 193; **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. III, s. 269.

¹⁹¹ Katâde: **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. III, s. 270.

bilemeyeğini bildikleri için risalet iddiasında bulunan Hz. Peygamber'in sıdkıyyetini anlamak gibi bir amaca matuftur.¹⁹²

4- Kalem 68/9 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Zîra onlar isterler ki sen tevhid davandan vazgeçesin; böylece onlar da sana muhalefetten vazgeçip güler yüz gösterebilirler.

Mâturîdî, "Bazı müfessirler"¹⁹³ ifadesini kullanarak, onların ele aldığımız ayeti "Sen dinini terk edesin ki onlar da dinlerini terk etsinler" şeklinde te'vîl ettiklerini söyler. O'na göre bu, doğru bir yaklaşım değildir. Zîrâ bu te'vîle göre Hz. Peygamber dinini terk ettiğinde kâfir olur; diğerleri de dinlerini terk ettiklerinde Müslüman olmuş olurlar. Bu durumda aralarındaki muhalefet devam eder.¹⁹⁴

5- En'âm 6/52 ayetinde Allah, Hz. Peygamber'e şöyle buyurmaktadır:

(Sabah akşam Rabbinin rızasını isteyenleri meclisinden uzaklaştırmaya kalkma...)

Mâturîdî, ayete dair isim vermeden bir rivâyeti kaydeder: Buna göre sahâbeden kimileri, Hz. Peygamber'e yakın oturmak için yarışıyorlardı. Mekkelilerin liderleri de gelince Hz. Peygamber onları huzuruna alıyor ve bir köşeye oturtuyordu. Bunun üzerine onlar: 'Biz senin kavminin önde gelen efendileriyiz, sana daha yakın oturmamız gerekmez mi?' dediler. Onların bu isteklerini Hz. Peygamber gerçekleştirmeye yeltendi. Bunun üzerine O'nu itâb eden bu ayet indi. Te'vîl ehlinin geneli de bu görüştedir.¹⁹⁵

Mâturîdî'ye göre Hz. Peygamber'in böylesi bir isteğe olumlu bakması imkânsızdır. Zîrâ bu iddiada Hz. Peygamber'e çirkin söz ve fiil isnad etme durumu vardır. Şayet bu durum yaşanmış olsaydı, O'nun nübüvvet ve risaleti düşerdi. Çünkü der Mâturîdî, Hz. Peygamber'in düşmanlarını kendisine yakın tutup, dostlarını kendinden uzaklaştırması mümkün değildir. Bunu bir sefih yapmayacakken tüm beriyyetine rağmen, Hz. Peygamber'in böyle bir davranışta bulunması hatta bunu

¹⁹² **Te'vîlât**, c. VIII, s. 348-350.

¹⁹³ İbn Abbas, Atıyye, Dahhâk, Süfyân: **Câmiu'l-beyân**, c. XXIX, s. 28; **Zâdü'l-mesîr**, c. VIII, s. 95. Taberî de bu görüşü kabul etmemektedir.

¹⁹⁴ **Te'vîlât**, c. XVI, s. 14-15.

¹⁹⁵ Rivâyet sahibi olarak sahâbî Habbab b. Eret ve Rabi' b. Enes kaydedilmiştir. Bkz: **Tefsîru İbn Ebî Hâtim**, c. III, ss. 349-350. Taberî'de de Hz. Peygamber'in kendisine yönelik bu teklife Hz. Ömer'in olumlu cevap vermesi yönünde bir telkini olduğu ve daha sonradan böyle bir telkini nedeniyle pişmanlık yaşadığı rivâyeti yer almaktadır. Bkz: **Câmiu'l-beyân**, c. VII, s. 254.

aklına getirmesi nasıl söz konusu olabilir? Böyle bir durum olsa bu, inkâr edenlerin O’nu kınamaları için bulduğu bir fırsat olurdu. Onlar, ‘Rasûl, insanları tevhide, imana ve kendisine tabi olmaya davet ediyor, icabet edenleri ise daha sonra yakınından uzaklaştırıyor, derlerdi. Ömrüme yemin olsun ki bu iddia, hiçbir akıl tarafından kabul edilemez. Şayet böyle bir durum yaşandı ise bu, ancak inkâr ehlinin kendilerinin mecliste ön sırada olma ve diğerlerinin bu meclisten uzaklaştırılmaya yönelik bir taleplerinin olmasıdır ki bu mümkündür. Fakat Hz. Peygamber’in “fakirleri yanından kov” şeklindeki talep nedeniyle böyle bir şey yapması ve hatta onun aklına böyle bir şeyin gelmesi mümkün değildir. Ayrıca bu ayetin -herhangi bir nüzul sebebi olmaksızın- bidayeten emr ve te’dîb için olması veya Rasûl’üne onun ashabına karşı nasıl davranacağını göstermesi ya da inkâr ehlinin sahip olduklarına sahip olma temennisinde bulunmanın nehyi anlamında olması mümkündür.¹⁹⁶

Değerlendirme

“Mekkelilerin vahye engel olma çabaları” başlığı altında, Mâturîdî’nin Hz. Peygamber’in ismet sıfatının zedelenmesiyle sonuçlanacak hiçbir te’vîli kabul etmeyeceğini, konuya dair hadis varsa bu hadisin tek anlam taşımadığı için mâkul olmayan anlamları kizb olarak kabul edeceğini özellikle vurgulaması dikkat çekicidir. Bu nedenle o, ismet sıfatını zedeleyecek her bir haberi peşinen reddeder. İbn Abbas ve Câbir b. Abdullah’ın konu eksenindeki bazı rivayetleri de bu kapsama girmektedir. Bu minvalde Mekkelilerin iman etmek için Hz. Peygamber’e koştığı şart olan putlara el sürmesini istemeleri, O’nun da bunu kabul etmeyi düşünmesi Mâturîdî’ye göre mümkün değildir. Böylesi bir durum ismet sıfatını zedeleyecektir. Aynı şekilde hayatı boyunca putlara asla el sürmemiş olan Hz. Peygamber’den Mekkelilerin böyle bir istekte bulunması da muhaldir. Bu nedenle Mâturîdî’ye göre söz konusu rivayette bir problem vardır ve bunun olduğu hal ile kabulü mümkün değildir. Aynı durum Garânik hâdisesi kapsamındaki rivayetler için de geçerlidir. Hz. Peygamber’in dilinden “bunlar yüce kuğulardır şefaati umulur” diye bir kavlin çıkması söz konusu olamaz. Şayet çıktıysa bu, vahyin hitabî oluşu çerçevesinde değerlendirilmelidir. Hitabın yazıya geçmesi durumunda hitabın özellikleri yazıda bulunmayacaktır. Bu nedenle Hz.

¹⁹⁶ Te’vîlât, c. V, 72-73.

Peygamber şayet böyle bir şey buyurmuşsa bu, şu şekilde anlaşılmalıdır: “Bu yüce kuğular Mekkelilere göre şefaattçidir yoksa Allah nezdinde bunlar şefaattçi değildirler.” Yine bu minvalde Hz. Peygamber’in şeytanın müdahalesine maruz kaldığı da düşünülemez. Aksi bir durum O’nun, gelen vahyi kimden geldiği bilmediği anlamına gelir. Dolayısıyla böylesi bir durum da makul değildir. Bu nedenle İbn Abbas’ın Garânik meselesine dair te’villeri kabul edilemez.

Mâturîdî’ye göre İbn Abbas’tan gelen “sen dinini terk et biz de dinimizi terk edelim...” şeklindeki rivayet kabul edilemez. Çünkü böylesi bir durum Hz. Peygamber’in müşrik olmasını; müşriklerin de mümin olmasını gerektirir. Bu da anlamsız bir şey olur. Bu gerekçe Mâturîdî’nin İbn Abbas’tan gelen te’vîlin reddine neden olmuştur.

Son olarak Mâturîdî Habbâb b. Eret’ten (37/657-58) geldiği kaydedilen bir te’vîli Hz. Peygamber’in ismet sıfatına aykırı olması nedeniyle reddetmiştir. Mâturîdî’ye göre ilgili talep müşriklerden gelmiş olabilir fakat sırf onlar istediği için müminlerin fakirlerini yanından uzaklaştırmayı düşünmesi Hz. Peygamber için mümkün değildir. Aksi durum Mâturîdî’ye göre risaletin düşmesine neden olur. Bu da aynı zamanda Allah’ın elçilik görevi için yanlış bir kimseyi seçmesi anlamına gelir ki böyle bir şey muhaldir.

2.10.7. İlk Muhataplardan Bazılarının İnkârının Ulaştığı Boyut

1- En’âm 6/22-24 ayetleri çerçevesinde Allah söyler buyurur:

Biz kıyamet ve hesap günü tüm zalimleri bir araya toplayacağız...

Bu ayet grubu kıyâmette “ortak olduğunu iddia ettiğiniz putlarınız nerede” sorusuna, müşriklerin “Biz, şirk koşmadık” diye yemin edeceklerini haber vermektedir. Bu kapsamda Mâturîdî de, Taberî’nin İbn Abbas’a ait olduğunu kaydettiği¹⁹⁷ bir rivâyeti aktarır. Buna göre, şirk koştüğünü inkâr edenlerin ağızlarının mühürlenmesi sonucu, vücut uzuvları dile gelir ve sahibinin aleyhine şahitlik yaparlar. İbn Abbas’ın bu te’viline mukâbil Mâturîdî şöyle der:

¹⁹⁷ Câmîu’l-beyân, c. VII, s. 213-214.

Aslolan şudur: Allah ayetinde nebisine, şirk ehlinin inatta zirve oluşlarını ve sefihliklerini haber vermektedir. Öyle ki onlar, azabı gördüklerinde dahî yalan söylerler. Azap ile karşı karşıya olduğu anda yalan söyleyen bu kimseler, azaptan uzak olduklarında onların yalanlamalarının şiddeti ve inatçılıklarının varacağı nokta daha da fazladır.¹⁹⁸

2- Yine En'âm 6/158 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Belli ki o müşrikler iman etmek için ille de meleklerin gelmesini... bekliyorlar. Hâlbuki Allah'ın o yok edici azabı geldiği zaman...

Taberî, ayet hakkında mütevâtir denilecek bir tarzda “Kıyâmette güneşin batıdan doğması” şeklindeki hadisi kaydeder. Mâturîdî de benzer rivâyeti aktarmakla beraber o, bu ayetin müşriklerin inatlarını göstermek gibi bir gayeye matuf olduğu kanaatindedir. Ona göre bu ayet ayrıca, her ne kadar iman etmelerini çokça istese de onların Hz. Peygamber'e iman etmeyeceklerini haber vermektedir.¹⁹⁹

3- Ra'd 13/31 ayetinde Allah şöyle buyurmaktadır:

Okunduğu zaman dağları yerinden oynatacak, yeryüzünü yarıp parçalayacak ve hatta ölüleri konuşturacak bir Kur'an olsaydı...:

Mâturîdî bazı te'vîl ehlinin²⁰⁰ şöyle dediklerini kaydeder: Kur'an, senin Kur'an'ından başka olup, kendisiyle dağlar yerinden yürütülse, yeryüzü parça parça olsa veya ölüleri konuşturacak olsa, senin Kur'an'ını da aynı bu şekilde yapardı. Lakin senden önceki rasüllere indirdiğimiz hiçbir kitaba böyle bir özellik vermedik. Rasül ve nebilere verdiğimiz şey sadece kitaptır. Her şey Allah'ın sınırsız güç ve kudreti dâhilindedir. Allah der ki bütün bu işler Allah'tandır, Kur'an'dan değil. Yani Kur'an ile bu şeyler olsaydı, bunlar Kur'an nedeniyle değil de Allah sayesinde olurdu. Allah dilerse olur, dilemezse olmaz.

Ayetin anlamının te'vîl ehlinin söylediğinden farklı olmasını daha uygun gören Mâturîdî ise şöyle der:

Bu ayet onların daha evvel zikri geçen istekleri ile bağlantılıdır. *İnkâr edenler, Rabbinden O'na bir ayet inmeli değil miydi, derler.*²⁰¹ Ayet de cevaben 'şayet senin onlara okuduğun Kur'an ile dağlar yürütülse, yeryüzü

¹⁹⁸ Te'vîlât, c. V, s. 33.

¹⁹⁹ Krş: Câmîu'l-beyân, c. VIII, s. 123-132; Te'vîlât, c. V, s. 265-267.

²⁰⁰ Zübeyr b. Avvâm, Katâde, Dahhâk ve İbn Zeyd: Câmîu'l-beyân, c. XIII, s. 191-193; el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an, c. IX, s. 209.

²⁰¹ Ra'd 13/27.

paramparça olsa/mekânlar birbirlerine yaklaştırılrsa ve hatta ölümler konuşurulsal onlar yine de iman etmezler, senin risaletini tasdik etmezlerdi. Nitekim onlar, Rahman’a da iman etmiyorlardı. Hâlbuki bütün mahlûkat O’nun vahdaniyet ve ulûhiyetine delildir. Ayet, onların inat ve isyanlarında Rasûl’ü yalanlamalarına dair hallerinin ne dereceye vardığını, onların bu mucize isteklerinin istişâd etmek ve hidayet bulmak için değil de isyan ve inatlarının ne boyuta ulaştığını Rasûlüne bildirmek için inmiştir.²⁰²

Değerlendirme

Mâturîdî ayetleri indiği ortamı dikkate alarak anlamaya dikkat ettiği için İbn Abbas’ın te’vîlini mutlak doğru kabul etmemiştir. O, yapmış olduğu açıklamayla da ayetin, ahirete yönelik bir vurgudan çok Hz. Peygamber’in nasıl bir topluluk ile karşı karşıya olduğunu hatırlatmak gibi bir amaç taşıdığını belirtmiş olmaktadır. “Hâlbuki Allah’ın o yok edici azabı geldiği zaman” ayetini de aynı minvalde değerlendiren Mâturîdî, tevâtüre varan bir hadise bağlı kılarak ayetin anlam dünyasını daraltmayı uygun bulmamıştır. Ona göre bu ayet, bir yandan inkâr ehlinin inatlarının ulaştığı boyutu diğer yandan ise onların Hz. Peygamber’e iman etmeyecek olduğunu söylemektedir. Mâturîdî’nin böyle bir yaklaşımda bulunma gerekçesini Râzî’de yer alan rivâyetten bulmak mümkündür. O, Berâ b. Âzib’in rivâyetini aktarır. Buna göre sahâbe, kendi aralarında toplanıp Kıyâmete dair konuşurlar. Bu esnada Hz. Peygamber gelip durumu sorar, onlar da Kıyâmete dair konuştuklarını söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, içinde “güneşin batıdan doğması” ifadesinin de bulunduğu Kıyâmet alametlerini sayar.²⁰³ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber’in yapmış olduğu açıklama ayeti doğrudan ilgilendirmemektedir. Bununla beraber müfessirler, ayeti söz konusu açıklama/hadis kapsamında değerlendirmektedir. Bu ise ayetin anlam dünyasını daraltmış olmaktadır. Bu gerekçeden olmalı ki Mâturîdî rivâyetten sarfı nazar etmemekle beraber, ayetin kastının başka bir konu olduğunu düşünür görünmektedir

Son olarak Mâturîdî te’vîl ehli demekle beraber Zübeyr b. Avvâm’dan farklı kanaat taşıdığını belirtmiştir. Mâturîdî’ye göre Mekkeliler ve özellikle Konsey üyeleri bilinçli bir şekilde inkâr etmektedir. Öyle ki Kur’ân dağları yürütse, yeryüzünü paramparça etse ve ölümler ile konuşsa onlar yine de iman etmeyeceklerdir. Dolayısıyla ele aldığımız ayetin hedefi dağların yürütülmesi vd. ancak Allah’ın yapabileceği şey

²⁰² Te’vîlat, c. VII, s. 430-432.

²⁰³ Mefâtîhu’l-Ğayb, c. XIV, s. 6.

olduğunu söylememek değildir. Mâturîdî'nin bu te'vîlinin sahibi -onun da haber verdiği üzere- Ebu bekir el-Esam'dır. "En doğrusunu Allah bilir" demek suretiyle Mâturîdî Zübeyr b. Avvâm'ın te'vîline rağmen Ebu Bekir el-Esamm'ın te'vîlini daha doğru bulmuş olmaktadır. Bu da vahyin sonraki fakih muhataplarından birinin te'vîlinin sahâbî te'vîlinden evla olduğunu söylemek anlamına gelmektedir.

2.10.8. Hz. Peygamber'in İlk Muhataplara Cevapları

1- En'ân 6/50 ayetinde Allah, Hz. Peygamber'e müşriklere karşı şunu söylemeyi emreder:

De ki o müşriklere: "Ben size, Allah'ın hazinelerine sahibim." demiyorum. İleride neler olup biteceğini bildiğimi de söylemiyorum. Keza melek olduğumu da iddia etmiyorum...

Mâturîdî, ayetin nüzul sebebine dair İbn Abbas'ın²⁰⁴ rivâyetine yer verir: Buna göre müşrikler: "Sen muhtaç bir kimsesin ve Allah sana, seni bizden müstağni kılacak bir hazine vermedi. Aynı şekilde sen karnı aç olan bir kimsesin ve Allah sana, senin bu ihtiyacını giderecek cennetleri de vermedi" dediklerinde bu ayet indi.

Mâturîdî'ye göre ayetin nüzul sebebi bu olamaz. Zîrâ ayette yer alan ifadeler, onların gerekçeleri ile örtüşmemektedir. İbn Abbas'ın rivâyetini reddetme gerekçesini zikrettikten sonra Mâturîdî, ayetin inişine dair birkaç te'vîl öne sürer. Buna göre Hz. Peygamber'in onları azap ile korkutması ve onların da alaylı bir şekilde "*Madem doğru söylüyorsunuz bu korkuttuğunuz azap ne zaman gerçekleşecek?*"²⁰⁵ gibi soruları üzerine ayetin inmiş olması mümkündür. Bu durumda ayetin anlamı Mâturîdî'ye göre şöyle olur:

Ben size Allah'ın hazinelerine sahip olduğumu, azabın ne zaman gerçekleşeceğini ve Allah'ın bunu ne zaman dileyeceğini bildiğimi söylemiyorum. Gaybı da bilmem, size bu azap ne zaman inecek bilmiyorum. Ben melek de değilim. Öyle olsaydım size azabı gökyüzünden indirirdim. Ben ancak sizin gibi bir beşerim ama aynı zamanda rasûlüm. Ancak bana vahyolunana tabi olurum.

²⁰⁴ Ebu Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. IV, s. 148, aynı rivâyet Mukatil'in tefsirinde de yer almaktadır: Mukâtil b. Süleyman, **Tefsîru Mukâtil b. Süleyman**, I-III, tah: Ahmed Ferid, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, c. I, s. 447.

²⁰⁵ Yûnus 10/48.

Bundan başka Mâturîdî, ayetin herhangi bir sebebe bağlı kalmaksızın inmiş olabileceğini söyler ve ayeti şu şekilde te’vîl eder:

Ben size Allah’ın hazinelerine sahibim, gaybı bilirim ya da ben meleğim demiyorum. Öyle olsaydı bu bana tabi olmanızı gerektirir, bana olan rağbetinizi arttırdı. Fakat ben ancak sizin gibi bir beşerim şu farkla ki bana vahyolunuyor. Sözümün doğru olduğunu bilin ve kendisine davet ettiğim şeyin gerçekleşeceğini idrak edin.

Bu te’vîli sonrası Mâturîdî, Hz. Peygamber’e tam olarak hangi sorunun sorulduğu bilinmediği için “şudur” diye bir hüküm veremeyeceğini söyler. Zîrâ ona göre ayeti tefsir etmek demek Allah’ı şahit tutmak yani O’nun adına konuşmak anlamını taşımaktadır.²⁰⁶

2- A’raf 7/188 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Yine de ki o müşiklere: “Allah dilemedikçe ne kendim için faydalı bir şeyi elde edebilir ne de başıma gelecek belayı önleyebilirdim. Şayet gaybı bilseydim...”

Konu çerçevesinde te’vîl ehlinin görüşlerini aktaran Mâturîdî İbn Abbas’ın²⁰⁷ ismini zikrederek onun şöyle dediğini kaydeder: “Mekkeliler, Hz. Peygamber’e “Rabbin sana kazanç elde edeceğin bir ticaret göstermiyor mu ki biz de bu ticaret ile kar elde edelim veya sana kıtlık zamanını- bolluk zamanını haber vermiyor mu ki... gibi ifadeler serdettiklerinde bu ayet inmiştir.”

Te’vîl ehlinin genelin de bu görüşte²⁰⁸ olduğunu söyleyen Mâturîdî, bazısının²⁰⁹ da “gaybı bilseydim” ne zaman öleceğimi bilseydim, “amellerimi çoğaltırdım” yani salih amellerimi, dediklerini haber verir. Fakat Mâturîdî’ye göre buradaki ifade, onların söylediklerinden farklı bir anlam taşımaktadır. Zîrâ bu, ne zaman öleceğimi bilmiyorsam çokça amel işlemezdim gibi bir anlama gelir ki bu da mümkün değildir.²¹⁰

²⁰⁶ Te’vîlât, c. V, s. 68-70.

²⁰⁷ Taberî’de, bu ifadeyi görmekle beraber İbn Abbas’ın adına rastlayamadık: Câmîu’l-beyân, c. IX, s. 178.

²⁰⁸ İbn Kesîr, İbn Abbas’ın bu rivâyetini Dahhâk’ın aktardığını kaydetmiştir ve ona göre en uygun olanı da Dahhâk’ın aktardığı görüştür: Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, c. II, s. 273.

²⁰⁹ İbn Cüreyc, Mücahid, Hasan Basrî: Câmîu’l-beyân, c. IX, S. 177; en-Nüket ve’l-uyûn, c. II, s. 275.

²¹⁰ İbn Kesîr aynı ifadeyi aktarır “fihi nazar” der ve Hz. Peygamber’in amelinin daim olduğunu söyler: Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, c. II, s. 273.

Mâturîdî, bu reddiyesinden sonra ayetin farklı şekilde anlaşılabilceğini söyler. Buna göre Hz. Peygamber, ne gaybı bilmekte ve ne de insanlar üzerinde herhangi bir malikiyete sahiptir. Şayet öyle olsaydı Hz. Peygamber insanların zararına olacak şeyleri def edebilir, onların faydasına olan şeyleri onlara verebilirdi. Tüm bunlar da insanların kendisine iman etmesine neden olurdu. Bu da Hz. Peygamber'in hayırlarının artması ile neticelenirdi. Mâturîdî'nin bu ifadesi “Kıyâmet günü aranızda ecri en çok olanı benim, Zîrâ bana tabi olanların ecrinin misli ile ecirlenirim” şeklindeki hadisten mülhem gibidir.²¹¹

Mâturîdî, bundan başka ayetin şu şekilde anlaşılmasını da mümkün görmektedir. Ona göre Hz. Peygamber gaybı bilmemektedir. Şayet Hz. Peygamber gaybı bilse idi kendisine iman etmeyecek kişiler ile meşgul olup zaman kaybetmez, onun yerine doğrudan iman edeceklerini bildiği kişiler ile meşgul olurdu. Bu da Mâturîdî'nin ifadesiyle “O'na tabi ve Allah'a itaat edecek kimselerin sayısının artmasına neden olurdu.”²¹²

Değerlendirme

Mâturîdî “Allah'ın hazinelerine sahip değilim” ayetinin İbn Abbas'ın öne sürdüğü te'vil ekseninde anlaşılmasını doğru bulmamıştır. Zîrâ onun nüzul sebebi olarak zikrettiği ifadeler ile ayetin söyledikleri arasında bir tutarsızlık vardır. Bu da Mâturîdî için İbn Abbas'ın te'vilinin red gerekçesi olmuştur.

Allah dilemedikçe... ayeti ekseninde yine İbn Abbas'ın te'vilini aktaran Mâturîdî bunun da tersinden bir okumayla Hz. Peygamber'in “ne zaman öleceğimi bilmiyorsam çok amel işlemezdim” şeklinde anlaşılacağını söyler. Böylesi bir durum da Mâturîdî'ye göre söz konusu te'vilin reddini gerektirmiştir.

2.10.9. Hz. Peygamber, İsra ve Mirac

İsra 17/1 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Bir gece vakti kulunu Mescid-i Haram'dan...

²¹¹ Dârimî, **Sünen-Mukaddime**, s. 445.

²¹² **Te'vilât**, c. VI, s. 133-135.

Taberî, Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mirâc'a dair yaşadıkları şeyler hakkında Enes b. Mâlik, Ebu Saîd el-Hudrî, Ebu Hureyre gibi sahabîlerden bazı rivâyetler aktarmaktadır. Bunlardan Enes rivâyetine göre, Hz. Peygamber birinci kat semada Hz. Âdem'i, ikinci kat semada Hz. İdrîs'i, dördüncü kat semada Hz. Hârûn'u, altıncı kat semada Hz. İbrâhim'i ve yedinci kat semada Hz. Mûsâ'yı görmüştür. Râvî beşinci kat semada Hz. Peygamber'in kiminle karşılaştığını hatırlayamadığını söylemektedir.²¹³

Mâturîdî ayrıntıya girmeden "Hz. Peygamber'in Mirâc'a çıktığında orada önceki kardeş peygamberleri gördüğü" şeklinde rivâyetlerin bulunduğunu söyler. Ardından o şöyle der:

Biz burada Sıddîk'ın dediğini deriz. Hz. Peygamber bunu dedi ise doğru söylemiştir ben de bunun böyle olduğuna şahitlik ederim değilse, ayette yer alan "Hz. Peygamber'in Beyti Makdis'e, Mescidi Aksâ'ya yürütülmesinden başka bir şey demeyiz, Zîrâ rivâyetler ahad haberdîr ve bu da şahitlik için yeterli değildir."²¹⁴

Yine Enes kanalıyla aktarılan rivâyetle, Hz. Peygamber'in yedinci kat semada Hz. Mûsâ'yı gördüğü ve onun "Rabbim! Kimsenin benim bulunduğum yerden daha üstüne çıkartılacağını zannetmemiştim" ifadesi Taberî'de yer almaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, yedinci kat semadan sonra *Sidratü'l-müntehâ*'ya ulaşmış ve orada Allah ona vahyetmiştir. Vahyedilenler arasında Hz. Peygamber'in ümmetine günlük elli vakitlik namaz kılmaları emri de bulunmaktadır. Hz. Peygamber, vahyi alıp da geri dönüşünde Hz. Mûsâ onu alıkoymuş, namaz emrini öğrendiğinde onun azaltılması için Rabbine niyazda bulunması maksadıyla Hz. Peygamber'e tavsiyede bulunmuştur.²¹⁵

Konuya dair²¹⁶ Mâturîdî ise Secde sûresinde şöyle der:

Hz. Peygamber'in İsrâ'da, Hz. Mûsâ ile karşılaştığına dair rivâyetler vardır. Hz. Mûsâ, O'na şöyle şöyle şeyler söylemiş, namaza (50 vaktin 5 vakte indirilmesi) ve onun dışındaki şeylere dair konuları zikretmiştir. Bunun gerçekleşip gerçekleşmediğini; gerçekleşti ise nasıl gerçekleştiğini bilmiyoruz. (Sonuçta) Hz. Peygamber'e vahyolunmuş ve O da zikredilen şeyleri mi

²¹³ *Câmiu'l-beyân*, c. XV, s. 8-9.

²¹⁴ *Te'vilât*, c. VIII, s. 224.

²¹⁵ *Câmiu'l-beyân*, c. XV, s. 9; *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. III, s. 3.

²¹⁶ Bkz: Yaşar Düzenli, "Sembolizm Açısından İsrâ ve Miraç'a Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", EOÜSBD, 2001, sayı: 1, s. 31-48.

söylemiştir yoksa bunu, rüyasında mı görmüştür -ki Hz. Peygamber'in rüyası haktır- ya da durum nasıl vuku bulmuştur Allah bilir, deriz.²¹⁷

Değerlendirme

Görüldüğü üzere Mâturîdî Ebu Hureyre, Enes b. Mâlik ve Ebu Saîd el-Hudrî rivayetlerine rağmen *isrâ/mirâc* konuları kapsamında ayrıntıya girmeyi uygun bulmamaktadır. Bunun nedeni onun da belirttiği üzere haberlerin ahad olmasıdır. Fakat kanaatimizce Mâturîdî'yi böylesi tedbir almaya sevk eden diğer bir âmil konu eksenindeki haberlerin birbirinden farklı oluşudur. Böylesi bir durum da mesele ekseninde katî kanaat belirtmenin önüne geçmeyi gerektirmiş olmalıdır.

2.10.10. Hicret Hazırlıkları

1- Ahkâf 46/9 ayetinde Allah Hz. Peygamber'e şöyle demesini emreder:

De ki onlara: “Ben türedi bir peygamber değilim. İleriki zamanlarda beni nelerin beklediğini bilmediğim gibi sizin de başınıza neler geleceğini bilemem...”

Mâturîdî, bazı te'vîl ehlinin²¹⁸ şöyle dediğini aktarır: “Mekkeliler Hz. Peygamber ve ashabına çeşitli şekillerde eziyet ediyorlardı. Sahâbe Hz. Peygamber'e gelerek Mekkelilerden görmüş oldukları eziyet nedeniyle O'na şikâyetle bulundular. Hz. Peygamber de sahâbeye: “Onlarla savaş vb. şeyler konusunda Allah'tan herhangi bir emir almadım. Siz bu duruma sabredin. Yalnız şu var ki ben rüyamda şöyle şöyle olan beldeye hicret ettiğimi gördüm” dedi. Onlar da bu müjde nedeniyle sevindiler. Fakat bir müddet sonra zikredilen şeyin gerçekleşmediğini gördüler. İkinci kez şikâyetle bulundular. Hz. Peygamber de “Ben bunu rüyamda gördüm, olup olmayacağına dair bir vahy/emr almadım” dedi veya buna benzer bir kelam etti.”

Mâturîdî'ye göre böyle bir durumun yaşanmış olması mümkün değildir. Aksi halde bu, sahâbe hakkında kötü bir zanda bulunmakla eşdeğer anlamına gelir. Zîrâ bu ifadeler sahâbenin Hz. Peygamber'e sanki bir ithamda bulunduğu dolayısıyla O'na olan hürmetlerini sona erdirdiği anlamını taşır. Çünkü Hz. Peygamber, her ne kadar rüya da görmüş olsa O'nun rüyası bir vahiydir. Bu nedenle kendisine yönelik sorulara

²¹⁷ **Te'vîlât**, c. XI, s. 287.

²¹⁸ İbn Abbas, Ebu Salih, Kelbî: **el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. XVI, s. 124. Bu rivâyeti Taberî ve İbn Kesîr'de göremedik.

O'nun "Ben rüya gördüm ama vahyle emrolunmadım" diye cevap vermesi söz konusu olamaz. Nebilerin rüyasının gökten gelen vahiy gibi olduğu ifadesini tekrar etmek suretiyle Mâturîdî ilgili rivâyetin sahih olmadığını anlaşılabileceğini söyler.²¹⁹

2- İsrâ 17/76 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Müşrikler seni yurdundan çıkarmak için neredeyse dünyayı başına dar edecekler...

Mâturîdî, te'vîl ehlinin²²⁰ ayete yönelik rivâyetlerini kaydeder. Buna göre "Yahudiler, Hz. Peygamber'e: "Medine rasüllerin ve nebilerin şehri değildir. Rasûl ve nebilerin şehri Şam'dır. Sen şayet nebi, rasûl isen Şam'a git" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Şam'a doğru yola çıktı... Cibril de bu ayeti indirdi." Mâturîdî'nin kaydına göre, buradan hareketle te'vîl ehli ayeti, "Hicret etmiş olduğun Medine'den seni neredeyse feragat ettireceklerdi" şeklinde anlamlandırır.

Mâturîdî'ye göre mezkur te'vîlin hakikat olması mümkün değildir. Zîrâ Hz. Peygamber'in Allah'ın izni/emri olmaksızın Yahudilerin sözüne bakarak Medine'yi terk etmesi söz konusu olamaz. O, İsrâ 17/73 ayetinde olduğu üzere bu ayetin de Mekkelilerin, Hz. Peygamber'e kurmaya çalıştıkları hile ve tuzaklarını ifadeye yönelik olduğunu düşünür.²²¹

Değerlendirme

Mâturîdî İbn Abbas'ın Ahkâf 46/9 ayetine yönelik te'vîlini hem sahâbe hakkında kötü zan oluşturma olasılığı hem de peygamberlerin rüyalarının görüldüğü üzere gerçekleşeceğinden hareketle reddetmiştir. Onun İsrâ 17/76 ayetine yönelik İbn Abbas'ın te'vîlini reddetme gerekçesi ise Hz. Peygamber'in Allah'ın bir emri olmaksızın hiçbir eyleme girişmeyecek olmasıdır.

²¹⁹ **Te'vîlât**, c. XIII, s. 354-355.

²²⁰ Abdurrahman b. Ganm, İbn Abbas, Süleyman et-Tiyemî: **Zâdu'l-mesîr**, c. V, s. 52; Kurtubî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. X, s. 195; **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. III, s. 261. Taberî, İbn Abbas'ın da aynı görüşte olmasına rağmen onun yerine Süleyman et-Tiyemî'nin adını verir. Ardından Tiyemî'nin rivâyetinin karşısına Mücahid ve Katâde'nin görüşlerini yerleştirir. Lafzın zahirine, siyâk ve sibakına da uygun olması nedeniyle Mücahid ve Katâde ikilisinin görüşlerinin evla olduğunu söyler. Burada bizim için önemli olan husus Taberî'nin reddettiği görüşlerinde İbn Abbas'ın adını mümkün olduğunca zikretmemeye gayret etmesidir: **Câmiu'l-beyân**, c. XV, s. 164-165.

²²¹ **Te'vîlât**, c. VIII, s. 335.

2.10.11. Hicret

Kasas 28/85 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Sana bu Kur'ân'ı veren Allah, gün gelecek seni döneceğin yere döndürecektir.

Mâturîdî'ye göre bazıları Hz. Peygamber'in döndürüleceği yeri Mekke, bazıları cennet, bazıları Kıyâmet, bazıları da ölüm olarak açıklamıştır.²²² Ona göre bu yerin Mekke olması mümkündür Zîrâ insanlar defalarca oraya dönerler. O, ayrıca ayeti Mekke olarak açıklayanların gerekçesini kaydeder. Buna göre Hz. Peygamber Medine'ye hicret etmekle emrolunduğunda babasının ve kendisinin doğum yeri olan Mekke'ye özlem duyar. Bu nedenle Cibril, O'nun Mekke'ye fatih olarak döneceğinin müjdesini vermiştir.

Mâturîdî, ayetin farklı bir te'vîlinin de olabileceğini düşünür. Buna göre Hz. Peygamber, O'nu aralarından çıkarmaları nedeniyle kavminin başına bela yağacağını düşünmekte ve bu nedenle üzülmemektedir. Zîrâ önceki ümmetler rasullerini aralarından çıkardıklarında başlarına azap inmiştir.²²³ Dolayısıyla Hz. Peygamber, bu ayetle geri döneceği ve kavminin kendisine iman edeceği için diğer kavimler gibi toplu olarak helak edilmeyecekleri müjdesini almıştır. Bundan başka ayet kapsamında ona göre şöyle de düşünülebilir: “Sen, sana Kur'ân'ın indirilmesini beklemiyordun fakat Allah'ın lütfu nedeniyle bu nimete vâsıl oldun. Benzer şekilde geri dönmeyi ummayabilirsin fakat Allah geri dönmeyi ummadığın bu beldeye seni geri döndürecektir.”²²⁴

Değerlendirme

Mâturîdî, Ebu Said el-Hudrî'nin “dönülecek yerin cennet olduğu” te'vîline rağmen İbn Abbas'ın te'vîlini vahiy ortamını dikkate alarak öne çıkarmıştır. Yine o, Hz. Peygamber'in üzülmeye gerekçesinin kişisel bir durumdan değil, sünnetullah olan bir kaideden kaynaklandığını düşünmekte, buradan da hareketle ayetin farklı bir mesaj içerdiğine dikkat çekmektedir.

²²² İbn Abbas, Mekke; Ebu Said el-Hudrî, cennet; İkrime, Atâ, Mücahid ve Hasan Basrî Kıyâmet; yine İbn Abbas ve Said b. Cübeyr de kavramı ölüm olarak açıklar: *Câmiu'l-beyân*, c. XX, s. 152-153.

²²³ Şuarâ 26/3; Fâtır 35/8.

²²⁴ *Te'vîlât*, c. XI, s. 89.

2.10.12. Hz. Peygamber'in Münâfıkların Cenaze Namazını Kılması Meselesi

Tevbe 9/80 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Onlar için Allah'tan ister af dile ister dileme; (onların bağışlanmaları için yetmiş kez dua etsen de...)

Mâturîdî, te'vîl ehlinin genelinin²²⁵ şöyle dediğini kaydeder: Abdullah b. Übeyy öldüğü zaman Hz. Peygamber bu kişinin cenaze namazını kılmak istedi. Ömer b. Hattap da Hz. Peygamber'in elbisesinden tutup 'Allah sana bunu emretmedi' dedi ve bu ayeti okudu. Bunun üzerine Hz. Peygamber de "Rabbim beni muhayyer bıraktı, yap veya yapma dedi" diye cevap verdi. Mâturîdî, bazı rivâyetlerde de şöyle denildiği kaydeder: "Hz. Ömer, 'Böyle yapma, Allah sana bunu yasakladı' dedi. Hz. Peygamber de "Yetmiş bir kez bağışlama dilemeyeyim mi?" dedi veya buna benzer bir şey söyledi. Bunun üzerine "Onların bağışlanmaları için Allah'a dua etmişsin etmemişsin onlar için birdir"²²⁶ ayeti indi.

Mâturîdî'ye göre böylesi bir durumun vuku bulması mümkün değildir. O, Hz. Peygamber'in ayetten muhayyerlik anlamasına rağmen Hz. Ömer'in O'na engel olmasını şaşılacak bir durum olarak görür. "Zîrâ" der Mâturîdî, "bu ayette ne muhayyerlik ne de bir sınırlama söz konusudur. Üstelik ayetin tehdîd içermesi nedeniyle²²⁷ onun neshedildiğini söylemek de mümkün değildir. Çünkü va'd ve vaîd ayetlerinde nesh yoktur." Mezkûr rivâyetin reddine dair gerekçe sunmasından sonra Mâturîdî, ayetin te'vîlinin şu şekilde olabileceğini söyler:

Buradaki ifade –Allah bilir ya- "Sen onlar için istiğfar etsen, senin istiğfarın redd olunmaz, Fakat onlar, Allah ve Rasûl'ünü inkâr etmiş bir toplumdur. Sen de benim, inkâr üzere ölmüş kimse hakkındaki –o kimseleri bağışlamayacağıma dair- hükmümü biliyorsun." Bu durumda ayetteki husus, bir nevi istiğfarın nehyi konusunda Rasûl'e dair bir gerekçe sunmadır. Tıpkı *akraba bile olsalar ne nebi ne de müminler müşrikler için mağfiret dileyemezler*²²⁸ ayeti gibi. Allah, münâfıkların ortak koştüğünü, onların

²²⁵ Urve, Hişam b. Urve, İbn Abbas, Katâde, Mücâhid ve Şâ'bî. **Câmiu'l-beyân**, c. X, s. 249-250; İbn Kesîr de aynı isimleri zikreder: **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. II, s. 376. İbn Abbas, bu rivâyeti "Hz. Ömer'den işittim" diyerek aktarmaktadır: **Tefsîru İbn Ebî Hâtim**, c. V, s. 103.

²²⁶ Münâfikûn 63/6.

²²⁷ Sa'lebî, "bazısı" deyip isim vermeden bu görüşü aktarmaktadır. **el-Keşf ve'l-beyân**, c. III, s. 360

²²⁸ Tevbe 9/113.

Rabb'lerini ve Hz. Peygamberi inkâr ettiklerini biliyordu bu nedenle O'na münafıkların bağışlanmaları için dua etmesini yasakladı...²²⁹

Değerlendirme

Hız. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'in cenaze namazını kıldığına yönelik te'vîl, Mâturîdî tarafından kesin bir şekilde reddedilmiştir. Bunun gerekçesi ayetin aslen bir tehdit olup ne bir muhayyerlik ne de bir sınıra işaret etmemesidir. Diğer yandan Mâturîdî, herhangi bir ayeti Hız. Ömer'in Hız. Peygamber'den daha doğru bir şekilde anlamış olmasını mümkün görmez. Aynı şekilde Hız. Peygamber'in rağmen Hız. Ömer'in farklı bir tavır sergilemesi de Mâturîdî'ye göre imkân dâhilinde değildir. Tüm bunlar İbn Abas'ın söz konusu te'vîlinin reddedilmesi gerektiğini göstermektedir.

2.10.13. Kiblenin Değişimi

Bakara 2/142 Allah şöyle buyurur:

Şu halkın arasındaki beyinsizler, "Muhammed'i ve ona uyanları şimdiye kadar yöneldikleri kibleden vazgeçiren nedir?!" diyecekler...

Suyûtî'nin kayıtlarına göre Berâ b. Âzib Hız. Peygamber'in, Kible'nin Kâ'be olmasını istediği söylemektedir. Yine bu kayıtlara göre Ebu'l-Âliye şöyle demiştir: Hız. Peygamber, Beytü'l-Makdis'e bakarak Cibril'e: "Allah'ın beni Yahudilerin kiblesinden başka kibleye çevirmesini isterdim" der. Cibril de: "Ben de senin gibi bir kulum, emrolunduğum şeyi uygulamaktan başkasına gücüm yetmez. Rabbine dua edip ondan iste, diye cevap verir. Hız. Peygamber de istediği şeyin Cibril tarafından getirilmesini umarak semaya bakışını sürdürür. Ardından "Biz senin yüzünü semaya çevirdiğini biliyoruz" ayeti iner.²³⁰ Mâturîdî ise şöyle der:

Bu ayet, Allah bilir ya, Allah'ın nebisine, onun Beytü'l-makdis'ten Kâbe'ye yöneltileceğinin bir müjdesidir. Bu, ayrıca Hız. Peygamber'in Kâbe'yi kible edinmesinden önce Yahudilerin Hız. Peygamber'e karşı dillendirecekleri şeylerin haber verilmesidir. Bu ayette kiblenin Kâbe'ye çevrileceğinin bir müjdesi olmasaydı Hız. Peygamber'in yüzünü semaya çevirip durması, bir alternatif seçme ve Allah'a dikte etme anlamını taşırdı. Hâlbuki kimsenin

²²⁹ Te'vîlât, c. VI, s. 420-421.

²³⁰ Dürrü'l-mensûr, c. I, s. 260-261.

şeriate ve ahkâma dair meselelerde bir alternatif seçme ya da Allah’a dikte etme hakkı yoktur. Bu da Hz. Peygamber’in yaptığı şeyin bir vaade dayalı olarak gerçekleştiğini gösterir.²³¹

Değerlendirme

Peygamber tasavvurundan hareketle Mâturîdî, Berâ b. Âzib’in te’vîlinin Hz. Peygamber’in Allah’a bir diktede bulunması anlamına geleceği düşüncesinden hareketle reddetmiş görünmektedir.

2.10.14. Hz. Peygamber’in Allah’ı Bilmesi

En’âm 6/75 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Biz, İbrahim’e babasının ve halkının yanlış yolda olduğunu gösterdiğimiz gibi imanı tam manasıyla pekişip sağlamlaştırsın (yakine erenlerden olsun) diye...

Mâturîdî, ayetin sonundaki “mûkin” kavramını “bir şeyin hakikatini birtakım delil, nazar ve derin düşünmeler sonucu bilmek” diye karşılar. Taberî, İbn Abbas rivâyetinden hareketle Hz. İbrâhim’in yakîne, hissi mucizeler sonucu ulaştığını söyler. Mâturîdî farklı âyânlardan hareket etse de Hz. İbrâhim’in, rububiyet ve vahdâniyete giden delillerden hareketle yakine ulaştığını söyler. Ayetin “aynî şekilde” başlaması üzerinde duran Taberî, sahâbi Abdurrahman b. Aiş el-Hadremî’nin rivâyetini aktarır. Buna göre söz konusu sahâbi Hz. Peygamber’in ardında namaz kılmış, akabinde Hz. Peygamber’in “Rabbim, bana en güzel surette göründü... elini omzuma koydu, göğsümde O’nun elinin serinliğini hissettim, işte o andan itibaren sema ve arzda olan her şeyi bildim” şeklindeki ifadelerini duymuştur. Mâturîdî ise, Hz. Peygamber’in ibret nazarıyla, türlü delillerle, Allah’ın yarattıkları üzerinde tefekkür ve tedebbür suretiyle ve herhangi bir hârikulâdelik olmaksızın gördüğünü söyleyenlerin bulunduğunu²³² aktarır.

Değerlendirme

Daha önce de belirtildiği üzere Mâturîdî “bazısı şöyle dedi, bazısı da şöyle dedi” demek suretiyle bazı görüşleri aktarıp geçmektedir. Bununla beraber onun ikinci sırada zikrettiği “bazısı” kendisi olabilmektedir. Bu durumda Mâturîdî’nin Hz.

²³¹ Te’vîlât, c. I, s. 257.

²³² Krş: Te’vîlât, c. V, s.109-110; Câmiu’l-beyân, c. VII, s. 309.

Peygamber'in Allah'ı bilmesinin olağan üstü şeyler ile değil de ibret nazarıyla gerçekleştiğini düşündüğü söylenebilir. Bu ayet kapsamında zikredilen Abdurrahman b. Aiş rivayetinin aynı zamanda Hz. Peygamber'in ayet ekseninde bir açıklaması olmadığına dikkat çekmek gerekmektedir.

2.10.15. Hudeybiye Anlaşması

Fetih 48/27 ayetinde şöyle buyrulur:

Andolsun ki Allah, elçisinin rüyasının doğru olduğunu ortaya çıkaracaktır...

Mâturîdî ayete dair te'vîl ehlinin²³³ şöyle dediklerini kaydeder: Hz. Peygamber, rüyasında Mekke'ye girdiklerini haber vermesine rağmen Mekkelilerin onlara engel olması nedeniyle Hudeybiye'den geri dönmeleri sahâbeye çok ağır geldi. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in rüyasının vahiy gibi hak olduğu yani gerçekleşeceğini biliyordu.

Mâturîdî'ye göreyse Hz. Peygamber'in vermiş olduğu habere rağmen Hudeybiye'den geri dönmeleri nedeniyle tepki gösterenler müminler değil de münâfıklar olmalıdır. Zîrâ zikrolunduğu üzere Hudeybiye'de Hz. Peygamber'in kurbanını boğazlaması esnasında, münâfıklar –O'nu alaya alarak- Peygamber'in rüyası hak idi/ne oldu? şeklinde konuşuyorlardı. Mâturîdî'ye göre bu haber, hadisenin müminler ile değil de münâfıklar ile alakalı olduğunu gösterir. Diğer taraftan ayette Hz. Peygamber'in Mekke'ye gireceğinin müjdesi varsa da onun buraya ne zaman gireceğine dair bir açıklama ya da zaman sınırlaması bulunmamaktadır. Konu ekseninde Hz. Yusuf'un gördüğü rüyanın gerçekleşmesinin kırk yılı aldığını hatırlatan Mâturîdî, buradan hareketle, sahâbenin müjde ayetlerinde bir zaman sınırlaması olmaması durumunda, bu müjdenin sonraki bir zaman diliminde ya da kısa bir süre içinde vuku bulacağını bilmemelerini mümkün görmemektedir.²³⁴

Değerlendirme

Hudeybiye anlaşması kapsamında Mâturîdî Hz. Peygamber'in, gördüğü rüyadan hareketle Mekke'ye girdiklerini söylemesine rağmen böylesi bir durum gerçekleşmediği için sahâbenin tepki gösterdiğine dair te'vîli doğru bulmamaktadır. Ona göre bunun iki gerekçesi vardır: İlki sahâbenin Hz. Peygamber'e karşı son derece

²³³ Taberi'de Hz. Ömer'in şaşkınlığı anlatılmaktadır: *Câmiu'l-beyân*, c. XXVI, s. 123.

²³⁴ *Te'vîlât*, c. XIV, s. 44.

hürmetkâr ve itaatkâr oluşlarıdır. Söz konusu te'vîli doğru kabul etmek onların bu vasıflarına hâlel getirecektir. Bu ise Mâturîdî için doğru kabul edilemez. İkinci ise görülen rüyanın gerçekleşeceği zamanın Hz. Peygamber tarafından tayin edilmemesidir. Sahâbe de görülen rüyanın ne zaman gerçekleşeceğine dair bir tayin olmadığı durumda bunun zamanının bilinmeyeceğini bilmektedir. Bu da söz konusu te'vîlin doğru olmadığını göstermektedir.

2.10.16. Hz. Peygamber ve Aile Hayatı

1- Tahrim 66/1 ayetinde Allah şöyle buyurmaktadır:

Ey Peygamber! Allah'ın sana helal kıldığı bir nimeti, eşlerinden bazısının rızası adına (ne diye kendine haram kılıyorsun)...

Bu ayetin nüzul gerekçesine dair Taberî ve İbn Kesîr'de birbirinden farklı rivâyetler yer almaktadır. İlk rivâyete göre Hz. Peygamber, Hafsa'nın evinde ve onun gününde Kıptî hanımı Mariye ile beraber uyumuş, Hafsa da bu duruma içerleyince Hz. Peygamber, "Onu kendime haram kıldım" demiştir. Diğer rivâyete göreyse aynı olay Aişe'nin gününde gerçekleşmiş, Hafsa da duruma vakıf olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ona durumu Aişe'ye haber vermemesini tembihlemiş fakat Aişe meseleden haberdar olunca, O: "Mariye'yi, ebedi olarak kendime haram kıldım" demiştir.²³⁵ Bundan başka şu rivâyet de aktarılmaktadır: Hz. Peygamber, Zeyneb b. Caş'ın evinde bal şerbeti içmiş, Hafsa ve Aişe de O'na: "Sen megâfir mi içtin kötü kokuyorsun" dediklerinde Hz. Peygamber, bir daha o şeyi içmeyeceğine dair yemin etmiştir.²³⁶ Bunun üzerine bu ayet inmiştir.²³⁷ Mâturîdî, bu rivâyetlerin hemen tamamını aktarsa da, meselenin daha çok helal ve haram kılma konusu üzerinde durup genel olarak şöyle demektedir:

Mutlak olarak Hz. Peygamber Allah'ın helal kıldığı bir şeyi kendisine haram etmiş değildir. Aksine O ilgili şeylerden kendisini alıkoymaya karar vermiştir. Helale haram demek başka, helal olan şeylerden istifade etmemek başka bir durumdur... İkinci olarak, Hz. Peygamber ailesine hüsnü muaşeretle bulunmakla görevlendirilmiştir. O, bu görevi yaparken eşlerinin rızasını gözetmede ileri safhalara gitmiş, ayet ise O'ndaki bu görevi hafifletmek için

²³⁵ Enes b. Mâlik. **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. IV, s. 386.

²³⁶ Rivâyet Hz. Aişe'den gelmektedir. **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. IV, s. 387.

²³⁷ Taberî, rivâyetler çerçevesinde Hz. Aişe, İbn Abbas, Mesruk, Katâde, Şa'bî, Zeyd b. Eslem, Dahhâk ve İbn Ebî Müleyke'nin isimlerini kaydetmiştir. **Câmiul'-Beyân**, c. XXVIII, ss. 191-195;

indirilmiştir. Ayetin O’nu azarlama gibi bir maksadı yoktur²³⁸... Eşlerine karşı olan şefkatin ve onlara dair hüsnü muaşeretin Allah’ın sana helal kıldığı şeylerden kendini alıkoyacak dereceye ulaşmasın, diyerek O’ndaki görevi hafifletmiştir... Kimi ayetin şu sebeple kimisi diğer bir sebeple indiğini aktarıyor. Bizim bu sebebi, Hz. Peygamber’in neyi kendisine haram kıldığını tayin etmemizi gerektirecek bir durum yoktur. Biz, sadece Hz. Peygamber ile eşleri arasında hadisesin cereyân ettiğini biliyoruz. (Bize bu yeter.)²³⁹

2- Ahzab 33/37 ayetinde Allah, şöyle buyurur:

...Ama bu sözü söylerken Allah’ın açıklayacağı bir düşünceyi içinde saklamıştın...

Mâturîdî ayet çerçevesinde bazı te’vîl ehlinin ifadelerini aktarır. Buna göre Hz. Peygamber, Zeyneb’i görmüş ve ondan hoşlanmıştır. Durumu fark eden Zeyd ise: “Ya Rasûlallah! Ben, onu boşamak istiyorum, Zîrâ o bana eziyet ediyor, bana üstünlük taşıyor” demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber Zeyd’: “Boşanma konusunda Allah’tan kork ve onu boşama” diye cevap vermiştir.

Mâturîdî, bu konuda Hz. Peygamber’den herhangi bir haber gelmemesi nedeniyle tavakkuf edilip, bir şey söylenmemesi kanaatindedir. Ona göre Zeyd’in herhangi bir sebep olmaksızın sadece Zeynep validemizden usanması nedeniyle Hz. Peygamber’den izin istemiş olması mümkündür. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Boşanmayı gerektirecek bir gerekçe olmaksızın Zeynep’ten ayrılma hususunda Allah’tan kork” demiş de olabilir...

Bu ifadesi sonrası Mâturîdî, *Allah’ın açıklayacağı bir düşünceyi içinde saklamıştın* ayeti hakkında te’vîl ehlinin genelinin²⁴⁰ söylemlerini aktarır: Buna göre Hz. Peygamber’in gizlediği şey Zeyneb’i sevmesi, onun güzelliğinden hoşlanması ve onunla evlenmek istemesidir. O, bazısının da *bir düşünceyi içinde saklamıştın yani* “Keşke Zeyd onu boşasa!” diyordun. Allah ise senin aleyhine olan bu durumu Kur’ân’da zikretmek suretiyle açıklayacaktı” şeklindeki te’vîlini aktarır. Fakat Mâturîdî’ye göre “Allah’tan kork ve eşinden ayrılma!” dedikten sonra Hz. Peygamber’in, “Zeyd onu boşasa da ben evlensem” şeklinde bir düşünceye sahip

²³⁸ Şa’bî, bu ayet ile Hz. Peygamber’in kınandığı düşüncesine sahiptir ve Taberî de bu kanaati benimsemiştir. **Câmiul’-Beyân**, c. XXVIII, ss. 192, 195.

²³⁹ **Te’vîlât**, c. XV, s. 248-250.

²⁴⁰ Hz. Hasan, Katâde ve İbn Zeyd. Taberî de bu düşüncededir: **Câmiu’l-beyân**, c. XXII, s. 19-20.

olması imkânsızdır. Diğer taraftan Hz. Peygamber neyi gizlediğini bildirmemiştir. Bu durumda kişinin vehme dayalı olarak “O, gönlünde şunu gizlemiştir” şeklinde bir yargıda bulunması doğru değildir.²⁴¹

3- Yine Ahzab 33/53 ayetinde Allah şöyle buyurur:

...Öte yandan Allah'ın elçisine rahatsızlık verip onu üzmeniz size hiç yaraşmadığı gibi..

Mâturîdî ayet çerçevesinde bazı te'vîl ehlinin²⁴² ayetin nüzul sebebine dair ifadelerini aktarır. Buna göre hicap ayeti indikten sonra Hz. Peygamber'in eşlerinin huzurlarına girilmesinin ve onlara bakılmasının yasaklanması nedeniyle bir adam: “Amcamızın, dayımızın, halamızın, teyzemizin kızlarının huzuruna girmekten alıkonuluyoruz öyle mi?! Hz. Peygamber vefat etsin ben filanla evleneceğim” demiş, bunun üzerine de “...Allah'ın elçisine rahatsızlık verip onu üzmeniz size hiç yaraşmadığı gibi..” ayeti nâzil olmuştur.

Mâturîdî'ye göreyse böyle bir şeyin olması mümkün değildir. O, bu durumu sahâbeye dair çok çirkin bir yakıştırma olarak görür. “Zîrâ” der Mâturîdî, “tertemiz bir imana sahip mükemmel bir müslüman olan sahâbeden birinin böyle bir şey demesi, bundan da öte onlardan birinin bu gibi bir şeyi aklına getirmesi mümkün değildir.” Ona göre böylesi bir söylemde bulunan kişi ancak münâfık olabilir.²⁴³

Değerlendirme

Mâturîdî'ye göre Hz. Peygamber'in kendisine neyi yasak kıldığına dair aktarılan sebab-i nüzulleri bilmenin çok da faydalı bir yönü bulunmamaktadır. Burada ayetten hareketle bilinen tek şey Hz. Peygamber ile eşleri arasında yaşanmış olan bir tartışmadır. Ona göre bilinmesi daha önemli olan şey, helale haram demekle; helal olan şeyi kişinin kendisine yasak etmesinin aynı anlama gelmediğidir.

Mâturîdî Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep ile gerçekleştirdiği evliliği kapsamında eserinin başından beri takip ettiği usulünü hatırlatır. Buna göre Hz. Peygamber

²⁴¹ **Te'vîlât**, c. XI, s. 353-354.

²⁴² İbn Abbas, İbn Zeyd, Süddî, Katâde. Bkz: **Câmiu'l-beyân**, c. XXII, s. 52; **Zâdü'l-mesîr**, c. VI, s. 221; **Dürü'l-mensûr**, c. V, s. 403-404; **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. III, s. 505-506. Zikri geçen sahâbinin Talha b. Ubeydullah olduğu kaydedilmiştir.

²⁴³ **Te'vîlât**, c. XI, s. 376.

gönlünde neyi gizlediğini belirtmemiştir. Bu nedenle herhangi birinin “o gönlünde şunu gizlemişti” şeklinde görüş bildirmesi doğru değildir. Aksi durumda kişi, Hz. Peygamber adına konuşmuş olmaktadır. Böyle yapmakla da aslında Kur’ân’ı re’y ile tefsir etmiş olacaktır. Bu minvalden bakılacak olduğunda Taberî taraf ve görüşünü bildirmesi nedeniyle Mâturîdî’nin düşüncesine göre “re’yle tefsir yapan kimseler” kapsamına girmiş olmaktadır.

Son olarak Mâturîdî İbn Abbas’a ait olarak kaydedilen bir te’vîli sahâbe tasavvuru nedeniyle reddetmiştir.

2.10.17. Kevser’in Neliği

Kevser 108/1 ayetinde şöyle buyrulur:

(Biz sana Kevseri verdik...)

Mâturîdî’ye göre Kevser, Allah’ın Hz. Peygamber’e şükredip boyun eğsin diye vermiş olduğu nimet, lütuf ve ihsan anlamını taşır. Bu tanımından sonra o, kavrama dair farklı te’vîllerin bulunduğunu belirtir. Buna göre bazıları²⁴⁴ kavramın “pek çok hayır” anlamına geldiği söyler. Mâturîdî, bu ifadeyi açarak kevserin nübüvvet ve risaletin yanı sıra, kişinin O’na iman ve O’nu tasdik etmesi sayesinde Allah’ın azabından kurtulması, melekler arasında Allah’ın Hz. Peygamber’i tanınır kılması, Allah’ın kendi ismini Hz. Peygamber’in adıyla bir araya getirmesi, kadir kıymetinin tüm mahlûklar arasında yüceltilmesi ve daha sayılamayacak nice şeyler anlamına geldiğini söyler.

Bu ifadeleri sonrası Mâturîdî bazıları²⁴⁵ diyerek onların, kevserin cennette bir nehir olduğunu söylediklerini aktarır ve söyler der:

Hz. Peygamber bir soru üzerine yahut soru olmaksızın doğrudan Kevser’in cennette bir nehir olduğunu söylediği, şeklinde haberler vardır. Şayet bunlar sahih ise biz de bundan başka bir şey demeyiz, sahih değilse önceki söylediğimiz bize göre daha uygundur. Hz. Peygamber’e bir nehir verilecek olması özel bir kıymeti göstermez. Zîrâ kişiye, akla hayale gelmeyecek nimetlerin vaad edildiği ayet temel alındığında, Allah’ın Hz. Peygamber’in ümmetine daha fazlasını vereceği görülmektedir. Hâsılı bu, Allah’ın rasûlüne

²⁴⁴ İbn Abbas, Said b. Cübeyr, İkrime, Katâde, Mücahid: **Câmiu’l-beyân**, c. XXX, s. 412-413.

²⁴⁵ Hz. Aişe, Enes b. Mâlik, İbn Ömer, Üsâme b. Zeyd, İbn Abbas, Mücahid, Ebu’l-Âliye: **Câmiu’l-beyân**, c. XXX, s. 410-417.

hitap ettiği ve O'nun da anladığı bir şeydir. Bunun ne olduğunu bilmeye çalışmak gerekmez. Zîrâ kişi “murad budur” dedikten sonra hata etse zararlı çıkar, isabet etse bunun pek de bir faydasını göremez.²⁴⁶

Değerlendirme

Kevser'in ne olduğuna yönelik te'vîller ve Mâturîdî'nin bu te'vîllere yönelik açıklaması birkaç açıdan önemlidir. Bize göre bunların ilki tâbiîn âlimlerinin sahâbe rivayetine bundan da öte hakkında hadis olan bir meseleye dair farklı görüşleri öne sürebilmiş olmalarıdır. Söz konusu âlimler daha önce söylenmiş olan şeylere rağmen ilgili ayetlere yönelik farklı te'vîlleri öne sürebilmişlerdir. Bu da selefe yönelik ittibâ vurgusunu sonraki dönemlerde ortaya çıkan bir mesele olduğunu teyit eder niteliktedir.

Mâturîdî'nin hakkında hadis olan bu kavramı farklı şekilde anlamlandırırken hem ayetten hem de akıl yürütme eyleminden istifade etmiştir. Ona göre herhangi bir mümine bile cennette akla hayale gelmeyecek nimetler verilecekse Hz. Peygamber'e bahşedilecek nimet bir nehir olmamalıdır. Her ne kadar bu nehrin mahiyeti açıklanmamış olsa da. Bu düşünceleri nedeniyle Mâturîdî kavramın geniş kapsamlı olarak anlaşılmasının daha uygun olduğu kanaatinde. Şu da var ki Mâturîdî usûlü gereği tevatür derecesine ulaşmayan, ameli saha ile ilgili olmayan ve nihayetinde insanın bilmesi durumunda ona herhangi bir katkı sağlamayan bilgilerin peşinde koşulmasını doğru bulmamaktadır. Ayrıca bu sûre de Hz. Peygamber ile Allah arasındadır ve Hz. Peygamber mezkûr sûre ile ne kast edildiğini bilmektedir. Mâturîdî'nin bu son ifadesi ayrıca şunu da söylemektedir. Her ne kadar Kur'ân bütün insanlığa gönderilmiş olsa da onun ilk muhatabı Hz. Peygamber'dir. Bu da sadece O'nu ilgilendiren ayetlerin varlığını gösterir. Bu nedenle her bir ayete yönelik görüş bildirmek ya da “Kur'ân'ı sana inmiş gibi oku” demek, kişinin Kur'ân'ın söylemediğı şeyleri söyletmesine ya da söylediğı şeyleri söyletmemesine neden olabilir.

C. BEŞERİYET

²⁴⁶ Te'vîlât, c. XVII, s. 345-346.

Bu başlık altında vahyin ilk muhataplarına dair başta sahâbe olmak üzere ilk üç nesilden gelen icmâ vâri rivâyetlere rağmen Mâturîdî'nin ayet ekseninde farklı bir yaklaşım sergilediği konular üzerinde durulacaktır.

Mâturîdî, ne dediğinden öte ayetin hedefinin ne olduğunu, onun dâhili ve harici bağlamının gözetilerek anlaşılması gerektiğini, bazı ayetlerin salt literal değil de mecazî olarak da anlaşılabilceğini ve güvenilir kanallardan ulaşırsa da rivâyetlerin akla, vakıya ve özellikle Kur'ân'a muhâlif bir tutum sergilemesi durumunda red ya da tashih edilmesi gerektiğini uygulamalarından hareketle söylemiş olacaktır.

1- İsra 17/11 ayetinde Allah şöyle buyurur:

...İnsan çok acelecidir.

Mâturîdî'ye göre bazıları²⁴⁷ “Allah, cesedinin bir kısmına ruh üflediğinde hemen kalmak istemesi nedeniyle Hz. Âdem'i *aceleci* olarak isimlendirdi” demiştir. Fakat Mâturîdî, insandaki acelecilik vasfının sadece Hz. Âdem için değil tüm insanlar için geçerli olduğunu düşünür. Zîrâ insan nimet içinde yüzse dahî tek bir durumda kalmaz, sıkılır, sürekli halden hale geçmek ister. İmtihan edildiği en küçük bir belaya dahî sabredemez. Konu çerçevesinde Hz. Mûsâ'nın kavmini örnek gösteren Mâturîdî Allah'ın insan fitratına onu riyazet ile eğitme fırsatını verdiğini, kişinin sabır ve vakarla üzerinde durması durumunda övgüyü hak edecek fiilleri gerçekleştirebileceğini dolayısıyla insanın söz konusu acelecilik özelliğini de hayırda kullanması gerektiğini söyler.²⁴⁸

2- Yine İsra 17/70 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Biz insanoğlunu değerli ve hünerli kıldık...

Cabir b. Abdullah ve İbn Abbas²⁴⁹ bu ayete: “Onları, yemeklerini ellerinden/parmaklarından istifade ederek yiyecek şekilde yarattık, diğer mahlûkatı ise ağızlarıyla yiyecek şekilde yarattık” şeklinde anlam verir. Mâturîdî'ye göre söz konusu tafdiliyetin önem verilecek bir tarafı yoktur. Ona göre bu ikram insanın en güzel surette

²⁴⁷ Selmân Fârisi, İbn Abbas, İbrâhim en-Nehâî, Dahhâk: **Câmiu'l-beyân**, c. XV, s. 63-64; **Dürrü'l-mensûr**, c. IV, s. 301, **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. III, s. 232; **Zâdü'l-mesîr**, c. V, s. 10.

²⁴⁸ **Te'vîlât**, c. VIII, s. 235.

²⁴⁹ **Dürrü'l-Mensûr**, c. IV, s. 350-35. Benzer anlam, İbn Cüreyc, Kelbî ve Nehhâs tarafından da verilmiştir. Bkz: **Câmiu'l-beyân**, c. XV, s. 155; **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. III, s. 257; **el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'ân**, c. X, s. 190.

yaratılmış olması, insana iyiyi kötünden ayırt edebilecek aklın ve sayesinde hikmete ulaşacak dilin verilmesidir. Bundan başka ayet, insana en güzel nimetler ikram edilirken diğer mahlûkata, insana güzel gelmeyen şeylerin takdim edilmesini ve kâinattaki her şeyin insan için yaratılıp onun hizmetine sunulması anlamını da taşımaktadır.²⁵⁰

3- Bakara 2/213 ayetinde ise Allah şöyle buyurur:

(İnsanlar tek bir ümmet idi...)

Mâturîdî, Ebu Mûsâ el-Eşarî ve onunla beraber sahâbeden birinin “insanlar tek bir ümmetti” ayetini, “Allah içlerinden nebi gönderene değin hepsi kâfirdi” şeklinde te’vîl ettiklerini kaydeder. Diğer taraftan yine onun kaydına göre İbn Mesud, farklı kanaattedir. Buna göre tek bir ümmet olanlar, Hz. Nûh’un gemisinde bulunanlardır. Zamanla ihtilafa düşmeleri nedeniyle Allah, onlar arasından nebiler göndermiştir. Mâturîdî ayete dair bazılarının da: Kitap indirilinceye ve içlerinden rasul gönderilinceye dek insanlar Hz. Âdem zamanında mümindiler dediklerini kaydeder. Fakat Mâturîdî’ye göre ayete dair farklı bir yaklaşımda bulunmak mümkündür. Ümmet kavramını *yeryüzünde hareket eden her bir canlı, kanatlarıyla uçan her bir kuş ancak sizin gibi bir ümmettir*²⁵¹ ayetinden hareketle *sınıf-grup* olarak anlamlandıran Mâturîdî, Allah’ın her bir sınıfa değil de insanlara ikram ve lütfu nedeniyle bir rasul gönderdiğini, buna rağmen kimisinin iman etmesine rağmen kimisinin inkâra düşmesi nedeniyle ayrılık yaşadıklarını belirtir. Ona göre Ebu Mûsâ el-Eşarî’nin söylediği mâkul değildir. “Zîrâ” der, Mâturîdî, “Ebu Hanife’nin dediği gibi yeryüzü nebi veya veliden hâli kalmamıştır.”²⁵²

Değerlendirme

Mâturîdî, Selmân Fârisî ve İbn Abbas’ın insanın aceleciliğine dair Hz. Âdem eksenindeki te’vîllerini tatmin edici bulmaz. Ona göre insanın aceleci yönünün olduğunu belirtmekle ayet, insanın kendisini riyazet ile eğitmesi sonucu günahlardan

²⁵⁰ **Te’vîlât**, c. VIII, s. 325-326. Mâturîdî’nin zikrettiği görüşler sırasıyla Yemânî, İbn Abbas, Dahhâk ve Zeyd b. Eslem’e aittir. Bkz: **Zâdü’l-Mesîr**, c. V, s. 47. Kurtubî, Mâturîdî’nin son sırada saydığı görüşü Taberî’nin de savunduğu görüş olduğunu kaydetmiş fakat haberdar olmasına rağmen Mâturîdî’nin adını vermemiştir. **el-Câmî li Ahkâmi’l-Kur’ân**, c. X, s. 190.

²⁵¹ En’âm 6/38.

²⁵² **Te’vîlât**, c. II, s. 10-11. Benzer ifadeleri için bkz: a.g.e. c. VII, s. 31.

kurtulabileceği gibi emirleri yerine getirmenin kolaylaşabileceğini ifade etmektedir. Bu sayede Mâturîdî, insanın acelecilik vasfını hayır yolunda kullanabileceğini ifade etmiştir.

Mâturîdî, İbn Abbas ve Cabir b. Abdullah ikilisinin insanın değerli ve hünarlı kılınışına yönelik te'villerinin de hayatta önemli bir karşılığının olmadığını düşünür. Ona göre ilgili ayet, diğer mahlûkata verilmediği halde insana verilen üstün özellikleri anlatmaktadır. Burada dikkat çeken bir diğer husus, konuya dair dipnotta da görüldüğü üzere Mâturîdî'nin sarf ettiği te'villerin kendisine ait olmayışındır. O, sistemi gereği te'villerin sahiplerini ifade etmemiştir. Bu da onun kaydettiği her te'vîlin ona ait olmadığını göstermesi açısından önemli bir örnek niteliği taşır.

Mâturîdî, Ebu Mûsâ el-Eşarî'nin “insanlar tek bir ümmetti” ayetine yönelik te'vîlini doğru bulmamaktadır. Bu konuda Ebu Hanife'nin görüşünden destek alan Mâturîdî, yeryüzünün hiçbir zaman bir veliden hâli kalmadığını söyler. Onun bu ifadesi, nübüvvet ile görevlendirilsin görevlendirilmesin yeryüzünde insanlara hakikati anlatan fertlerin her zaman bulunduğu anlamına gelmektedir. Buna mukâbil Ebu Mûsâ'nın “insanlara bir peygamber gönderilinceye değin hepsi kâfirdi” şeklindeki te'vîli, Allah'ın zaman içinde insanlara hakikati anlatacak herhangi bir kimsenin bulunmadığı anlamına gelmiş olmaktadır.

3.1. Yahudiler

3.1.1. Yahudî İsmi

Mâturîdî, Araf 7/156 ayetinde yer alan “هٰدِنَا إِلَيْكَ” ifadesinden hareketle Yahudilerin bu isimle isimlendirildiği şeklinde bir rivâyet olduğunu söyler. Taberî, bu rivâyetin Hz. Ali'ye ait olduğunu kaydeder.²⁵³ “هٰدِنَا إِلَيْكَ” ifadesinin tövbe etmek anlamına gelmesi ve bu nedenle Yahudiler'e, Allah'a tövbe ettikleri için böyle isim verilmiş olması, Mâturîdî'ye göre Ali İmran 3/67 ayetine muhaliftir. O, gerekçesinin şu şekilde delillendirir: “Zîrâ Yahudiler tövbe eden kimseler diye isimlenirse, İbrâhim,

²⁵³ Câmiu'l-beyân, c. IX, s. 100.

Yahudi değildi... ayetine göre “İbrâhim tövbe etmezdi” şeklinde bir anlam söz konusu olur. Buna rağmen denildiği gibiye Ali İmran 3/67 ayeti “İbrâhim Yahudilerin dininden değildi” şeklinde anlaşılır.”²⁵⁴

Değerlendirme

Mâturîdî için Kur’ân’ın bir asıl oluşu, seleften gelen rivayetleri kritikten geçirmesini gerekli kılmıştır. Bu süreçte o, rivayetlerin sonuç itibariyle ne anlama geldiğine dikkat etmiş ve Hz. Ali’nin te’vîlinin, “İbrahim Yahudi değildi” ayeti merkeze alındığında problem oluşabileceğine işaret etmiştir.

3.1.2. Yahudîlerin Mısır’dan Çıkışı ve Mukaddes Topraklara Girişleri

1- Araf 7/138 ayetinde Allah şöyle buyurur:

İsrailoğullarını denizden geçirdiğimizde orada puta tapan bir halkla karşılaştılar. Bunun üzerine “Mûsâ!” dediler, “Bize de bunlarınkine benzer bir put edinsen.”

Taberî bu ayette, Ebu Vâkıd el-Leysî’nin rivâyetine yer verir. Buna göre Huneyn’e, Hz. Peygamber ile yola çıkan sahâbe, müşriklerin etrafında tapındıkları ve üzerine silahlarını astıkları sidre ağacına denk gelirler. Yolun ilerisinde daha büyük ve daha yeşil bir sidre ağacı gördüklerinde sahâbe onlar gibi bu ağacı kullanmak isterler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Bu söz, İsrailoğullarının “Ey Mûsâ! Bize de bunlarınkine benzer putlar yapsan” sözüne benzer. Siz de onların yolunu tutuyorsunuz” der.²⁵⁵

Mâturîdî’nin meseleye yaklaşımı ise farklıdır. Ona göre bu ayetin, İsrailoğullarının Allah’ı inkâr ve rasulünü tekzip etmesi anlamına gelmemesi mümkündür. “Zîrâ” der Mâturîdî, bu kimseler kendilerini Allah’a kul olmaya layık görmüyorlardı. Nitekim bunlar, gündelik hayatta padişahlara ancak onlara yakın olanların; bunlara da ancak onlara yakın olanların hizmet edebildiklerini biliyorlardı. Onlar, bu gerekçeyle Hz. Mûsâ’dan kendilerini için putlar yapmasını istemişlerdi.

²⁵⁴ Te’vîlât, c. VI, s. 77.

²⁵⁵ Câmiu’l-beyân, c. IX, s. 58-59.

Dolayısıyla onların putlara tapmaları Allah'ı inkâr etmelerinden kaynaklanmıyordu. Aksine onlar Allah'ı tazîm amacıyla putlara tapmışlardı...²⁵⁶

2- Mâide 5/21 ayetinde Hz. Mûsâ'nın kavmine şöyle dediğini tahkiye edilir:

Ey Kavmim! Allah'ın size yazdığı mukaddes topraklara girin...

Taberî, ayetin tefsirinde İbn Abbas, Süddî, İkrime, Katâde vb. âlimlerin rivâyetlerini aktarır. Buna göre İsrailoğullarının o beldeye girmek istememelerinin sebebi, oradakilerin hilkat bakımından oldukça büyük yani dev olmalarıydı. Mâturîdî'nin Taberî'de göremediğimiz –muhtemeldir- ifadesine göre İsrailoğullarının o beldeye girmek istememelerinin ardındaki gerekçe başkadır. Mâturîdî'ye göre onlar şöyle düşünmektedir:

“Fıravun, onca askeri ve mali gücüne rağmen bu beldeleri ele geçiremediyse biz oranın halkını nasıl yenebiliriz?”²⁵⁷

3- Bakara 2/58 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Hani (Tih çölünden çıktıktan sonra): “Şu kasabaya ... kapısından secde ederek ve hutta diyerek girin...” demiştik.

Taberî, Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamber'den onların “hutta” kelimesi yerine “habbe fî şa'rah” dediklerini ve kapıdan gerisin geriye girdikleri haberini aktarmaktadır.²⁵⁸ Mâturîdî ise, bu ayette onların değiştirdikleri söze dair herhangi bir açıklamanın yer almadığını ve bunun bilinmeye de ihtiyaç duyulmadığını söyler. Ona göre bilinmesi gereken şey, İsrailoğullarının emre muhalif davranmaları nedeniyle karşılaştıkları durumdur.²⁵⁹ Diğer taraftan aynı kavram Araf 7/161 ayetinde tekrar ele alınmaktadır. Taberî, İbn Abbas'ın *hutta*'ya “Bağışlanma dileyin şeklinde emrolundukları” anlamını verdiğini söyler. Mâturîdî ise bu ifadeyi “günahlarınızı örtecek sebeplere sarılın, aynı Hz. Hûd'un kavmine *Günahlarınızdan bağışlanma dileyin* ayetinde hitap ettiği gibi yani mağfiretinize sebep olacak eylemi gerçekleştirin. Bu da, dil ile *hutta* demekten öte tevhit inancına sahip olun anlamına gelir” şeklinde

²⁵⁶ *Te'vîlât*, c. VI, s. 42.

²⁵⁷ *Câmiu'l-beyân*, c. VI, s. 226-227; *Te'vîlât*, c. IV, s. 193.

²⁵⁸ *Câmiu'l-beyân*, c. I, s. 403.

²⁵⁹ *Te'vîlât*, c. I, s. 138.

değerlendirir. Taberî'nin kaydına göre Mâturîdî'nin bu ifadesini İkrime de sarf etmiştir.²⁶⁰

Değerlendirme

Taberî ayeti doğrudan ilgilendirmese de konuyla irtibatı nedeniyle Ebu Vâkîd el-Leysî'nin rivayetini kaydetmiştir. Taberî'nin “mümkün mertebe lafzın zahiri esas alınmalıdır” düsturu dikkate alındığında o aktarmış olduğu rivayetle İsrailoğullarının kuru bir taklit nedeniyle şirke düşüklerini ifade etmiştir. Buna mukâbil Mâturîdî şirkin herhangi bir düşünceden mahrum kuru bir taklitten değil, aşkın bir tanrı tasavvurundan neşet ettiğini düşünür.

İbn Abbas'ın Hz. Mûsâ'nın “şu topraklara girin” emrine rağmen kavminin muhalif olma gerekçesini oradakilerin hilkaten oldukça büyük/dev olmalarından kaynaklandığı düşüncesi Mâturîdî için tatmin edici değildir. Ona göre İsrailoğulları “Onca güçlü ordusuna rağmen Firavun oradakileri savaşta yenemediyse biz nasıl yenelim” şeklinde düşünceleri nedeniyle karşı çıkmış olmalıdır. Mâturîdî'nin bu ifadesi İsrâiliyattan mümkün mertebe uzak durup ayetleri insanı merkeze almak suretiyle te'vîl etmesine yönelik önemli bir örnek olarak kabul edilebilir.

Son olarak Mâturîdî, Ebu Hureyre kanalıyla gelen “hıta” kavramının ne olduğuna yönelik rivayetin hayatta bir karşılığı olmaması, ayet tarafından da yapılmış bir açıklamanın bulunmaması nedeniyle üzerinde durmayı gereksiz saymıştır. Ona göre bilinen şey kavminin Hz. Mûsâ'nın emirlerine aykırı davranması ve bunun sonuçlarıyla karşı karşıya kalmış olmalarıdır. Diğer yandan Mâturîdî ayetleri, muhatabını da dikkate almak suretiyle te'vîl etmeye gayret göstermektedir. Bu minvalde o, istiğfâr ayetleri şayet mümine hitap ediyorsa “affedilmeyi dilemek”; şayet inkarcılara hitap ediyorsa “tevhit inancına sahip olmak” şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çekmiş olmaktadır.

3.1.3. Yahudîleri Cezâlandırmanın Kimliği

İsra 17/4-5 ayetlerinde Allah şöyle buyurur:

²⁶⁰ Câmiu'l-beyân, c. I, s. 396; Te'vîlât, c. VI, s. 87.

Biz İsrailoğullarına gönderdiğimiz vahiyle şunu bildirmiştik...(o iki fesattan birincisinin ceza vakti geldiğinde...)

Mâturîdî'ye göre bazı te'vîl ehli²⁶¹ “İsrailoğulları, Rabb’lerine karşı taşkınlık yapınca Allah onlara Câlut’u musallat etti, o da onları öldürdü ayrıca çocuklarını da esir olarak aldı...” demiştir.” Mâturîdî ikinci rivâyeti de aktardıktan sonra şöyle der:

Bizim ayetin taşıdığı hikmet ve manaları bilmekten başkasına yani “önce Buhtunnasr sonra da filan filan geldi” şeklinde kimin geldiğini bilmeye ihtiyacımız yoktur. Ayetin taşıdığı hikmetlerden birincisi Hz. Peygamber’in risaletini ispat etmesidir. Zîrâ Hz. Peygamber onların kitaplarında yer alan şeyleri okuma yazma bilmemesine ve onlardan bilgi almamasına rağmen geçmişten haber vermiştir. Bu haberin de ancak Allah’tan öğrenebilecek olması onun risaletini tasdik eder. İkincisi helak olanlar inkârları nedeniyle değil bozgunculuk çıkarmaları ve delilleri inkâr etmeleri nedeniyle helak olmuştur. Üçüncüsü Allah aslah olanı yapmak zorunda değildir. Dördüncüsü bu ayetler bize onların yaptıklarını yapmamamız için bir tahzir niteliğindedir. Hz. Peygamber’den zikri gelen bir haber olmadıktan sonra bu güçlü kavmin kim olduğuna yönelik bir açıklamanın yapılmaması gerekir.²⁶²

Değerlendirme

Mâturîdî ayet kapsamında Huzeyfe el-Yemânî’den de aktarıldığı kaydedilen rivayetin hayatta bir kaşılığı olmadığı kanaatindedir. Ona göre önemli olan Allah’ın İsrâiloğullarına musallat ettiği kişinin kimliği değil ayetin vermek istediği mesajdır. Bu düşüncesi Mâturîdî’yi ayetin vermek istediği mesajları ortaya çıkarmaya sevk etmiş görünmektedir. Bu düşüncesi onu, Huzeyfe kanalıyla gelen hadise rağmen ayetin mesajına odaklanmaya sevk etmiştir.

3.1.4. Yahudîlerin İmtihanları

1- Bakara 2/67 ayetinde şöyle buyrulur:

Biz zamanlar Mûsâ, “Ey kavmim! Allah bir sığır kesmenizi emrediyor” dedi...

Hz. Peygamber’e isnad edilen “Herhangi bir ineğin kesilmesi onlar için kâfi gelecekti, onlar işi zorlaştırdılar, buna mukâbil Allah da onların işini zorlaştırmıştır”²⁶³

²⁶¹ Huzeyfe el-Yemânî kanalıyla söz konusu te’vîlin hadis olduğu kaydedilmiştir. İbn Mesud ile İbn Abbas da bu meyanda görüş bildirmiştir. Bkz: **Câmiu’l-beyân**, c. XV, s. 29-30.

²⁶² **Te’vîlât**, c. VIII, s. 227-231.

²⁶³ Rivâyet Ebu Hureyre, İbn Abbas, Abîde es-Selmânî, İkrime, İbn Cüreyc, Katâde ve Said b. Cübeyr tarafından da zikredilmiştir. Bkz: **Câmiu’l-beyân**, c. I, s. 457; Ebu’l-Leys, **Bahru’l-Ulûm**, c. I, s. 128-129; **Dürrü’l-mensûr**, c. I, s. 150-151; **el-Bahru’l-Muhît**, c. I, s. 414.

şeklindeki rivâyeti aktaran Mâturîdî, böyle bir durumun mâkul olamayacağını söyler ve şöyle bir gerekçe öne sürer:

Mâkul değildir, zîrâ bu, Allah’a karşı, O’nun daha önce fark etmediği bir meseleyi sonradan anlaması ve bu nedenle hükmünü düzelttiği/bedâ iddiasında bulunmaktır. Böyle bir şeyi söylemek de küfürdür. Bunu sıradan bir Müslüman bile söylemeyecekken bir peygamberin dile getirmesi mümkün değildir.²⁶⁴

2- Bakara 2/54 ayetinde de Allah şöyle buyurur:

(... *Nefislerinizi öldürün...*)

Mâturîdî, tefsir ve te’vil ehlinin²⁶⁵ *nefislerinizi öldürün* ayetini literal manada aldıklarını ve bu konuda görüş birliğinde olduklarını söyler. O, ardından “selef, böyle anlamasaydı ayeti farklı bir şekilde anlamlandırır’dık” der. Zîrâ ayette yer alan mezkûr emir, İsrailoğulları’nın Allah’a tövbe edip boyun eğmeleri sonrasında gelmektedir. Konuya dair *pişman olup da yoldan çıktıklarını anlayınca ‘Rabbimiz bize merhamet etmez ve günahlarımızı bağışlamazsa şüphe yok ki hüsrana uğrayanlardan oluruz dediler*²⁶⁶ ayetini delil olarak getiren Mâturîdî, bunun İsrailoğulları’nın katl emrinden önce tövbe ettiklerini gösterdiğini söyler. Her ne kadar türlü delillerden sonra iman etmemeleri durumunda kendileri ile gerçekleştirilen savaşlarda onların öldürülmeleri meşru kılınmışsa da Mâturîdî, iman edenlerin katledilmelerini mâkul görmez. Aksi durum peygamberlerin, insanların hidayeti için değil de öldürülmeleri için gönderilmiş olmaları anlamına gelir. Benzer şekilde iman edip hakka dönen ve bu hal üzere ölen kimseye âhirette, önceki küfrü nedeniyle ceza uygulanmaz.

Tüm bunlardan hareketle Mâturîdî, ayette yer alan emrin literal anlamda değil de mecazi anlamda anlaşılmasının uygun olduğunu düşünür ve şöyle der:

Bu durumda ayette belirtilen öldürme emrini onların Allah’a itaat etmek, türlü sıkıntılara göğüs germek suretiyle kendilerini yorup manevi anlamda öldürme olarak anlarız. Çünkü onlar buzağıyı tanrı edinerek Allah’tan başka ona da ibadet ettikleri için Rabb’lerine karşı isyanda ileri gitmişlerdi. Ayeti bu şekilde anlamak mümkündür. Nitekim insanlar kendi aralarında da böyle konuşabilmektedir. Söz gelimi “filan şu iş uğruna kendisini öldürmüştür”

²⁶⁴ **Te’vîlât**, c. I, s. 154.

²⁶⁵ Hz. Ali, İbn Abbas, Mücahid, Katâde, Hasan Basrî, Ubeyd b. Umeyr, Ebu’l-Âliye, Süddî, İbn Şihâb: **Câmiu’l-beyân**, c. I, s. 376-378; **Tefsîru İbn Ebî Hâtim**, c. I, s. 95-96; **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, c. I, s. 192.

²⁶⁶ A’râf 7/149.

denilir. Bununla beraber kişi burada hakiki anlamda öldürmeyi değil de, nefisini o meselede yormayı kast etmiştir. Bu misali ayete uygulamak mümkündür. Diğer bir ifade ile ayette geçen öldürme emri kişinin o uğurda yoğun çaba sarf etmesi anlamında yorumlanabilir.²⁶⁷

Benzer konuyu Nisa 4/66 ayetinde ele alan Mâturîdî, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve sahâbeden bir kişi hakkında ayet çerçevesindeki rivâyetleri aktardıktan sonra *nefslerin öldürülmesi* meselesinde ihtilaf olduğunu belirtir. Buna göre kimi âlimler: “Kişi kendisine öldürür” demiş; kimi âlimler de “Kişi karşıdakini öldürür” şeklinde düşünmüştür. Bununla beraber o, öldürme/katl işini “kişinin kendisini öldürmesi” iki açıdan mâkul görmez. İlki *Allah’ın, kişiyi ancak taşıyabileceklerinden sorumlu tutar*²⁶⁸ şeklindeki ayeti, tahammül edilemez bir vecibe olan katl’e aykırıdır. Diğer i ise mezkûr öldürme işleminde soykırımın söz konusu oluşudur. Mâturîdî’ye göre, “bunun da bir hikmeti yoktur. Şayet ayet hakiki mana ise bu da ancak düşmana karşı savaş durumunda söz konusu olur.”²⁶⁹

Değerlendirme

Mâturîdî “ineğin kurban edilmesi” ile alakalı olarak Ebu Hureyre ve İbn Abbas kanalıyla gelen hadisin, bir şeyin Allah için sonradan zuhur etmesi ve O’nun da farklı karar alması/bedâ anlamına geleceği düşüncesinden dolayı kabul etmemektedir.

Mâturîdî, Hz. Ali’nin de içinde bulunduğu te’vîl ehlinin “nefislerinizi öldürün” ayeti kapsamındaki te’vîllerini, hakkında icma bile olsa “kişi taşıyamayacağı yükü sorumlu tutulamaz” ayeti ve peygamberlerin soykırım yapmakla emrolunmadığı gerekçesiyle doğru bulmaz. Bununla beraber “ne var ki te’vîl ehli bu konuda icma etti” demek suretiyle onların görüşlerine de aykırı davranmak istememiş gibi görünür. Bu da onun ince bir siyaset izlediğinin göstermektedir.

3.1.5. Cehennemde Yanma Süresi

1- Bakara 2/80 ayetinde Allah şöyle buyurur:

²⁶⁷ **Te’vîlât**, c. I, s. 128. Kurtubî, ehl-i havâtır/sûfilerin yaklaşımının da bu şekilde olduğunu kısaca zikreder: **el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân**, c. I, s. 273.

²⁶⁸ Bakara 2/286.

²⁶⁹ **Te’vîlât**, c. III, s. 314-315. Ebu Hayyân, bu ayetin tefsirinde Kâdî Abdülcebbar’ın da aynı düşünceye sahip olduğunu kaydeder: **el-Bahrü’l-Muhît**, c. I, s. 376.

Onlar bunca günahlarına rağmen, “Altı-üstü birkaç günlük süre dışında cehennem ateşi bize ilişmeyecek” diyorlar.

Mâturîdî, tefsir²⁷⁰ ve kalam ehlinin ayette zikredilen sayılı günleri, İsrâiloğulları’nın buzağıya tapındıkları güne sarfederek konu ekseninde fikir birliğinde olduklarını/icma kaydeder. Ancak ona göre bu icma, problem barındırmaktadır: Öncelikle ayette tahkiye edilen ifade bizzat Hz. Peygamber dönemindeki Yahudiler tarafından söylenmemiştir. Ayrıca Enfâl 8/38²⁷¹ ayeti kişinin geçmiş günahlarının tevbe etmeleri durumunda affedileceğini söylediği için “sayılı birkaç gün” ifadesi Mâturîdî’ye göre başka bir şey söylemiş olmalıdır. Bu da onların Allah’a asi oldukları günlerdir. Mâturîdî’ye göre onlar cezanın süresi ile suçun süresinin aynı olacağı düşüncesinden hareketle cehennemde ebedi kalmanın haksız bir hüküm oldacağını zann ediyorlardı. Ya da onlar *Dediler ki cennete Yahudilerden veya hıristiyanlardan başkası girmeyecek,*²⁷² *Biz Allah’ın oğulları ve sevdikleriyiz*²⁷³ ayetlerinde tahkiye edilen ifadelerin sanki bizzat Allah tarafından onaylanmış olduğu zehabına kapılmışlardır. Özellikle zikri geçen ikinci ayetten hareketle Mâturîdî, onların, “biz, sonsuza değin değil de babanın oğluna ya da sevenin sevdiğine uyguladığı ceza kadar kısa bir ceza görürür ardından cennete gireriz” inancına sahip olduklarını söyler. Fakat der, Mâturîdî, “küfrün cezası ebedidir, belirli bir süreye bağlı değildir...”²⁷⁴

Benzer meseleyi Nisa 4/123’te ele alan Mâturîdî şöyle der:

Allah, durumun kuruntulara/emâniy bağlı olmadığını, hükmün Allah’ın gösterdiği doğrultuda gerçekleşeceğinin haberini verdi. Ayette onların kuruntularına dair yer alan ifadenin Allah indindeki değerleri ve konumlarına dair olması muhtemeldir. Nitekim onlar *Biz Allah’ın oğulları ve O’nun sevdikleriyiz ve dediler ki: sayılı günler dışında biz cehennem cezası görmeyeceğiz.* Bu ve bunun gibi kuruntularda bulundular. Ehli te’vîl ise²⁷⁵ “Onlardan her bir grup kendi dinlerinin diğerlerinden evla ve hayırlı olduğunu iddia ediyorlardı bu nedenle bu ayet indi” dediler. Bu, muhal bir durumdur.²⁷⁶

²⁷⁰ İbn Abbas, Katâde, Süddî ve İkrime: **Câmiu’l-beyân**, c. I, s. 501-503. Zeyd b. Eslem’in konuya dair aynı manadaki rivâyeti için bkz: **Dürrü’l-mensûr**, c. I, s. 163.

²⁷¹ *Küfür ve inkâr yolunu tutanlara söyle: Vazgeçerlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır.*

²⁷² Bakara 2/111.

²⁷³ Mâide 5/18.

²⁷⁴ **Te’vîlât**, c. I, ss. 165-166.

²⁷⁵ İbn Abbas, Mesruk, Katade, Süddî, Dahhâk: **Câmiu’l-beyân**, c. V, s. 370-372.

²⁷⁶ **Te’vîlât**, c. IV, s. 45.

Değerlendirme

Mâturîdî, İbn Abbas'ın başını çektiği grubun ayet eksenindeki te'vîllerinin icma bile olsa yanlış olduğunu söyler. Bunun temelde iki gerekçesi vardır. İlki Hz. Peygamber dönemindeki Yahudilerin buzağıya tapmamış olmaları ikincisi ise atalarının pişman olup tövbe etmeleridir. Bu durumda “sayılı gün” ile kast edilen şey başka olmalıdır. Mâturîdî'ye göre bu, Yahudilerin “ceza işlenen suça bedel ve orantılıdır” düşüncesi ile Allah tasavvurlarının etkisiyle sahip oldukları fikirleridir. Her ne kadar Mâturîdî, ifadesini gerekçe sunmadan sonlandırırsa da bununla şunu kast eder görünmektedir: Ona göre her din müntesibi, kendi inancının hak olduğu konusunda bir itikâda sahiptir. İtikad ile kuruntu da aynı anlamda değildir.²⁷⁷ Mâturîdî, bu gerekçe ile İbn Abbas'a ait te'vîli reddeder.

3.2. Hristiyanlar

1- Enam 6/156 ayetinde Allah şöyle buyurur:

(Kitap, ancak bizden önceki iki taifeye indirildi, biz ise ondan habersizdik” demeyesiniz diye bu Kitab'ı size indirdik.)

Taberî İbn Abbas, Mücahid, Katâde ve Süddî'nin bu iki taifeyi, Yahudi ve Hristiyan olarak açıkladıklarını kaydeder.²⁷⁸ Mâturîdî ise Tevrat ve İncil'in indirildiği süreçte bu iki taifenin Müslüman olduklarını, onların Yahudi ve Hristiyan şeklindeki isimlendirilmelerinin daha sonraki bir zaman diliminde gerçekleştiğini dolayısıyla Tevrat ile İncil'in Yahudi ve Hristiyanlara indirilmediğini söyler.²⁷⁹

2- Yine Enam 6/159 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Dinlerini terk edip farklı inanç guruplarına ayrılanlar...

Mâturîdî'nin kaydına göre Ebu Hureyre ve Hz. Aişe ayette zikri geçen kişiler ile kastın küfür ehli ve sapkınlar olduğunu söyler. Mâturîdî, ayrıca ayette zikri geçen kimselerin Hâricîler ile Ehl-i kitap²⁸⁰ diye adlandırıldığını kaydeder. Rivâyetleri aktarmasına rağmen Mâturîdî, bu kişilerin tam olarak kim olduklarını bilmediğini ve

²⁷⁷ Bkz: Semerkandî, *Şerhu Te'vîlât*, v. 217b.

²⁷⁸ *Câmiu'l-beyân*, c. VIII, s. 120-121.

²⁷⁹ *Te'vîlât*, c. V, s. 261-262.

²⁸⁰ İbn Abbas, Mücahid, Katâde, Süddî ve Dahhâk: *Câmiu'l-beyân*, c. VIII, s. 134-135.

dahası bunların bilinmeye ihtiyaç olmadığını haber verdikten sonra ayetin şu üç şeyi beyan ettiğini zikreder:

Dinlerini parça parça edenler... ifadesinin hakiki manada olması mümkündür. Zîrâ her bir din müntesibi, kendisinin Allah'ın dini üzere olduğuna inanır. Kimse kendisinin Allah'ın dininden başka bir dine müntesip olduğunu söylemez.²⁸¹ Ne var ki kendilerinin Allah'ın dini üzere olduklarını söyleseler de onlar hakikatte dinlerini parça parça etmiş olup Allah'ın dini üzere değildirler. *Dinlerini parça parça edenler...* ayetinin şöyle bir anlamı olması da mümkündür: Onlar emrolundukları ve peygamberler tarafından davet edildikleri dini parça parça ettiler. Ayrıca şu da mümkündür: Onlar, peygamberleri ile aynı dönemde yaşarken onlara iman etmelerine rağmen sonraki süreçte iman ettikleri bu dinden ayrıldılar...²⁸²

Değerlendirme

Mâturîdî, rivayetlerden hareketle vahyin sonraki muhataplarının hatalı düşünmelerini engellemek adına yanlış anlamaya mahal verebilecek en küçük hatayı dahi krite etmiştir. Bu minvalde o, İbn Abbas'ın ayeti “Yahudiler ve Hristiyanlar” olarak te'vîl etmesini “vahyin indiği süreçte onların Müslüman olduğuna” dikkat çekmek suretiyle reddetmiştir. Bu ifadeleriyle Mâturîdî, en ufak bir ayrıntıyı dahi gözden kaçırmamaya büyük önem verdiğini göstermiş olmaktadır.

“Dinlerini parça parça edenler” ayeti kapsamında, bunların kim olduğuna yönelik Hz. Aişe ve Ebu Hureyre'nin te'vîllerini aktaran Mâturîdî, aslında kimlikten öte onların vasıflarının ne olduğu üzerinde durmanın gerekliliğini vurgular. Zîrâ böylesi bir durum kişiyi aynı akıbetle karşılaşmaktan alıkor.

3.3. Müşrikler

3.3.1. Müşrikler ve Taptıkları

1- İsrâ 17/57 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Aslında onların tanrı diye yakardıkları varlıklar dahi Rabb'lerine yakın olmak için (vesile ararlar...)

²⁸¹ Zümer 39/3; Yûnus 10/18.

²⁸² Te'vîlât, c. V, s. 270-271.

Mâturîdî, ismini vererek ayete dair İbn Mesud'un²⁸³ te'vîlini aktarır. Buna göre o, ayette zikrolunan şeyin cinler olduğunu söylemektedir. Mâturîdî'ye göre bu ifade şu anlama gelmektedir: "Cahiliyye dönemi insanları cinlere tapardı, sonra cinler Müslüman olsa da Mekkeliler onlara tapmaya devam ederlerdi. Ayet, kendilerine taptıklarınız dahi Allah'ın rahmetine vesile arıyorken siz kime tapıyorsunuz? demiş olmaktadır." Rivâyeti bu şekilde anlamlandırdıktan sonra Mâturîdî, bazısının da ayeti meleklerle hamlettiğini söyler. Taberî, kendilerine cin denilen meleklerden bir gruba tapan bazı Arap kabileleri olduğu şeklindeki rivâyeti de İbn Mesud adıyla kaydetmiştir.²⁸⁴

Her iki rivâyet İbn Mesud'a dayanmakla beraber Mâturîdî, ayeti müşriklerin taptıkları putlara da sarf edilebileceği kanaatindedir. Buna göre ayetin te'vîli şudur: "Şayet putlara ibadet etme imkânı verilseydi onlar, Rabb'lerinin rahmetine yaklaşmak için vesile ararlardı." Bu te'vîlini Haşr 59/21 ayeti ile temellendiren Mâturîdî, eğer İbn Mesud'un dediği gibi ayetin kastı melekler ise bu durumda şöyle denilmiş olduğunu düşünür: "İbadetlerini Allah'ın rahmetine ulaşmak için vesile kılanlara nasıl taparsınız?"²⁸⁵

2- Enbiya 21/98 ayetinde Allah şöyle buyurur:

(Siz ve taptıklarınız cehennemden odunları olacaksınız...)

Mâturîdî, öncelikle "من/men" edatının beşer için; "ما/me" edatının ise beşer dışındakiler için kullanıldığı hatırlatır. Buradan hareketle o, inkâr ehlinin "taptıklarınız" ayetinden Hz. İsa, Uzeyr ve melekleri bu kategoride saymalarının hata olduğunu söyler. Zîrâ onlar: "Sizin iddianıza göre tapılanlar cehennemde ise, İsa'ya, Uzeyr'e ve meleklerle tapılması nedeniyle onlar da cehennemde olacak" demişlerdir. Mâturîdî'nin kaydına göre te'vîl ehli de²⁸⁶ bu şekilde düşünmüş ve "fakat bir sonraki ayette istisnâ zikrediliyor, tapılanlar da bu istisnanın kapsamına girer" demiştir. Fakat ona göre ayetten bu şekilde bir anlam çıkmaz. Zîrâ onların taptıkları *yakıtı taşlar ve*

²⁸³ Krş: **Câmiu'l-beyân**, c. XV, s. 129-130.

²⁸⁴ **Câmiu'l-beyân**, c. XV, s. 131.

²⁸⁵ **Te'vîlât**, c. VIII, s. 301-302.

²⁸⁶ İbn Abbas, Mücahid, Said b. Cübeyr, İbn Cürecy, Hasan Basrî, Ebu Sâlih, İbn İshak: **Câmiu'l-beyân**, c. XVI, s. 124-126.

*insanlar olan*²⁸⁷ ayetlerinde ifade edildiği gibi bu ayette de onların taptıkları taşlar ve putlar kast edilmektedir.

Mâturîdî'ye göre ayetin şöyle de bir te'vîli olabilmektedir. Siz ve sizin taptıklarınız yani şeytanlarınız insanları Allah'tan başkasına kulluk etmeye davet ediyorlar. Davete icabet edilmesi durumunda ise Allah'tan başkasına yapılan kulluk, emri vermesi nedeniyle sanki şeytana yapılmıştır. Hâlbuki Hz. Îsâ da, Üzeyr ve melekler de böyle bir emirde bulunmamışlardır. Bu durumda ona göre ayetin anlamı siz ve Allah'tan başka taptığınız şeytanlarınız cehennem yakıtısınız demek olur.²⁸⁸

Değerlendirme

Mâturîdî ayeti sadece İbn Mesud'un te'vîli ekseninde anlaşılmasını vahiy ortamını dikkate almak suretiyle doğru bulmamıştır. Çünkü Mekke ortamında sadece melek ya da cinlere tapılmıyordu. Putlar da aşkın tanrı tasavvuru nedeniyle tapınılan varlıklar arasında idi. Bu nedenle Mâturîdî, İbn Mesud'un te'vîlinin yanı sıra kendi te'vîlinin de ayet kapsamında ele alınabileceğini söylemiş olmaktadır.

“... Taptıklarınız da cehennemdedir” ayeti kapsamında Mâturîdî İbn Abbas'ın te'vîlini problemli görmüştür. Zîrâ ayet açıkça “ما” edatını kullanmıştır. Bu ise cehennemde yanacak olanların cansız varlıklar yani putlar olacağını göstermektedir.

3.3.2. *Beyt-i mâ'mûr ve mele-i a'lâ*

1- Tûr 52/4 ayetinde Allah şöyle buyurur:

(Beytü'l-mâ'mûr'a yemin olsun ki..., Rabbi'nin azabı kesinlikle gerçekleşecektir...)

Mâturîdî, ayette yer alan *Beytü'l-mâ'mûr* ifadesi ile bizatihi insanların içinde oturduğu evlerin kast edilmiş olmasını mümkün görür. Zîrâ bu evlere yapılan yemin insanlara şükretmelerini hatırlatır. Ona göre türlü imkânlar sağlaması nedeniyle nimet olan bu evlere yemin edilmesi, şükürün ifa edilmemesi durumunda cezalandırılmayı hak edeceklerini insanlara göstermek içindir. Mâturîdî ayrıca, söz konusu ifade ile kastın Kâ'be olmasını da mümkün görür. Zîrâ Allah, bütün insanların kalplerine ona karşı bir

²⁸⁷ Bakara 2/24; Tahrîm 66/6.

²⁸⁸ *Te'vîlât*, c. IX, s. 325.

tazimde bulunma duygusunu yerleştirmiştir. Gerek Müslümanlar gerekse Kureyş başta olmak üzere Araplar onu tavaf ve ziyaret ediyor ayrıca ona saygı gösteriyorlardı... Bu ifadeleri sonrası Mâtûrîdî te'vîl ehlinin²⁸⁹ kanaatini belirtir: “Beyt-i Ma'mûr, gökyüzünde olup, oradakiler onu tavaf ederler.” Fakat Mâtûrîdî'ye göre bu te'vîl hatalıdır: Zîrâ yemin bilinen ve tanınan bir şeye olur. Bu durumda onların tanımadıkları ve bilmedikleri şeye yemin edilmesi mâkul değildir. Durumun tek istisnası meselenin Ehl-i Kitab'ın Kitap'larında geçmesidir. Bu durumda yemin, onlar için yapılmış demektir. Fakat hitap Mekke münkirlerine ise bu durumda onların bilmedikleri ve şahit olmadıkları bir şeye yemin edilmesini Mâtûrîdî, mümkün görmemektedir.²⁹⁰

2- Sâd 38/70 ayetinde Allah şöyle buyurur:

...Yüce mecliste neler konuşulduğu hakkında bilgi sahibi değildim. Bu bilgiler bana açıkça uyarmakla görevli bir peygamber olduğum için vahyediliyor.

Mâtûrîdî, te'vîl ehlinin genelinin²⁹¹ Yüce Meclis/Mele-i A'lâ hakkındaki ifadelerini kaydeder: Buna göre onlar: *Allah: Ben yeryüzünde akıl ve irade sahibi bir varlığa –halife- sorumluluk yükleyeceğim, dediğinde Melekler, Hayret! Orada fesat çıkaracak, kan dökecek bir varlığa mı sorumluluk yükleyeceksin?!²⁹²* şeklindeki tartışmanın geçtiği yerdir, demiştir.

Fakat Mâtûrîdî'ye göre ayette geçen “إِذْ يُخْتَصِمُونَ” ifadesi bir tartışmadan öte konu hakkında konuşmak anlamındadır, literal manada değildir. Konuya dair يَتَنَازَعُونَ ayetini hatırlatan Mâtûrîdî, “tenâzu” kelimesinin insanların bildiği manada husumet anlamında olmadığını bunun kadehlerin elden ele dolaşması anlamına geldiğini söyler ve إِذْ يُخْتَصِمُونَ ifadesinin de bu minval üzere olduğunu belirtir. Bu durumda ayetin manası şöyle olmaktadır: Onların Mele-i A'lâ'da, Hz. Âdem hakkındaki konuşmalarına dair bana vahy gelinceye değin bilgim yoktu, vahy gelince bildim, ben ancak açıkça uyarmakla görevli bir peygamberim....

²⁸⁹ Hz. Ali, Enes, İbn Abbas, Mücahid, Katâde, İkrime, Dahhâk, İbn Zeyd: *Câmiu'l-beyân*, c. XXVII, s. 22-25.

²⁹⁰ *Te'vîlât*, c. XIV, s. 167.

²⁹¹ İbn Abbas, Süddî, Katâde. *Câmiu'l-beyân*, c. XXIII, s. 224.

²⁹² Bakara 2/30-31.

Mâturîdî, bu ifadeleri ile öncelikle meleklerin kendi arasında tartışıklarını değil de konuştuklarını söylemekle İbn Abbas'ın te'vîlini reddetmiş olmaktadır. Fakat bundan da öte o ayetin büsbütün farklı anlaşılmasını mümkün görecektir. Buna göre *Mele-i A'lâ* ile meleklerin konuşmalarının geçtiği yer değil de küfrün önde gelen yönetici ve eşrâfî kast edilmektedir.²⁹³ Buna göre onlardan kimi, reddetmeleri nedeniyle helak olacakken kimileri de iman etmeleri nedeniyle kurtuluşa erecektir. Bu durumda Hz. Peygamber şöyle demiş olur:

“Bana vahiy gelinceye değin, onlar hakkında ne olacağına, başlarına ne geleceğine dair bir bilgiye sahip değilim. Ancak vahiy gelince bilirim.”²⁹⁴

Değerlendirme

Mâturîdî “Beytü'l-mâ'mûr” ifadesi ekseninde Hz. Ali, Enes b. Mâlik ve İbn Abbas kanalıyla gelen te'vîli/rivayeti “yemin, ancak bilinen bir şey üzerine yapılır” kaidesinden hareketle reddetmiştir.

Mâturîdî'ye göre melekler verilen bir emri sorguluyorlar ise bu ancak istirşâd maksadıyla olabilir. Bu nedenle onlara dair verilen haberlerdeki ifadeler bu öncülü dikkate alarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla ilgili ayet meleklerin tartışması olarak değil istirşâd maksadıyla konuşması olarak te'vîl edilmelidir. Bu düşüncesiyle Mâturîdî bir yandan İbn Abbas'ın konu eksenindeki rivayetini reddetmiş diğer yandan söz konusu melekler olduğunda ne kadar hassas olduğunu göstermiş olmaktadır. Diğer yandan Mâturîdî vahyin hitaben nâzil olması ve vahiy sürecinde sorulan sorulara cevap verilirken sualın -muhataplarınca bilindiği için- tekrara ihtiyaç duyulmadığı gerçeğini dikkate almaktadır. Ona göre ayet aslında sorulan bir soruya cevap olarak gelmektedir. Bu durumda soruyu soran “*Mele-i a'lâ*” ile meleklerin oluşturduğu konseyi değil de Mekkelilerin oluşturduğu konsey üyelerinin durumunu sormaktadır.

3.3.3. Müşriklerin Bazı Âdetleri

Bakara 2/189 ayetinde Allah şöyle buyurur:

²⁹³ Kurtubî, Mâturîdî'nin bu ifadelerini “denildi ki” ifadesiyle kaydetmiştir. Bkz: **el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'ân**, c. XV, s. 147.

²⁹⁴ **Te'vilât**, c. XII, s. 277-278.

(...Evlerinize arka kapılardan girmeniz iyilik değildir...)

Mâturîdî'ye göre ayette yer alan bu ifade bir soruya cevap olarak gelmiş olmalıdır.²⁹⁵ Hz. Peygamber'e yöneltilen bu soru da hem *hilalin* ne olduğu hem de evlere arka kapıdan girmeye dairdir. Allah da cevaben evlere arka kapıdan girmenin iyilik sayılmadığını, iyiliğin takvada olduğunu haber vermiştir.

Mâturîdî daha sonra evlere arka kapıdan girmenin gerekçesine dair farklı görüşlerin öne sürüldüğünü kaydeder. Buna göre bazıları²⁹⁶ şöyle der: "Araplar'dan biri ihrama girince eve normal kapısından değil arka kapısından giriyordu." Bunun gerekçesi evlere ön kapısından girildiği takdirde kişinin başını örtme sakıncasıydı. Mâturîdî'nin Taberî'de göremediğimiz ikinci kaydına göre herhangi bir ihtiyacı nedeniyle evinden çıkıp da bu ihtiyacını yerine getiremeyen kişi, evin ön değil de arka kapısından girerdi. Zîrâ onlara göre başarısız bir şekilde eve girmek güzel karşılanmıyordu. Ayrıca bir dahaki sefere ne olacağının bilinmesi amacıyla fal oku çekilmekteydi. Bu nedenle Allah, yaptığımız şeylerde *iyilik yoktur iyilik ancak takvalı olmak ve evlere kapısından girmektir* demiştir.

Fakat Mâturîdî'ye göre "Evlerinize arka kapılardan girmeniz iyilik değildir" ayetinin literal değil de temsili ve mecazi bir manada anlaşılması mümkündür. Nitekim aynı mecazi anlatım "...Onlar ise bunu arkalarına attılar"²⁹⁷, "Onlara Allah tarafından ellerindeki vahyi tasdik eden bir elçi gelince, Ehl-i Kitap'tan bir grup sanki gerçeği bilmiyormuş gibi Allah'ın kitabını arkalarına atıverdiler"²⁹⁸ gibi ayetlerde de yer almaktadır. Ona göre bu ayetlerde yer alan "arkaya atmak" ifadesi, literal manada değil, Allah'ın kelimasını önemsemiyor ve Hz. Peygamber'in sözlerini dikkate almıyorlar anlamındadır. Dolayısıyla Mâturîdî, bu ayetlerden delil getirmek suretiyle ele aldığımız ayeti şu şekilde anlamlandırır: "İyi ve güzel davranış Hz. Peygamber'e muhalefet etmek değildir. Aksine iyi ve güzel olan şey Hz. Peygamber'e tabi olmak ve O'nun emirlerine boyun eğmektir."²⁹⁹

²⁹⁵ Hz. Ali (?), İbn Abbas, İbn Cüreyc, Katâde ve Rabî' rivâyetlerine göre Hz. Peygamber'e hilallerin niçin yaratıldığına dair bir soru sorulmuştur. **Câmiu'l-beyân**, c. II, s. 244-245.

²⁹⁶ Berâ b. Âzib, İbrâhim en-Nehaî, Süddî ve İbn Abbas: **Câmiu'l-beyân**, c. II, ss. 246-248.

²⁹⁷ Âli İmrân 3/187.

²⁹⁸ Bakara 2/101.

²⁹⁹ **Te'vîlât**, c. I, s. 371-372.

Değerlendirme

Mâturîdî, vahyin hitabî oluşunu sürekli gündeminde tutmuş görünmektedir. Hitabî olan vahyin kayıta geçirilmesi durumunda mecazî ifadeler literal olarak okunup anlaşılabilmiştir. Buna literal okumayı destekleyen rivayetler de eklendiğinde ise ayetin anlam dünyası daralmış olacaktır. Mâturîdî, bu meselenin farkında olarak Berâ b. Âzib'in rivayetini kaydeder ve ardından ayetin farklı bir şekilde anlaşılabilceğini söyler. Bu sayede o, ayet ile onun sonraki muhatapları arasında yeniden bir irtibat kurmuş olur. Bu durumda ayet, geçmişte yaşamış bir durumu nakletmekten ziyade zamanüstü bir şekilde muhataplarına hitap etmiş olur.

3.3.4. Müşriklerin Delil İstemeleri

Müddessir 74/52 ayetinde Allah şöyle buyurur:

...kişiye özel vahiyler istiyorlar.

Mâturîdî, ayete dair bazı te'vîl ehlinin te'vîllerini aktarır. Buna göre müşrikler şöyle demiştir: “Ey Muhammed! Öğrendiğimize göre İsrâîloğulları bir günah -suç- işledikleri zaman evlerinin kapısına veya alınlarına ‘Bu, filan suçu işlemiştir, bu, şu günahı işlemiştir ve tövbesi de şudur’ gibi şeyler yazılırmış.”³⁰⁰ Onların bu istekleri üzerine umduklarına nail olamayacaklarını belirten bu ayet inmiştir.

Mâturîdî, bundan başka Katâde'nin ismini vermek suretiyle onun te'vîlini kaydeder. Buna göre müşrikler şöyle demiştir: “Ey Muhammed, şayet Müslüman oluşumuz seni sevindirecekse her birimize özel, ‘filan oğlu filana’³⁰¹ diye yazılı, sana itaat etmemizi emreden sahife getir.” Mâturîdî, son olarak “denildi ki”³⁰² formatıyla bir te'vîl daha kaydeder: “Amelde bulunmanıza gerek yok şeklinde bir beraat belgesi getir.”

Fakat Mâturîdî'ye göre te'vîl sahibi müfessirler kâfirlerin bu ifadeleri ile tam olarak neyi murad ettiklerini bilmemektedir. Zîrâ sözkonusu âlimler, inkâr ehli bu ifadeleri sarf ederken onların yanında değildiler. Diğer taraftan konuya dair hüccet

³⁰⁰ Kelbî: Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XIX, s. 59.

³⁰¹ Katâde ve Mücahid: *Câmiu'l-beyân*, c. XXIX, s. 208.

³⁰² İbn Abbas, Matar el-Varrâk: *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XIX, s. 59.

olandan yani Hz. Peygamber'den “onlar şunu istediler” şeklinde tevâtüren gelen bir haber de söz konusu değildir. Bu nedenle mezkûr te'viller arasında bir tercihte bulunmak doğru bir davranış olmayacaktır.³⁰³

Değerlendirme

Mâturîdî açıkça görüldüğü İbn Abbas'ın da içinde bulunduğu te'vîl ehlinin kavillerini onların olaya şahit olmamaları gerekçesiyle bağlayıcı kabul etmemiştir. Konu ekseninde Hz. Peygamber'den gelen bir tevâtür haberin de olmayışı müşriklerin neyi kast ettiklerinin bilinmediğini gösterir. Bu nedenle onlar “şunu kast etmiştir” demek doğru olmayacaktır. Çünkü böylesi bir durum kişinin katî olarak bilmediği meselelerde ayeti tefsir etmesi anlamına gelecektir. Bu ise *Kur'ân'ı re'y ile tefsir edenler cehennemdeki yerini hazırlasın* hadisinin kapsamına girmek demektir.

3.3.5. Kur'ân'ın Her Şeye Rağmen Müşrikleri Dâvet Etmesi

1- Kıyâme 75/35 ayetinde Allah şöyle buyurur:

(Layıktır sana, daha da layık...)

Mâturîdî, Hz. Peygamber'in böbürlenerek gelen Ebu Cehil'e “Layıktır sana” demesinin, bunun da aynıyla Kur'ân'a geçmesini mümkün görmektedir.³⁰⁴ O, ayrıca te'vîl ehlinin³⁰⁵ “Bu ifade tehdit üzere tehdittir” dediklerini de kaydeder.

Fakat Mâturîdî'ye göre ayetin, siyâk ve sibakına da uygun olarak şöyle anlaşılması mümkündür: Sana düşen uzaklaşman değildir, sana düşen Hz. Peygamber'den gelen şeyler ile atalarından gelen şeyler arasında karşılaştırma yapmandır. Böylece ikisi arasındaki farkı görür, hatalı ile doğru olanı, batıl ile hakk olanı idrak eder de doğruya tabi olursun. Böylece dünya ve âhiret şerefini kuşanırsın. “Çünkü” der Mâturîdî, “Ebu Cehil şeref ve izzeti ile övünüyordu. Bir nevi ayette, şerefının devam etmesini istiyorsan, yapman gereken, Hz. Peygamber'den gelen delillere bakman ve doğru olana tabi olmandır deniliyordu.”

Mâturîdî, ikinci olarak ayeti vahyin indiği vasattan hareketle değerlendirir. Buna göre Araplar arasında gelenekleşmiş bir yapı söz konusudur. Bu da kişinin her

³⁰³ **Te'vîlât**, c. XVI, s. 276-277.

³⁰⁴ Said b. Cübeyr de böyle söylemektedir: **Câmiu'l-beyân**, c. XXIX, s. 244.

³⁰⁵ Said b. Cübeyr, Katâde, Kelbî, Zeccâc: **Câmiu'l-beyân**, c. XXIX, s. 243-244; **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. VI, s. 159; **Zâdü'l-mesîr**, c. VIII, s. 162.

durumda kendi kabilesinden olan kişiye yardım etmesidir. Haksız da olsa yardım edilen bir ortamda kişi şayet haklı ise yardım edilmeye daha layık olurdu. Hz. Peygamber de Ebu Cehil'in kabilesinden idi. Buna rağmen o, Hz. Peygamber'e yönelik yapması gereken yardım ve himayeyi terk etmişti.³⁰⁶

Benzer ifadeleri Mâturîdî Fecr 89/27-30³⁰⁷ ayetlerinde de sarf eder. *Mutmeinne*³⁰⁸ kelimesini şüphe ve ızdırab içinde olmayıp sakin olan, diye açıkladıktan sonra o, “*Rabbine dön*” ifadesini şöyle anlamayı mümkün görür:

Rabbinin emrettiklerini yerine getir,³⁰⁹ Allah'ın vaad ve vaîdinden razı ol ki dünyada çekmiş olduğun sıkıntılardan ötürü âhirette de razı olunasın. Kullarımın arasına gir yani salih kullarımla beraber (ol) ve cennetime girmeyi gerektirecek şeyleri yapmak suretiyle cennetime gir.³¹⁰

2- Mürselât 77/48 ayetinde Allah şöyle buyurur:

(*Onlara “Rükû edin” denildiği zaman rükû etmezler.*)

İbn Abbas, ayeti “Âhirette onlara “secde edin!” denildiğinde dünyada secde etmedikleri için orada da secde edemezler” şeklinde te’vîl etmiştir.³¹¹ Mâturîdî ise ayet kapsamında şöyle der:

“Hz. Peygamber, onlara “Rükû edin” dediği zaman yani “Boyun eğin, Allah'a teslim olun!” dediği zaman onlar kibirlenerek bu emirlere uymaktan imtina ettiler ve Allah'ın delillerine bakmaktan yüz çevirdiler.”³¹²

3- Nebe 78/30 ayetinde Allah şöyle buyurur:

“*Şimdi çekin bakalım işlediğiniz suçların cezasını. Artık bizim yapacağımız tek şey, azabınızı daha da elemli kılmaktır.*

Abdullah İbn Ömer, bu ayetin cehennem ehline yönelik en tehdidkâr ayet olduğunu ve onların ebedi olarak sürekli artan bir azab içinde kalacaklarını söyler.³¹³ Mâturîdî'ye göreyse azabın ziyadesi, onun daim olduğu anlamına gelir. En'âm 6/160

³⁰⁶ **Te'vîlât**, c. XVI, s. 308-309.

³⁰⁷ *Ey Mutmain olmuş nefis! Hoşnut etmiş ve hoşnut edilmiş olarak Rabbine dön!*

³⁰⁸ Konuya dair bkz: Murat Sülün, “Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, Ankara, AÜİFD, 50: 1, 2009, ss. 1-24.

³⁰⁹ Dahhâk'ın te'vîli de bu meyandadır. Bkz: **Câmiu'l-beyân**, c. XXX, s. 241.

³¹⁰ **Te'vîlât**, c. XVII, s. 202-203.

³¹¹ **Câmiu'l-beyân**, c. XXIX, s. 297-298. Mücahid ve Katâde rivâyetlerinden hareketle Taberî de Mâturîdî gibi düşünecektir.

³¹² **Te'vîlât**, c. XVI, s. 354.

³¹³ **Câmiu'l-beyân**, c. 30. s. 24.

ayetinde haber verildiği üzere kişi, daha fazlası ile değil ancak yaptıklarının misliyle cezalandırılır. Zîrâ kişinin hak ettiğiinden fazlasıyla azap görmesi caiz değildir. Buradan hareketle azabın artması ayetini, onun daimi olması şeklinde te’vîl eden Mâturîdî, kendi ashabının da Kur’ân’da her nerede *ziyade* kavramı kullanıldı ise bunun sabit ve daim olma anlamına geldiğini söylediklerini vurgular.³¹⁴

Değerlendirme

Yukarıda da ifade edildiği üzere Mâturîdî ayetlerin te’vîli sürecinde vahiy ortamını da vahyin hitabi olarak gelmesini de ciddi bir şekilde önemsemiştir. Bu nedenle o, ayeti tehdit olarak anlamlandıran te’vîle mukâbil, onun tavsiye olarak da anlaşılabilirliğini vurgular. Benzer şekilde Arapların âdetlerini de dikkate alan Mâturîdî ayetin Ebu Cehîl’e “Sana düşen akrabalık haklarını yerine getirmendir” şeklinde anlaşılmasının daha uygun olduğu kanaatini taşımaktadır. Benzer durum “mutmeinne” kavramı için de geçerlidir. Mâturîdî’ye göre bu kavramın geçtiği ayetin maksadı muhatabı rencide edip aşağılamak değil, onun ne olursa olsun İslam’a girmesine yönelik bir telkin niteliğini de taşımaktadır.

Mâturîdî’ye göre Kur’ân’da yer alan “rükû edin” vb. türden ifadeleri salt manada literal olarak anlamak doğru değildir. Kavram, içerdiği tüm manalar hesaba katılarak anlaşılmalıdır. Salât kavramı için de aynı durum geçerlidir. Namaz kılmak, dua etmek ve boyun eğmek anlamını taşıyan bu kavramın sadece “namaz kılmak” diye anlamlandırılması durumunda bir başka kişinin onu sadece “dua etmek” olarak anlaması ve bu minvalde hareket etmesi mümkün olacaktır. Bu nedenle Mâturîdî, kavramın tüm boyutlarıyla beraber anlaşılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Yine bu gerekçe ile Mâturîdî İbn Abbas’ın “...rûku edemezler” ifadesini literal olarak te’vîl etmesine dolaylı olarak karşı çıkmıştır.

Son olarak Mâturîdî “ceza suça mukâbildir” anlayışı gereği, İbn Ömer’in “cehennemdeki kişinin sürekli artan bir cezaya maruz kalacağı” şeklindeki te’vîline karşı çıkmıştır.

3.3.6. Müşriklerin Yeniden Dirilmeyi İnkâr Etmelerine Reddiye ve Tehdit

1- İsra 17/50-51 ayetlerinde Allah şöyle buyurur:

³¹⁴ Te’vîlât, c. XVII, s. 17.

(De ki “İster taş olun ister demir isterse gönlünüzde büyüttüğünüz...”)

Mâturîdî, bazı te’vîl ehlinin³¹⁵ ayeti: ‘Şayet taş ya da demir olsanız Allah sizi yine de öldürecektir’ şeklinde anlamlandırdıklarını kaydeder. Fakat ona göre bu te’vîl doğru değildir. Zîrâ müşrikler ölümü inkâr etmiyorlardı ki onların zaten gördükleri bir şeyi inkâr etmeleri söz konusu değildir. Onlar ölümden ve toprak olup unufak hale dönuştükten sonra yeniden dirilişin gerçekleşmesini inkâr ediyorlardı. Bu durumda ayet şu şekilde anlaşılabilir: “Şayet diriltilmeyecek ve amellerinizin karşılığını görmeyecek olsaydınız sizin taş veya demir olmanız gerekirdi, beşer değil.”³¹⁶

2- Kâf 50/3-4 ayetinde Allah, inkar ehlinin sözlerini şöyle tahkiye eder:

Biz ölüp toprağa karıldıktan sonra yeniden dirileceğiz, öyle mi?!. Bize göre öldükten sonra tekrar hayata dönüş ihtimal dahilinde değil!” diye kestirip attılar. Evet, biz toprağın onların bedenlerini nasıl çürütüp yok ettiğini iyi biliriz...

Mâturîdî, ayetin zahirinden hareketle bu cümleleri yeniden dirilmeyi inkâr etmeleri nedeniyle küfr ehlinin öne sürdükleri delil olarak okumayı mümkün görmektedir. Buna göre “şu kemikleri hem de çürümüşken kim diriltecek?”³¹⁷ ayetinde olduğu üzere onlar: “kara toprağın, bizim etlerimizi eksilteceğini, bedenlerimizi yiyeceğini biliyoruz. Durum bu olduktan sonra (yok olduk ki) yeniden nasıl diriltilecekmişiz” demiş olmaktadır. Bu te’vîl, ayetin zahirine, siyak ve sibakına muvafık olmasına rağmen Mâturîdî, te’vîl ehlinin³¹⁸ icma ile ayeti Allah’a sarf ettiklerini ve 4. ayetin bir önceki ayete cevaben indiğini söylediklerini kaydeder.³¹⁹

3- İbrâhim 14/46 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Geçmiş devirlerde helak olan toplumlar tüm uyarılara rağmen peygamberlerine her tuzağı kurmuşlar, Allah da onların dağları yerinden oynatacak kadar güçlü sanılan tuzaklarını boşa çıkarmıştı.

³¹⁵ İbn Abbas, İbn Ömer, Said b. Cübeyr, Hasan Basrî, Ebu Salih. İbn Ömer “Göğsünüzde büyüttüğünüz” ayetinden sonra “mevten/ölüm” ifadesini aktarır “Allah sizi diriltecektir” der: **Câmiu’l-beyân**, c. XV, s. 122-123.

³¹⁶ **Te’vîlât**, c. VIII, s. 290.

³¹⁷ Yasin 36/78.

³¹⁸ İbn Abbas, Mücâhid, Katâde, Dahhâk: **Câmiu’l-beyân**, c. XXVI, s. 183.

³¹⁹ **Te’vîlât**, c. XIV, s. 90.

Mâturîdî, ayetin nasıl anlaşılabilirliğine yönelik iki yaklaşım öne sürdükten sonra bazı te'vîl ehlinin³²⁰ ayetin Nemrud hakkında indiğini söylediklerini kaydeder. Buna göre Nemrud gökyüzüne çıkabilmek amacıyla bir sandığın dört köşesine aç bıraktığı dört kartalı bağlamış ve ucuna et bağladığı bir mızrağı dilediği yöne yönlendirmek suretiyle istediği tarafa gidebilmiştir. Mâturîdî, konu hakkında bilgisi olmadığını söylemesinin yanı sıra bu rivâyetin bir hayal ürünü olduğunu düşünür ve ayetin söylediği ile yetinmek gerektiğini ifade eder.³²¹

4- A'râf 7/40 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Ayetlerimize yalan diyen, onlara inanmayı kibirlerine yediremeyen kimseler var ya işte onlara göklerin kapıları açılmayacak,...

Mâturîdî, ayete dair iki te'vîlin bulunduğunu söyler. Birincisi, “gök kapıları ile murat edilen cennet kapılarıdır. Zîrâ cennet göklerde dir. Cennet göklerde olduğu için de göğün kapıları diye isimlendirilmiştir. Nitekim *rızkınız ve size vaad edilenler göklerde dir*³²² buyrulmuştur. Bize vaad edilenler de cennettir. Sonra Allah, onun göklerde olduğunu haber vermiştir. Cennete giremezler dediğini görmüyor musun? Allah, sanki şöyle demiştir: Onlara cennetin kapıları açılmaz dolayısıyla onlar cennete giremez.

Mâturîdî'nin aktarmış olduğu bu ifadeler, Taberî'de yer alan Ebu Hureyre rivâyetiyle uyum arz etmektedir. Ebu Hureyre'nin rivâyetine göre “mümin kulun ruhu, Allah'ın bulunduğu semaya getirilirken; kâfir olan kul öldüğünde o, cehennem ile müjdelendir ve ardından onun ruhu semaya yükseltilir. Semanın kapısından girmek için izin istendiğinde görevli olan, gelenin kimliğini sorar. Onun kim olduğunu öğrendiğinde ise, “Sana huzur yok” diye cevap verir ve o kişiye kapı açılmaz. Kişi gök ile yer arasında döndürülür ve ardından kabre girdirilir.³²³

³²⁰ Hemen bakabildiğimiz tüm tefsirlerde gördüğümüz bu rivâyetin sahibi olarak öncelikle Hz. Ali'nin adı zikredilmektedir: **Câmiu'l-beyân**, c. 13, s. 304-307; **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. III, s. 142; **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. II, s. 542, **el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. IX, s. 250; **Tefsîru Abdirezzâk**, c. I, s. 297; **Tefsîru İbn Ebî Hâtim**, c. VI, s. 38-39.

³²¹ **Te'vîlât**, c. VII, s. 522-523.

³²² Zâriyât 51/22.

³²³ **Câmiu'l-beyân**, c. VIII, s. 226.

İkinci olarak Mâturîdî, ayete dair gök kapılarının aynı gök kapıları olduğunu, Fâtır 35/10'a atfen müminin amelleri ya da ruhların bu kapıya yükselirken; kâfirin amelleri ya da ruhlarının Tin 90/5-6 ayetlerine atfen esfeli sefiline indirileceği ve oradan "siccîl"e gönderileceği şeklindeki te'vîli aktarır. Taberî'de bu rivâyet sahipleri İbn Abbas, Mücahit, Said b. Beşir, İbrâhim ve İbn Cübeyr olarak kaydedilmiştir.³²⁴

Mâturîdî üçüncü bir yaklaşımın mümkün olduğunu söyler. "Bu da semanın hakiki manada değil temsili manada oluşudur. Zîrâ insan zihnine göre (cennetin genişliğine yönelik düşüncelerine uygun tarzda kavramların kullanıldığı gibi³²⁵) sema, güzel şeylerin mekânı ve karar kıldığı yerdir. Çirkin ve pis şeyler ise semanın değil yerin mekânıdır. Kâfirin amelleri çirkindir ve onların çirkin amelleri, yeryüzü habis ve necislerin mekânı olmasına; müminlerin amelleri de güzel olduğu için semaya kinaye edilmiştir." Mâturîdî, son görüşü teyit için İbrâhim 14/24-26 ayetine atıfta bulunur.³²⁶

5- Yine A'râf 7/101 ayetinde Allah şöyle buyurur:

...ama onlar en başından yalan söyledikleri için (iman edecek değillerdi.)

Bu ayette Taberî, Ubeyy b. Ka'b'ın te'vîlini aktarır. O şöyle der: "Allah, onların iman etmeyeceklerini ezelde bilmektedir."

Mâturîdî ise, ayeti şu şekilde anlamlandırır: "İstedikleri ayetlerin/mucizelerin gelmesine rağmen iman etmemeleri onların peşinen ret etmelerinden kaynaklanır. Onlar, ayet ya da mucize gelmedi diye değil inatları nedeniyle iman etmemektedir."³²⁷

6- Müddessir 74/17 ayetinde ise Allah şöyle buyurur:

(Onu sarp bir yokuşa sardıracağım)

Mâturîdî'ye göre ayetteki dik yokuşun hakiki manada olması mümkündür. Bu durumda bazı te'vîl ehlinin³²⁸ dediği gibi o kişi, hakiki manada dik yokuşa tırmandırılacaktır. Fakat Mâturîdî, ayetin temsili olarak anlaşılmasını da mümkün

³²⁴ **Câmiu'l-beyân**, c. VIII, s. 224-225.

³²⁵ Bu meyanda Mâturîdî şöyle der: "Cennetin genişliği, sema ve arzın genişliği kadardır ayeti, cennetin sınırlarını belirtmek için değil, insan nezdinde, bu ikisinin toplamından daha geniş bir şey olmadığı için zikredilmiştir. **Te'vîlât**, c. V, s. 273.

³²⁶ **Te'vîlât**, c. V, s. 344-345.

³²⁷ **Te'vîlât**, c. VI, s. 9-11; **Câmiu'l-beyân**, c. IX, s. 16.

³²⁸ Ebu Said el-Hudrî, bu rivâyeti hadis olarak zikreder: **Câmiu'l-beyân**, c. XXIX, s. 188.

görmektedir. Nitekim gündelik hayatta kişi, dik yokuşa tırmandığında çok zorlanır, yokuş aşağı inmek ise ona kolay gelir. “Buna göre” der Mâturîdî, “ayet ilgili kişinin âhirette çok şiddetli ve türlü cezalar ile karşılaşacağını³²⁹ ve buna tahammül edemeyeceği anlamına gelmektedir.”³³⁰

7- Furkan 25/24 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Diğer taraftan, o gün cennetliklere kalınacak yerlerin en iyisi, dinlenilecek yerlerin en güzeli verilecektir.

Mâturîdî, İbn Mesud’un: “Kıyâmet vaktinde, gün ortasına gelmeden cennet ehli, cennete; cehennem ehli cehenneme gidecektir” dedikten sonra bu ayeti okuduğunu kaydeder. Fakat Mâturîdî’ye göre ayetin Mekkelilerin *O’nun hazineleri olmalı değil miydi veya kendisinden istifade edeceği bahçeleri...*³³¹ gibi sözlerine cevaben gelmesi de mümkündür. Diğer bir ifade ile o, Mekkelilerin “Bizim nice mallarımız ve nice bahçelerimiz var, O’nun ise böyle şeyleri yok” gibi sözlerine karşı *O gün cennet ehlinin kalacakları ve dinlenecekleri yer çok iyi ve çok güzeldir* ayetinin cevaben geldiğini düşünür.³³²

Değerlendirme

Mâturîdî İbn Ömer ve İbn Abbas’ın “gönlünüzde büyüttüğünüz” ayetini “ölüm” olarak te’vîl etmelerini Mekkelilerin ölümü değil de yeniden dirilmeyi inkâr etmeleri gerekçesiyle doğru bulmamaktadır. Benzer şekilde Mâturîdî İbn Abbas’ın te’vîline rağmen “toprağın onlardan neleri eksilttiğini elbet bilmişsinizdir...” ayetini Mekkelilerin yeniden dirilmeyi inkâr adına söylediklerinin tahkiyesi olarak anlaşılabileceğini düşünmektedir.

Mâturîdî “Her türlü tuzağı kurmuşlarsa da...” ayeti kapsamında Hz. Ali’ye atfedilen rivayetin hayal ürünü olduğunu söyler ve İsrâiliyâtı anımsatan bu rivayet ile ilgilenmek yerine ayetin söylediğiyle yetinmek gerektiğini ifade eder.

“...onlara göklerin kapıları açılmayacak” ayetinde ise Mâturîdî Ebu Hureyre ve İbn Abbas rivayetlerine rağmen ayetin teşkil ve teşekkül sürecini dikkate aldığını

³²⁹ Mâturîdî’nin bu ifadesi Mücahid ve Katâde’ye aittir: *Câmiu’l-beyân*, c. XXIX, s. 189.

³³⁰ *Te’vîlât*, c. XVI, s. 244.

³³¹ Furkan 25/8.

³³² *Te’vîlât*, c. X, s. 243.

düşünmektedir. Başka bir deyişle Mâturîdî'ye göre ayet insan zihninin düşünce ufkunu hesaba katmaktadır.

“...en başından yalan saydıkları için (iman edecek değillerdi)” ayeti kapsamında Ubeyy b. Ka'b'ın “Onların iman etmeyecekleri Allah'ın bilgisi dâhilindedir” şeklinde ifadesinin muhataba ekstra katkı sağlayan bir bilgi olmadığı düşünülebilir. Zîrâ her bir mümin durumun bu şekilde olduğunu bilmektedir. Mâturîdî'nin açıklamaları daha tatmin edici gibidir. Nitekim Mâturîdî istedikleri ayetlerin/mucizelerin gelmesine rağmen Mekkeliler özelinde inkâr edenlerin iman etmeyişlerini onların inatlarından kaynaklandığını söylemektedir.

“Onu sarp bir yokuşa sardıracağım” ayetei kapsamında Ebu Said el-Hudrî'nin aktardığı hadise rağmen Mâturîdî, ayetin mecazi olarak anlaşılabilirliğini düşünmesi nedeniyle te'vîl etmiştir. Bu durumda dik yokuştan kasıt kişinin cehennemde bir dağa tırmandırılması değil de onun türlü azaplar ile karşı karşıya kalacak olmasıdır. Burada dikkat çeken diğer mesele Mâturîdî'nin te'vîlinin aslında ona ait olmayışıdır. Diğer bir ifade ile Mâturîdî aslında Mücahid ve Katâde'ye ait olan ifadeleri “şöyle anlamak da caizdir” diyerek nakletmiştir. Bu da onun “caizdir vb.” söylemlerinin bazı durumlarda ona ait olmadığını göstermesi açısından kayda değer diğer bir örnektir. Nitekim yukarıda bu meseleye dikkat çekilmişti.

Son olarak Mâturîdî İbn Mesud'un kıyamet günü gün ortasına gelmeden evvel kişilerin gidecekleri yere gideceğine dair bir te'vîlini aktarır. İbn Mesud'un bu ifadesiyle ahiret günü hesabın süratli bir şekilde gerçekleşeceğini söylemeyi kast ettiği düşünülebilir. Fakat Mâturîdî vahiy vasatını hesaba katmak suretiyle ayetin Mekkelilerin Hz. Peygamber'e yönelik tahkir edici ifadelerine reddiye olarak geldiğini düşünmektedir.

3.4. Münâfıklar

3.4.1. Münâfıkların Zanları

Nisa 4/142 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Münâfıklar (akılları sıra) Allah'ı aldatmaya çalışırlar...

Taberî, Süddî, İbn Cüreyc ve Hasan Basrî'nin “Münâfıklar, dünya hayatında müminler ile beraber bulunmaları nedeniyle Kıyâmette kendilerine geçici bir nur

verilse de bu nurun onlardan alınacağı” şeklindeki rivâyetlerini kaydetmiştir. Mâturîdî ise İbn Abbas’ın da bu meyandaki rivâyetini aktardıktan sonra şöyle der:

Bundan başka şu da söylenebilir: Münâfıklar, dünya hayatında müminler ile beraber olmaları nedeniyle dünya hayatının menfaatlerinden istifade ettikleri gibi âhiretin nimetlerinden de istifade edeceklerini zannediyorlardı fakat onlar âhirette bu nimetlerden mahrum kalacaklardır...³³³

Değerlendirme

Ayet kapsamında İbn Abbas’ın ifadesine göre anlaşılan şey, münafıklara, onlar bir müddet müminler ile bir arada bulunduğu için nurun önce verilip sonra onlardan geri alınacak olmasıdır. Mâturîdî’nin ifadesine göreyse münafıklar aynı Te’vîl ehli gibi düşünmekte ve geçici de olsa kendilerine nurun verileceği kanaatindedir. Aradaki fark nurun onlara hiçbir surette verilmeyecek olmasıdır.

3.4.2. Münâfıkların Durduğu Yer

Yine 4/143 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Onlar müminlerle müşrikler arasında bocalayıp duruyorlar...

Bu ayete dair Taberî, İbn Ömer kanalıyla “münâfık, iki sürü arasında kalıp hangisine gideceğini bilmeyen koyun gibidir” şeklindeki hadisi aktarır.³³⁴ Rivâyeti doğrudan reddetmemekle beraber Mâturîdî ayetin farklı bir şekilde anlaşılabilceğini söyler. Ona göre münâfıklar aslında yerleri meçhul ya da kararsız olan kişiler değildir. Aksine vakıadan hareketle bilinen şey onların tamamen menfaat ve tamah ehli oluşlarıdır. Zîrâ onlar kendilerinin kölesidir. Bu durumda münâfıklar, şayet müminler imkân ve zenginliğe sahipse müminler ile şayet küfür ehli imkân ve zenginliğe sahipse küfür ehli ile beraber olurlar. Bu da onların kararsız olmadıkları anlamına gelmektedir.³³⁵

Değerlendirme

İbn Ömer kanalıyla bile gelmiş olsa Mâturîdî, aklın, vakıanın ve Kur’ân’ın konumu asla gözden kaçırmamaktadır. Burada da o, münafıkların psikolojik yönünü

³³³ Te’vîlât, c. IV, s. 81-82; krş: Câmiu’l-beyân, c. V, s. 427-428.

³³⁴ Câmiu’l-beyân, c. V, s. 429.

³³⁵ Te’vîlât, c. IV, s. 84-85; benzer yaklaşım için bkz: a.g.e., c. VI, s. 403-404.

tahlil etmek suretiyle yani vakıadan hareket ederek hadisi kritik etmiş görünmektedir. Onların, menfaatleri nedeniyle sadece güçlülerden yana olduğu gerçeği Mâturîdî'nin rivayeti reddetmesini gerektirmiştir.

3.4.3. Mûnâfıkların Yeminleri

Tevbe 9/74 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Mûnâfıklar, ileri geri konuşmadıklarına dair yemin billah ederler. Andolsun ki onlar kafirliği mucib o sözleri söylediler...

Mâturîdî, bazı te'vîl ehlinin³³⁶ rivâyetini aktarır. Buna göre ayet mûnâfıklardan biri hakkında inmiştir. Bu kişi, 'Şayet Muhammed haklı ise biz eşekten beteriz' demiş, onun evlatlığı olan mümin bir oğlan da onu Allah'a tevbe etmeye çağırmış ve durumu Hz. Peygamber'e haber vermiştir. Haber tetkik edilmek istendiğinde ise mezkûr kişi böyle bir söylemde bulunmadığına dair yemin etmiştir.

Fakat Mâturîdî'ye göre hâdis e daha farklı olmalıdır. Zîrâ ayette *küfrü gerektiren söz söylemişlerdir* ifadesi yer almaktadır. Hâlbuki mezkûr rivâyette bahsi geçen ifade, küfrü gerektirecek bir söz değildir. Bu, ancak kişinin kendisini kınama konumunda olan bir ifadedir. Bu ifadeleri sonrası Mâturîdî, ihtiyaç olmaması nedeniyle Allah'ın söz konusu kavli beyan etmediğini, bu nedenle "onlar şöyle dedi" diyerek kesin bir sözün söylemeyeceğini ifade eder.³³⁷

Değerlendirme

Mâturîdî Zeyd b. Erkâm ve İbn Abbas kanalıyla aktarılan rivayetteki ifadenin "küfrü gerektiren bir söz olmadığı" gerekçesiyle reddetmiştir. Yine Mâturîdî'nin "İhtiyaç olmadığı için Allah'ın beyan etmediği" şeklindeki ifadesi dikkat çekicidir. Bu düşüncesi ile Mâturîdî okuyucularına öğreildiğinde kişinin dünya ya da ahiretine faydası olmayacak bilginin peşinde koşmanın gereksiz olduğunu ve böylesi bir

³³⁶ Taberî'ye göre bunlar: Urve, İbn Abbas, Katâde, Mücahid ve Şa'bî'dir: **Câmiu'l-beyân**, c. X, s. 232-233. İbn Ebî Hâtim'de bu rivâyet Zeyd b. Erkâm kanalıyla aktarılmıştır: **Tefsîru İbn Ebî Hâtim**, c. V, s. 93-94.

³³⁷ **Te'vîlât**, c. VI, s. 412-413. Taberî, bu ayetin Abdullah ibn Übeyy'in söylediği şey nedeniyle indiği şeklinde Katâde ve Urve'den de rivâyet aktarır. Ardından her iki rivâyetin de caiz olabileceks e de hangisinin doğru olduğunu bilmediğini, yakîni olarak ilme ulaştıracak bir haberin bulunmadığını ve bunun akılla da bilinmeyeceğini söyler. Devamında da "En doğrusu Allah'ın dediğini söylemektir" der: **Câmiu'l-beyân**, c. X, s. 232-233.

eylemin öğrenilmesi gereken asli bilgilerin önünde bir engel teşkil ettiğini de belirtmiş olmaktadır.

3.5. Sahâbe

3.5.1. Zulmün Anlamı

En'âm 6/82 ayetinde Allah şöyle buyurur:

(İman edip de imanlarına zulm bulaştırmayanlar var ya...)

Hiz. Peygamber'in tefsir ettiğı ayet, dendiğinde ilk olarak En'âm 6/82 ayeti örnek gösterilir.

Mâturîdî bazılarının³³⁸ bu ayetin, bir önceki ayet ile irtibatlı olduğunu söylediklerini aktarır. Buna göre Hiz. İbrâhim: *İki grubtan hangisi güvende olmaya layıktır?* diye sorduğunda kavmi: *Fayda ve zarar vermeye gücü yeten tek bir ilaha iman edenler ve imanlarına zulüm bulaştırmayanlar* şeklinde cevap vermiştir. Bundan başka Mâturîdî, ayette yer alan “zulm” kavramının “şirk” diye anlamlandırıldığını İbn Mesud kanalıyla gelen rivâyetten³³⁹ hareketle kaydeder: ‘Bu ayet, indiğı zaman Müslümanlara çok ağır geldi ve “Hangimiz kendisine zulm etmez Ya Rasûlallah!” dediler. O da cevaben: “Bu, sizin anladığınız zulm değildir. Lokman'ın oğluna ne dediğini bilmez misiniz?: *Ey oğul! Allah'a ortak koşma, Zîrâ şirk büyük bir zulümdür dedi.*” Mâturîdî, konu ekseninde Hiz. Ebubekir'in arkadaşlarına *Rabbim Allah'tır deyip dosdoğru olanlar*³⁴⁰ ayeti ile *imanlarına zulm bulaştırmayanlar* ayetini sorduğunu, onların da ilki için ‘imanlarına uygun amel işleyip bu hal üzere kalanlar; ikincisi için ‘sonra da günah işlemeyenler’ anlamını verdiklerini kaydeder. Rivâyette ayrıca Hiz. Ebubekir'in ‘Bizi, çok ağır bir duruma soktunuz’ dediğı de yer almaktadır.

Mâturîdî, rivâyetlerin sahih olması durumunda ayette zikri geçen “zulm” kavramının şirk anlamında kabul edilmesini mümkün görür. Ona göre rivâyetler şayet sahih değilse, mezkûr kavram şirkin dışında bir anlam taşır. Bu durumda ayet “zulm

³³⁸ İbn İshâk. *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 317.

³³⁹ İbn Mesud'un yanı sıra Hiz. Ebu Bekir, Selmân Fârisî, Huzeyfe, İbn Abbas da hadisi aktaran kimseler olarak kaydedilmiştir. Bkz: *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 318-320.

³⁴⁰ Fussilet 41/30.

işlemeyen ve günaha girmeyen Allah'ın koruması ve emniyeti altındadır. Günah ve zulm işleyen kimsenin ise korkması gerekir. Bu kimsenin durumu Allah'ın meşietine bağlıdır. O, dilerse azab, dilerse af eder şeklinde anlaşılır.³⁴¹

Değerlendirme

Mâturîdî'nin “sahih değilse” kaydının gerekçesini Hz. Ali'nin te'vîlinden kaynaklandığı düşünülebilir. Her ne kadar Taberî'de konuya dair sadece sahâbe kanalıyla on dokuz rivâyet kaydedilmişse de Hz. Ali, zulmü şirk olarak değil, zahiri üzere anlamış fakat bunu sadece Hz. İbrâhim'e has kılmıştır.³⁴² Diğer taraftan Ebu Hayyân, Zemahşerî'nin de kavramı zahiri üzere anladığını haber verir ve gerekçe olarak onun “büyük günah” düşüncesini gösterir.³⁴³ Bu durumda Mâturîdî'nin, Hz. Ali'den farklı olarak ve büyük oranda Mu'tezili düşünceye reddiye maksadıyla böyle bir sonuca gittiğini düşünülebilir. Diğer taraftan Hz. Ebubekir ve İbn Mesud rivâyetine rağmen diğer sahâbenin ayeti zahiri üzere anlaması da dikkat çekicidir.

3.5.2. Gönlün İslama Açılması

En'âm 6/125 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Allah doğru yola eriştirmek istediği kimsenin kalbini/gönül kapısını İslam'a açar...

Mâturîdî bu ayete dair Hz. Peygamber'e bir soru yöneltildiğini kaydeder. Buna göre Hz. Peygamber, gönlün açılmasını bir nur olarak tavsif etmiş, alametini de gönlün huzura kavuşması olarak açıklamış, bunun da kişinin ebedi yurda yönelmekle, aldatıcı dünya hayatından kaçınmak ve ölüm gelmeden ona hazırlanmakla mümkün olacağını ifade etmiştir.³⁴⁴

Mâturîdî'ye göre hadisin Hz. Peygamber'den geldiği kesin ise bu, ayette yer alan gönlün açılmasının tefsiri olmaktadır. Bununla beraber, söz konusu özellikleri taşıyan insanların sayısı çok azdır. Bu da hadis ile muradın amelin kendisini

³⁴¹ Te'vîlât, c. V, s. 130-131.

³⁴² Bkz: en-Nüket ve'l-uyûn, c. II, s. 138.

³⁴³ Bahru'l-Muhît, c. IV, s. 176.

³⁴⁴ Ebu Cafer ve İbn Mesud. Câmiu'l-beyân, c. VIII, s. 36-38.

işlemekten öte söylenildiği üzere inanmak ve yakine ulaşip İslam'ı kabullenmek anlamına geldiğine delil olmaktadır.³⁴⁵

Değerlendirme

Mâturîdî'nin hadis eksenindeki düşüncesinin kökeni Ebu Hanife'ye dayanmaktadır. Ona göre bireyin öncelikli görevi iman etmesidir. Bu da iman ile amelin birbirinden farklı olduğu anlamına gelir. Bu durumda inkâr etmedikten sonra çeşitli emir ya da yasaklara muhalif davranması kişinin dinden çıktığı anlamına gelmeyecektir. Psikolojik yönü de dikkate alındığında bir bireyin ömrünün her anını ahirete yönelik hazırlık yapmakla, dünyadan bütünüyle uzaklaşmakla ve hiçbir zaman diliminde ölümü unutmamakla geçirmesi mümkün değildir. Böyleleri varsa da Mâturîdî'ye göre bunlar müminlerin geneli arasında azınlık konumundadır. İslam dininin evrensel olduğu hesaba katıldığında ise bu hadis, kişinin söz konusu amelleri işlemesini değil bunlara inanması gerektiğini söylemiş olmaktadır.

3.5.3. Müjdenin Neliği

Yûnus 10/64 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Onlara iki cihanda müjdeler (büşrâ) vardır...

Mâturîdî, bazısının³⁴⁶ dünyada verilen bu müjdenin 'salih rüya' olduğu şeklindeki ifadelerini kaydetmiştir. Zîrâ Hz. Peygamber'e bu ayet sorulmuş, O da bunu "salih rüya" şeklinde tefsir etmiştir. Mâturîdî'ye göre bu hadis sahih ise ayetin tefsiri budur. "Fakat" der Mâturîdî, "bazısı da ayette yer alan "büşra" kavramının salih rüyaya hamledilemeyeceğini söylemiştir. Zîrâ ayetteki 'büşra' ifadesi dünya için kullanıldığı gibi âhiret için de kullanılmıştır. Âhirette de salih rüyanın olmaması mümkün değildir." Mâturîdî, tekrara düşme pahasına hadisin sahih olması durumunda bunun ayetin tefsiri olduğunu kabul ettiğini söyler. Diğer taraftan o, ayette zikri geçen "büşra"nın *Kur'ân'ı –uygulamak üzere- dinleyen kullarımı müjdele!*³⁴⁷, *İman edenlere*

³⁴⁵ **Te'vîlât**, c. V, s. 208-209. Buradaki ifadeler, eserin şerhinden istifade ile aktarılmıştır. Bkz: Semerkandî, **Şerh-u Te'vîlât**, vr. 299a.

³⁴⁶ Ebu'd-Derdâ, Ubâde b. Sâmî ve Ebu Hureyre "büşra'nın" dünyada salih rüya, âhirette de cennet olduğunu söyler: **Dürri'l-mensûr**, c. III, s. 559.

³⁴⁷ Zümer 39/17-18.

onların Allah nezdinde büyük itibar görüp yüksek bir makamla şereflendirilecekleri müjdesini ver³⁴⁸, İman edip salih amel işleyen kullarını Allah bununla müjdeler³⁴⁹ vb. ayetlerle irtibatlı olmasını da mümkün görmektedir. Mâturîdî, son olarak bazı te'vîl ehlinin zikri geçen kavramı ölüm anında³⁵⁰ veya cennette³⁵¹ meleklerin müjdelemesi olarak te'vîl ettiklerini kaydetmiştir.³⁵²

Değerlendirme

Ahirette yani cennette salih rüyanın olmaması mümkün değildir ifadesi, orada görülecek her bir rüyanın zaten salih olacağı ve bu nedenle böylesi bir vurguya gerek olmadığı düşüncesinden kaynaklanmış gibidir. Bu ifadeyi merkeze aldığımızda Mâturîdî, Ubâde b. Sâmit, Ebu'd-Derdâ ve Ebu Hureyre rivayetinin problemli olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

3.5.4. Sahâbe Çekişmesi

1- Tevbe 9/17 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Allah'a ibadete mahsus yerlerin bakım ve hizmet işini üstlenme hususunda müşrikleri hiçbir şekilde hak sahibi değildir.

Mâturîdî bazı te'vîl ehlinin³⁵³ ayetin Hz. Abbas hakkında indiğini söylediklerini kaydeder. Buna göre Hz. Abbas, Bedir'de esir alınmıştı. İçinde Hz. Ali'nin de olduğu bazı ensar ve muhacir, onu, inkâr etmesi, Rasûl'e karşı savaşması ve akrabalık hakkını gözetmemesi nedeniyle ayıpladı. Hz. Abbas 'Neden ayıplarımızı anıyorsunuz da hayırlarımızı görmezden geliyorsunuz?' diye yanıt verince, sahâbe, 'sizin bir hayrınız mı var ki?' diye sordular. O da, 'Biz Mescid-i Harâm'ı imâr, Beyt'i tavaf ve köleleri de azad ediyoruz' dedi. Allah da onun bu sözüne reddiye olarak bu ayeti indirdi.

³⁴⁸ Yûnus 10/2.

³⁴⁹ Şûra 42/23.

³⁵⁰ Katâde: **Dürri'l-mensûr**, c. III, s. 562.

³⁵¹ İbn Abbas, Hasan, Dahhâk, Zührî, Katâde: **Zâdu'l-mesîr**, c. IV, s. 65.

³⁵² **Te'vîlât**, c. VII, s. 79-80.

³⁵³ Sa'lebî ve İbnü'l-Cevzî'ye göre bunlar Hz. Ali ve İbn Abbas'tır: bkz: **el-Keşf ve'l-beyân**, c. III, s. 174; **Zâdu'l-mesîr**, c. III, s. 311.

Mâturîdî'ye göre söz konusu rivâyette problem vardır ve ayet Hz. Abbas hakkında inmemiş olmalıdır. Zîrâ ayet *onların amelleri boşa gitmiştir ve onlar cehennemde ebedidir* şeklinde devam etmektedir. Abbas ise daha sonradan Müslüman olmuştur. Bu tehdidin onun Müslüman olmasından sonra gelmesi de mümkün değildir.³⁵⁴

2- Şûrâ 42/23 ayetinde Allah, Hz. Peygamber'e şöyle emreder:

...De ki o müşriklere: "Ben bu tebliğ vazifeme karşı sizden hiçbir ücret istemiyorum; ama hiç değilse aramızdaki akrabalık bağının hatırına yakınlık gösterin; bana eziyet etmeyin..."

Mâturîdî'nin kaydına göre bazı te'vîl ehli³⁵⁵ şöyle demiştir:

Ensar, muhacire karşı 'Biz şöyle şöyle yaptık' demek suretiyle sanki iftihadında bulundular. Biz, size üstünüz, dediler. Bu haber Hz. Peygamber'e ulaştığı zaman O, Ensar'a gelerek şöyle dedi: "Ey Ensar! Siz zillet içinde idiniz de Allah size izzet vermedi mi?", "Evet" diyerek cevap verdiler. Hz. Peygamber, "Siz fakir idiniz de Allah sizi zengin etmedi mi?", "Evet" diyerek cevap verdiler. Hz. Peygamber: "Siz dalalet üzere idiniz de Allah size hidayet vermedi mi? "Evet" diyerek cevap verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Bana icabet etmez misiniz? diye sordu. "Ne diyelim ey Allah'ın rasûlü?" diye cevap verdiklerinde Hz. Peygamber şöyle dedi: "Siz, kavmin beldenden çıkardı da seni biz bağrımıza bastık demiyor musunuz? Onlar seni yalanladı da biz tasdik ettik demiyor musunuz? Onlar seni terk ettiler de biz sana yardım ettik demiyor musunuz?" O kadar söylemeye devam etti ki Ensar, dizlerinin üzerine gelip Hz. Peygamber'e "Mallarımızı ve neyimiz varsa Allah ve rasûlünüzdür" dediler. Bunun üzerine bu ayet indi.

Mâturîdî'ye göre bu rivâyet problemlidir. Zîrâ rivâyette Ensar sanki Hz. Peygamber'e karşı olumsuz bazı duygular taşıyormuşçasına onlara yakıştırılmayacak ifadeler yer almaktadır. Benzer şekilde rivâyette onların muhacire karşı üstünlük taslayıp gurura kapıldığı düşüncesi de yer almaktadır ki Mâturîdî'ye göre bu, asla mümkün olamaz. Bu durumda der, Mâturîdî, "rivâyet ya sahîh değildir ya da rivâyette Ensar'a hamli mümkün olmayacak bazı eklemeler vardır."³⁵⁶

Değerlendirme

³⁵⁴ **Te'vîlât**, c. VI, s. 311-312.

³⁵⁵ (Ravi şekk içinde olduğu için) Abbas ya da İbn Abbas der. **Câmiu'l-beyân**, c. XXV, s. 33. Taberî'de zikri geçen ifadeler ile Mâturîdî'nin ifadeleri neredeyse birebir aynıdır. İbnü'l-Cevzî rivâyete dair sadece İbn Abbas'ın adını kaydetmiştir. Bkz: **Zâdu'l-mesîr**, c. VII, s. 116.

³⁵⁶ **Te'vîlât**, c. XIII, s. 187.

Mâturîdî, Hz. Abbas hakkındaki rivayeti onun Müslüman olmasına rağmen “onların amelleri boşa gitmiştir” şeklindeki ayetin muhatabı olamayacağı gerekçesiyle reddetmiştir.

Şûrâ 42/23 ayeti ekseninde İbn Abbas kanalıyla gelen rivayeti ise Mâturîdî sahâbe’ye yönelik olumsuz ifadelerin bulunması ve onların da böylesi bir duyguya sahip olmayacaklarını düşündüğü için doğru bulmaz. Ona göre rivayete bazı eklemeler yapılmış olmalıdır. Bu varsayımının ardından onun sahâbeye yönelik tasavvuru etkin rol oynamaktadır.

3.5.5. Sahâbenin Saygısı

Hucurât 49/3 ayetinde şöyle buyrulur:

Allah’ın elçisinin huzurunda alçak sesle, saygılı bir şekilde konuşanlar var ya...

Mâturîdî, her ne kadar *Ey İman edenler!...* diye başlasa da Hucurât sûresinin ilk iki ayetinin müşriklere ya da münâfıklara yönelik bir hitap olduğuna bu ayeti delil getirir. O, sehv veya gaflet hali hariç³⁵⁷ Hz. Peygamber’e sahâbe olan, O’nun âlemlerin Rabbi’nin elçisi olduğunu bilip iman edenlerin Hz. Peygamber’in yanında seslerini yükseltmelerini, kendi aralarında konuştukları gibi O’nunla yüksek sesle konuşmalarını veya uzak bir yerden O’na ismiyle seslenmelerini mümkün görmez.³⁵⁸ Mâturîdî’ye göre bunları ancak ya şirk ya da nifak ehli yapar. Hz. Peygamber’e iman edenler, O’nu tasdik edenler ve O’nun âlemlerin Rabbi’nin elçisi olduğunu bilenler ise dünya ve âhirette kurtuluşun, şeref ve izzetin ancak O’na tazimde bulunmak suretiyle gerçekleşeceğini bildikleri için Hz. Peygamber’e saygı ve hürmet duyarlar. Üstelik der Mâturîdî, “sahâbe, Hz. Peygamber’in yanında konuşmaya dahî cesaret edemezken nasıl olur da seslerini yükseltir, uzak mekândan O’na seslenir veya herhangi bir meselede O’nun önüne geçebilir?”³⁵⁹

Değerlendirme

³⁵⁷ **Te’vîlât**, c. XIV, s. 58.

³⁵⁸ Bu ifadeleri ile Mâturîdî, Mücahid, Katâde, Dahhâk ve Hz. Ebubekir’in torunu Zübeyr’den farklı kanaatte olduğunu beyan etmiştir: **Câmiu’l-beyân**, c. XXVI, s. 145-147.

³⁵⁹ **Te’vîlât**, c. XIV, s. 60.

Bir önceki başlık altında da ifade edildiği üzere Mâturîdî sahâbe'nin Hz. Peygamber'e karşı son derece hürmetkâr ve saygılı olmaları nedeniyle onların şanlarını zedeleyecek hiçbir rivayeti doğru kabul etmez. Bu nedenle o, Hz. Peygamber'in yanında Hz. Ömer ile Hz. Ebubekir'in yüksek sesle tartışmış olmalarını mümkün bulmaz. Ona göre böyle bir şey bir şekilde vuku bulmuşsa bu ancak sehv halinde gerçekleşmiş olmalıdır.

3.5.6. Sıddıklar ile Beraber Olmak

Nisa 4/69 ayetinde şöyle buyrulur:

(Allah'a ve Rasûle itaat edenler nebiler, sıddıklar, şehitler ve salihler ile beraber olacaklardır...)

Mâturîdî, ayetin nüzul sebebine dair Hz. Aişe, İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Katâde, Mesrûk, ve Rabî' kanalıyla aktarılan³⁶⁰ ve birbirinden nüans ile ayrılan iki rivâyeti zikreder. Buna göre sahâbe, Hz. Peygamber'i kendilerinden ve ailelerinden çok sevmekte, göremedikleri her an onu özlemekte ve dahası onu görememeleri durumunda sanki ölecekmiş gibi hissetmektedir. Sahâbe, bu durumu Hz. Peygamber'e haber verdiklerinde O, daha bir şey demeden *Allah'a ve Rasûle itaat edenler nebiler, sıddıklar, şehitler ve salihler ile beraberdir...* ayeti iner. Mâturîdî, konuya dair benzer diğer rivâyeti de aktardıktan sonra ayetin iniş sebebinin sadece bu rivâyetlere hasredilemeyeceğini, ayetin bundan başka bir gerekçe için de söz konusu olabileceğini hatta ayetin bir sebebe binaen bile inmemiş olabileceğini zikreder. Buna göre o şöyle der:

Yahudiler ve diğer inkâr edenlerden Hz. Peygamber'e eziyet edenler, O'na itaat ve icabeti terk edip isyan ve inatlarında ileri gidenler o hallerinden sonra Müslüman olup Hz. Peygamber'e itaat etseler dahî geçmişteki suçları nedeniyle affedilmeyeceklerini, tövbelerinin kabul edilmeyeceğini dolayısıyla diğer Müslümanlar konumunda değerlendirilmeyeceklerini zannediyorlardı. Bu düşüncelerine bedel Allah, onların iman ve itaat etmeleri durumunda -sanki taati hiç terk etmemişlercesine- Allah'ın kendilerine nimet verdiği nebiler, sıddıklar, şehitler ve salihler ile beraber olacaklarını haber vermiştir. Nitekim *hallerine son verirlerse geçmiş günahları bağışlanır* ayeti varid olmuştur.³⁶¹ Şöyle olması da muhtemeldir. 'Cennete giren herkes için dünya büyüklüğünde yer var' haberi duyulduğunda aradaki mesafe nedeniyle bir içtima ve

³⁶⁰ Câmiu'l-beyân, c. V, s. 216; Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, c. I, s. 522-523.

³⁶¹ Enfal 8/38.

iltika'nın/bir araya gelme durumunun yaşanmayacağı zannedildi. Ayet, bir araya gelmenin yaşanacağını ifade için zikredildi. Zîrâ bu içtima ve iltika onlar için dünyadaki en değerli nimetlerdendir. Veya –ki sanki en uygunu da budur- ayet herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın mesaj konumunda olup bidayeten indirilmiştir. 'İtaat davetine icabet etmeleri nedeniyle, Allah ve rasulüne iman edenler -ayrı ayrı yerlerde değil- nebiler, sıddıklar, şehitler ve salihler ile bir mekânda-konumda olacaktır.³⁶²

Değerlendirme

Mâturîdî Hz. Aişe ve İbn Abbas kanalıyla gelen ve ayetin sadece zikri geçen sebep nedeniyle indiği şeklindeki te'vîli doğru bulmamıştır. Vahiy vasatı ve Enfal 8/38 gibi ayetler de dikkate alındığında onun haklı olduğunu düşünmek mümkündür. Zîra vahiy ortamının tek muhatabı sahâbe değildir. İnkâr ehli olduğu halde mümin olmak isteyen fakat affedilmeyeceğini düşünen kimselerin varlığı müsellemdir. Mâturîdî ikinci sırada Araplar için son derece önemli olan “yakınların ya da akrabaların bir araya gelme” âdetini de hesaba katmıştır. Bu durumda onların “son derece geniş olan cennette bir araya nasıl gelinebileceği” sorusunu sorması insani gerekçeler ile pek âlâ mümkündür. Son olarak Mâturîdî Hz. Aişe rivayetine rağmen ayetin herhangi bir gerekçeye binaen inmemiş olmasını da mümkün görür. Üstelik onun bu tutumu sadece bu örneğe has değildir.

3.5.7. Gözü Yummak

Nur 24/30 ayetinde şöyle buyrulur:

Mümin erkeklere söyle, gözlerini harama bakmaktan sakınsınlar...

Mâturîdî konu ekseninde Hz. Ali ile Hz. Peygamber'in konuşmasına yer verir. Buna göre Hz. Peygamber, ona: “Ey Ali! Senin için cennete bir hazine vardır. Bakılması yasak olan şeyi gördükten sonra tekrar ona bakma. İlk bakışından sorumlu değilsin ama ikinci bakışından sorumlusun” demiştir. Rivâyetin ikinci kısmını aynıyla Enes'in de naklettiğini zikreden Mâturîdî, sahâbeden Cerîr ile İbn Abbas'ın benzer şekildeki rivâyetlerini kaydeder. Ardından “Bu durumda ayetin üç vücûhu vardır” dedikten sonra üçüncü ve son sırada şöyle der:

³⁶² Te'vîlât, c. III, s. 316-317.

“Müşriklerden bazılarına kendilerini sınamak için verdiğimiz dünya nimetlerinde gözün kalmasın”³⁶³ buyruğunda olduğu üzere ayet şunu da söylemektedir: “İnsanların sahip olduklarına gözünüzü dikmeyin ve tamah etmeyin.”³⁶⁴

Değerlendirme

Tefsir ve hadis kaynaklarında son derece meşhur olan bu rivayet, tekrar tekrar okunmak suretiyle ayetin “harama bakmakla” sadece kişinin nâmahrem bir kimseye bakmanın yasak olduğu şeklinde anlaşılmasına imkân vermektedir. Mâturîdî’ye göreyse ayetin kapsamı daha geniştir. Bu minvalde kişi kendisinde olmayıp da başkasında olan şeylere sürekli göz diktiğinde bir müddet sonra haset hastalığına tutulacaktır. Bu ise İblis’in temel vasıflarından biri olup sonuç itibarıyla Allah’ın verdiği hükmünde hatalı bir davranış sergilediği düşüncesine varabilecektir. Bu düşünceden olmalı ki Mâturîdî ayetin sadece mezkûr hadis çerçevesine alınmamasını ve kişinin kendisine verilen rızka razı olması gerektiğini söylemiş gibidir.

3.5.8. Hesaba Çekilmek

Bakara 2/284 ayetinde Allah şöyle buyurur:

...İçinizdeki niyet ve düşüncelerinizi dillendirseniz de gizleseniz de Allah size onların hesabını soracaktır.

Taberî ve İbn Kesîr’in kayıtlarına göre bu ayet, sahâbenin bazıları tarafından bizatihi yapıp ettiklerinin yanı sıra kalplerine gelen vesveseden ötürü de hesaba çekilecekleri şeklinde anlaşılmış bunun üzerine de *Allah, hiçbir kuluna taşımayacağı yükü yüklemez*³⁶⁵ ayeti gelmiş ve bu, öncekini nesh etmiştir.³⁶⁶

Mâturîdî’nin kaydına göreyse “insanların bir kısmı” *içinizdekileri gizleseniz de açığa vursanız da onlar nedeniyle Allah sizi hesaba çekecektir* ifadesinin *O, dilediğini bağışlar dilediğine de azap eder* ifadesiyle nesh edildiğine delil getirmektedir.

³⁶³ Taha 20/131.

³⁶⁴ **Te’vîlât**, c. X, s. 135-136.

³⁶⁵ Bakara 2/286.

³⁶⁶ Ebu Hureyre, İbn Ömer, İbn Mesud, İbn Abbas, Hz. Aişe, Ka’bu’l-Ahbâr, Şa’bî, Nehaî, Said b. Cübeyr, İkrime, Mücahid, Katâde, Zührî, Muhammed b. Ka’b el-Kurazî ve Süddî: **Câmiu’l-beyân**, c. III, s. 185-191; **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, c. I, s. 339.

Fakat Mâturîdî, bunu doğru bulmaz. Zîrâ aynı ayette hem kulun affedileceğini/vaad hem de onun hesaba çekilip cezalandırılacağını söylemesi ona göre mümkün değildir. Üstelik vaadler de nesh söz konusu olamaz. Aksi durum verdiği sözden geri çekilme anlamına gelir/bedâ'. Bedâ' da ancak yaptığı işin ne ile sonuçlanacağını bilmeyen için mümkündür. Aziz ve celîl olan Allah ise bundan berîdîr. Mâturîdî, mezkûr ifadelerin hemen peşinden Hasan Basrî'nin "söz konusu mesele akla gelen vesveseler için değil, kalbin karar kıldığı şeyler için geçerlidir" şeklindeki ifadesini hatırlatır. Hz. Peygamber'in "Kim iyi bir şey yapmaya niyetlense onu gerçekleştiremese de yapmış gibi sevap alır" hadisinden hareketle İbn Abbas gibi Mâturîdî de, ayetin "kişi, kalbine gelen vesveseleri uygulamaya azmederse Allah onu hesaba çekecektir" şeklinde anlaşılmasını uygun görür.³⁶⁷

Değerlendirme

Mâturîdî Ebu Hureyre, İbn Ömer, İbn Mesud, İbn Abbas ve Hz. Aişe tarafından geldiği kaydedilen rivayeti ayetin kendi içerisinde çelişki olduğu zannını oluşturabileceği için reddetmiştir. Şu da bir gerçektir ki Taberî rivayetlerine bakıldığında İbn Ömer'in başlangıç itibarıyla böyle düşündüğü fakat İbn Abbas ile gerçekleştirdiği konuşmalar sonucu teskin olduğu görülmektedir. Ne var ki bu gerçeğe rağmen tâbiîn âlimlerinden bazıları ayette nesh olduğu iddiasını devam ettirmiş ve bunlar da kayıt altına alınmıştır.

3.5.9. İmanın Zâyi Olması

Bakara 2/143 ayetinde şöyle buyrulmuştur:

(...Allah imanınızı zayi edecek değildir...)

Mâturîdî'ye göre bu ayet hakkında bazı tefsir ehli³⁶⁸ şöyle demiştir: "Bir grup Müslüman Beytü'l-makdis'e yönelerek namaz kılıyordu, sonra bu hal üzere öldüler. Kible, Kâbe'ye çevrilince bazıları onlara acıyıp, "Kıldıkları namazlar boşa gitti" dedi.

Ancak Mâturîdî'ye göre bu, mümkün değildir. Zîrâ sahâbenin -Allah ve rasûlünün emirlerinin konumu bilmesi nedeniyle- böyle bir soru sorması bundan da

³⁶⁷ Te'vîlât, c. II, s. 223. Taberî de ayette neshin olmadığı kanaatini taşımaktadır

³⁶⁸ İbn Abbas, İkrime, Berâ, Katâde, Süddî, Rabi' ve Ebu Asım: Câmiu'l-beyân, c. II, s. 25-26.

öte böyle bir soruyu akıllarına getirmesi mümkün değildir. Diğer yandan vefat eden sahâbe de Allah'ın emir ve yasaklarına boyun eğen, O'na itaat eden ve O'nu tasdik ettiği halde vefat eden kimselerdi. Bu nedenle arkada kalan sahâbenin onlar için herhangi bir şüpheyi düşmeleri mümkün değildir. Mâturîdî'ye göre ortada bir soru varsa bu, şeriatte neshi kabul etmeyen Yahudilerden gelmiş olmalıdır. Zîrâ onlar, Hz. Peygamber'i o, parçalanmaya ve fikir ayrılığına düşmeyi nehyettiği halde kendisini buna davetiye çıkardığı gerekçesiyle tenkit ediyorlardı. Mâturîdî, bu yaklaşımından sonra ikinci bir olasılığı da mümkün görmektedir. Buna göre müminlere eziyen eden ve düşmanlıkta had safhaya çıkan müşrikler Müslüman olmak istemişlerdir. Bununla beraber onlar, evvelki isyanları nedeniyle İslam'a kabul edilmeyeceklerini düşünceleri nedeniyle Allah, '*Allah imanınızı zayi edecek değildir*' ayetini indirmiştir.³⁶⁹

Değerlendirme

Mâturîdî, ayet kapsamında İbn Abbas ve Berâ b. Âzib'ten gelen rivayeti üstün niteliklere sahip kimseler olması nedeniyle sahâbeden vârid olamayacağı düşüncesiyle reddetmiştir. Zîrâ Beytü'l-makdis'e yönelme emri de Kâ'be'ye yönelme emri de Allah'tan gelmiştir. Bu nedenle sahâbenin "öncekilerin namazı ne olacak?" gibi soru sorması makul olmayacaktır. Mâturîdî'ye göre bu soru yine de gelmişse Yahûdilerden gelmiş olmalıdır. Bununla beraber Mâturîdî "Siddıklar ile Beraber Olmak" başlığında da beyan edildiği üzere "imanınız zayi olmayacaktır" pasajının "iman etsek kabul olmaz" düşüncesine sahip kimselere mukâbil bir cevap olarak gelmesini mümkün görmektedir.

3.5.10. Sahâbe ve İçki

1- Nisa 4/43 ayetinde şöyle buyrulur:

Ey Müminler! Sarhoş halde iken namaza yaklaşmayın...

Mâturîdî, ayet kapsamında farklı yaklaşımların olduğunu kaydeder. O, öncelikle İbn Mesud'un kişi gerek sarhoşken gerek cünüp iken namaz kılınan mekâna yaklaşmasın" şeklindeki te'vîlini aktarır. Mâturîdî daha sonra farklı bir rivâyeti

³⁶⁹ Te'vîlât, c. I, s. 263-264.

kaydeder. Buna göre içkinin haram kılınmasından evvel, Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali ve Sa'd b. Ebi Vakkas bir yemeğe davet edilmiş, onlar da yemeği yemiş ve içip sarhoş olmuşlar, namaz vakti gelip biri imamlık yaparken, kıraati bozacak şekilde okumaları nedeniyle bu ayet inmiştir.

Konu ekseninde bazı değerlendirmelerde bulunan Mâturîdî, rivâyetlerden öte ayetin maksadına yönelik bir okuma yaparak söyler:

“Bu meselede aslolan şudur: Buradaki yasak, sarhoşken namaz kılmaktan öte içkiyi içmeye yöneliktir. Benzer şekilde “Efendisinden kaçan kölenin; kocasına serkeşlik yapan kadının namazı kabul olmaz” hadisinde yasaktan murad namazı bırakmak değil, kölenin efendisinden kaçması, kadının kocasına serkeşlik etmesi kast edilir. Aynı şekilde tüm ibadetlerde takaddüm eden sebeplerin nehyindeki amaç, ibadetin yerine getirilmemesi değil ilgili yasakların sona erdirilmesidir. Zîrâ kölenin sahibinden kaçmasının, kadının nüşüzlüğünün ve sarhoşluğun bu türden ibadetlerin düşmesinde bir etkisi yoktur.”³⁷⁰

2- Mâide 5/93 ayetinde şöyle buyrulur:

İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanlar var ya ... geçmişte içki içmiş ve kumar gelirleri yemiş olmalarından dolayı hesaba çekilmeyecektir.

Mâturîdî, “...İçkinin haram kılınmasına dair emir gelince “içki içen ve ölen kardeşlerimizin durumu ne olacak?” diye sorduklarında bu ayetin indiğine dair rivâyetin bulunduğu belirtir.³⁷¹ Mâturîdî’ye göre zikredilen bu durumun yaşanmış olması mümkün değildir. Zîrâ sahâbe içki haram kılındıktan sonra değil de haram kılınmadan önce içki içmiştir. Şayet mezkûr soru sorulmuşsa bunu da ancak kendi kendilerine söylemiş olmalıdırlar. Bu nedenle şarap haram kılınmadan önce içtiklerinizde, haram kılındıktan sonra içmekten sakınırsanız size bir günah yoktur, ayeti inmiştir.”³⁷²

Değerlendirme

Mâturîdî’nin “...sarhoş iken namaza yaklaşmayın...” ayeti kapsamında sarf ettiği düşüncesi son derece önemlidir. Zîrâ konu eksenindeki rivayetler ayetin inişine

³⁷⁰ Te’vîlât, c. III, s. 238-239.

³⁷¹ Rivâyet sahipleri Enes b. Malik, Berâ b. Âzib ve İbn Abbas olarak kaydedilmiştir: Câmiu’l-beyân, c. VIII, s. 39-41.

³⁷² Te’vîlât, c. IV, s. 332.

sebeup olarak gösterilmektedir. Bu da vahyin sonraki muhatapları için sadece bir bilgi vermiş olmak anlamına gelmektedir. Diğer taraftan ayetin literal olarak okunup anlaşılması sonraki muhatapların “mâdem sarhoşum öyleyse namaz kılmayayım” şeklinde bir algının oluşmasına imkân vermektedir. Üstelik bu algıya “İçki içenin namazı kırk gün kabul edilmez”³⁷³ şeklindeki hadis de eklendiğinde kişinin namaz kılmaması adına ciddi bir gerekçe sağlanmış olur. Mâturîdî ise söz konusu ifadeleriyle bu algının tamamen yanlış olduğunu söylemiş olmaktadır. Ona göre ayet “Sarhoşsunuz öyleyse namaz kılmayın” dememektedir, aksine bu, “içki içmeyi bırakın” demenin farklı bir ifadesidir. Mâturîdî’nin bu şekildeki yaklaşımın ardında Kur’ân’ın makâsıdını dikkate alan bir okumanın yattığı açıktır.

3.5.11. Savaş

1- Bakara 2/154 ayetinde şöyle buyrulur:

Allah yolunda can verenlere sakın ölü demeyin. Bilakis onlar diridirler; ama siz farkında değilsiniz.

Ebu Said el-Hudrî ve İbn Mesud kanalıyla kaydedilen hadise göre şehidlerin ruhları, yeşil renkli kuşların bedenlerinde bulunur. Bu kuşların barınakları da arşa asılmış kandillerdedir, cennette diledikleri yere uçarlar ve diledikleri yerden yerler sonra da kandillerine geri dönerler.³⁷⁴ Mâturîdî bunun yanı sıra Hasan Basrî’nin de rivâyetini aktarmakla beraber ayetin başkaca anlamlarının bulunabileceği kanaatindedir. Bunlardan ilki, ayetin dönemin arap muhayyilesi ekseninde anlamlandırılmasıdır. Şöyle ki Araplar nezdinde ölü, yâdı kesilmiş ve kendisini hatırlayacak kimsesi bulunmayan kişidir. Bu durumda ayet, Allah yolunda ölmüş kimselerin melekler nezdinde sürekli anıldığını haber vermektedir. Hal böyle olunca insanlar hatırlamasa da melekler nezdinde sürekli anılması nedeniyle şehid sanki hayatta gibidir. İkincisi ise ayetin insan fitratı ekseninde anlamlandırılmasıdır. Buna göre *onlara ölü demeyin* ayetinin gerekçesi insan fitratının ölümden hoşlanmayışıdır. Aksine “şehidlerin diri” oluşu ifade edilmelidir ki insanlar cihada rağbet etsin Zîrâ cihad sayesinde din ve dünya hayatı kaim olur. Üçüncü ise ayetin lütuf ekseninde

³⁷³ Tirmîzî, Eşribe, 1.

³⁷⁴ Tefsîru İbn Ebî Hâtim, c. I, s. 235; Te’vîlât, c. II, s. 475.

anlaşılmasıdır. Buna göre lütfuna bağlı olarak Allah, şehidleri, şayet yaşasalardı işleyecek oldukları salih amelleri işlemiş gibi kabul eder. Bu nedenle onlar sanki dünyada Kıyâmete değin yaşamış gibi olacaktır.³⁷⁵

Değerlendirme

Mâturîdî Ebu Said el-Hudrî ve İbn Mesud kanalıyla aktarılan hadisi zikretmekle beraber ayetin farklı bir amacı olduğunu düşünmektedir. Ona göre ayet sadece “şehid olan kişiler cennette yaşıyor olacak, bu nedenle onlara ölü demeyin!” gibi bir anlam taşımamaktadır. Aksine ayetin dikkate aldığı başka hususlar da vardır. İnsanın fitraten ölümden hoşlanmayışı, Araplar’ın “ismi unutulmuş kişiye ölü demesi” bunlar arasındadır. Mâturîdî son olarak lütuf teorisine dikkat çeker. Buna göre şehid olan kişinin amacı ömrünün sonuna kadar Allah kul olmaktır. Ömür kıyamete kadar devam etse de kişinin bu gayesi değişmeyecektir. Bu nedenle şehid olması, onun kıyamete kadar sevap kazanmaya devam ettiği anlamına gelecektir. Bu düşüncelerden hareketle Mâturîdî ayetin salt mezkûr hadis ekseninde anlaşılmasını uygun görmemiş olmaktadır.

3.5.11.1. Rum Savaşı

Rum 30/4-5 ayetlerinde Allah şöyle buyurur:

Rumlar Hicaz’a yakın bir bölgede yenilgiye uğradılar. Ama onlar bu yenilgilerinin ardından beş-on yıl içinde galip gelecekler... Doğu Romalılar Perslere üstün geldiği zaman müminler sevinecekler...

Mâturîdî, te’vîl ehlinin³⁷⁶ ayet eksenindeki rivâyetlerini aktarır. Buna göre Mekkeli müşrikler, Müslümanlar ile mücadele ediyorlar ve şöyle diyorlardı: “Rumlar, Ehl-i Kitap olmalarına rağmen, Mecûsîler onlara galip geldiler. Siz de, Nebî’nize indirilen Kitap sayesinde galip geleceğinizi iddia ediyorsunuz. Hâlbuki Mecûsîlerin Rum’ları yendiği gibi biz de sizi yeneceğiz.” Bunun üzerine de bu ayet nâzil olmuştur.

³⁷⁵ **Te’vîlât**, c. I, s. 274-276. Mâturîdî’nin benzer ifadeleri için bkz: a.g.e., c. II, s. 473-475.

³⁷⁶ İbn Abbas, Mücâhid, İkrime, Katâde, Şa’bî. **Câmiu’l-beyân**, c. XXI, s. 23-27. Taberî, Ebu Saîd el-Hudrî ve Abdullah İbn Mesud’un “... Allah’ın, Ehli Kitab’ı Mecusilere galip getirmesi nedeniyle sevindik” dediklerini kaydetmiştir. **Câmiu’l-beyân**, a.y.

Mâturîdî, öncelikle ayetin sonunda *müminler de o gün Allah'ın yardımı nedeniyle sevineceklerdir, O dilediğine yardım eder* ifadesinin yer aldığını hatırlatır. Her iki tarafın kâfir olması ve Rumların Perslere galip gelmesi ona göre aynı zamanda bir masiyettir. Bu nedenle masiyete Allah'ın yardımı denilemez. Bu da müminlerin bu galibiyete sevinmelerinin mâkul olmayacağı anlamına gelir. Şârih Semerkandî Mâturîdî'nin bu düşüncesini şöyle açıklar:

Rumların, Mecusileri yenmeleri Allah'ın yardımı diye vasıflanmaz. İlgili tarafların birbirlerine galip gelmeleri 'cevlet' ve 'devlet' yani daimi olmayan, kısa süreli olarak gücün elden ele geçmesi demektir. Allah'ın yardım ve zafer lütfetmesi ancak müminlere olur.³⁷⁷

Mâturîdî'ye göre müminlerin sevinmesi ancak Ehl-i Kitab'ın Müslüman olmaları durumunda gerçekleşir. Zîrâ onlar kitap ehlidir ve Hz. Peygamber de kendinden önceki tüm Kitap ve Rasül'leri tasdik etmek üzere gönderilmiştir. Mâturîdî, bu ifadesini bir olasılık olarak zikretmektedir. Fakat herhâlükârda ona göre Rumların Perslilere galip gelmesine Allah'ın yardımı denmez....³⁷⁸

Değerlendirme

Taberî'nin İbn Abbas rivayetinin yanı sıra Rum'ların Fars'lılara galip gelmesi nedeniyle Ebu Saîd el-Hudrî ve Abdullah İbn Mesud'un sevindiğine dair kaydettiği rivayet Mâturîdî tarafından doğru bulunmamıştır. Zîrâ ona göre tarafların her biri inkâr ehlidir ve bunların birbirlerine gâlip gelmesi Allah'ın yardımı olarak değil de kısa süreli olarak gücün elden ele geçmesi anlamına gelir. Bu düşüncesi Mâturîdî'yi ilgili rivayeti reddetmesine neden olmuştur.

3.5.11.2. Bedir Savaşı

1- Enfâl 8/48 ayetinde şöyle buyrulur:

(Hani şeytan, onlara amellerini güzel göstermişti de “Bugün sizi hiçbir güç mağlub edemez” demişti...)

Mâturîdî, Bedir savaşı öncesi Mekke müşriklerine, şeytanın “Siz, Harem ehliniz, Kâbe'nin sakinleri ve muhafızlarısınız, Allah, öncekileri (Ebrehe) nasıl def

³⁷⁷ Semerkandî, *Şerh-ü Te'vilât*, vr. 681a.

³⁷⁸ *Te'vilât*, c. XI, s. 151-152.

etti ise Hz. Peygamber'in ashabını da sizden def edecektir" şeklinde vesvese verdiği şeklinde bir te'vîlin bulunduğunu kaydeder. Ardından o, bazısının³⁷⁹ "Sürâka b. Mâlik b. Cüşûm kılığına giren şeytanın "Müslümanları yok edene değin savaştan geri dönmeyin, siz sayıca çoksunuz, onlar ise azdır" gibi sözler sarf ettiğini zikreder. Mâturîdî, adını vermediği ilk te'vîl sahiplerinin bu rivâyeti mümkün görmediklerini aktarır. Zîrâ onlar (Ebu Cehil ve benzerleri), güçlü, kuvvetli, acımasız ve kibirli kimselerdir. Bunlar kendilerinden seviyece düşük kimselerin görüşlerine itibar etmezler. Sürâkâ da bu türden insandır. Bu kayıtları sonrası Mâturîdî, şeytanın kılık değiştirmeksizin vesvese verdiği şeklindeki te'vîli daha mâkul bulmaktadır.³⁸⁰

2- Âl-i İmrân 3/126 ayetinde şöyle buyrulur:

Allah size bu yardımı sırf zafer müjdesi olsun ve böylece kalpleriniz rahatlayıp huzur bulsun diye yaptı...

Mâturîdî meleklerin Bedir savaşına aktif olarak katılıp katılmadığı konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu kaydeder. Buna göre bazı âlimler, meleklerin kâfirlere karşı aktif bir vaziyette savaştıklarını düşünmektedir. Diğerlerine göreyse melekler savaşa aktif olarak katılmamışlardır. Zîrâ Enfâl 8/44'te yer alan *onlar, sizi sayıca az görüyorlardı* ayetinin meleklerin savaşmış olması durumunda anlamı olmazdı. Ayrıca meleklerden sadece bir tanesi dahî müşriklerin tamamını helak etmeye yeterdi.³⁸¹

Değerlendirme

Enfâl 8/48 ayetinde tahkiye edilen ifadeden hareketle Mâturîdî İbn Abbas'ın "şeytanın Sürâka b. Mâlik b. Cüşûm kılığına girdiği" şeklindeki rivayetini reddetmiştir. O bu reddini fakir olan Sürâka'nın zengin ve kibirli insanlar arasında sözünün önemsenmeyeceği gerekçesine bağlamıştır. Fakat Mâturîdî'nin "Hz. Âdem" başlığında ifade edildiği üzere O'nun, şeytanı görmediği sadece vesvesesine mâruz kaldığını düşündüğü dikkate alınırsa İblis'in insan suretine girebilmesini mâkul görmediği ve bu nedenle söz konusu rivayeti reddettiği düşünülebilir.

³⁷⁹ İbn Abbas, Süddî, Urve b. Zübeyr, İbn İshak ve Muhammed b. Ka'b: **Câmiu'l-beyân**, c. X, s. 26-28; **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. II, s. 317.

³⁸⁰ **Te'vîlât**, c. VI, s. 240-241.

³⁸¹ **Te'vîlât**, c. II, s. 403-405. Ayrıca bkz: **Te'vîlât**, c. VI, s. 178.

Mâturîdî, melekler Bedir’de mi Uhud’da mı savaşımıştır, kaç melek savaşa katılmıştır, melekler savaşta aktif olarak rol oynamış mıdır vb. türden soruları gereksiz görür. Ona göre müminlerin bilmesi gereken şey, sahâbeye yardım müjdesinin verildiği, onların gönüllerinin teskin edildiği ve zaferin ancak Allah’ın yardımı sayesinde gerçekleşecek olmasıdır.

3.5.11.3. Tebuk Savaşı

Tevbe 9/41 ayetinde şöyle buyrulur:

Hangi durumda olursanız olun (gerek hafif gerek ağır olarak) her halükarda savaş için seferber olun...

Mâturîdî, bu iki kavrama dair genç yaşlı,³⁸² meşguliyeti olan olmayan, fakir-zengin, dinç-zayıf,³⁸³ şeklindeki görüşleri “denildi ki” formatıyla aktarır. Ardından o, insanın fitrat ve aklına savaşın ağır gelmesinden hareketle bu iki kavramın “Size kolay da gelse zor da gelse savaşa çıkın” şeklinde anlaşılabileceğini söyler.³⁸⁴

Değerlendirme

Mâturîdî ayetin insan fizyolojik durumunun yanı sıra fitratını da dikkate almak suretiyle de anlaşılması gerektiğini vurgulamış olmaktadır.

3.5.12. Takva Üzere Kurulu Mescid Hangisidir?

Tevbe 9/108 ayetinde Hz. Peygamber’e yönelik emir şu şekildedir:

Sakın o sözde mescidde namaz kılayım deme! Senin namaz kılacağın yer (orası değil) daha en başından Allah’a saygı ve tevhid temeli üzerine inşa edilmiş olan mesciddir.

Mâturîdî, Ebu Said el-Hudrî ve Ubeyy b. Ka’b’ın, bu mescidin Mescid-i Nebevî olduğuna yönelik rivâyetlerini zikreder. Taberî, aynı rivâyeti bu iki sahâbenin

³⁸² Ebu Talhâ’nın “Allah, bizden genç yaşlı savaşa çıkmamızı istiyor” dediğini Suyûtî, Enes b. Malik kanalıyla aktarmaktadır. **Dürrü’l-Mensûr**, c. III, s. 440

³⁸³ Taberî, birinci görüşün sahiplerini Hasan Basrî, Ebu Talha, Ebu Salih, İkrime, Mukatil b. Hayyân, İbn Atıyye ve Mücahid; ikinci görüş sahibini Hakem, üçüncüsünü Ebu Salih ve son görüşü İbn Abbas ve Katâde olarak kaydetmiştir. O, rivâyetler arasında tercihte bulunulamayacağını, ayeti umuma atfetmenin evla olduğunu söyler. **Câmiu’l-beyân**, c. X, s. 173-177.

³⁸⁴ **Te’vilât**, c. VI, s. 365.

yanı sıra İbn Ömer ile Zeyd b. Sâbit üzerinden aktarır³⁸⁵ ve haberin Hz. Peygamber'den sahih olarak gelmesi nedeniyle söz konusu mescidi Mescid-i Nebevî olarak kabul eder. Mâturîdî ise Taberî'nin İbn Abbas³⁸⁶ kanalıyla aktardığı Kuba Mescidi görüşünü benimser görünmektedir. Zîrâ gerek ayetin zahiri ve gerekse Kuba Ehli'ne Hz. Peygamber'in sorduğu soru, zikri geçen mescidin Kuba Mescidi olduğunu düşündürür niteliktedir.³⁸⁷

Değerlendirme

Mâturîdî gerek ayetin lafzından gerekse konu ekseninde Hz. Peygamber'in Yemen'lilere "Hangi vasfınız nedeniyle Allah sizin temizliğinizi övdü?" şeklinde yönelttiği sorudan hareketle zikri geçen mescidin Kuba olduğunu düşünmüştür. Bu durumda o Ebu Said el-Hudrî ve Ubeyy b. Ka'b İbn Ömer ve Zeyd b. Sâbit'e rağmen farklı bir kanaat taşıdığını belirtmiş olmaktadır.

3.5.13. Ahbar ve Ruhbânı Rabb Edinme Rivâyeti ile Söz Konusu Ayetin Mümkün Hedefi

Tevbe 9/31 ayetinde şöyle buyrulur:

Yahudiler ahabârını, Hristiyanlar da ruhbanlarını ve Meryem oğlu Mesih'i Allah'ın yanı sıra rabb/tanrı edindiler...

Adiyy b. Hatem'den, Hz. Peygamber'in bu ayeti okuduğu esnada kendisini gördüğü ve ona boynundaki altın haçı atmasını emrettiği, onun da attığı rivâyeti kaynaklarımızda yer almaktadır. Haçı atan Adiyy, Hz. Peygamber'e, Ehli Kitabın ahabâr ve ruhbanı tapmadıkları şeklinde bir ifade serd ettiğinde Hz. Peygamber şöyle cevap verir: "Evet, fakat bunlar, Allah'ın helal kıldığını haram kılar ve takipçileri de onların sözlerine tabi olurlar." Aynı rivâyeti Huzeyfe de aktarmaktadır.³⁸⁸ Mâturîdî, bu rivâyeti sabitse kaydıyla aktarır. Ona göre papaz ve hahamların emirlerine âmâde beklemeleri ve şeytanın sözlerini tabi olmaları nedeniyle bu kişiler onlara kul olmuş

³⁸⁵ Câmîu'l-beyân, c. XI, s. 36-37.

³⁸⁶ Câmîu'l-beyân, c. XI, s. 37.

³⁸⁷ Te'vîlât, c. VI, s. 454.

³⁸⁸ Câmîu'l-beyân, c. X, s. 144-146; Tefsîru İbn Ebî Hâtim, c. V, s. 37-38.

değildir. Her ne kadar Hz. İsa'ya hakiki anlamda tapılmış olsa da kişinin şeytana ya da ahabâr ve ruhbâna tabi olması onlara mecâzî anlamda kul olmak demektir.³⁸⁹

Mâturîdî takip eden ayette, ahabâr ve ruhbânın erbâb/rabler diye isimlendirilmelerini, bu kişilerin kendilerine tabi olanları köleleri; mallarını ise kendi malları olarak kabul etmeleri nedeniyle olabileceğini söyler. Konu ekseninde aynı sûrenin 37. ayetinin sonunda ise Mâturîdî:

“Allah sanki 31 ve 34. ayetlerde Ehli Kitab’ın ahabâr ve ruhbânlarının; 36 ve 37. ayetlerde ise Arapların meliklerinin kendilerini rabbler, tebâlarını ise kulları olduğu şeklinde düşünceye sahip olduklarını haber vermiştir. Nitekim “ahabâr-ruhbân ile meliklerinin helal saydığını helal; haram saydığını haram sayan tebaları vardır. Allah sanki bunu haber verip “Siz Ey Müminler Topluluğu! Kendinizi rabler, tebânızı da kullarınız olarak görmeyin” demiştir. Takip eden ayet de bunu teyit eder niteliktedir”³⁹⁰ der.

Değerlendirme

Kur’ân’ı, makâsıdını dikkate almak suretiyle te’vîl etmeye gayret gösteren Mâturîdî bu ayeti de aynı minvalde okumuştur. Ona göre ayet salt manada Hristiyan ya da Yahudilerin dini liderlerine uyduğunu anlatmamaktadır. Aksine ayet kapsamında verilmek istenen mesaj müminlerin aynı hatalara düşmemelerine yani kibire kapılıp kendilerini tanrı olarak görmemelerine yöneliktir. Nitekim Mâturîdî Lokman 31/19 ayeti kapsamında bazılarının dinin emir ve yasaklarının uygulanmasına yönelik tavsiyelerde bulunduğu esnada, sözünün herkes tarafından dinlenilmesini, başkalarının kendilerini saymasını ve maddi anlamda yüce makamlara ulaşmak isteyebileceklerini düşünmektedir.³⁹¹ Dolayısıyla ona göre bu ayet, böylesi kimselerin sonuç itibarıyla kendisini küçük tanrı olarak görebilme ihtimaline karşı bir sakındırma görevini yüklenmiş olmaktadır. Bu kapsamda ortaya çıkan diğer mesele böylesi kimselere karşı müminlerin tavır alması gerektiğidir. Diğer yandan Mâturîdî’ye göre emir ve yasaklarına tabi olmaları onların hakiki manada değil de mecazi manada rab edinmek anlamına gelmektedir. Onun bu düşüncesi “şeytanın sözünü dinleyip itaat eden ona tapmış olmaz” şeklindeki kanaatinden hâsıl olmuş gibidir. Bu durumda

³⁸⁹ Te’vîlât, c. VI, s. 346-347.

³⁹⁰ Te’vîlât, c. VI, s. 358-359.

³⁹¹ Te’vîlât, c. XI, s. 237.

Mâturîdî, Huzeyfe kanalıyla aktarılan Adıyy b. Hâtem'in ifadelerinin literal değil de mecazi olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamış olmaktadır.

3.5.14. *Öf! Diyenin Kimliği*

Ahkâf 46/17 ayetinde şöyle buyrulur:

Kimi evlatlar da var ki, (kendisini imana davet eden) ana-babasına, Yeter be! Neymiş öldükten sonra dirilmekmiş... Oysa benden önce bu dünyadan nice insanlar gelip-geçmiş ve ölüp gidenlerden hiçbiri geri gelmemiş” diye karşılık verir.

Mâturîdî'nin kaydına göre te'vîl ehli,³⁹² bu ayetin Hz. Ebubekir'in oğlu Abdurrahman; on beşinci ayetin ise Hz. Ebubekir ve ebeveyni hakkında olduğunu söyler. Buna göre Hz. Ebubekir, ebeveynine itaat, teşekkür ve ihsanda bulunmuş, kendisine ve ebeveynine verilmiş nimetten ötürü hakkıyla şükredebilmek için Allah'tan O'nun tevfikini istemiştir. Diğer taraftan bu ayette ise Abdurrahman, ebeveynine karşı gelmiş, onların kendisini davet ettiği şeye muhalefet etmiş ve çirkin bir ifade ile “Öf be size! Siz benim kabrimden çıkartılıp diriltileceğimi iddia ediyorsunuz. Hâlbuki benden nesiller öncesi ölen kimselerin diriltildiğine hiç rastlamadım” gibi sözler sarfetmiştir.

Fakat Mâturîdî'ye göre bu rivâyet problem barındırmaktadır Zîrâ öncelikle Abdurrahman sahâbenin kıymetlileri arasında sayılmaktadır. Ondan böyle bir hareketin sadır olmayacağı bilinmektedir. “Çünkü” der Mâturîdî, “te'vîl ehlinin söylemine göre o, ebeveynine “Şayet dedikleriniz hakikat ise, -ecdadından bazılarını kast ederek- filanı ve filanı diriltin” dediğinde *onlar üzerlerine azab kavlinin hak olduğu kimselerdir* ayeti indirilmiştir. Hâlbuki bu ifadenin, te'vîl ehlinin dediği şeye cevap olması mümkün değildir. Ayette zikri geçen şey *onlar azabı hak ettikleri halde* dünyaya dönüp yeniden diriltilmelerinin gerçekleşme zorunluluğunun olmayışıdır. Zîrâ dünyaya yeniden döndürülseler bile En'âm 6/28 ayetinde de görüleceği üzere iman etmedikleri için onlardan azap düşmeyecektir.”

Bu ifadeleri sonrası Mâturîdî, sûrede yer alan on beşinci ve on yedinci ayetlerin Âdemoğullarından herhangi iki kişi hakkında inmiş olmasını mümkün görür. Benzer

³⁹² İbn Abbas, Mücahid: **Câmiu'l-beyân**, c. XXVI, s. 26. İbnü'l-Cevzî de “Cumhur müfessirler İbn Abbas'ın kanaatini taşır” der. **Zâdü'l-mesîr**, c. VII, s. 175-176.

konuyu *hafif bir yük yüklendi*³⁹³ ayetinde de ele aldığını, te'vîl ehlinin genelinin mezkûr ayeti Âdem ile Havvâ'ya hamletmelerine rağmen kendisinin “bu hadisenin her bir ebeveynin yaşayabileceğini” söylediğini hatırlatır. Ona göre burada da aynı durum söz konusudur.

Mâturîdî, peşi sıra ayetin, te'vîl ehlinin dediği yere hamledilebilmesi için Allah'tan rasûlüne: “Bu, şu şu şekildedir” gibi bir açıklamanın gelmesi ve bunun da tevatür yoluyla ulaşması durumunda söz konusu olabileceğini söyler. Aksi durumda der Mâturîdî, “*nassın sabit olmayışı ve tevatür yoluyla belirli bir topluluğa işaret etmemesi söz konusu olduğunda meseleden el çekmek en uygun olanıdır.*”³⁹⁴

Değerlendirme

Mâturîdî sahâbenin safvetine yönelik düşüncesi nedeniyle İbn Abbas'ın Hz. Ebubekir'in oğluyla alakalı olduğuna dair kaydedilen rivayeti doğru bulmamıştır. Ona göre ayette zikredilen bu durum belirli kişilere has bir meseleyi değil, herhangi bir ebeveyn ve çocuğunun yaşayabileceği bir konudan bahsetmektedir. “Sahâbenin safvetine hâlel gelmemeli” şeklindeki düşünce Mâturîdî'yi “hakkında tevâtür bir haberin bulunmayışı nedeniyle “şudur” diye bir hedef belirtmemek gerekir demeye sevk etmiş görünmektedir.

3.5.15. Fasık Kimsenin Getirdiği Haber

Hucurât 49/6 ayetinde şöyle buyrulur:

(Ey Müminler! Bir fasık size önemli bir haber getirirse bu haberin doğruluğunu araştırın...)

Mâturîdî, te'vîl ehlinin³⁹⁵ büyük çoğunluğunun ayetin Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt hakkında indiği konusunda icmâ ettiklerini kaydeder. Buna göre onlar şöyle demiştir: Hz. Peygamber, onu zekât toplaması için Mustalik oğullarının da içinde bulunduğu çeşitli kavimlere göndermiştir. Cahiliye döneminde Mustalikoğulları ile Velîd arasında düşmanlık vardı. Zekâtlarının toplanacağını haber alan Mustalik oğulları Velid'i karşılamaya çıktılar. Velid ise evvelki düşmanlığı hatırlayarak canına

³⁹³ Arâf 7/189.

³⁹⁴ **Te'vîlât**, c. XIII, s. 363-364. İbn Kesîr de bu rivâyeti reddetmektedir. Bkz: **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. IV, s. 159.

³⁹⁵ Sâbit mevîlâ Ümmü Seleme, İbn Abbas, Mücahid, Katâde, İbn Ebî Leylâ. Şu var ki bu rivâyette Halid b. Velid'in adı geçmemektedir. Bkz: **Câmiu'l-beyân**, c. XXVI, s. 151-153.

kast olacağını düşündü, geri döndü ve Hz. Peygamber'e "Onlar zekâtlarını vermiyorlar" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Halid b. Velid'i onların üzerine - savaşmak üzere- gönderdi. Halid, onların namaz kıldıklarını ve türlü taatte bulunduklarını gördü, onlar da zekâtlarını getirip Hâlid'e teslim etti. O da durumu Hz. Peygamber'e haber verince bu ayet indi.

Mâturîdî'ye göre şayet onların bu dedikleri yaşandı ise, ayette zikri geçen "haberini tessebbütü, araştırılması" meydana gelmemiştir. Çünkü ayet, adamın verdiği haber sonrasında inmiştir. Diğer taraftan ayette fasığın henüz meydana gelmemiş yani sonradan ortaya çıkacak işlere dair verdiği haberin araştırılması emri yer almaktadır. Bu da ayetin herhangi bir nüzul sebebine binaen değil de fasığın verdiği haberin hükmünün netleştirilmesi maksadıyla ibtidâen indiğini gösterir. Zîrâ der Mâturîdî, "söz konusu adamın münâfık olma ihtimali de vardır. Nifâkın kalpte gizli bir durum olması ve alenen ortaya koyulmaması nedeniyle münafığın verdiği haberin araştırılmasına dair şerî bir hüküm yoktur. Fakat aynı durum fasıklık için geçerli değildir. Bu nedenle bize de fasığın verdiği haberi araştırmamız emredilmiştir. Tüm bunlar da ayetin Velid b. Ukbe hakkında inmediğine delil olur." Mâturîdî ifadelerini şu şekilde tamamlar:

"Çünkü zikredildiği üzere münâfıktan başkası Müslümana yalan söylemez. Bu da tevil ehlinin konu hakkında vehimde bulunduğunu göstermektedir."³⁹⁶

Değerlendirme

Mâturîdî'nin mezkûr ifadeleri şu noktalarda düğümlenmektedir: Ayet, henüz meydana gelmemiş yani yaşanacak olan olaylara dair fâsığın verdiği haberlerin araştırılmasını söylemektedir. Hz. Peygamber'in herhangi bir araştırma yapmadan Hâlid b. Velîd'i Mustalikoğullarına göndermesi ise haberi veren kişinin fasık değil münafık olduğunu göstermektedir. Bu durumda ayet Velid'in yaşadığı iddia edilen hadise nedeniyle değil, fâsık bir kimsenin getirdiği habere dair ne yapılacağı konusunda bilgilendirme amacını taşır. Bu durumda Mâturîdî'ye göre söz konusu rivayette bir problem mevcuttur.

³⁹⁶ Te'vîlât, c. XIV, s. 62.

D. ÂHİRET/SEMİYYÂT

Bu başlık altında Kıyâmet, cennet ve cehenneme dair rivâyetler ele alınacaktır. Gaybî sahaya yönelik ahad haberlerin hüccet olmayacağını tekrarlayacak olan Mâturîdî âdeti veçhile Kur'ân'a, akla ve vakıya muhalif gördüğü haberleri ya reddedecek ya da aynı rivâyetleri aktarmakla beraber meseleye farklı bir açıdan yaklaşmanın mümkün görecektir.

4.1. Kıyâmet

4.1.1. Temenni ve Vakti

1- Hicr 15/2 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Gün gelecek, kâfirler, “keşke Allah’a teslimiyet göstermiş olsaydık” diye yanıp yakılacaklar.

Mâturîdî, te'vîl ehlinin genelinin³⁹⁷ ayet kapsamında şöyle dediklerini kaydeder: “Allah’ın rahmet etmesi veya şefaate uğramaları nedeniyle günah işlemiş müminler de cehennemden çıktıkları vakit kâfirler: ‘Keşke biz de Müslüman olsaydık’ diyeceklerdir.”

Mâturîdî’ye göre müminlerin, ancak cehennemden çıktıktan sonra kâfirlerin böyle bir temennide bulunacak olmaları mümkün değildir. Zîrâ onlar, daha cehenneme girmeden önce pek çok musibet ve bela ile karşı karşıya kalmışlardır. Mâturîdî, konu ekseninde ölüm onlara geldiğinde *‘Rabbimiz bizi dünyaya geri gönder de salih ameller işleyelim’*³⁹⁸ ayetini delil getirir. Ona göre bu ayette de beyan edildiği üzere, onlar cehenneme girmeden çok önce yani ölüm anı geldiğinde tevhid ehli olmak isteyeceklerdir. Bu da zikredilen vakit gelmeden evvel onların Müslüman olmayı arzu ettiklerine delil olur. “Veya” der, Mâturîdî, “inkâr ehli hapsedildiklerinde ya da ehli cennet cennete, kendileri de cehenneme gönderildiğinde bu talepte bulunacaklardır,

³⁹⁷ İbn Ebî Hâtim, bu rivâyetin hadis olduğunu kaydetmiştir. **Tefsîru İbn Ebî Hâtim**, c. VI, s. 43-44; Taberî, bu meyanda tevil sahiplerini Ebu Mûsâ el-Eşarî, İbn Mesud, Enes b. Malik, İbn Abbas, İbrâhim en-Nehaî, Mücahid, Ebu'l-Âliye ve Katâde olarak belirlemiştir: **Câmiu'l-beyân**, c. XIV, s. 6-10.

³⁹⁸ Müminûn 23/99.

cehennemde değil.” Son olarak Mâturîdî, ayette yer alan *nice zaman olur ki* ifadesini, kâfirlerden kimilerinin hakikati alanen gördükleri ve iman etmek istedikleri halde tamah ettikleri şeyleri elde edememe ya da sahip olduklarının elden çıkması korkusuyla bundan vaz geçtikleri, şeklinde okumayı mümkün görmektedir.³⁹⁹

2- Meryem 19/39 ayetinde şöyle buyrulur:

Ey Peygamber! Çok büyük pişmanlıkların yaşanacağı/hasret kıyamet ve hesap günü hakkında uyar o kâfirleri.

Mâturîdî’nin kaydına göre te’vîl ehlinin geneli⁴⁰⁰ şöyle demiştir: “*Hasret*” alacalı bir koç sûretine çevrilmiş olan ölümdür. Bu koç, cennet ile cehennem arasında boğazlanır. Cennet ve cehennem ehli de bunu görür. Cehennem ehli nedamet duyar ve bu, onlar için hasret olur. Zîrâ onlar cehennemde iken ölmek istemiştir. Fakat ölümün ölmesi nedeniyle tamamen umutsuzluğa kapılırlar. Zikredilen hasret budur.”

“Fakat” der, Mâturîdî, “Bu haber, ancak Rasûl’den geldiği takdirde bilinebilir. Hadis sahihse öyledir, değilse onların hasreti dünyada işlemiş oldukları amelleri nedeniyledir. Nitekim ... *Böylece Allah onlara yaptıklarının kendilerine çok derin bir pişmanlık ve üzüntü kaynağı olduğunu gösterecek.*⁴⁰¹ *Eyvah! Allah’a karşı işlediğim günahlardan dolayı yazıklar olsun bana!...*⁴⁰², *Eyvahlar olsun bize! Âhiret gerçeğini yalanlamakla ne büyük bir yanlış yapmışız!*” diye feryat edecekler...⁴⁰³ vb. ayetlerde geçtiği üzere onların dünyada yapmış oldukları bütün amelleri âhirette onlar için hasret ve nedamet olacaktır.⁴⁰⁴

3- Mutaffifîn 83/15 ayetinde şöyle buyrulur:

Onlar hesap günü Rabb’lerinin rahmetinden büsbütün mahrum kalacaklardır.

Mâturîdî, ayette zikri geçen *günün* neye delalet ettiği konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu söyler. Buna göre onun ifadesiyle tefsir ehli⁴⁰⁵ mezkûr *günün*

³⁹⁹ **Te’vîlât**, c. VIII, s. 7-8. Dahhâk da ayeti bu meyanda tevil etmiştir: **Câmiu’l-beyân**, c. XIV, s. 9.

⁴⁰⁰ İbn Ömer: **Câmiu’l-beyân**, c. XV, s. 123. Aynı rivâyetin Ebu Hureyre, Ebu Said el-Hudrî, Abdullah (İbn Mesud?) ve İbn Abbas tarafından zikredildiği kaydedilmiştir: **Câmiu’l-beyân**, c. XVI, s. 117-118.

⁴⁰¹ Bakara 2/167.

⁴⁰² Zümer 39/56.

⁴⁰³ En’âm 6/31.

⁴⁰⁴ **Te’vîlât**, c. IX, s. 138.

⁴⁰⁵ İbn Abbas, Katâde, Hasan. **Zâdü’l-mesîr**, c. VIII, s. 221-222; **Câmiu’l-beyân**, c. XXX, s. 125-126.

âhirette gerçekleşeceğini söylemiştir. Mâturîdî, Ebubekir Esam'ın farklı bir kanaatte olduğunu belirtir. Buna göre o şöyle demiştir: “Kişinin Rabb'inin rahmetinden mahrum kalması, dünyada gerçekleşen bir durumdur. Zîrâ bu kişi, dünyada iken Allah'tan başkasına kulluk etmiştir. Bu kulluğu ise hakiki kulluğa perde olmuştur.”⁴⁰⁶

4- Enfâl 8/36 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Bu kâfirler mallarını mülklerini insanları Allah yolundan alıkoymak için harcıyorlar... Ne var ki bütün bu harcamaları (kendilerine bir yürek acısı olacaktır...)

Mâturîdî, ayette zikri geçen “alıkoyma meselesi” hakkında farklı görüşlerin öne sürüldüğünü söyler. Buna göre kimisi: ‘Kureyş kâfirleri, Bedir savaşında Hz. Peygamber’e ve onun arkadaşlarına karşı savaşmaları için Arap kabilelerinden bazı kişileri kiraladılar. Bu kiralamaları, onların nafakalarına; hüsrana uğramaları ise onların savaşta kaybetmeleri anlamına gelir’ demiştir. Mâturîdî, bu ayetin İbn Abbas’a sorulduğunda onun şöyle cevap verdiğini söyler: “Bu olmuş bitmiş bir iştir, insanlar cahiliye döneminde Hz. Peygamber ile savaşmaları için para karşılığı savaşçı kiralıyorlardı. Bu savaşçıların savaşta Hz. Peygamber’e yenilmeleri paranın boşa gitmesine bu da onları kiralayanların hasret ve nedametine sebep oluyordu.” Mâturîdî son olarak Said b. Cübeyr’in ifadesini kaydeder: “Bu ayet, Ebu Süfyan b. Harb hakkında inmiştir. O, Uhud savaşında Kinâne’den Habeşli kimseleri Nebi ile savaşması için kiralamıştı.”⁴⁰⁷

Mâturîdî, mezkûr ifadeleri kaydının ardından, ayette geçen “hasret/yürek acısının” Kıyâmete hamledilmesini de mümkün görür. Yani bu kişilerin insanları İslam’dan alıkoyma maksadıyla yapmış oldukları tüm harcamaları âhirette onlar için hasret/yürek acısı olacaktır.⁴⁰⁸

5- Münâfigûn 63/10 ayetinde Allah şöyle buyurur:

Size verdiğimiz mal ve mülkten Allah yolunda harcayın. Aksi halde ölüm gelip çattınca, “Rabbim! Bana birazcık süre versen de fakir fukaraya yardım etmek gibi seni razı edecek işler yapsam ve böylece hayırlı ve faziletli kullarımdan olsam!” diye yalvarmanın hiçbir faydası olmaz.

⁴⁰⁶ **Te’vîlât**, c. XVII, s. 111.

⁴⁰⁷ Bu rivâyet, Sa’d b. Muaz tarafından da zikredilmiştir: **Câmiu’l-beyân**, c. IX, s. 306.

⁴⁰⁸ **Te’vîlât**, c. VI, s. 211-212.

Mâturîdî, ayet kapsamında bazısının rivâyetini aktarır. Buna göre: “Görevlerini terk etmeleri nedeniyle azab ve helaki gördükleri için kişiler, dünyaya döndürülmeyi temenni ettiler/edecekler.” Bu kaydı sonrası Mâturîdî, ismini vermek suretiyle İbn Abbas’ın te’vîlini aktarır: “Orada hayr olsaydı temenni etmezlerdi.”⁴⁰⁹

İbn Abbas’ın bu ifadesi, Ebu Hayyân’ın tefsirinde şu şekilde geçmektedir: “Ayet, zekâtlarını vermeyenler hakkında inmiştir. Orada/âhirette -müminler- bir hayır görselerdi geri dönmek istemezlerdi.” İbn Abbas’a “Allah’tan sakınmadıkları için mi geri dönmek istediler?” diye soruldu. O da “Evet, ben size bunu Kur’ân’dan okuyorum, yani ayet müminler hakkında inmiştir, muhatapları onlardır”⁴¹⁰ demiştir.

Fakat Mâturîdî’ye göre dünyaya geri dönmek isteyenlerin salt müminler olarak anlaşılması doğru değildir. O, ayette yer alan sadaka verme ifadesi ile salihlerden olma ifadesi arasında farklı bir bağlantı kurar. Buna göre salihlerden olmak muvahhid olmak anlamındadır. Bu durumda ayetin muhatabı birinci derecede mümin olmayanlardır. Mâturîdî, bu te’vîli, tevhid inancını terk etmeleri nedeniyle ölüm geldiğinde azabı gördükleri için tekrar dünyaya dönmek isteyenlerin isteği ile uyum içerisinde görür. Bu ifadesi sonrası Mâturîdî, ayetten muradın müminler olması durumunda, onların geçmişte işledikleri günahlardan veya yapmaları gerektiği halde işlemediği sevaplardan dolayı utanmaları nedeniyle dünyaya dönmek isteyeceklerini ya da dünyada işlemiş oldukları hayırlı amelleri az görmeleri nedeniyle böyle bir istekte bulunabileceklerini söyler.⁴¹¹

Değerlendirme

Mâturîdî Ebu Mûsâ el-Eşârî, İbn Mesud, Enes b. Mâlik ve İbn Abbas kanalıyla gelen rivayeti Kur’ân’a arz etmek suretiyle reddetmiştir. Ona göre kâfirlerin pişman olmaları için cehennemden çıkacak son mümini beklemelerine ihtiyaç yoktur. Nitekim onların daha ölüm anından itibaren pişman olmaya başlayacakları ayetlerde belirtilmiştir. Bu nedenle söz konusu hadis Mâturîdî’ye göre problem barındırmaktadır. Diğer yandan onun bu te’vîlinin asli sahibi Taberî’nin de belirttiği üzere Dahhâk’tır. Mâturîdî aynı düşüncesini “...hasretlik günü...” ayeti kapsamında

⁴⁰⁹ Benzer ifadeler İbn Abbas’tan Dahhâk kanalıyla aktarılır. Bkz: **Câmiu’l-beyân**, c. XXVIII, s. 143-144.

⁴¹⁰ Bkz: **el-Bahru’l-muhît**, c. VIII, s. 270.

⁴¹¹ **Te’vîlât**, c. XV, s. 185.

Ebu Hureyre, İbn Mesud, İbn Abbas, İbn Ömer ve Ebu Said el-Hudrî kanalıyla gelen hadis ekseninde de sürdürür. Ona göre inkâr ehlinin son derece nedâmet duyacağı an mezkur koçun kesileceği zaman dilimi değildir. Onlar -ilgili ayetlerinde belirttiği üzere- çok daha öncesinden pişman olmaya başlamışlardır.

Mâturîdî Mutaaffîfîn 83/15 ayetini İbn Abbas'ın te'vîline göre değil de, Mu'tezili âlim Ebubekir el-Esamm'ın te'vîli ekseninde okunabileceğini düşünmektedir. İbn Abbas'ın te'vîli ekseninde okunduğunda ayet, böylesi kişinin ahirette Allah'ın rahmetine mazhar olamayacağını anlatmış olmaktadır. Fakat Esamm'ın te'vîlinde kişiye yönelik doğrudan bir ihtar söz konusudur. Ele aldığımız ayetin bir öncesinde kişinin işlediği hatalar nedeniyle kalbinin pas tuttuğu ifade edilmektedir. Bu da işlediği hatalar nedeniyle kalbi henüz pas tutmayan kişinin Allah'ın rahmetinden ümit kesilmemesi gerektiğini söylemek anlamına gelecektir.

Son olarak Mâturîdî “dünyaya dönmek isteyen” kimseler ile alakalı olarak İbn Abbas'ın te'vîlini ayetin anlam dünyasını daralttığını düşünmektedir. Ona göre dünyaya geri dönüp salih amel işlemek isteyenler sadece müminler değildir. Dahası başka ayetler inkar ehlinin dünyaya dönüp muvahhidâne fiilleri işlemeyi temenni ettiklerini haber vermektedir. Bu nedenle ayetin salt müminlere hasredilmesi ona göre doğru değildir.

4.1.2. Kıyâmet Hadiseleri

1- Hac 22/2 ayetinde şöyle buyrulur:

O müthiş sarsıntının gerçekleşeceği gün, her emzikli kadın emzirdiğini unutacak...

Mâturîdî, ayet kapsamında te'vîl ehlinin⁴¹² rivâyetini aktadır: “Kıyâmet günü Allah, Hz. Âdem'e emreder: ‘Kalk ve cehenneme gidecekleri gönder!’ Hz. Âdem, “Ya Rabb! Kaç tanesini?” der. Allah da: “Her bin kişiden dokuz yüz doksan dokuz tanesini cehennem, birini cennete gönder” şeklinde cevap verir.”

Konu hakkında Hz. Peygamber'den de rivâyet aktarıldığını söyleyen Mâturîdî, hadisin sahih olması durumunda denilecek bir şeyin olmadığını fakat sahih olmaması

⁴¹² Ebu Said el-Hudrî, Ebu Hureyre, Enes b. Malik, İmran b. Husayn, Hasan Basrî: **Câmiu'l-beyân**, c. XVI, s. 144-146; Buhârî, Kitâbu'r-rikâk, 81.

durumunda bu türden ifadeleri sarf etmekten imtina edilmesi gerektiği kanaatini taşır. Zîrâ Mâturîdî'ye göre babanın/Hz. Âdem'in evladını cehenneme atacak olması aslında babaya verilen bir cezadır ve bu, onu üzer. Hâlbuki Hz. Âdem bu cezayı hak edecek bir şey yapmış değildir.⁴¹³

2- Kâf 50/41 ayetinde şöyle buyrulur:

Bir çağrıcının yakın bir yerden herkesin duyacağı şekilde çağıracağı o günle ilgili şu uyarıya kulak ver.

Mâturî'nin kaydına göre te'vîl ehli⁴¹⁴ münâdînin Cibril olduğunu söylemiştir. “O, Beyt-i makdîsin yanında herkesin duyacağı şekilde nida edecektir. Beyt-i makdîs, yeryüzünün en üstü, semaya şu kadar yakın yerdir.”

Mâturîdî'ye göre bu ifadenin çok da bir anlamı yoktur. Zîrâ Cibrîl sesini, bu yüksek mekâna çıkmaya da herkese, her varlığa işittirebilir. Ayette geçen *yakın bir yerden* ifadesi ile murad, sesin nereden olursa olsun herkes tarafından duyulacağıdır. Zîrâ bir şeyi duyan, ona yakındır.⁴¹⁵

3- Kıyâme 75/9 ayetinde şöyle buyrulur:

(Ay ile güneş bir araya getirildiği zaman.)

Mâturîdî, öncelikle “ayet ay ve güneşin gücünün sona ereceği ve görevlerini yapamayacakları söylemektedir” der. O, bu ifadesi ile aşağıda zikri geçecek rivâyetlerden farklı düşündüğünü söylemiş olmaktadır. Mâturîdî peşi sıra insanların bazısının iddiasına göre ay ve güneş iki deve⁴¹⁶ veya iki öküz gibi⁴¹⁷ bir araya getirilip cehennem atılacaktır, şeklindeki rivâyetleri kaydeder. Mezkur rivâyetlerin İbn Abbas'a aktarıldığında onun karşı çıktığını ve “Güneş ile ay Allah'ın yarattığıdır, ikisi de Allah'a itaat etmiş ve O'nun verdiği görevleri yerine getirmiştir, şu ayeti görmüyor musunuz?: *Âdetleri olduğu üzere kendi yörüngelerinde seyreden güneşi de ay'ı da*

⁴¹³ **Te'vîlât**, c. IX, s. 341.

⁴¹⁴ Büreyde, Ka'b, Katâde. Bkz: **Câmiu'l-beyân**, c. XXVI, s. 223. Sahâbe arasında en son vefat ettiği söylenen Büreyde'nin, Hz. Peygamber'in hicreti sürecinde Müslüman olduğu kaydedilmiştir. Bkz: Ahmet Önkâl, “Büreyde b. Husayb”, İstanbul, **DİA**, 1992, c. VI, s. 492.

⁴¹⁵ **Te'vîlât**, c. XIV, s. 122.

⁴¹⁶ İbn Mesud: **Zâdü'l-mesîr**, c. VIII, s. 158.

⁴¹⁷ Enes b. Mâlik: **el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. XIX, s. 63.

*sizin hizmetinize sunmuştur.*⁴¹⁸ Onlar düzenli olarak Allah’a itaat halindedirler. Böyle bir özelliği olanın cehenneme atılması caiz olmaz” dediğini aktarır.⁴¹⁹

Mâturîdî, rivâyetin sahih olması durumunda, güneş ile ayın, cehennemde azap görmek için değil de cehennem ehline azab çektirmek için bulunduğu belirtir.⁴²⁰ Konuya dair Allah’tan başkasına tapanlar için *Siz de taptıklarınız da cehennemde odun olacaksınız*⁴²¹ ayetini hatırlatan Mâturîdî, “zikrolunduğu üzere putlar, tapıldıkları için azap görmeyecektir. Aksine putlar, cehennem ehlinin azabını arttırmak için cehennemde olacaklardır. Melekler için de durum aynıdır” der.⁴²²

4- Yasin 36/51 ayetinde şöyle buyrulur:

Sûra üflendiğinde, bir de bakarlar ki kabirlerinden çıkıp Rabb’lerinin huzuruna koşmaktalar:

Mâturîdî, ayet kapsamında, eserinin çeşitli yerlerinde sûrun ne olduğuna dair farklı görüşleri beyan ettiğini söyler. O, peşi sıra Abdullah b. Ömer’in de şöyle rivâyet ettiğini kaydeder: “Hz. Peygamber’e sûrun ne olduğu sorulmuştu, O da ‘Kendisine üflenen bir boynuzdur’ diye cevap vermiştir.”⁴²³

Mâturîdî’ye göre şayet bu haber doğru ise başka bir şey söylemeye gerek yoktur. Bununla beraber o, bazılarının şu düşüncede olduklarını söyler: “Zikri geçen nefha, hakiki değil temsîli manadadır. Nefha’nın zikredilmesi, Kıyâmet hâdisesinin süratle meydana gelişini anlatmak içindir. Çünkü uygulanma ve hafiflik bakımından nefhadan daha hızlı ve hafif bir şey yoktur. Bu nedenle nefhanın zikredilmesindeki asıl amaç *Kıyâmet hadisesi göz açıp-kapayınca kadar, hatta bundan daha kısa bir zamanda gerçekleşecektir...*⁴²⁴ ayeti gibi onun ne kadar süratle meydana geleceğini göstermekten ibarettir...”⁴²⁵

⁴¹⁸ İbrâhim 14/33.

⁴¹⁹ Hasan Basrî de bu rivâyeti reddetmiştir. Rivâyetin farklı bir değerlendirmesi için bkz: İbn Kuteybe, **Hadis Müdafaası**, s. 239-240.

⁴²⁰ Atâ b. Yesâr da böyle düşünmektedir: **Câmiu’l-beyân**, c. XXIX, s. 219.

⁴²¹ Hacc 21/98.

⁴²² **Te’vîlât**, c. XVI, s. 290.

⁴²³ Taberî’nin kaydettiği hadise göre İsrâfil, sûru eline almış, alnını yere eğmiş ve ona üfürme emrinin verilmesini bekler. Sûr’un ne olduğu sorusunun cevabı ise kendisine üflenecek olan boynuz cevabı verilmiştir. Bkz: **Câmiu’l-beyân**, c. VII, s. 301.

⁴²⁴ Nahl 16/77.

⁴²⁵ **Te’vîlât**, c. XII, s. 92-93.

Aslında Mâturîdî de bu kanaatte olduğunu ihsas ettirmektedir. Zîrâ ona göre sûra üflenme hadisesinin literal manada olduğuna dair her ne kadar rivâyetler varsa da bunlar ahad haberlerdir. Bu türden haberler ise ancak kendisi ile amel edilmek içindir diğer bir ifade ile bunlar ahkâmî sahada delil teşkil eder yoksa şehadet ilminden kabul edilmesi zorunlu değildir. Gaybî saha söz konusu olduğunda haberi vâhid katî olarak hüccet teşkil etmez. *Sûr* ve *nâgûrun* hakiki anlamda olduğunu söylemek de ancak şahitlikle mümkündür.⁴²⁶

Değerlendirme

Mâturîdî Ebu Said el-Hudrî, Enes b. Mâlik ve Ebu Hureyre kanalıyla gelen ve Buhârî’de de kaydı geçen “100 kişiden 99’unu cehenneme at” hadisinde problem olduğunu düşünür. Ona göre Hz. Âdem’e yönelik böylesi bir emir, işlemediği bir suçun cezası anlamına gelmektedir. Çünkü bu, bir babanın evladını cehenneme atmakla görevlendirilmesi bir nevi babaya verilen bir cezadır. Bu düşünce Mâturîdî’yi hadis kapsamında çekimser davranmasına sevk etmiştir.

Kâf 50/41 ayetin kapsamında Mâturîdî “yakın bir yerden” ifadesine yönelik Büreyd b. Husayb’ın te’vîlini anlamsız görür. Ona göre Cibrîl’in sesini duyurmak için herhangi bir yere çıkmasına gerek yoktur.

“Ay ile güneş bir araya getirildiği zaman” ayeti kapsamında Mâturîdî’nin kaydettiği ifadeler İbn Abbas’ın da rivayetler karşısında ne kadar titiz olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu nedenle metodununu kullanmasından hareketle Mâturîdî’nin İbn Abbas’ın dolaylı bir öğrencisi olduğunu söyleyebiliriz. Burada tekrara düşme pahasına şu nokta bir daha dikkat çekmek istiyoruz. Mâturîdî, her ne kadar konu ekseninde sahâbe rivayetlerine rağmen görüş belirtiyorsa da bunların tamamının ona ait olmadığı görülmektedir. Nitekim dipnotlarda da işaret etmeye çalıştığımız üzere o, “muhtemeldir” demek suretiyle aslında başkasına ait olan te’vîlleri aktarmış olmaktadır.

⁴²⁶ **Te’vîlât**, c. XVI, s. 239. Mâturîdî’nin benzer ifadeleri için ayrıca bkz: a.g.e., c. V, s. 106-107; c. X, s. 418-420; c. XVI, s. 239.

Son olarak Mâturîdî “gaybî sahaya yönelik ahad haberler katî delil kabul edilmez” şeklindeki usulü ve ayetlerin mecazi olarak okunabileceği düşüncesinden de hareketle İbn Ömer’den gelen rivayeti bağlayıcı kabul etmemiştir. Ona göre ayet İsrâfîl’in elinde bir sûr ile beklediğini haber vermekten öte kıyamet hadisesinin ne kadar süratli bir şekilde vuku bulacağını söylemeyi amaçlamaktadır.

4.1.3. Haşr ve Sonrası

1- Mümin 40/11 ayetinde Allah inkâr ehlinin şöyle diyeceklerini haber verir:

(“Ey Rabbimiz! Bizi iki kere öldürdün ve iki kere dirilttin” dediler.)

Mâturîdî’nin kaydına göre bazı te’vîl ehli, bu ayeti, *sizler ölü idiniz de O sizi diriltti, ecelleriniz gelince yine sizleri öldürecek ve Haşr günü tekrar diriltecek...*⁴²⁷ ayetini örnek getirmek suretiyle değerlendirebilir. Buna göre: “Onlar, babalarının sulblerinde ölü halde idiler, Allah, onları bu dünyada diriltti, sonra ölmeleri gerektiği için de onların canını aldı ve ardından Kıyâmet günü onları yeniden diriltti-diriltecek.” Mâturîdî, bu te’vîli “bildiğim kadarıyla” demek suretiyle İbn Mesud ve İbn Abbas’a ait olduğunu söyler.⁴²⁸ O, daha sonra bazısının⁴²⁹ da ayette zikri geçen iki öldürme ve iki diriltmeyi şöyle açıkladığını kaydeder: “İki ölümden biri kişilerin ecellerinin gelişidir. Sonra bunlar, kabirlerinde dirilitilir ve yeniden canları alınır. Ardından Kıyâmet günü onlara yeniden hayat verilir. Böylece iki ölüm ve iki dirilme gerçekleşmiş olur.” Mâturîdî, İbn Râvendî’nin bu görüşe sahip olduğunu ve bununla da kabir azabına delil getirdiğini söyler. Mâturîdî’ye göre bu görüş daha uygun ve mâkuldür. “Zîrâ babalarının sulblerinde zaten ölü olanların “Bizi öldürdün” demesi anlamlı değildir.”⁴³⁰

2- Mâide 5/109 ayetinde şöyle buyrulur:

Gün gelecek Allah bütün peygamberlerini huzuruna toplayıp, “(Ümmetinizden ne cevap aldınız?” diyecek; onlar da: “Hiçbir bilgimiz yoktur...” diye cevap verecekler.)

⁴²⁷ Bakara 2/28.

⁴²⁸ İbn Mesud, İbn Abbas, Dahhâk, Katâde: **Câmiu’l-beyân**, c. XXIV, s. 59-60.

⁴²⁹ Süddî de bu meyanda görüş bildirir. Bkz: **Câmiu’l-beyân**, c. XXIV, s. 59.

⁴³⁰ **Te’vîlât**, c. XIII, s 20-21.

Mâturîdî, te'vîl ehlinin⁴³¹ şöyle dediğini kaydeder: “Peygamberlerin *bilgimiz yoktur* demeleri ancak bugünün korku ve şiddeti nedeniyledir. Onlar, akılları başından gittiği için böyle dediler.”

Mâturîdî’ye göre peygamberlerin korku nedeniyle te'vîl ehlinin dediği cevabı vermeleri mümkün değildir. Şayet öyle olsaydı onlar hiçbir şekilde soruya icabet edemezlerdi. Hâlbuki onlar *bilgimiz yoktur* dediler. Bu durumda, Mâturîdî’ye göre peygamberlerin bu cevabı şu iki durumdan birine gider: 1- Allah, peygamberlerine, kavimlerinin kendilerine kalben icâbet edip etmediklerini sormuştur. Onlar da bunu bilmedikleri için ‘Bize kalpleri bildirmedi, en iyisini sen bilirsin’ anlamında “bilgimiz yok” demişlerdir. 2- Ayetlerde zikredildiği üzere⁴³² insanlar, sanki peygamberlerin kendilerine tapılmasını emrettikleri, şeklindeki iddiaları peygamberlere sorulmuştur. Bunun üzerine de rasuller de: “Onların bize olan isnadları hakkında bilgimiz yok” demişlerdir.”⁴³³

3- En’âm 6/38 ayetinde şöyle buyrulur:

(Yeryüzünde hareket eden hiçbir hayvan ve havada kanatlarıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki sizin gibi bir toplum teşkil etmesinler...)

Mâturîdî, *sizin gibi bir toplum teşkil etmesinler* ifadesi hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu söyler ve Ebu Hureyre’den gelen bir rivâyeti aktarır: “Öncelikle bu canlılar da sizin gibi Kıyâmet günü haşr olunacaktır. Sonra onlar birbirlerinden haklarını alacak, ardından kendilerine “toprak olun” denilecek, tam bu anda kâfir, keşke ben de toprak olabilseydim, diyecektir.”⁴³⁴ Mâturîdî, peşi sıra İbn Abbas’ın ayetin bu kısmı için: “Sizin birbirinizi anladığınız gibi onlar da birbirlerini anlarlar” dediğini kaydeder.⁴³⁵

⁴³¹ İbn Abbas, Mücahid, Süddî ve Hasan Basrî. Bkz: Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Begavî, **Tefsîru’l-Begavî el-müsemmâ meâlimü’t-tenzîl**, I-IV, tah: Hâlid Abdurrahman el-Akk, Beyrut, Dâru’l-Marife, 2002, c. II, s. 76. Taberî’de ise konuya dair İbn Abbas’ın adı yer almamaktadır.

⁴³² Maide 5/116-117.

⁴³³ **Te’vîlât**, c. IV, s. 368.

⁴³⁴ Taberî de bu rivâyeti mana olarak Ebu Zerr kanalıyla aktarmaktadır. **Câmiu’l-beyân**, c. VII, s. 238.

⁴³⁵ Taberî, bu ifadeleri aktarmakla beraber İbn Abbas’ın adına rastlayamadık. **Câmiu’l-beyân**, c. VII, s. 236.

Mâturîdî, ayette zikri geçen ifade ile “sayı ve yaratılışta sizin gibidir” denilmiş olmasını da mümkün görür Bununla beraber o, ayetin maksadının farklı olduğunu düşünür ve onu inkâr ehline yönelik bir tarzda okur. Buna göre söz konusu varlıklar insanlığa hizmet için yaratılmıştır. Bu sayede insanlar, kendilerine itaat eden bu varlıklardan istifade edebilmektedir. Şu var ki bu varlıklarda, kendilerine hizmet ettikleri insanlardan farklı olarak tekzip, inat ve inkâr eylemi görülmemektedir.⁴³⁶

4- Yine En’âm 6/31 ayetinde şöyle buyrulur:

(...Nihayet Kıyâmet ansızın geldiğinde onlar günahlarını sırtlarına yüklenerek gelirler...)

Mâturîdî, bu ayetin literal değil de temsili anlamda okunmasını mümkün görür ve temsili manada olması durumunda ayetin iki şekilde anlaşılabileceğini düşünür. Buna göre:

1: Ayette zikri geçen *günahların sırtlarda taşınması* tıpkı *herkesin kuşunu/sorumluluğunu omzuna yükledik*⁴³⁷ ayetinde olduğu gibi işlenen günahların kişinin yakasını hiç bırakmayacağı anlamına gelir. Her ne kadar kimsenin omzunda görünen bir kuş olmasa da bu ayet, işlenen suçların sonuçlarıyla karşılaşılacağı için sanki o şeyin sürekli boyunlarda olduğunu söylemektedir. 2: Ayette yer alan sırt ifadesi, bir şeyin sırt ile taşınmasına kinaye olarak zikredilmiş olabilir. Nitekim aynı kullanım *Bu, ellerinizle kazandığınızın karşılığıdır ve bu, ellerinizle sunduğunuz şeylerin karşılığıdır*⁴³⁸ ayetlerinde de mevcuttur. Zîrâ inkâr, el ile yapılan bir şey değildir. Bir şeyin elde edilmesi ve meydana gelmesi el ile gerçekleşmesinden hareketle bu ifade kullanılmıştır. Mâturîdî, benzer durumun *artlarına attılar*⁴³⁹ ayetinde de söz konusu olduğunu söyler. Önemsenmeyen şeylerin arkaya atılması gibi emrolunan şeyi yerine getirmeyen kimse, sanki onu önemsemediği için ardına atmış gibidir.

Buraya değin ayeti temsili olarak anlaşılmasını mümkün gören Mâturîdî, meçhul bir kalıpla aktardığı rivâyetten hareketle *günahların sırtlarda taşınması*

⁴³⁶ Te’vîlât, c. V, s. 60.

⁴³⁷ İsrâ 17/13.

⁴³⁸ Ali İmran 3/182; Şûrâ 42/30.

⁴³⁹ Ali İmran 3/187.

ifadesinin literal anlamda okunmasını da mümkün görmektedir. Onun “Dünyada işlenen yasak amel, Kıyâmet günü çirkin bir surette gelip “Ben, seni lezzet ve şehvet ile dünyada taşıyordum, bugün de sen beni taşı, der ve onun sırtına biner”” şeklinde kaydettiği rivâyet ise Ebu Hayyân’a göre Ebu Hureyre’den⁴⁴⁰ nakledilmiştir.⁴⁴¹

5- A’râf 7/8-9 ayetlerinde şöyle buyrulur:

(...Kimlerin terazisi ağır gelirse onlar kurtuluşa ereceklerdir. Kimlerin de terazisi hafif gelirse...)

Taberî, ayette yer alan mîzânın, “Mîzâna güzel ahlaktan daha ağır basan hiçbir şey konmamıştır” hadisinden hareketle, bilindiği şekliyle iki kefesi olan terazi anlamında olduğunu söyler. Bundan başka o, Abdullah b. Amr kanalıyla zikredilen bir rivâyete yer verir: “Kişinin günahlarının yazılı olduğu doksan dokuz kitabı mizanın bir kefesine konur, diğer kefeye içinde kelime-i şehâdetin bulunduğu defter konulur ve bu defterin bulunduğu kefe diğerine ağır gelir.” Taberî, ayrıca Amr b Dinâr’ın “Mîzânın iki kefesi vardır, kefenin birisine iri cüsseli bir adam, diğer kefeye de sivrisineğin kanadı konulur, kanadın olduğu kefe, diğerine ağır gelir” rivâyetini kaydeder. Bu rivâyet, yine aynı sûrenin 46. ayetinde İbn Mesud kanalıyla da aktarılır. Taberî, nihayetinde isim zikretmese de mîzânın hakiki manada olmadığını iddia edenleri cahillikle suçlamaktadır.⁴⁴²

Mâturîdî ise aynı ayete dair öncelikle Hasan Basrî’nin rivâyetine yer verir. Hasan’a göre “mîzânın iki kefesi vardır, sevap ve günahlar bu kefelere tartılır. Kefesi ağır basan cennete, hafif olan ise cehenneme gider.” Mâturîdî, söz konusu yaklaşımın mâkul olmadığını söyler. Zîrâ “İki kefedenden biri ağırsa diğeri hafiftir, aynı şekilde kefelere biri hafifse diğeri ağır gelir. Ayet ise, terazi kefesi ağır gelen cennete, hafif gelen cehenneme gider demektir.” Mâturîdî ardından, te’vîl ehlinin “Allah, mevâzin ile sevap ve günahı murad etti” şeklindeki sözlerini aktarıp bu yaklaşımı da mâkul görmemektedir. “Zîrâ söz konusu ayet kâfirler ile müminler hakkındadır.” Mâturîdî, imanı olan mümine terazide ağır gelecek günahın; şirki olan kâfire de terazide ağır

⁴⁴⁰ el-Bahru’l-Muhît, c. IV, s. 111-112.

⁴⁴¹ Te’vîlât, c. V, s. 49.

⁴⁴² Câmiu’l-Beyan, c. VIII, s. 158-160, 242.

gelecek hasenatın söz konusu olmadığını söyler. Olsa olsa iman hariç günaha mukâbil sevap tartılır. Aynı durum kâfir için de geçerlidir. Yani şirki hariç hasenatına mukâbil günahları tartılır. Hasenatın bedeli ise kâfire dünyada peşinen verilmiştir. Mümine gelince onun da günahlarından geçilir⁴⁴³ ve o, amellerinin en iyisiyle karşılık bulur. Mâturîdî, bu düşüncesine Ahkâf 46/16 ayetini delil olarak getirir. O, konuya dair diğer yaklaşımları da zikrettikten sonra Taberî'nin aksine mîzânın hakiki değil, temsili olmasını mâkul görür ve şöyle der: “Mîzânın ağırlığı, müminlerin amellerindeki azim ve kararlılığın; hafif oluşu da kâfirin amellerinin batıl olup âhirette bunların yararlanabileceği bir karşılığının bulunmayacağının temsili olmaktadır.”⁴⁴⁴ Eserinin takip eden ciltlerinde de bu yaklaşımının ardında duran Mâturîdî,⁴⁴⁵ açıkça Mu‘tezileden yana bir tavır sergilemiş görünmektedir. Tüm bunlarla beraber Mâturîdî, mîzân ile muradın ne olduğunu⁴⁴⁶ Allah'ın bileceğini söyler.

6- A'râf 7/46 ayetinde de şöyle buyrulur:

(...A'râf'ın üzerindeki adamlar...)

Mâturîdî bazılarının⁴⁴⁷ bu adamların kim'liğini şu şekilde te'vîlin ettiklerini söyler: “Onlar, sevapları günahlarına denk gelen kişilerdir. Henüz cennetle müjdelenmemiş olsalar da onlar, cennete girmekten ümitlerini kesmemiştir.” Mâturîdî'nin kaydına göre, “A'râf'ın üzerindeki adamlar, Allah'ın ikram ettiği kimselerdir” şeklinde bir rivâyet de vardır. Fakat Mâturîdî -Taberî'de göremediğimiz bir te'vîlin daha bulunduğunu söyler. Buna göre A'râf'ın üzerindeki adamlar rasûllerdir. Mâturîdî, *seni de onlara şahit olarak getirdiğimizde...*⁴⁴⁸ ayetinden hareketle bu son te'vîlin daha uygun olduğunu söyler.⁴⁴⁹ İbn Atıyye isim vermeden

⁴⁴³ Râzî, bu yaklaşımı mürciî bir bakış açısı olarak değerlendirir. **Mefâtîhu'l-ğayb**, c. XIV, s. 24. Bununla beraber Mâturîdî, “Rabbini bilen, O'na âsi olmaktan, O'nun emir ve yasaklarına aykırı davranmaktan korkar, ancak Rabbini bilmeyen O'na âsi olmaktan korkmaz” der. **Te'vîlât**, c. VII, s. 28.

⁴⁴⁴ **Te'vîlât**, c. V, s. 293-294.

⁴⁴⁵ **Te'vîlât**, c. X, s. 66.

⁴⁴⁶ **Te'vîlât**, c. V, s. 294.

⁴⁴⁷ Huzeyfe b. Yemân, İbn Mesud ve İbn Abbas. **Câmiu'l-Beyan**, c. VII, s. 242-243. Ebu Hayyân, Ebu Hureyre'nin de aynı görüşte olduğunu, bundan başka söz konusu sahâbe görüşlerinden öte bunun bir hadis olduğunu kaydeder. **Bahru'l-muhît**, c. IV, s. 304.

⁴⁴⁸ Nisa 4/41.

⁴⁴⁹ **Te'vîlât**, c. V, s. 355

“قال قوم” diyerek Mâturîdî’nin söz konusu ifadesini teyit eder.⁴⁵⁰ Kurtubî ise Mâturîdî’nin aktarıp savunduğu te’vîlin Zeccâc’a ait olduğunu kaydeder.⁴⁵¹

7- Yine A’râf 7 /48 ayetinde şöyle buyrulur:

(A’râf ehli simalarından tanıdıkları kimselere seslenerek...)

Mâturîdî, te’vîl ehlinin genelini:⁴⁵² “Bunlar, yüzlerinin karalığı ve gözlerinin maviliğinden bilinirler” dediklerini kaydeder. Fakat ona göre söz konusu kişilerin yüzlerinin karalığı ya da gözlerinin maviliğinden değil, dünyada kendilerine ait birtakım hususiyetlerinden hareketle bilinmeleri mümkündür. Zîrâ onlara şöyle hitap olunmuştur: *Bugün size ne dünyada biriktirdiğiniz onca malınız ve mülkünüz ne de vaktiyle böbürlenip çalım satmanız fayda verecek.*⁴⁵³ Mâturîdî, gerek ele aldığımız ayetin devamından gerekse *Biz malk ve mülk yönünden insanlardan daha zenginiz. Bu nedenle biz kesinlikle azap görmeyeceğiz*⁴⁵⁴ ayetini delil getirerek bu kişilerin zenginlikleri sebebiyle kibirli oluşlarıyla tanınacaklarını düşünür. Zîrâ ona göre ayetteki hitap fakirler için değil kibirli zenginler için kullanılır. Tüm bu ifadeleri sonrası Mâturîdî, bir önceki ayette zikri geçen a’râf ehlini günahları sevaplarına denk olarak tanımlayan kimselerin te’vîlini de mümkün görür. Onlara göre ayet, zengin ve fakir ayrımı yapmaksızın herkese şamildir.⁴⁵⁵

8- Konumuz çerçevesinde son olarak A’râf 7/49 ayetinde şöyle buyrulur:

(Allah’ın asla rahmetine erdimeyeceğine dair yemin ettikleriniz bunlar mı?)

Mâturîdî’nin kaydına göre te’vîl ehlinin⁴⁵⁶ geneli şöyle der: Cehennemlikler, A’râf’tekilerin cennete girmeyeceğine aksine kendileri ile beraber cehenneme

⁴⁵⁰ Kâdî Ebu Muhammed İbn Atiyye, **el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz**, I-VI, tah: Abdüsselam eş-Şâfiî, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011, c. II, s. 404.

⁴⁵¹ **el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân**, c. VII, s. 136.

⁴⁵² İbn Abbas, Mücahit, Dahhâk, Süddî, Katâde, İbn Zeyd, Hasan Basrî: **Câmiu’l-beyân**, c. VIII, s. 247-249; **Dürri’l-mensûr**, c. III, s. 166.

⁴⁵³ A’râf 7 /48.

⁴⁵⁴ Sebe 34/35.

⁴⁵⁵ **Te’vîlât**, c. V, s. 358.

⁴⁵⁶ Suyûtî, bu te’vîl sahibini Rebî’ b. Enes olarak kaydetmiştir. Rebî’, bu te’vîli sahâbeden duyduğunu söylemektedir: **Dürri’l-Mensûr**, c. III, s. 166.

gireceklerine dair yemin edecekler,⁴⁵⁷ bunun üzerine cehennem melekleri, bu kimseler için zikri geçen ayeti sarf edeceklerdir.

Fakat Mâturîdî'ye göre ayette zikri geçen yeminin inkâr ehli tarafından mahşerde değil, dünyada gerçekleştirilmiş olması da mümkündür. *Zîrâ Şayet bu dinde bir hayır olsaydı,-en önde biz giderdik, kimse bizi geçemezdi*⁴⁵⁸ ayetinde de tahkiye edildiği üzere onlar, sahâbenin cennete girmeyeceklerine dair yemin ediyorlardı. Mâturîdî'ye göre Mekkelilerin, doğru yola yönelik belirlemiş oldukları kıstas zenginliktir. Buna göre kişi, dünyada zengin ve saygın konumda ise âhirette de öyle olacaktır. Sahâbenin fakir olması ise Mekkelilerin ölçütlerine göre onların hatalı olduklarını göstermektedir. Bu nedenle onlar, sahâbenin cennete giremeyeceğine dair yemin ederler. Dünyadaki bu vb. şekildeki yeminleri üzerine kendilerine âhirette *Allah'tan kendilerine hiçbir rahmetin erişmeyeceğine dair yemin ettikleriniz bunlar mıydı?*" denilecek olması mümkündür.⁴⁵⁹

9- Bakara 2/167 ayetinde şöyle buyrulur:

...böylece Allah onlara bütün yaptıklarının kendilerine çok derin bir pişmanlık ve üzüntü kaynağı olduğunu gösterecektir...

Taberî'de, konu hakkında Süddî ve Abdullah b. Mesud'un rivâyeti yer almaktadır. İbn Mesud'un ifadesine göre: "Hiçbir nefis yoktur ki cennet ve cehennemde kendisine ait bir yer olmasın. Kişi, cehennem ehli olup kendisine cennetteki yeri gösterilir ve ona: "Şayet çalışsa idin burası senin yerin olacaktı" denilir. Cennet ehli olan kimseye de cehennemdeki yeri gösterilip, "-Şayet Allah'ın lütfu olmasaydı- burası senin yerin olacaktı" denilir. Süddî'nin ifadeleri de benzer manayı taşımaktadır.⁴⁶⁰ Mâturîdî de benzer rivâyeti aktardıktan sonra şöyle der: "Bana göre bu, doğru değildir. Zîrâ Allah'ın kişiye, cennette bir pay ayırıp daha sonra bu paydan onu mahrum bırakması düşünülemez." Mâturîdî sözüne "Bu durum ancak vaad prensibine göre mümkün olabilir" diye devam eder. Buna göre insanlar itaat etmişlerse

⁴⁵⁷ Krş: **el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân**, c. VII, s. 137.

⁴⁵⁸ Ahkâf 46/11.

⁴⁵⁹ **Te'vîlât**, c. V, s. 358-359.

⁴⁶⁰ **Câmiu'l-Beyan**, c. II, s. 99-100, c. VII, s. 209, 226. Taberî, aynı rivâyeti tefsirinin c. VII, s. 226'da Ebu Saïd el-Hudrî kanalıyla, c. XVIII, s. 11'de ise Ebu Hureyre vasıtasıyla aktarmaktadır. Rivâyet Kurtubî'de de yer alır: **el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân**, c. VI, s. 266.

karşılıklarını cennet ile; isyan etmişler ise karşılığını cehennem ile göreceklerdir.⁴⁶¹ Mâturîdî, mezkûr rivayetin Allah'ın ezeli ilmi anlayışıyla çelişeceğini düşünür ve şöyle der: “Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği kimse için cennette yer ayırması söz konusu değildir. Bunu yapacaksa da ancak o kişinin hüsrân ve öfkesini arttırmak için yapar.” Yine ona göre, ayette yer alan hüsrân, kişinin dünya hayatındaki nimetler sayesinde âhiret nimetlerini kazanamamaları nedeniyle yaşayacak oldukları hüsrândır.”⁴⁶²

Değerlendirme

“Bizi iki kere öldürdün...” ayeti kapsamında Mâturîdî İbnü'r-Râvendî'nin görüşünü İbn Mesud'un görüşüne tercih etmiştir. Zîrâ babalarının sulblerinde zaten ölü olanların “Bizi öldürdün” demesi Mâturîdî'ye göre anlamlı değildir. Aynı görüşü Süddî de savunmaktadır. Fakat Mâturîdî'nin onun değil de İbnü'r-Râvendî'nin görüşünden haberdan olması mümkündür. Yine de sırf doğru bulması ve hakikat olduğunu düşünmesi gerekçesiyle Mâturîdî, sapkın (!) olarak addedilen birinin görüşünü İbn Mesud'a tercih etmesi dikkat çekici bir durumdur. Bu da hakikat söz konusu olduğunda hatıra bakmadığını açıkça gösteren önemli bir örnektir.

Mâturîdî kıyamet günü peygamberlerin, kendilerine yöneltilen soruya “bilmiyoruz” diye cevap vermelerini, onların korkularından kaynaklandığı şeklindeki İbn Abbas rivayetini reddeder. Ona göre korkan bir kimse korkusu nedeniyle “bilmiyorum” bile diyemez ve hiçbir şekilde kendisine yöneltilen soruya cevap veremez. Bu gerçek Mâturîdî'ye göre İbn Abbas'ın rivayetinin reddedilmesini gerekli kılar.

En'âm 6/38 ayeti kapsamında Mâturîdî Ebu Hureyre (ve Ebu Zerr) kanalıyla gelen bir hadisten hareketle meselenin kıyamete yönelik bir durum olarak okunmasını uygun bulmaz. Ona göre ayet, vahiy vasatındaki muhataplara yöneliktir. Bu düşüncesi ile Mâturîdî ayeti, mezkûr varlıklar bile Allah'ı ve rasülünü kabul ediyorlarken siz nasıl olur da inkâr ediyorsunuz şeklinde anlamlandırmış olmaktadır.

⁴⁶¹ **Te'vîlât**, c. I, s. 304-305. Benzer ifadeler için bkz: a.g.e., c. IX, s. 152; c. X, s. 10; c. XV, s. 197.

⁴⁶² **Te'vîlât**, c. V, s. 48, 295.

Mâturîdî “...günahlarını sırtlarına yüklenerek gelirler...” ayetini öncelikle mecazi olarak anlaşılmasını uygun görür. Ona göre günahın sırta yüklenmesi ile işlenen suçların kişinin yakasını bırakmayacağı söylenmek istenmiş olmalıdır. Ya da aynı ifade, kişinin haramları önemsemeyip işlediğinin mecazen belirtilmesidir. Bu düşüncesini beyan ettikten sonra Mâturîdî, ayetin Ebu Hureyre kanalıyla gelen hadisin ekseninde de anlaşılabilirliğini söyler. Bu durum onun ayetin anlam dünyasının daraltılmasına karşı aldığı bir tedbir olarak da okunabilir.

Mîzan Mu‘tezile’nin Ehl-i Hadis ekolünce sürekli eleştirildiği bir meseledir. Taberî, görüldüğü üzere mizanın temsili olduğunu düşünenleri açıkça cahillikle suçlamıştır. Nitekim onun bilinen manada bir terazi olduğu konusunda Abdullah b. Amr ve İbn Mesud kanalıyla aktarılan bir hadis söz konusudur. Mâturîdî’ye gelince o bu konuda Mu‘tezile gibi düşünür. Buna göre mizan temsili olmalıdır. Bu düşüncesi ile de İbn Mesud ve İbn Amr kanalıyla gelen hadisin karşısında yer almış olmaktadır. Fakat Mâturîdî bu konuda oldukça siyasi davranır ve meseleyi Hasan Basri üzerinden aktarır. Onun böyle davranmasının ardında bir yandan düşündüğünü özgürce aktarma dileği diğer yandan Mu‘tezile gibi tenkitlere maruz kalmama isteğinin bulunduğu varsayılabilir.

Son olarak Mâturîdî İbn Mesud kanalıyla aktarılan “Hiçbir nefis yoktur ki cennette ve cehennemde kendisine ait bir yer olmasın...” hadisinin ancak Allah’ın, o kişinin öfke ve hüznünü arttırması gayesiyle mümkün olabileceğini düşünür. Aksi durumda bu hadisin kabulü Mâturîdî için mümkün değildir. Biz onun bu reddiyesinin, ilgili rivayeti kabul etmekle Allah’ın geleceği bilmediğini söylemiş oluruz, kanaatinden kaynaklandığını düşünüyoruz. Çünkü bir kişi için hem cennette hem cehennemde yer ayrılması nereye gideceği belli olmadığı için peşinen hazırlık yapmış olmak anlamına gelmektedir. Bu da kanaatimizce Mâturîdî’nin reddiyesinin temel sebebi olmalıdır.

4.2. Cennet

1- Rahmân 55/60 ayetinde şöyle buyrulur:

(İyiliğin karşılığı yalnız iyilik değil midir?)

Mâturîdî, ayet kapsamında “denildi ki”⁴⁶³ kaydıyla şöyle bir rivâyet kaydeder: “Dünyada yapılan güzel amellerin karşılığı, âhirette ancak cennet olur.” Fakat Mâturîdî, cennetin bir hak karşılığı olarak değil de Allah’ın lütfu sayesinde erişilebilecek bir pâyeye olduğuna yönelik hadisten⁴⁶⁴ hareketle hiçbir kimsenin amelleri neticesinde cenneti hak edemeyeceğini söyler. Bu nedenle ona göre ayetin şöyle te’vîl edilmesi daha uygundur: “Allah’ın, size vermiş olduğu nimetlere karşı yapmanız gereken ancak O’na şükür ve hüsnü kabuldür.”⁴⁶⁵

2- Yûnus 10/26 ayetinde de şöyle buyrulur:

(İhsanda bulunanlara daha iyisi ve ziyadesi vardır...)

Mâturîdî, zikri geçen ziyâde’nin neliğine dair 6 te’vîl kaydeder. Bunlardan birisi de “Allah’ı görmek”tir. Taberî ve Suyûtî, kavramı bu şekilde açıklayanların isimlerini sayar. Bunlar arasında sahâbeden Hz. Ebubekir, Suheyb, Ebu Mûsâ el-Eşarî, Übeyy b. Ka’b, İbn Ömer, Enes b. Malik, Ebu Hureyre, Huzeyfe, İbn Mesud ve Hz. Ali de yer almıştır.⁴⁶⁶

Mâturîdî ise “Allah, bize bu kavramın manasının ne olduğunu haber vermediği için bilmemekteyiz” der. Taberî de zikri geçen te’vîller arasında Allah’ın herhangi bir tahsiste bulunmaması nedeniyle kavramın umum üzere alınmasının evlâ olduğunu söyler.⁴⁶⁷

3- Vâkıa 56/12-14 ayetlerinde şöyle buyrulur:

Onlar nimetlerle dolu cennette olacaklardır. Onların çoğu önceki ümmetlerden, bir kısmı da sonrakilerdendir.

Mâturîdî’nin kaydına göre te’vîl ehli şöyle demiştir:⁴⁶⁸ “Bu ayetlerin nüzulü Hz. Peygamber’in sahâbesine ağır geldi ve “Bizden cennete girenler az olacak” diye

⁴⁶³ İbn Atıyye, Nakkâş’tan rivâyetle Hz. Peygamber’in bu ayeti: “Tevhîd’in karşılığı ancak cennet olur” şeklindeki tefsir ettiğini kaydeder. Bkz: **Muharraru’l-vecîz**, c. V, s. 234. Aynı hadisi İbnü’l-Cevzî, Enes b. Mâlik kanalıyla kaydetmiştir. Bkz: **Zâdü’l-mesîr**, c. VII, s. 316.

⁴⁶⁴ Bkz: Buhârî, Rikâk, 18.

⁴⁶⁵ **Te’vîlât**, c. XIV, s. 284. Mâverdî, konuyla alakalı aktardığı görüşlerin beşincisinde “Allah’ın ihsanının karşılığında size düşen O’na şükretmenizdir, demek mümkündür” der. **en-Nüket ve’l-uyûn**, c. IV, s. 440.

⁴⁶⁶ **Câmiu’l-beyân**, c. XI, s. 132-135; **Dürrü’l-mensûr**, c. III, s. 546-548.

⁴⁶⁷ **Te’vîlât**, c. VII, s. 45; **Câmiu’l-beyân**, c. XI, s. 137.

⁴⁶⁸ Ayet hakkında üzülen ve sıkıntı duyanların başında Hz. Ömer’in geldiği Ebu Hureyre kanalıyla zikredilmiştir. Bkz: Vâhidî, **Esbâbu’n-nüzûl**, s. 332; Suyûtî, **Esbâbu’n-nüzûl**, s. 395-396.

üzüldüler. Bunun üzerine “Onların birçoğu önceki ümmetlerden ve birçoğu da sonrakilerdendir”⁴⁶⁹ ayeti indi.

Fakat Mâturîdî’ye göre ayetin haber içermesi ve “haberlerde nesh olmaz” kaidesi gereği rivâyet problemlidir. Zîrâ “te’vîl ehlinin ifadesi, haberde nesh olduğu anlamına gelmektedir. Onun kaydına göre *Onların çoğu önceki ümmetlerdendir* ifadesi ile öncelikli olarak *mukarrabîn* kast edilmektedir. Bu kimseler ise ya Hz. Peygamber’i görüp ona iman edenleri ya da daha önce gönderilmiş olan rasulleri ifade eder. Vâkıa sûrenin 39 ve 40. ayetlerde zikri geçenlerin ise Ashâbu’l-Yemîn olması mümkündür. Bunlar ile de ya Hz. Peygamber’in ümmetinin başındakiler ile sonrakileri ya da önceki ümmetler ile Hz. Peygamber’in ümmeti kast edilmiştir.”⁴⁷⁰

4- Sad 38/50 ayetinde şöyle buyrulur:

Adn cennetlerini bütün kapılarını onlara açacaktır...

Taberî, Katâde kanalıyla Hz. Ömer’in Ubeyy b. Ka’b’a, Adn cennetinin ne olduğunu sorduğunu, onun da şöyle cevap verdiğini kaydeder: “Ey müminlerin emiri! Cennette, içinde nebilerin, sıddıkların, şehid ve salihlerin oturduğu saraylar vardır ki kapıları onlara açılmıştır.” Taberî, konuya dair Hasan Basrî’nin de “Kapılar, kişinin “açıl” demesi ile açılır, “kapan” demesi ile kapanır” şeklindeki rivâyetini kaydeder.⁴⁷¹

Mâturîdî, öncelikle ayette geçen bu ifadenin hakiki manada kapı olmasını ve “kişiye dilediğin kapıdan gir” denilebilmesini mümkün görür. Peşi sıra kişinin cennetteki köşklerinin kapılarının her daim açık olduğunu söyleyen Mâturîdî, kapıların dünyada kapatılmasının bazı gerekçelerini sıralar. Buna göre kişi ya hırsızlık korkusu, ya evine ve haremüne başkasının bakmaması yahut ev ahalisinin dışarıya bakmalarını istememesi gerekçesi ile kapılarını kilitler. Hâlbuki cennette bu şartları gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Zîrâ der Mâturîdî, “ayetlerde eşlerin sadece eşine bakacağı ve hırsızlık korkusunun bulunmayacağı beyan edilmiştir.” Buradan hareketle Mâturîdî aslında ihtiyaç olmadığı için cennetteki köşklerin kapılarının olmadığını söylemeyi mümkün görmektedir.⁴⁷²

⁴⁶⁹ Vâkıa 56/39-40.

⁴⁷⁰ *Te’vîlât*, c. XIV, s. 297.

⁴⁷¹ *Câmiu’l-beyân*, c. XXIII, s. 213.

⁴⁷² *Te’vîlât*, c. XII, s. 269.

Benzer konuyu Zümer 39/71 ayetinde de ele alan Mâturîdî, cehennemin kapıları için de şöyle demektedir: “Ayeti, kendisinden geçecek oldukları kapılar şeklinde hakiki manada anlamak caiz olduğu gibi kapının, dünyada gidilen yön, tutulan yol anlamında olması da mümkündür. Kişi, dünyada iken işlediği ameller neticesinde cehennemi gerektirecek yollara sapar. Nitekim “filana kapılar açıldı” dendiğinde kapının kendisi değil o kapının olduğu yolun açıldığı kast edilir.”⁴⁷³

5- Yûnus 10/10 ayetinde şöyle buyrulur:

(Onların duaları: “Sübhânekallâhümme” dir...)

Mâturîdî, ayette geçen دعواهم فيها ifadesine “iman davası” denildiği söyler. Yani bu kimseler, dünyada Allah’ın vahdâniyetini ve O’nu her türlü noksanlıktan tenzih ettikleri davasını güttükleri gibi âhirette de aynı hal üzere olurlar. سبحانك اللهم ifadesi de geçen zaman içinde müminlerin aynı davayı sürdürmeleri nedeniyle bu görüşü desteklemektedir. Bu ifadesi sonrası Mâturîdî, te’vîl ehlinin genelinin⁴⁷⁴ kavramı dava değil de dua olarak anlamlandırdıklarını ve şöyle dedikleri kaydeder: “Canları yiyecek, içecek veya herhangi bir şey çektiği zaman bu duayı yaparlar ve temenni ettikleri ya da canlarının çektiği şeyler hemen kendilerine getirilir.”

Fakat bu te’vîl Mâturîdî’ye göre problemlidir. Zîrâ cennette lezzetlerin kesintisiz devam edeceği zikredilmiştir. Mezkûr te’vîlde ifade edildiği gibi bir durumun yaşanması ise cennette yaşanacak lezzet ve zevkin kesilmesi anlamına gelecektir. Mâturîdî, meseleyi te’lîf babında “Ancak şöyle denebilir: Canları özel bir şey çektirilir, onların da canı çeker” dese de hakiki olarak muradın ne olduğunu bilmediğini söyler.⁴⁷⁵

6- Rahman 55/48 ayetinde şöyle buyrulur:

Her iki cennet de çeşit çeşit, rengarenk ağaçlarla kaplıdır.

Mâturîdî’nin kaydına göre te’vîl ehlinin geneli,⁴⁷⁶ ayette geçen ve ağaçlar şeklinde meâli verilen “efnân” ifadesini “ağsân” ile te’vîl etmiş ve buna, türlü türlü

⁴⁷³ Te’vîlât, c. XII, s. 377.

⁴⁷⁴ İbn Abbas: Zâdu’l-Mesîr, c. IV, s. 8; İbn Cüreyc, Süfyân Sevrî: Câmiu’l-beyân, c.11, s. 115; Mukâtil b. Hayyân, Rebî b. Enes: Dürri’l-mensûr, c. III, s. 539.

⁴⁷⁵ Te’vîlât, c. VII, s. 20-21.

⁴⁷⁶ İbn Abbas, Mücahid, Dahhâk, İkrime: Câmiu’l-beyân, c. XXVII, s. 182-183.

ağaçlar, anlamını vermişlerdir. Fakat Mâtûrîdî’ye göre “efnân”ın ağaç olarak te’vîl edilmesinin çok da önemsenecek hikmeti yoktur. O, “efnân” kelimesinin sanat anlamındaki “fünûn” kelimesinden türemesini mümkün görür. Bu durumda Mâtûrîdî’ye göre, “ayet, cennette sanatın her türlüünün bulunduğu ifade etmiş olmaktadır.”⁴⁷⁷

Değerlendirme

“Kimse cennete işlediği amelleri nedeniyle gidemez...” hadisi Mâtûrîdî’nin köşe taşı diyebileceğimiz hadisleri arasındadır. O, bu hadisi özellikle Mu‘tezileye karşı reddiyede bulunurken kullanmaktadır. Bir başka hadis çeliştiğinde Mâtûrîdî tercihini bu hadisten yana kullanır. Bu nedenle olmalıdır ki Mâtûrîdî Enes b. Mâlik kanalıyla gelen hadise rağmen Rahmân 55/60 ayetini farklı te’vîl etmiştir.

Yûnus 10/26 ayetinde ise Mâtûrîdî, içinde Hz. Ebubekir ve Hz. Ali’nin de bulunduğu on farklı sahâbe rivayetine rağmen “Allah, bize bu kavramın manasının ne olduğunu haber vermediği için bilmemekteyiz” demek suretiyle kavrama dair sessiz kalmayı tercih eder. İlginç bir şekilde Taberî de Mâtûrîdî gibi düşünüp kavramın umum üzere alınmasının evlâ olduğunu belirtir.

Vâkıa 56/12-14 ayeti kapsamında ise Mâtûrîdî Ebu Hureyre kanalıyla gelen rivayeti “haberlerde nesh olmaz” şartı gereği reddetmiştir.

“Adn Cennetinin kapıları” konusunda Mâtûrîdî birbirinden farklı üç te’vîl zikreder. İlki Ubeyy b. Ka’b’ın da ifade ettiği üzere cennetteki köşklerin kapıları kişiye açılır. Mâtûrîdî bu te’vîli mümkün görmekle beraber kavramın mecazi olarak da anlaşılabilirliğini söyler. O bir adım daha ileriye giderek cennetteki sarayların kapılarının ihtiyaç duyulmayacağı gerçeğinden hareketle aslında olmayabileceğini ifade etmiştir.

4.3. Cehennem

1- Furkan 25/12 ayetinde şöyle buyrulur:

Cehennem onları uzaktan gördüğünde...

⁴⁷⁷ Te’vîlât, c. XIV, s. 280.

Taberi, sahâbeden birinin şöyle dediğini aktarır: Hz. Peygamber, “Kim benim adıma, söylemediğimi söylese, cehennemin iki gözü arasındaki yerini hazırlasın.” Bunun üzerine sahâbe: “Cehennemin iki gözü mü olur?” diye sordu. Hz. Peygamber de “Şu ayeti duymadınız mı? deyip “Cehennem onları uzaktan gördüğünde... ayetini okudu.”⁴⁷⁸

Mâturîdî’ye göreyse cehennemin, bizâtihi kendini görenleri görmesini mümkün sayar. Bununla beraber o, ayetin, ehli, cehennemi göreceği bir mekânda bulunduğu sanki cehennem de onları görmüş gibi olur şeklinde anlaşılmasının da caiz olduğunu söyler.⁴⁷⁹

2- Fecr 89/23 ayetinde de şöyle buyrulur:

...*Cehennem de orta yere getirildiği zaman var ya...*

Mâturîdî, bu ayete dair üçü birbirine benzeyen dört te’vîl aktarır. Bunlardan ilki *Cahîm, azgınlar için ortaya çıkarılır*⁴⁸⁰ ayetinde ifade edildiği üzere cehennemin ehline gösterilmesidir. Buna göre cehennem bir yerden başka yere götürülmüş değildir. Zîrâ bazı durumlarda ب...جی/ getirilme fiili ile bir şeyin zuhur etmesi, ortaya çıkması kast edilir. Nitekim aynı kullanım *size, sizden bir elçi geldi*⁴⁸¹ ayetinde de söz konusudur. Ayet, “elçi başka yerde idi de oraya getirildi” anlamında olmayıp aksine “elçi, o beldenin içinden ortaya çıktı” manasına gelir. Mâturîdî’nin ikinci sırada aktardığı te’vîl, bir üstteki ayette zikri geçen te’vîli hatırlatmaktadır. O, “bazısı” ifadesini kullanarak onların şöyle dediğini kaydeder: “Ehli, cehenneme gönderilir.” Bu durumda der Mâturîdî, “ehli olanın gelişi hakiki manada olup nisbet cehenneme olur.” Meryem 19/61 ayetinde de aynı kullanımın bulunduğu hatırlatan Mâturîdî’nin üçüncü sırada aktardığı te’vîle göreyse gelen, cehennem değil onun öfkesi, kükremesi vb. dir.

Cehennemin mekân değiştirmedeği konusunda hemfikir olan tüm bu te’vîlleri kaydı sonrası Mâturîdî, “bazısı da” demek suretiyle son bir te’vîli aktarır. Bu te’vîl sahibine göre cehennemin getirilişi hakîkî anlamda bir yerden diğerine getirilmesidir.

⁴⁷⁸ Câmîu’l-beyân, c. XVIII, s. 237.

⁴⁷⁹ Te’vîlât, c. X, s. 229.

⁴⁸⁰ Şuarâ 26/91.

⁴⁸¹ Tevbe 9/128.

Bu esnada cehennem yetmiş bin zincire bağlanmış olup, her bir zincirde de yetmiş bin melek bulunmaktadır.⁴⁸² Mâturîdî'nin son sırada kaydettiği te'vîl sahibi ise Taberî'ye göre İbn Mesud'dur.⁴⁸³

3- Mutaaffifîn 83/7 ayetinde şöyle buyrulur:

Gerçek şu ki günaha batmışlara ait amellerin kaydı Siccîn'dedir.

Mâturîdî, ayette yer alan “siccîn” kavramının ne olduğu konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu söyler. Buna göre bazısı⁴⁸⁴ şöyle demiştir: “Siccîn, yerin yedi kat altında yer alan bir kaya olup, kâfirlerin defterlerinin Kıyâmete değin kalacağı bir yerdir.” Mâturîdî, *siccîn*in nerede olduğunu, onunla alakadar edilen meleklerin bildiğini, kendisinin ise onun nerede olduğunu bilmeye ihtiyaç duymadığını söyler. Daha sonra o, kavramın evvelki kitaplarda geçmesi, dönemin muhataplarının bunu anlaması ve maksadın tahakkuk etmesi nedeniyle ayrıca açıklanmaya gerek duyulmamış olabileceğine dair bir iddianın bulunduğunu söyler. Siccîn'in âhirette azap için kâfirlere hazırlanan mekân anlamında olması da mümkün gören Mâturîdî, bazısının da *siccîn* ve devamında gelen *illiyûn* ifadesinin literal manada mekân olmaktan öte temsili olarak anladıklarını söyler. Buna göre hapisane, dünyada kötü-habis kimselerin mekânıdır. Kişilerin işledikleri kötü ameller çirkinlikleri nedeniyle *siccîn*'e benzetilmiştir. Ebrâr'ın/salih kulların da amelleri *illiyûn*'da olduğu zikredilir. Zîrâ bu mekân şerefliilerin ve kıymetli insanların mekânlarıdır. Bu da onların amellerinin güzelliğinden kinâye olur.⁴⁸⁵

4- Fussilet 41/29 ayetinde şöyle buyrulur:

O kâfirler, şöyle feryat edecekler: “Rabbimiz! Dünyada iken dalâlete düşmemize neden olan cinleri ve insanları n'olur bize göster...”

⁴⁸² **Te'vîlât**, c. XVII, s. 200.

⁴⁸³ **Câmiu'l-beyân**, c. XXX, s. 236.

⁴⁸⁴ Ebu Hureyre kanalıyla aktarılan hadiste şöyle denilir: “Siccîn, cehennemde açık bir kuyunun adıdır.” Ka'b ise: “o, yerin yedi kat altıdır”...der. Benzer görüşler: Berâ b. Âzib, İbn Abbas, Mücahid, Katâde, İbn Zeyd, Hasan Basrî, İkrime, İbn Eslem ve Yahya İbn Selâm tarafından aktarılmıştır. Bkz: **Câmiu'l-beyân**, c. XXX, s. 119-120; **en-Nüket ve'l-uyûn**, c. VI, s. 227-228.

⁴⁸⁵ **Te'vîlât**, c. XVII, s. 105.

Mâturîdî'nin kaydına göre bazıları:⁴⁸⁶ “Onları saptıran cin, İblis idi çünkü o, Allah’a ilk âsi olan ve âsi olma işini ilk başlatandır. İnsanlardan da ilk kez kardeşini öldüren Hz. Âdem’in oğludur Zîrâ o, öldürme işini ilk başlatandır” demiştir.

Fakat Mâturîdî, “bize göre” demek suretiyle, farklı bir kanaatte olduğunu söyler ve şöyle der: “Onlar, kendilerini saptıran, kalplerine vesvese verip günah işlemeye sevk eden tüm cin ve insanların kendilerine gösterilmesini isteyecekler...”⁴⁸⁷

Değerlendirme

Mâturîdî “Cehennem onları gördüğünde” ayetini hadis özelinde literal olarak okunmasını mümkün görmüştür. Bununla beraber o, hadise rağmen cehennemin görmesi ifadesinin mecaz olabileceğini de dikkate alır ve ayeti bu minvalde te’vîl eder. O, aynı durumu diğer ayet ekseninde İbn Mesud kanalıyla gelen hadise rağmen sergilemeye devam eder. Buna göre her ne kadar cehennem yetmiş bin zincire bağlı olarak bir yerden başka bir yere getirilir, şeklinde rivayet varsa da Mâturîdî farklı kanaattedir. Bir gelme/getirilme eylemi söz konusuysa bu, cehennem değil, ona gelen insanlar olmalıdır. Vurgu ve nisbet cehenneme yapılmıştır. Ya da gelen cehennemin öfkeli kükremesinin sesidir. Burada dikkat çeken şey diğer mesele Mâturîdî’nin İbn Mesud kanalıyla gelen hadisi “bazıları da der ki” ifadesini kullanmak suretiyle nakletmesidir. Onu böylesi bir eyleme sevk eden en önemli âmil onun siyâsi davranmaya duyduğu ihtiyaçtır. Çünkü o, bir yandan hakikat olduğunu düşündüğü şeyi söylemeli diğer yandan da sosyal baskının etkisini en aza indirgemelidir.

Mâturîdî, Siccîn’in ne olduğuna dair Ebu Hureyre, İbn Abbas ve Berâ b. Âzib’in rivayetlerini “onun nerede olduğunu, onunla görevli olan melekler bilir bizim de bilmeye ihtiyacımız yok” demekle aslında bu rivayetleri önemsemediğini belli etmiştir. Çünkü ona göre kavram aslında bir kinayedir. Nitekim “Müşriklerin Yeniden Dirilmeyi İnkâr Etmelerine Reddiye ve Tehdit” başlığı altında da ifade edildiği üzere Mâturîdî, ayetlerin insanın zihin dünyasını ve onun algı düzeyini dikkate aldığını düşünür. Bu nedenle o mezkûr kavramın cehennemde bir yer olduğunu söylemekten öte insan algısına yönelik bir ifade biçimi olarak okur.

⁴⁸⁶ Hz. Ali, Süddî: *Câmiu’l-beyân*, c. XXIV, s. 138; *en-Nüket ve’l-uyûn*, c. V, s. 178.

⁴⁸⁷ *Te’vîlât*, c. XIII, s. 128-129.

Fussilet 41/29 ayeti kapsamında ise Mâturîdî Hz. Ali'ye ait olan bir te'vîli ayetin anlam dünyasını daralttığı düşüncesiyle makul görmez.

E- BAZI KAVRAMLAR

Başlıktan da görüleceği üzere sıradaki konuda Kur'an'da yer alan bazı kavramlara dair sahâbe rivâyetlerine rağmen Mâturîdî'nin yaklaşımları ele alınacaktır. Her zaman olduğu üzere o, ayetleri makasîd odaklı okur. *Tefsire* dair zikrettiği şartlardan biri olan “ayetin inişine şahit olmak” meselesi nedeniyle aynı konuda sahâbeden birbirinden farklı rivâyetler söz konusu olduğunda o, anlamlar arasında katî manada tercih ve tayinde bulunmamayı ısrarla vurgular. Diğer taraftan dinde yeni olan şeylerin bidat olduğunu savunanlar tarafından öne sürülen Mâide 5/3 ayetini o, oldukça farklı olarak ele alacaktır. Yanı sıra rivâyetleri, Kur'an'a arz suretiyle farklı bir anlamın evla oluşunu söyleyecek ve bu nedenle Ebu Said el-Hudrî'nin uygulamasının doğru olmadığını dolaylı olarak belirtecektir. Son olarak “bilmiyorsam mazurum” anlayışının yanlış olduğunu beyan edecektir.

1- Âli İmrân 3/14 ayetinde şöyle buyrulur:

...yığınla biriktirilmiş altınlar, gümüşler... insanlara çok cazip gelir.

Mâturîdî, ayette ifade edilen قناطر المقطرة / “yığınla biriktirilmiş” meâlindeki kavrama yönelik yaklaşımları isim vermeksizin özetle aktarmıştır. Zikri geçen rivâyet sahipleri Muaz b. Cebel, İbn Ömer, Ebu Hureyre ve Ubeyy b. Ka'b olarak kaydedilmiş olup konuya dair hadis de bulunmaktadır.⁴⁸⁸ Mâturîdî, bu konuda şöyle der

“Nakledilen bu görüşlere göre kavram, büyük bir servet⁴⁸⁹ anlamına gelse de bunun tam olarak neye tekâbül ettiğini bilmemekteyiz. Bundan da öte bunun bilinmesine ihtiyaç duymamaktayız. Burada aslolan mesele, ayetin bir servete yönelik istek ve hırsı bildirmesidir. Zîrâ kavrama yönelik rivâyetler arasında birini diğerine tercih edecek uygun bir ölçü bulunmamaktadır.”⁴⁹⁰

2- Hicr 15/87 ayetinde şöyle buyrulur:

(Biz, sana “Sebu'l-mesânî”yi ve yüce Kur'an'ı lütfettik.)

⁴⁸⁸ Krş: *Câmiu'l-beyân*, c. III, s. 258-259.

⁴⁸⁹ Rabî', Katâde ve Dahhâk: *Câmiu'l-beyân*, c. III, s. 251

⁴⁹⁰ *Te'vilât*, c. II, s. 258.

Mâturîdî, ayette yer alan سبع المثاني için farklı görüşlerin öne sürüldüğünü kaydeder. Buna göre bazısı⁴⁹¹ Zümer 39/23 ayetinden hareketle *sebu'l-mesânin* Kur'ân'ın tamamı olduğu kanaatindedir. Misal, ibret ve haberlerin tekrarı nedeniyle de *sebu'l-mesânî* denildiğini söyleyen Mâturîdî, “bazı tevil ehlinin⁴⁹² dediği gibi” kaydıyla bunun, uzun süreler olmasını da mümkün görür...⁴⁹³ Zikri geçen yedi'nin “سبع” Fatiha olduğunu⁴⁹⁴ ve Ebu Hureyre ile Ubeyy b. Ka'b kanalıyla aktarılan hadisin de böyle söylediğini kaydeden Mâturîdî, rivâyetin sahih olması durumunda “سبع المثاني”, kavramının Fatiha ile kayıtlanabileceğini söyler. Şayet sahih değilse ona göre yapılması gereken şey, kavrama dair “budur” şeklinde bir anlam tayin etmemektir. Zîrâ bunun tam olarak ne olduğunun bilinmesine ihtiyaç duyulmamaktadır. Şahitlik söz konusu değilse isimlendirmeye gidilmesi de doğru değildir.⁴⁹⁵

3- Mâide 5/3 ayetinde şöyle buyrulur:

(Bugün dininizi kemale erdirdim, üzerinize olan nimeti tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı seçtim.)

Taberî'de, Hz. Ömer'in ayetin ne zaman indiğine dair bazı ifadeleri yer almaktadır. Mâturîdî, Taberî'de yer alan rivâyetlerin benzerlerini aktarır, aynı zamanda Ebu Ubeyde (209/824) ve taraftarlarının görüşlerini eleştirir. Mâturîdî'nin aktardığına göre Ebu Ubeyde şöyle demiştir: “O güne kadar onların dinleri eksik idi, din tam olarak o gün tamamlandı.” Bu sözü çok çirkin bulan Mâturîdî, “Ebu Ubeyde'nin anlayışına göre Hz. Peygamber, bu ayetin inişine kadar insanları eksik olan bir dine davet ediyordu, o güne değin ensar ve muhacirden ölen sahâbe de eksik bir dine inanarak ölmüş demektir”⁴⁹⁶ şeklinde bir anlamın çıkacağını söyler. Diğer taraftan Taberî, bu ayete dair Hz. Ömer'in “Kemalden sonra zeval gelir” diyerek

⁴⁹¹ İbn Cüreyc, İbn Tâvus, Mücahid ve İbn Abbas. Bkz: *Câmiu'l-beyân*, c. XIV, s. 73.

⁴⁹² İbn Mesud, İbn Ömer, İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Mücahid ve Dahhâk. Bkz: *Câmiu'l-beyân*, c. XIV, s. 65-68.

⁴⁹³ Ebu'l-Âliye “Bu ayet indiğinde 7 uzun sûre inmemiştir” diyerek bu görüşe karşı çıkar. Bkz: *Câmiu'l-beyân*, c. XIV, s. 71.

⁴⁹⁴ İbn Mesud, Hz. Ali, İbn Abbas. *Câmiu'l-beyân*, c. XIV, s. 69-71.

⁴⁹⁵ *Te'vilât*, c. VIII, s. 57-58.

⁴⁹⁶ *Te'vilât*, c. IV, s. 150.

ağladığını ve bu ayetin son hacc’da nazil olduğu şeklindeki rivâyeti aktarır.⁴⁹⁷ Mâturîdî ise, aynı sûrenin beşinci ayetinde yer alan “اليوم” kelimesinin te’vîlinde “*dininizi kemale erdirdim*” ayetinde değindiğimiz üzere buradaki “اليوم” ifadesi belirli bir gün anlamına gelmez. Bu, söze başlangıç kelimesi olarak kullanılmıştır... Kimi zaman “اليوم” kendisine işaret edilen bir an olmaksızın da kullanılabilir”⁴⁹⁸ der.

4- Müminûn 23/2 ayetinde şöyle buyrulur:

(Onlar namazlarında huşu içindedirler.)

Mâturîdî, öncelikle isim vermek suretiyle Hasan Basrî’nin huşuyu “kalpte daim ve gerekli olan korku” şeklinde açıkladığını söyler ve ardından “başkası da” demek suretiyle, o kişinin “Huşu kalptedir” dediğini nakleder. Fakat *yüzler vardır ki alabildiğine zelil haldedir*⁴⁹⁹, *O gün gözlerini korku bürüyecek...*⁵⁰⁰ ayetlerinden hareketle Mâturîdî, “Huşunun aslı onların dedikleri değil, korkudan dolayı zilletin izlerinin gerek yüzde ve gerekse bütün uzuvlarda kendini göstermesidir” der. Buradan hareketle “namazda huşu, kişinin sağında ve solunda olanı bilmemesi demektir zîrâ namaz, kişiyi bunlardan alıkor” dendiği hatırlatan Mâturîdî, bu sefer isim vermek suretiyle Hz. Ali’nin de “Huşu kalptedir” dediğini söyler.⁵⁰¹ Ayetlerden hareket etmesi nedeniyle “Aslolan bizim söylediğimizdir”⁵⁰² diyen Mâturîdî, savunduğu bu görüşle dolaylı olarak Ebu Said el-Hudrî’nin “o, namazda iken önünden geçeni tartaklamasını”⁵⁰³ uygun görmediğini de ifade etmiş olmaktadır.

5- Neml 27/14 ayetinde şöyle buyrulur:

(Vicdanları onların doğru olduğuna kesin olarak inandığı... halde bilerek inkar ettiler.)

Mâturîdî, “bazısı”⁵⁰⁴ kaydını düşmek suretiyle onların şöyle dediklerini kaydeder: “جحد/cühûd, bir şeyi bilip yakine ulaştıktan sonra olur.” Fakat Mâturîdî’ye

⁴⁹⁷ **Câmiu’l-beyân**, c. VI, s. 105-109.

⁴⁹⁸ **Te’vilât**, c. IV, s. 159.

⁴⁹⁹ Ğâşiye 88/2.

⁵⁰⁰ Kalem 68/43.

⁵⁰¹ Krş: **Câmiu’l-beyân**, c. XVIII, s. 7.

⁵⁰² **Te’vilât**, c. X, s. 8.

⁵⁰³ Buhârî, Kitabu’s-Salâh, 144.

⁵⁰⁴ İbn Abbas: **Câmiu’l-beyân**, c. XIX, s. 164. Aynı düşünce Katâde tarafından da zikredilmiştir: **Te’vilât**, c. XI, s. 131; **Câmiu’l-beyân**, c. XXI, s. 8.

göre bunun bildikten sonra inkâr etmek anlamına geldiği gibi bilmeden inkâr etmek anlamını taşıması da mümkündür. Çünkü bu kelime inkâr etmek anlamını taşır. Bir şeyi inkâr da bilerek olduğu gibi bilmeyerek de olabilir.⁵⁰⁵

6- Bakara 2/262 ayetinde şöyle buyrulur:

Mallarını Allah yolunda harcayan ve yaptığı yardımı başa kalmayan müminler var ya...

Ayette zikri geçen “Allah yolunda” ifadesi hakkında Mâturîdî, “müfessirler, bunun cihad ile alakalı olduğunu söylemişlerdir” der. Kurtubî aynı rivâyeti Ebu Saîd el-Hudrî kanalıyla aktarmaktadır.⁵⁰⁶ Mâturîdî onların ne için bu şekilde düşünmüş olabileceğini aktardıktan sonra “aslında Allah rızası için yapılan her türlü itaat ve hayır Allah yolundadır. Zîrâ bu davranışlar, Allah’a ve O’na itaate götüren yollardır” der.⁵⁰⁷

Değerlendirme

Rivayetler karşısındaki sürekli tekrar ettiği tutumu dikkate alındığında Mâturîdî’nin “ayetler, makâsıdı dikkate almak suretiyle okunmalı” fikrini son derece benimsemiş olduğu görülecektir. Bu minvalde o “yığın yığın biriktirilmiş” olarak anlam verilen ifadenin kaç paraya tekâbül ettiğine dair Muaz b. Cebel, İbn Ömer, Ebu Hureyre ve Ubeyy. B. Ka’b’ın te’villerine rağmen tartışmayı gereksiz görür. Ona göre önemli olan ayette verilmek istenen mesajın bilinmesi olup bu, insanların mala yönelik hırslarını göstermektir.

Mâturîdî’nin benimsediği anlaşılan diğer usul aklen bilinmesi mümkün olmayan, öğrenildiğinde insan hayatına katkı sağlamayan ve Allah’ın da bildirmediği meseleler çerçevesinde görüş beyan etmenin doğru olmayacağıdır. Bunun örneklerinden biri “Sebu’l-mesânî” kavramıdır. Konu ekseninde İbn Mesud, Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Ömer ve Ebu Hureyre’nin birbirinden farklı ifadeleri söz konusudur. Bu da Mâturîdî’ye göre kavramın ne olduğuna yönelik katî bir anlam arama çabasını gereksiz kılmıştır.

⁵⁰⁵ Te’vîlât, c. X, s. 365.

⁵⁰⁶ el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân, c. II, s. 199.

⁵⁰⁷ Te’vîlât, c. II, s. 175.

Bize göre Mâide 5/3 ayeti, Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y ekollerinin bir ayeti farklı biçimde yorumladıklarını göstermesi açısından en önemli örnek niteliğini taşımaktadır. Ehl-i Hadîs gerek lafzı literal olarak alması gerekse konu eksenindeki rivayetlerden hareketle bir nevi ayetlerin tarihte dondurulmasına imkân vermiştir. Tezimizin başında da ifade edildiği üzere bu ekolde “Dîn kemâle ermiştir.” Onun adına yapılacak her bir yeni yorum bir nevi dine nâkısılık atfetmek anlamına gelmektedir. Taberî'nin kaydettiği Hz. Ömer rivayeti bu anlayışı desteklemektedir. Buna göre Mâide 5/3 ayeti dinin kemâl noktada olduğunu göstermektedir. Ehl-i Re'y özelinde Mâturîdî'ye göreyse dinin kemal noktaya ulaşması demek onun daha önce eksik olduğu anlamına gelmektedir. Hâlbuki ayetin kast ettiği dînin ulaştığı noktayı göstermek değildir. İndiği zaman dilimi dikkate alındığında ayet müminlere düşmandan korkmaya gerek kalmayacak bir güce ulaştığını söylemektedir. Yine bir cümlenin “bugün” diye başlaması Mâturîdî'ye göre ne olursa olsun bir zaman dilimini tayin etmek anlamına gelmemektedir. Ona göre dikkatlerden kaçan bu iki husus ayetin anlamlandırılmasında problem oluşturmuştur.

“Huşû” kavramı özelinde söylenecek ilk şey Mâturîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinin inşası sürecinde her şeyi bir plana göre işlemiş olmasıdır. Çünkü Müminûn sûresine kadar geçmesine rağmen Mâturîdî bu kavrama dair seleflerinin ifadelerini sadece aktarmakla yetinir ve herhangi bir yorum yapmaz. Fakat bu sûreye geldiğinde o, Hz. Ali'nin te'vîlinin yanlış olduğunu söyler. Bu da Mâturîdî'nin, muhataplarını zihni bir eğitim sürecinden geçirmek istediğini gösterir. Bize göre bu vb. örneklerde olduğu üzere daha eserinin başında Hz. Ali vb. sahâbenin ismini vermek suretiyle onların ilgili ayetleri yanlış anlamış olabileceğini söyleseydi Mâturîdî'nin hayatına dair bilgilerden mahrum kaldığımız gibi onun eserinden de mahrum kalabilirdik. Kavram özelinde şunun da ifade edilmesi gerekir. Bilindiği üzere namaz kılanın önünden geçilmesi mahzurludur. Nitekim yukarıda da beyan edildiği üzere Ebu Said el-Hudrî, namazda iken önünden geçeni tartaklayacağını belirtmiştir. Mâturîdî'ye göreyse kişi namaz kılarken öyle bir halde olmalıdır ki o, önünden birinin geçip geçmediğini bile anlayamamalıdır.

Neml 27/14 ayeti kapsamında inkâr kavramına yönelik Mâturîdî İbn Abbas'ın te'vîlini doğru bulmamıştır. Ona göre bir şeyin ne olduğu bilinsin bilinmesin inkâr

inkârdır. Benzer şekilde Mâturîdî'ye göre kişinin bilmesi gerektiği halde o şeyi bilmemesi onu mazeret sahibi kılmaz. Başka bir ifadeyle Mâturîdî'ye göre bilmemek bahâne değildir.

Son olarak Mâturîdî Bakara 2/262 ayetine dair Ebu Said el-Hudrî'nin ifadesini ayetin anlam dünyasının daralttığını düşünmüş ve “Allah yolunda” ifadesinin daha kapsamlı düşünülmesi gerektiğini vurgulamıştır.

F. DİĞER BAZI MESELELER

Bölümümüzün son başlığı altında Mâturîdî'nin sahâbe rivâyetine veya hadise rağmen öne sürdüğü te'vîlleri görülecektir. Bu minvalde Mâturîdî, konu hakkında farklı rivâyetlerin bulunma gerekçesini sahâbenin ayetin inişine şahit olmamasına bağlayacak, ayetin anlaşılmasında dâhili ve hâricî bağlamın önemini dolaylı olarak vurgulayacak ve yukarıda tekrarla ifade edildiği üzere ne dediğinden öte Kur'ân'ın neyi hedeflediğini okumak gerektiğini hatırlatacaktır.

6.1. Namaz

1- İsra 17/78 ayetinde şöyle buyrulur:

(...*Şüphesiz ki sabah namazı şahit olunan bir namazdır.*)

Sabah namazına şahit olanların kimliği hakkında Mâturîdî, te'vîl ehlinin genelinin düşüncesini aktarır. Buna göre söz konusu “şahitler, gece meleği ile gündüz meleğidir.” Konuya dair Hz. Peygamber'den ve sahâbeden rivâyetlerin geldiğini⁵⁰⁸ söyleyen Mâturîdî, te'vîl ehlinin genelinin bu rivâyetler nedeniyle ayeti böyle te'vîl ettiklerini belirtir. Fakat o, ayete dair farklı bir te'vîlin öne sürülebileceğini düşünür. Buna göre sabah namazına şahit olanlar, kişinin gönlü, kulağı ve aklıdır. Zîrâ sabah namazı vakti, diğer namaz vakitlerinden farklı olarak Kur'ân'ı dinleyip anlamaya engel olan tüm meşguliyetlerden beri olunan bir vakittir. Kişi, uykusundan uyanmış dinç bir vaziyettedir. Onu meşgul edecek işe henüz girişmemiştir. Bu nedenle kişi, namazda okunan ayetleri daha iyi duyar ve bu, gönülde daha kalıcı bir iz bırakır. Fakat aynı durum akşam ve yatsı namazları için geçerli değildir. Her ne kadar, bu vakitlerde

⁵⁰⁸ İbn Mesud, Ebu Hureyre: **Câmiu'l-beyân**, c. XV, s. 173; **el-Câmî li ahkâmî'l-Kur'ân**, c. X, s. 199.

ayetler cehri olarak okunsa da, gündüzden kalan birtakım meşguliyetler devam edebilmektedir. Bu durum da kişinin cehri olarak okunan ayetlere kendisini vermesine ve onu anlamasına engel teşkil edecektir. Bu gerekçelerden hareketle Mâturîdî, şahit olanların kişinin kulağı, gönlü ve akli olmasını daha uygun bulmaktadır. Bununla beraber o, te’vîl ehlinin genelinin ayeti meleklere sarf ettiklerini söyler.⁵⁰⁹

2- Bakara 2/238 ayetinde şöyle buyrulur:

(Namazlara ve özellikle de salâtü vüstâyâ devam edin...)

Mâturîdî, *salâtü vüstânın* hangi namaz olduğuna dair rivâyetleri kaydeder. Buna göre mezkûr ifadenin sabah, öğlen ve ikindi olduğu şeklinde te’vîller vardır. Mâturîdî, farklı te’vîl sahiplerinin niçin o şekilde düşündüklerine dair gerekçeleri zikreder ve ardından “Konu hakkında ihtilafın sebebi ya da muradın ne olduğunun bilinmemesi ayetin inişine şahit olunmaması nedeniyledir”⁵¹⁰ der. Aslında onun bu sözünü Ebu Hureyre de te’yît etmektedir. Zîrâ Taberî’deki rivâyete göre o “*Salâtü vüstânın* ne olduğuna dair biz de sizin gibi ihtilafa düşmüştük, üstelik Hz. Peygamber’in evinde idik, tâ ki aramızdan biri “onun ne olduğunu, sizin için -sorup- öğreneceğim” demişti şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Benzer durum Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer için de geçerlidir.⁵¹¹ Mâturîdî’nin, rivâyetleri özetle aktardıktan sonra delil getirmiş olduğu hadisi baz aldığımızda onun salâti vüstâ’dan akşam namazının kast edilmesinin mümkün olduğunu düşündüğünü görmekteyiz.⁵¹² Taberî ise Mâturîdî ile aynı görüşte olan kişinin, sadece Kubeys b. Züeyb (87/705) olduğunu kaydetmiştir.⁵¹³

6.2. Kur’ân’ı Dinlemek

A’râf 7/204 ayetinde şöyle buyrulur:

Kur’ân okunduğunda onu dikkatle dinleyin, sükûnetle ona kulak verin.

⁵⁰⁹ Te’vîlât, c. VIII, s. 339.

⁵¹⁰ Te’vîlât, c. II, s. 123.

⁵¹¹ Câmiu’l-beyân, c. II, s. 742-743.

⁵¹² Te’vîlât, c. II, s. 121.

⁵¹³ Câmiu’l-beyân, c. II, s.748; İbn Züeyb, fakih kimliği ile meşhur olup, Mekke’nin fethi senesinde doğmuştur. Bkz. Zehebî, Siyer, c. IV, s. 282-283.

Taberî, İbn Mesud ve Ebu Hureyre'nin "Bu ayetin namazda konuşulması nedeniyle indirildiği" şeklindeki rivâyetlerini kaydeder. Mâturîdî de isim vermeden, konuya dair bu ve benzeri rivâyetleri aktarır. O, ardından "Allah bilir ya" kaydıyla ayetin farklı bir gerekçe ile indirilmiş olmasını mümkün görür. Buna göre müşrikler, *Bu Kur'ân'ı dinlemeyin, gürültü yapın*⁵¹⁴ demişti. Onların "Bu Kur'ân'ı dinlemeyin" sözlerine mukâbil, Allah da müminlere, Kur'ân'ı dinlemelerini; "Gürültü yapın" demelerine mukâbil olarak da "sükûnetle ona kulak vermelerini emretmiştir."⁵¹⁵

6.3. En Ümitvar Ayet:

Taberî'de, İbn Abbas ile İbn Ömer'in kendi aralarında Kur'ân'ın en ümit verici ayetinin hangisi olduğu, şeklindeki konuşmaları yer almaktadır.⁵¹⁶ Mâturîdî de zaman zaman konu hakkında İbn Mesud'un, Kur'ân'ın en ümit verici ayetine yönelik görüşünü aktarır. O, ardından mezkûr sahâbeden farklı olarak, Allah'ın emri doğrultusunda peygamberlerin ve meleklerin müminlere yönelik yaptıkları dua ayetlerini en ümit verici ayetler olarak gördüğünü söyler.⁵¹⁷

6.4. Ra'd'ın Kim'liği

Ra'd 13/13 ayetinde şöyle buyrulur:

Gök gürültüsü övgüyle melekler de saygıyla O'nu yüceltirler...

Ayette zikri geçen الرعد ve البرق kavramları hakkında farklı görüşlerin öne sürüldüğünü kaydeden Mâturîdî, bazısının bunu, "sesi tesbih olup, bulutlar ile görevli bir meleğin ismi" diye tanımladıklarını haber verir. O, bu te'vîlin İbn Abbas kanalıyla gelen bir rivâyete⁵¹⁸ dayandığını söyledikten sonra rivâyetin sahih olması durumunda bunun, ayetin tefsiri olduğunu söyler. Benzer rivâyetin Hz. Ali'den de geldiğini, Ebu Saîd el-Hudrî'nin "الرعد"ın melek olduğu şeklindeki haberden sonra Mâturîdî, felsefecilerin yaklaşımlarını da aktarır. Buna göre gökgürültüsü sıkışan

⁵¹⁴ Fussilet 41/26.

⁵¹⁵ Câmiu'l-beyân, c. IX, s. 201-202; Te'vîlât, c. VI, s. 152-153.

⁵¹⁶ Câmiu'l-beyân, c. 3, s. 66-67.

⁵¹⁷ Te'vîlât, c. II, s. 457-458; a.e, c. XVII, s. 254.

⁵¹⁸ İbn Abbas kanalıyla aktarılan rivâyete göre Yahudiler Hz. Peygamber'e gelip şöyle derler: "Ey Kasım'ın babası! "الرعد"ın ne olduğunu bize haber ver." Hz. Peygamber de onun elinde ateşten bir kamçısı olup bulutları Allah'ın emrettiği yere sürmekle görevli olan meleklerden bir melek olduğunu söyler.

bulutların çıkardığı bir sestir. Ya da bulutların birbiri ile çarpışması sonucu taşların birbirine çarpıştığında çıkardığı gibi çıkan bir sestir. Felsefecilerin bu ifadelerini de aktaran Mâturîdî şöyle der:

“Bizim “الرعد” ra’d’ın gerçekte melek mi yoksa rüzgâr mı olduğunu tayin etmeye ihtiyacımız yoktur. Biz, Allah’ın yarattıkları üzerinde korkutucu bir güce sahip olduğunu ayrıca kullarına azamet ve saltanatını hatırlattığını biliyoruz ve aslında bunu bilmeye ihtiyaç duymaktayız.”⁵¹⁹

Değerlendirme

Mâturîdî “Şahit olunan namaz” ayeti kapsamında şahitin kim olduğuna yönelik İbn Mesud ve Ebu Hureyre rivayetini aktarır. Buna göre şahit olanlar meleklerdir. Fakat Mâturîdî ayetin insanın fitri ve fizyolojik yapısını dikkate almak suretiyle anlamayı daha uygun bulmuştur. Bu minvalde ayet eksenindeki iki farklı te’vîlin karşılığı şu olmaktadır: Şayet ayet rivayete dayalı olarak anlaşılırsa sabah namazını kılan kişi okuduğu ayetin ne anlama geldiği üzerinde durmaksızın okur geçer. Bu düşüncede önemli olan sabah namazının kılınmasıdır ve melekler de kişinin bu namazına şahittir. Buna karşın mezkûr ayet Mâturîdî’nin te’vîline göre anlaşılırsa bu, kişinin sabah namazını okuduğu ayetin bilincine vararak kılmasını gerektirmektedir. Çünkü bu vakit, kişinin zihni ve fiziki olarak en üst düzeyde aktif olduğu vakittir. Okuduğu ayetin ne anlam taşıdığının farkında olması nedeniyle de bu namazın şahiti kişinin bizzat kendisi olmaktadır.

“Kur’ân’ı dinleyin” ayetinin nüzûl sebebine dair Ebu Hureyre ve İbn Mesud rivayetlerine rağmen Mâturîdî, vahiy ortamını dikkate almak suretiyle farklı bir kanaatte olduğunu belirtmiştir.

Kur’ân’ın en ümit verici ayetinin hangisi olduğu sorusu kapsamında Mâturîdî İbn Abbas, İbn Ömer ve İbn Mesud gibi fakat onlardan farklı olarak kendi görüşünü bildirmiştir.

Son olarak Mâturîdî’nin ayet ekseninde sahâbe rivayetlerinin yanı sıra felsefecilerin ne dediğini aktarması dikkat çekicidir. Zîrâ bu dönemde üstelik tefsire dair eserlerde felsefecilerin sözlerine yer verilmesi son derece kerih görülmüştür. Buna

⁵¹⁹ **Te’vîlât**, c. VII, s. 401-402.

rağmen Mâturîdî önemli görmüş olmasından hareketle onların ifadelerine de yer vermiştir. Bu sayede bilim insanlarının doğaya dair ifadelerinin ayetlerin anlaşılmasında katkı sağlayabileceğini de göstermiş olmaktadır. Fakat bu durum onun ayetleri salt bu minvalde anladığı manasına gelmediği açıktır. Nitekim o “Ra’d’ın ne olduğu”nun değil, ayetin bununla ne kast ettiğinin üzerinde durulması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bu ayette vurgulanmak istenen asıl nokta, Allah’ın yarattıkları üzerinde korkutucu bir güce sahip olduğunu ayrıca kullarına azamet ve saltanatını hatırlatmasıdır.

G- MÂTURÎDÎ’NİN RED YA DA TE’VÎL ETTİĞİ İFADELERİN SAHİPLERİ

Bölüm başından itibaren görüldüğü üzere Mâturîdî en genel ifadesiyle ayetlere dair rivayetleri akla, vakıya/genel geçer şartlara ve Kur’ân’a muhalif olması durumunda reddetmekte bir beis görmemiştir. Bu minvalde Mâturîdî, Allah’ı varlıklara benzeten, peygamberlerin ismet sıfatlarına ya da sahâbenin safvetine hâlel getiren te’vîlleri kabul etmemiştir. Diğer yandan o, bazı rivayetleri ayetin söylemediği şeyleri söyletmesi nedeniyle üzerinde durulmasını gereksiz görmüştür. Ayeti, indîği ortamı dikkate alarak anlamaya yönelik gayretinin yanı sıra makâsîd odaklı okumaya çalışması da onu, bazı sahâbe rivayetlerine rağmen farklı görüşlerde bulunmaya sevk etmiştir.

Mâturîdî, meşhur “te’vîl ehli” ya da “bazısı dedi ki” ifadelerini kullanmakla beraber bunların kim’liğini çoğunlukla belirtmemiştir. Buna mukâbil biz, onun, eserinin başında sarf ettiği “Tefsir sahabenin hakkıdır” ifadesinin salt manada bir hakkın teslimi olmadığı şeklinde iddiamızı ispata gayret adına söz konusu te’vîllerin sahiplerini diğer tefsirlerden hareketle deşifre etmeye çalıştık. Sonuç itibarıyla Mâturîdî’nin kaç sahâbenin kaç rivayetini reddettiğine ya da onlara rağmen görüş bildirdiğine dair bir tablo oluşturduk. Bu tablodaki Ebu Hureyre, Enes, Ebu Said el-Hudrî, Câbir b. Abdullah gibi isimlerin aslında onlar kanalıyla gelen hadisler olduğuna dikkat çekmeliyiz. Buna göre Mâturîdî’nin kritik ettiği isim ve rivayetlerin miktarı şu şekildedir:

1	İbn Abbas	86
2	İbn Mesud	24
3	Ebu Hureyre	23
4	Enes b. Mâlik	12
5	İbn Ömer	10
6	Ebu Said el-Hudrî	10
7	Ubeyy b. Ka'b	7
8	Hz. Ali	7
9	Berâ b. Âzib	6
10	Hz. Aişe	5
11	Câbir b. Abdullah	3
12	Huzeyfe el-Yemânî	3
13	Selmân-ı Fârisî	2
14	Ebu Mûsâ el-Eşarî	2
15	Hz. Ebubekir	2
16	Ebu Zerr	1
17	Bureyd b. Husayb	1
18	Abdullah b. Şeddâd	1
19	Muaz b. Cebel	1
20	Abdullah b. Amr	1
21	Ubâde b. Sâmî	1
22	Ebu'd-Derdâ	1
23	Zeyd b. Erkâm	1
24	Ebu Vâkîd el-Leysî	1
25	Hz. Hasan	1
26	Üsâme b.Zeyd	1
27	Zeyd b. Erkâm	1
28	Habbâb b. Eret	1
29	Semure b. Cündeb	1

SONUÇ

Mâturîdî'nin tefsiri te'vîlden ayırması, gerekçesi ve şartları ekseninde tefsirin imkânı meselelerinin tartışıldığı bu çalışmanın sonuçları şu şekildedir:

İki yüz civarında ayetin anlaşılması ekseninde Mâturîdî hadislerine, sahâbe rivâyetine ya da hakkında icma olan meselelere rağmen “mümkün değildir, şöyle olması da uygundur vb.” demek suretiyle mezkûr ayırımına muhalif davranmış görülmektedir. Fakat asli itibariyle böylesi bir durum onun kendisiyle çeliştiği şeklinde değil, amacının farklı olduğu şeklinde okunmasını gerekli kılmıştır. Şöyle ki Mâturîdî'nin tefsir-te'vîl ayırımına gitmesi hicrî ilk üç asırda Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik zihni paradigmalardan değişmesinden neşet etmiştir. Hicrî ilk asırda özellikle sahâbe döneminde rivâyetler akla, vakiaya ve Kur'ân'a arz edilmek suretiyle tashih ya da tenkit yoluyla kritik edilmiştir. Bu dönemde sahâbenin kendi görüşünü katî ya da bağlayıcı kabul etmediklerinin örnekleri görülmüştür. Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalara ve hatta nassa rağmen sahâbenin değişen şart ve zeminde yeni uygulamalara gittikleri ve bunu da bidat olarak görmedikleri anlaşılmıştır. Ayet ekseninde konuya dair birden fazla sahâbe rivâyetine rağmen tâbiîn âlimlerinin farklı yaklaşımlarda bulunduğu oldukça yekûn tutan örnekleri mevcuttur. Ayrıca başta İbn Abbas tarafından olmak üzere erken dönemde sıfatlara yönelik ayetlerin te'vîl edildiği de fark edilmiştir. Yine sahâbe döneminde nassı lafız eksenli okuyanlar olduğu gibi makasîd eksenli okuyanların bulunduğu da anlaşılmıştır. Kûfe'nin kurulmasıyla Kur'ân, sünnet, icma ve akla dayalı bir inanç ve düşünce sistemini benimseyen, kendi içinde farklı gruplara ayrılacak da Ehl-i Re'y denilen bir ekol oluşmuştur. Buna mukâbil Ehl-i Re'y gibi değilse bile kendi içinde zihnî açıdan ikiye ayrılan Ehl-i Hadîs ekolü vücut bulmuştur. Bunlar itikâdi sahada kesinlikle esere dayanmak konusunda hem fikir iken, ahkami sahada seleften farklı düşünmeyi mâkul görenler ile görmeyenler olarak birbirinden ayrılmıştır. Ehl-i Hadîse göre farklı anlamları taşıması nedeniyle nassı anlama ve anlamlandırma hakkı özellikle ilk üç nesle aittir. İlk üç nesle rağmen görüş beyan etmek bidattir. Bu nedenle bu nesillerden gelen haberler bağlayıcıdır. Bilginin tek kaynağı olan haberin kritiği ise ekseriyetle sened eksenlidir. Güvenilir ravilerden muttesıl olarak sonraki döneme ulaşan bu haberden sonra aklın görevi onu tasdik

etmek olup, habere dair nasıl, niçin vb. bir sorgulama mâkul değildir. Şayet haberlerin teâruzu söz konusu olup buna sened kritiği de çare olamazsa ancak bu durumda haberler Kur'ân'a arz edilir ve lafzın zahirine en uygun anlamı taşıyan haber asıl kabul edilir. Mecbur kalınmadıkça nasslar te'vîl edilmez. Üstelik *sıfatlar* söz konusu ise bu türden ayetler asla te'vîl edilmez, aksine bunlarda keff, imsak ve tefviz prensipleri uygulanır. Şâfiî öncesi var olan bu algı mihne sonrası Ehl-i Hadîsin imamı olup, onun cerh ettiğinin belini doğrultmadığı Ahmed b. Hanbel ile zirve noktasına ulaşmıştır.

Mezkûr şartlar aslında Ehl-i Re'ye tepki olarak vaz edilmiştir. Zîrâ gerek siyasi yönetimin etkisi gerekse fetih hareketleri sonucu beldelerin müslümanlaşması, Kur'ân'ın anlaşılmasında farklı düşüncelerin oluşmasına neden teşkil etmiştir. Üstelik re'y ile Kur'ân'a dair görüş beyan edilmesi hadis ile yasaklanmıştır. Bu durumda Ehl-i Hadîs, toplumdaki ihtilafın önünü alabilmenin yolu olarak esere sarılmayı ve ona muhalif davranmamayı bir kural olarak benimsemiş; aksi hareketleri bidat, sapkınlık vb. olarak tavsif etmiştir.

Ehl-i Hadîsin, münhasıran dini koruma saikiyle rivayetleri görece abartılı bir şekilde sahiplenme dürtüsü, rivayetperestliğin oluşumuna imkân vermiş ve tefsir külliyyâtı da bu algı ekseninde inşâ edilmiştir. Bu algıda, sorguya açılmayacağı ya da onlara rağmen görüş beyan etmenin bidat olduğuna dair icma olduğunun düşünülmesi, rivayetlerin kutsallaşmasına ve dinin/Kur'ân'ın bir noktadan sonra hayatla irtibatının kopmasına yol açmıştır. Her ne kadar ilk üç dönemden gelen bazı rivâyetler ölçeğinde anlam, nüzul yerinde tahakkuk etse de bunlar, ayetin anlam haritasının bütünü resmedememektedir. Ayrıca bu türden rivâyetler, vahyin sonraki muhataplarına ayeti anlamlandırma yolunda yeterli imkânı sağlayamamakta ve dahası realitede her zaman için bir karşılık bulamamaktadır.

Mâturîdî, dinin/Kur'ân'ın hayatla irtibatını yeniden kurulabilmek amacıyla tefsir ile te'vîlin birbirinden farklı olduğunu söylemiş ve bu sayede “sorgulanamazlar” skalasını mümkün olan en dar çerçeveye hapsetmiştir. “Tefsir sahâbenin hakkıdır” demesine rağmen -üçüncü bölümdeki uygulamalarından da görüldüğü üzere- o, söz konusu sahâbenin ayetin inişine şahit olmasını ve aynı zamanda onlardan gelen haberlerin tevâtür konumunda bulunmasını şart koşmuştur. Bu şartların taşınmaması

durumunda onlardan gelen dirayet kökenli rivayetler tefsir değil, te’vîl olmaktadır. Diğer yandan hakikat tektir, şeklindeki algıya rağmen ayetler birden fazla şekilde anlaşılma ya da müsaittir. Bu durumda aynı ayete dair sahâbenin farklı ifadeleri, bunların da te’vîl olarak kabul edilmesini gerektirmektedir. Bu ise masum olmamaları nedeniyle te’vîl sahiplerinin görüşlerinin sorguya açılabilirliğini, onlara rağmen görüş beyan edilebileceğini ve yeri geldiğinde delillerden hareketle te’vîl sahiplerinin düşüncelerinin reddedilebileceğini göstermektedir.

Lafzın muhtelif medlûlleri, meseleye dair tenevvü ya da tezat kabilinden rivâyetler, ayetin anlama ve anlamlandırma hakkının ilk üç döneme verilmesi, özellikle bu son şartın ilgili dönemde hâkim konumda yer alması Mâturîdî’yi bir takım tedbirlere sevk etmiştir. Onun, ayrımını eserinde uygulayabilmesinin ilk yolu, rivâyetleri çoğunlukla isnad ve isim vermeksizin meçhul kalıplar ile aktarmaktan geçmiştir. Ebu Hanife’nin salık verdiği ilmi siyaseti izleyen Mâturîdî, ayete dair rivâyetleri ya meçhul kalıplarla ya da “te’vîl ehli der ki” ifadeleriyle aktarmaktadır. Fakat bu rivayetleri diğer tefsirlerden araştırdığımızda onların Ebu Hureyre, Ebu Said el-Hudrî, İbn Ömer, İbn Mesud ve İbn Abbas gibi sahâbeye ait olduğunu görmekteyiz. Geleneksel ve hâkim literatürde söz konusu isimler tefsir ehli olsa da Mâturîdî, te’vîl ehli demekle onların ayetlerin inişine şahit olmadıklarını belirtmekte ve bu sayede rivayet sahiplerini peşinen bloke etmiş olmaktadır. Böylesi bir durum Mâturîdî’nin dolaylı olarak, “tanımımızdan hareketle sahâbeniz tefsir değil, te’vîl ehlidir ve bu da onların ayetlere yönelik ifadelerinin ‘hüvel-hakîka’ olmadığını göstermektedir” demesi anlamına gelir.

Ortak payda “ayetin inişine şahit olmamak” şeklinde belirlenince, nüzul vasatındaki fakih ile sonraki dönemin fakihinin ayete dair te’vîli arasında fark yoktur. Dahası sonraki muhatabın te’vîli pek âlâ vahyin ilk muhatabının te’vîlinden evlâ olabilmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta te’vîlin herkesin değil, fakih sıfatını taşımaya layık kimselerin hakkı oluşudur. Ebu Hanife’yi adım adım takip etmesi ve onun “Dinde fıkıh, ahkâm da fıkıhtan üstündür” deyip daha sonra fakih tanımlaması, Mâturîdî’nin te’vîli fukahâ ile sınırlandırmasını daha anlaşılır hale getirmektedir. Buna göre ayete dair te’vîlde bulunacak kimsenin dini, şeriatı, sünenleri, ümmetin ittifak ve ihtilaf halinde olduğu meseleleri bilmesi gerekmektedir.

Dolayısıyla bu vasıflara haiz olmayan kişilerin te'vîl ya da uygulamalarını Mâturîdî de bidat olarak görmektedir. Diğer yandan te'vîli fukahaya atfetmekle o, ayeti, salt ilk üç dönemden gelen rivâyetlere hapsolmaktan kurtarmaya çalışmıştır. Bu da sair rivâyetlerden başkaca, lafzın manayı taşıması nedeniyle ayetin gelebileceği diğer anlamları da ortaya çıkarmakla sonuçlanır. Bu çerçevede Mâturîdî, başta Esam olmak üzere sonraki dönem kimi Mu'tezili ya da diğer fırka mensuplarının mâkul te'vîllerine meşruiyet hakkı vermiş olacak ve yine sahibi her zaman bilinmediği için ilgili te'vîl, literatürde kendisine yer bulabilecektir. Tabiidir ki ortaya çıkarılan bu yeni anlamlardaki en temel şart, onun muradı ilâhî olduğu iddiasını taşınamamasıdır. Ayrıca daha sonradan ortaya çıkarılan bu anlam öncelikle nüzul ortamına, Kur'an'ın bütünlüğüne, akla ve vâkıya da muhalif olmamalıdır.

Hz. Peygamber'den başka kimsenin masum olmadığını düşündüğü için masum olmayan kimselerden gelen rivâyetleri Kur'an'a, akla ve vakiya arz ile kritik etmek suretiyle tashih ya da tenkit etmesi nedeniyle Mâturîdî, Ehl-i Hadîsin karşısında yer almıştır. Mana anlaşıldıktan sonra ayrıca isnada gerek yoktur demesiyle, ayet ekseninde felsefecilerin görüşlerini aktarmasıyla ve dinin makası/aslını oluşturmayan meselelerde selefe muhalefet etmekte beis yoktur vb. düşüncesiyle de Mâturîdî, Ehl-i Hadîse muhalif bir tavır sergilemiştir. Hakikatin mecazdan, zahirin bâtından evla olduğunu söylemek ancak delille mümkündür, lafzın zahiri mi bâtını mı esas alınacak ancak hikmete göre belirlenir anlayışıyla; buradan hareketle sıfatları te'vîl ve bir noktaya kadar Mu'tezile ile hareket etmesiyle de Mâturîdî, Ehl-i Hadîsle farklı kulvarda yer aldığını ifşa etmiştir. Fakat tüm bunlar hâkim algıya muhâlif olmak demektir ve Mâturîdî Allah, peygamber, Kur'an ve sahâbe tasavvurlarının da etkisiyle tarihte geri planda bırakılmaya mahkûm edilmiş olmalıdır.

Tezimiz kapsamında ulaştığımız şu neticeleri de kaydedelim: sıfatlara yönelik ayetler çerçevesinde tutarlı olmaması nedeniyle de *ıımlı* Ehl-i Hadîs kategorisine dâhil edebileceğimiz Taberî, Mâturîdî gibi, aslında bir noktaya kadar tefsir-te'vîl ayrımına gitmiştir. Bunu, onun uygulamalarını takip ettiğimizde görebilmekteyiz. Aradaki fark, Taberî'nin bu ayrım ismi vermemiş olmasıdır. Her ne kadar tercihlerde bulunsu da, Taberî de hüccet teşkil edecek deliller bulamadığı durumlarda, Mâturîdî gibi, katı hüküm vermeme prensibini uygulamıştır. Fakat şu önemli ayrıntıyı da belirtmeliyiz:

Sıfatlar konusunda tutarlı bir davranış sergilememesine rağmen geri kalan meselelerin büyük çoğunluğunda Ehl-i Hadîsin özelliklerini bünyesinde taşıyan Taberî, bazı ayetler kapsamında kaydettiği rivâyetleri hem kritik etmez hem de bu rivâyetler arasında bir tercihte bulunmaz. Rivâyetler arasında tercihte bulunmaması nedeniyle onun Mâturîdî gibi tefsir ayırımına gittiği düşünülse de bu rivâyetler Mâturîdî tarafından oldukça problemli olarak görülebilmektedir. Diğer taraftan salt olarak rivâyetleri aktarmak rivâyetçi olmaksa, Taberî de Mâturîdî de rivâyet ehli; rivâyetleri değerlendirmek dirayetçi olmaksa Taberî de Mâturîdî de dirayet ehli müfessirlerdir. Aralarındaki fark birinin Ehl-i Hadîs geleneğine mensup dirayet müfessiri; diğerinin Ehl-i Re'y kanalına mensup dirayet müfessiri oluşudur. Dolayısıyla “rivâyet-dirayet tefsirleri” ayrımı yerine daha üst bir şemsiye tanım ile “Ehl-i Re'y ya da Ehl-i Hadîs Algısının Etkisindeki Tefsirler” şeklinde bir tabir kullanılabilir. Tefsir tarihi de bu minvalde değerlendirilebilir.

Vüsatımız ölçeğinde hazırlamış olduğumuz bu tezin sonraki araştırmacılar tarafından ikmâli beklenen bazı yönleri vardır. Bunların ilki Mâturîdî'nin hangi Mu'tezili âlimin ifadelerini benimseyerek aktarmış olduğudur. Her ne kadar yer yer Esam ve Nazzâm'ın bazı ifadelerini kabul etmek suretiyle aktardığına işaret etmiş olsak da Mâturîdî'nin Mu'tezili âlimlerden istifade ettiği görüşleri bir tablo halinde sunmak faydalı olacaktır. Bu sayede onun için kişiden öte fikrin önemli olduğu açıkça ortaya konulmuş olacaktır. Fakat bunun için de Mâturîdî'nin Milel-Nihâl türü eserler ile mukayeseli olarak okunması gerekmektedir. Tezimizi ikmâl edecek hususların ikincisi ise Mâturîdî'nin tefsir şartlarına haiz olan rivayetlerin miktarıdır. Biz ameli meseleler dışında onun tefsir için belirlemiş olduğu şartlarına uyan rivayetleri - muhtemelen gözden kaçırdığımız için- göremedik. Bununla beraber bizden sonraki araştırmacılar bu hususa dikkat edip Mâturîdî'nin şartları çerçevesindeki rivayetlerin miktarını ortaya koyarlarsa bu sayede “Mâturîdî şu oranda tefsiri mümkün görmüştür” denilebilecektir.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel: Kitabu's-Sünne, I-II, tah.: Muhammed b. Said b. Salim, Riyad, Dâru İbn Kayyim, 1986.
- Abdülmecid, Mahmud Abdülmecid: el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî, y.y., Mektebetü'l-Hanci, 1979.
- Abdürrezzâk, Ebubekir b. Hemmâm: Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm el-müsemmâ Tefsiru Abdürrezzâk, I-II, tah: Abdü'l-mu'tî Emin Kalaci, Beyrut, Dâru'l-Marife, 1991.
- Ahatlı, Erdinç: "Şakîk b. Seleme", İstanbul, DİA, 2010, c. XXXVIII, s. 306.
- Ak, Ahmet: "Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Mâturîdîlik", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, AÜSBE, 2006.
- "Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı" Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, İstanbul, İFAV, 2012.
- Akdemir, Salih: "İlmi Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve On Dokuz Rakamı Üzerine" y.y., Mim Yayınları, 1983, s. XXXI, Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru adlı eserin içinde.
- Alper, Ömer Mahir: İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi, Kindî, Farâbî, İbn Sinâ Örneği, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.
- Arpaguş, Hatice K. : Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı, İstanbul, Ensar Neş., 2006.

- Arslan, Gıyasettin: “Tefsir Usûlü’nün Fıkıh Usûlü’nden Arındırılması”, Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü edi: Bilal Gökkır vd., İstanbul, İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Avcı, Casim: “Kûfe”, İstanbul, DİA, 2002, c. XXVI, s. 339-340.
- Aybakan, Bilal: “İmam Şâfiî ve Fıkhi Düşüncesinin Gelişimi” Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, I-X, edi: Bayram Ali Çetinkaya.
- Aydın, Atik: Taberî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi, Ankara, Ankara Okulu, 2005.
- Aydınlı, Osman: Fethinden Samânîlerin Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi, İstanbul, İsam Yay., 2011.
- Aydınlı, Osman: İslam Düşüncesinin Aklileşme Süreci, Ankara, Ankara Okulu, 2013.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mesud es-Semerkandî: Kitâbu’t-Tefsir, I-II, Tahran, el-Mektebetü’l-İlmiyyetü’l-İslamiyye, t.y.
- Bağcı, Mûsâ: Hadis Tarihi -H. İlk Üç Asır-, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2009.
- Bağdâdi, Abdülkahir: Mezhepler Arasındaki Farklar, önsöz ve notlarla çev.: Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara, TDVY, 2014.
- Bağdâdi, Ebubekir Ahmed el-Hatîb: el-Câmi li ahlaki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’, takdim: Muhammed Acâc

- el-Hatîb, I-II, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1996.
- Tarihu Medineti's-Selâm, I-XVII, tah: Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- el-Kifâye fî marifeti usûli ilmi'r-rivâye, I-II, tah: Ebu İshak İbrâhim b. Mûsâ, y.y., Dâru'l-Hüdâ, 2002.
- Şerefu ashâbi'l-hadis, tah: Mehmet Said Hatipoğlu, 1969, y.y.,
- Basri, Ebu'l-Huseyn:
- el-Mu'temed fî usûli fıkıh, I-II, tah.: Halil Meys, Dâru'll-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Bayar, Atılğan:
- “Evet Atatürk Mâturîdî Meşrepti; Teoloji Bilmeyen Niçin Devlet Yönetemez?”, Habertürk, 11/07/2007, <http://www.haberturk.com/yazarlar/atilgan-bayar/213129-evet-ataturk-maturidi-mesrepti-teoloji-bilmeyen-nicin-devlet-yonetemez-20/03/2017>.
- Bayar, Fatih:
- Taberî'nin Tefsir Metodolojisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, UÜİF, Bursa, 2008.
- Bedir, Murteza:
- Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004.
- Begavî, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud:
- Tefsîru'l-Begavî el-müsemmâ Meâlimü't-tenzîl, I-IV, tah: Hâlid Abdurrahman el-Akk, Beyrut, Dâru'l-Marife, 2002.
- Beyâzizâde, Ahmed Efendi:
- İşârâtü'l-merâm min ibârâtî'l-İmam Ebu Hanife, Mukaddime, tah: Ahmed Ferid el-Mezîdî,

- Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Huseyn: Delâi'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerîa, I-VII, tal: Abdülmûtî Kalaci, Beyrut, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, t.y.,
- Bilgin, Ömer Faruk: el-Mâturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirayet Açısından Tahlili, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, UÜSBE, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhî: Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-müfessirîn, I-II, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birgivî, Takıyyüddîn Mehmet: et-Tarîkâtü'l-Muhammediye ve's-sıratü'l-Ahmediyye, İstanbul, Sahâfiye-i Osmâniye, 1899.
- Boyalık, M. Taha: "Molla Fenari'nin Aynu'l-Âyân Tefsirinin Mukaddimesi: Tahlil ve Değerlendirme," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, MÜSBE, 2007.
- Bozkurt, Nahide: Mutezîle'nin Altın Çağı – Me'mûn Dönemi-, Ankara, Ankara Okulu, 2002.
- "Me'mûn", İstanbul, DİA, 2004, c. 29, s. 103.
- Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl: Sahîhu Buhârî, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmî, I-VIII, y.y.
- Kitabu Tarihi'l-kebir, tah.: Abdu'l-Muîd Hân, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y. Beyrut.
- Halku efâli'l-ibâd ve'r-red ale ehli Cehmiyye ve ashabi't-ta'tîl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1990.

Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr:	Kitâbu'l-hayevân, I-VIII, tah: Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır, 1965.
Canan, İbrâhim:	“Enes b. Malik”, İstanbul, DİA, 1995, c. XI, s. 234.
Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî:	el-Füsûl fi'l-usûl, tah.: Acîl Cesîm en-Neşmî, 1994.
Cerrahoğlu, İsmâil	Tefsir Tarihi, Ankara, Fecr Yay., 2005.
	Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller, AÜİFY., LXXX, Ankara, 1968.
Cevziyye, İbn Kayyim:	İ'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn, I-VII, tah: Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan, Dâru İbni'l-Cevziyye, Riyad, 1423/2002
Cündioğlu, Dücâne:	Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı, İstanbul, Kaknüs Yay., 2005.
	“Çağdaş Tefsir Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası', İslâmiyât Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 4, Yıl:1999.
Çağıl, Necdet:	Din Dili ve Mecaz: Kur'ân'ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Açısından Tartışmalı Bir İnceleme, İstanbul, İz Yay., 2008.
Çakan, İsmâil L.:	“Berâ b. Âzib”, İstanbul, DİA, 1992, c. V, s. 469.
Çakın, Kamil:	‘Hadislerin Kur'ân'a Arzı Meselesi’, AÜİFD, 1993, ss. 243-244.
Dârimi, Abdullah Abdurrahman:	Sünenü Dârimî, I-IV, tah: Hasan Selim, Riyad, Dâru'l-Muğnî, 2000.

	Reddü'l-Îmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd ale Bişri'l-Merisî tas: Muhammed Hamid el-Feykî, Beyrut, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1358.
ed-Demenhûrî, Ahmed Sa'd:	Seddü's-süğûr bi sîreti alemlî'l-hüdâ Ebî Mansûr el-Mâturîdî, Dâru'n-Nûr, y.y, 2018.
	el-Îmâmu'l-Mâturîdî ve menhecü ehl'i-sünneti fî tefsîri'l-Kur'ân, Dâru'n-Nûr, y.y, 2018.
Demir, Ziya:	XIII.-XIV. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri, İstanbul, Ensar Neş, 2006.
Demir, Abdullah:	“Mâturîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütakellim Hanefîlerinin Din Anlayışı”, Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III, haz: Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2016, ss. 19-48.
Demirci, Muhsin:	“Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia es-Sülemî”, İstanbul, DİA, 1994, c. X, s. 86.
Demirtaş, Fatma:	“Mâturîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı Ve Öncesinde Pratik Boyut İle Dilsel Kullanımın İzleri”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, MÜSBE, 2016.
Durmuş, İsmâil:	“İbnü'l-Mukaffâ”, İstanbul, DİA, 2000, c. XXI, s. 130.
Düzenli, Yaşar:	Üslub ve Semantik Açısından Kur'ân ve Şefaat, İstanbul, Pınar Yay., 2008.

- “Sembolizm Açısından İsrâ ve Mirâç’a Yeni Bir Yaklaşım Denemesi”, EOÜSBD, 2001, sayı: 1, s. 31-48.
- Düzgün, Şaban Ali:
- “Semerkant İlim Havzası ve Mâturîdî”, Mâturîdî’nin Düşünce Dünyası, ed: Şaban Ali Düzgün, Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2013.
- Ebu Dâvud, Süleyman es-Sicistânî el-Ezîdî:
- Sünenü Ebi Dâvûd, I-V, talik: Ubeyd De’âs ve Adil es-Seyyid, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997.
- Ebu Gudde, Abdu’l-Fettah :
- “Halk’ı Kur’an Meselesi: Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, çev: Müctebâ Uğur, AÜİFD, 1975, C. XX, s. 307-321.
- Ebu Hanife Numan b. Sabit:
- İmâm- A’zam’ın Beş Eseri, çev.: Mustafa Öz, İstanbul, İFAV, 2014.
- “Basra’lı Yusuf Semsî’ye Vasiyeti”, İslam Akaid Sistemin de Gelişmeler, çev.: Yusuf Ziya Yörükan, Ötüken Yay., İstanbul, 2015.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endulûsî:
- Tefsîru’l-Bahri’l-Muhîd, I- IX, tah: Âdil Ahmed-Ali Muhammed, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010.
- Ebu Nuaym, Ahmed. b. Abdullahel-İsfahânî:
- Hilyetü’l-evliya ve tabakatü’l-esdika, I-X, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1988.
- Ebû Ya’lâ, Muhammed b. Huseyin el-Ferrâ:
- el-Udde fî usûli’l-fıkh, tah.: Ahmed b. Ali el-Mübarekî, I-V, Riyâd, 1990.
- Ebu Yusuf, Ya’kûb b. İbrâhim el-Ensârî:
- er-Redd ale siyeri el-Evzâî, talik: Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.r.

Ebu Zehra, Muhammed:

Ebu Hanife, çev: Osman Keskiöglü, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.

İmam Şâfiî, çev.: Osman Keskiöglü, DİBY, Ankara, 2000.

Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-siyâseti ve'l-akâidi ve târihi'l-mezâhibi'l-fıkhıyye, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, Kahire, t.y., İslamda Siyasi, İtikâdi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi, Haz: Mevlüt Karaca, İstanbul, Hisar Yay., 2011.

Ebü'l-Fazl, İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî:

İkmâlû'l-mu'lim bi fevâidi Müslim, I-IX, tah: Yahya İsmâil, Kahire, Dâru'l-Vefâ, 1998.

Ecer, Ahmet Vehbi:

Büyük Türk Alimi Mâturîdî, İstanbul, Yesevî Yay., 2007.

Efendioğlu, Mehmet:

“Said b. Cübeyr”, İstanbul, DİA, 2008, c. XXXV, s. 552.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen:

Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-Mûsâllîn, I-II, tah: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire, 1950.

el-İbâne an usûli Diyâne, tah: Beşir Muhammed Uyûn, Mektebetü Dâru'l-Beyân, Dımeşg, 1990.

Erten, Mevlüt:

Nass-Yorum İlişkisi, Ankara, Ankara Okulu, 2013.

Erul, Bünyamin:

Sahâbenin Sünnet Anlayışı, TDVY., Ankara, 2014.

“Zeyd b. Sâbit”, İstanbul, DİA, 2013, c. XLIV, s. 322.

- “İlk Dönem Kur’ân Okumaları: Sahâbenin Kur’ân’ı Anlama Çabaları Üzerine”, VII. Kur’ân Sempozyumu, Ankara, Fecr Yay., 2005, ss. 23-40.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed: Tehzîbü’l-luğa, I-XV, thk: İbrahim el-Ebhârî, Kahire, Dâru’l-kütübi’l-Arabî.
- Fenârî, Molla: Aynu’l-âyân: Kitâbu tefsîri’l-Fâtiha, Dersâdet, 1325/1908.
- Gazzâlî, Ebu Hamid: Faysalu’t-tefrika beyne’l-İslam ve’z-zenâdıga, tah: Mahmud Beycu, Dâru’l-Beyruti, 1993.
- Gâlî, Belkâsım: Ebu Mansur el-Mâtürîdî hayatühü ve ârâühü, Tunus, Dâru’t-Türkî, 1989.
- Gotz, Manfred: “Mâtürîdî ve *Te’vilâtü’l-Kur’ân* Adlı Eseri”, çev: Adem İrmak, Veysel Gengil, Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III, haz: Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2016, s. 174-201.
- Gölcük, Şerâfettin: “Cehm b. Safvân”, İstanbul, DİA, 1993, c. VII, s. 233-234.
- Görmez, Mehmet: Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara, Otto Yay., 2014.
- Güler, İlhami: “Kur’ân Metnin Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te’vil)”, Kelam Araştırmaları, 7:2, 2009.
- Güler, Zekeriya: Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri, Ankara, TDVY, 1997.

- “Buhâri ve el-Câmiu’s-Sahih’i”, Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, edi.: Bayram Ali Öztürk, I-X, İstanbul, İnsan Yay., 2015.
- Gülle, Sıtkı: “Rivâyetve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme”, EKEV Akademi Dergisi, sayı.19, Bahar 2004, s. 265-280.
- Gümüş, Sadreddin: Kur’ân Tefsîrinin Kaynakları, İstanbul, Kayıhan Yay., 1990.
- Gürler, Kadir: “Kur’ân’ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 3, sayı: 5 (2004/1).
- Ehl-i Hadîs’in Düşünce Yapısı – İlk Dönem Ehl-i Hadîs Örneği- Bursa, Emin Yay., 2007.
- Habibov, Aslan: Kur’ân Tefsirinde İki Kelime: Te’vîl ve Tefsir”, <https://islamiyyatdotorg.wordpress.com/2012/01/19/kuran-tefsirinde-iki-kelime-tevil-ve-tefsir/>. çevrim içi 2015/05/25.
- Haçkalı, Abdurrahman: “Ehl-i Hadîs Ehl-i Re’y Ayırışması Fıkhî mi, İtikâdî mi?”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı 2, 2003, s. 59-68.
- el-Hamevî, Yâkut: Mu‘cemu’l-üdebâ, I-VII, thk: İhsan Abbas, Beyrut, 1993.
- Hamidullah, Muhammed: “Us’ul al-Fıqh’ın Tarihi”, İTED, II, (1956-57).
- Hassan, Ahmed: İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İstanbul, İz Yay., 1999.

- Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Bağdâdî: Lübbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl, I-IV, İstanbul, el-Matbau'l-Hayriyye, h. 1306.
- Işıcık, Yusuf: Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Tevil, İstanbul, Esra Yay., 1997.
- İbn Abdi'l-Berr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh: Câmiu'l-beyânî'l-ılmî ve fadlihî, tah: Mesud Abdülhamid, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec: el-İntikâ fî fezâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ, tah.: Abdulfettah Ebu Gudde, Mektebetü'l-matbuati'l-İslâmiyye, Haleb, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec: Zâdü'l-mesîr fî ılmî't-tefsîr, tah: Ahmet Şemsüddîn, I-VIII Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kitâbü'l-Mevzuat mine'l-ehâdisi'l-merfûât, I-III, tah: Nurettin Boyacılar, Riyad, Edvâü's-Selam, 1997.
- İbn Ebi Hâtim, Abdurrahman Muhammed b. İdrîs: Tefsîru İbn Ebî Hâtim er-Râzî el müsemmâ et-tefsîru bi'l-me'sûr, I-VII, tah: Ahmed Fethi Abdurrahman el-Hicâzî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl, I-IX, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1. Baskı, t.y.
- İbn Ebi Ya'lâ, Ebu'l-Huseyn Muhammed: Tabakâtü'l-Hanâbile, tah.: Abdurrahman b. Süleyman el-Uşimin, I-III, Riyad, 1999.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali: Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi Buhârî, I-XIII, tah: Abdülkadir Şeybe, Riyad, Mektebetü Fahd, 2001.

- el-İsâbe fî temyîz'i-Sahâbe, I-VII, y.y., t.y.
- Lisânu'l-Mizân, I-X, tah: Abdülfettah Ebu Gudde, Riyad, Mektebetü Matbûâti'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Hallikân Şemseddin Ahmed: Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân mimmâ sebate bi'n-nakl evi's-semâ ev esbetehü'l-ayân, I-VIII, tah.: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sadır, t.y.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn: Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, I-IV, İstanbul, Çağrı Yay.,1986.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim: el-Meârif, tah: Servet Ukkâşe, Kahire, Dârul-meârif, , t.y.,
- Te'vîlü Muhtelifü'l-Hadis: Hadis Müdâfaası, çev. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Otto Yay, 2017.
- el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-raddü ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Müşebbihe, Tah: Ömer Mahmud, Riyad, Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî: Sünenü İbn Mâce, I-V, tah: Şuayb Arnavut vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2009.
- İbn Manzur, Muhammed İbn Mükerrrem İbn Ali: Lisânu'l-arab, I-V, tah: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hâşim Muhammed, Kahire, Dâru'l-Me'ârif,
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Mûnî: Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr, I-XI, tah: Ali Muhammed Ömer, Kahire, Mektebetü Hanci, 2001.

İbn Salah, Şehrezûrî:

Ulûmü'l-hadis li İbni's-Salâh, tah:
Nurettin İtır, t.y., yy.,

İğde, Muhyettin:

Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak
Hanbeliliğin Teşekkül Süreci,
İstanbul, İFAV, 2016.

“Mihne Sürecinde Ahmed b.
Hanbel ve Taraftarları”, Mihne
Süreci ve İslami İlimlere Etkisi,
ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara,
Ankara Okulu Yay., 2012.

İşcan, M. Zeki:

Selefilik İslami Köktencililiğin
Tarihi Temelleri, İstanbul, Kitap
Yay., 2014.

“Taassuba Dayalı Din Anlayışı
Karşısında Ebu Hanife Örneği”,
EKEV Dergisi, Yıl: 8, Sayı, 20,
(Yaz 2004), ss. 59-78.

“Ehli Sünnette Dini Bir Otorite
Olarak Selef Fikrinin Ortaya
Çıkışı”, EKEV Akademi Dergisi,
Yıl 9, sayı 25, Güz, 2005, ss. 7-
24.

İşler, Emrullah:

“Zeccâc, DİA, İstanbul, 2013, c.
XLIV, s. 173.

İzmirli, İsmâil Hakkı:

Yeni İlmi Kelam, Ankara, Umran
Yay., 1981.

Kadı Abdülcabbâr:

Şerhu'l-usûli'l-hamse, tal: İmam
Ahmed b. Huseyn b. Ebi Hâşim,
tah.: Abdülkerim Osman,
Mektebetü Vehbe, 1996.

Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâti'l-
Mutezîle, tah.: Fuad Seyyid, ed-
Dâru't-Tûnusiyyeti li'n-Neşr,
Mısır, t.y.

Kalaycı, Mehmet:

Tarihsel Süreçte Eşarîlik
Maturîdîlik İlişkisi, Ankara,
Ankara Okulu, 2013.

Kandemir, Yaşar:

“Abdullah İbn Ömer”, İstanbul, DİA, 1988, c. I, s. 126.

“Câbir b. Abdullah”, İstanbul, DİA, 1992, c. VI, s. 530.

Kâfiyeci Muhyiddin b. Süleyman el-Hanefî:

Kitâbu't-Teysîr fî kavâidi ılmî't-tefsir, çev.: İsmâil Cerrahoğlu, Ankara, AÜİFY, 1974.

Karaman, Hayrettin:

“Fıkıh”, İstanbul, DİA, 1996, c. XIII, s. 5.

İslam Hukuk Tarihi, İstanbul, İz Yay., 2014.

Karataş, Ali:

“Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'an'la Tefsiri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, AÜSBE, 2010.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa:

Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn, I-VII, tah., Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.

Kazanç, Fethi Kerim:

“Selefiyyenin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, Kelam Araştırmaları, 8:1, 2010.

Kazvînî, Ebu Ya'lâ el-Halîlî:

Kitâbu'l-irşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadis, I-III, tah: Muhammed Said b. Ömer Said, Riyad, Mektebetü Rüşd.

Kazvînî, Zekeriya b. Mahmud:

Asârul'bilâd ve ahhâru'l-ıbbâd, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.,

Kefevî, Mahmud b. Süleyman,

Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Numâni'l-muhtâr, t.y., y.y.

Keleş, Ahmet:

Hadislerin Kur'ân'a Arzı
Meselesi, İstanbul, İnsan Yay.,
2011.

Kerderî, İbn Bezzâzî, Hafızuddin:

Menâkıbu Ebi Hanife, Dâru'l-
Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.
II, s. 122. (İbn Ahmed el-
Mekki'nin Menâkıbu Ebi Hanife
adlı eseri ile beraber.

Kılıç Aslan Mâvil:

Klasik Dönem Mâturîdîyye
Kelamında Te'vîl Anlayışı,
İstanbul, MÜSBE,
Yayımlanmamış Doktora Tezi,
2012.

Kılıç, Hulusi:

“Kâfiyeci”, İstanbul, DİA, c.
XXIV, 2001, s. 154-155.

Kırbaçoğlu, Hayri,

Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları-
Ashâbu'l-Hadis'e Göre Allah'ın
Sıfatları Meselesi, Ankara, Otto
Yay., 2011.

“İsitmâra Elverişli Münbit
Toprak: Hadisler”, İslâmiyât, c. 3,
sayı: 3, (2000).

“Kur'ân Vahyi ve Yorumu”
İslamın Kurucu Metni -Kur'ân
Araştırmaları- Ankara, Otto Yay.,
2015.

“İmam Şâfiî'nin “Risale”sinin
Hadis İlmindeki Etkileri”, İslâmi
Araştırmalar, 1997, sayı 1-2-3, ss.
87-99.

Kırca, Celal:

“Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin
Tefsir ve Te'vîl Anlayışı”,
EÜSBED, sayı 3, 1989.

Koca, Ferhat:

İslam Hukuk Tarihinde Selefî
Söylem- Hanbeli Mezhebî,
Ankara, Ankara Okulu, 2011.

Koç, Mehmet Akif:

İsnâd Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faâliyetleri – İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi, Ankara, Kitâbîyat, 2003.

“Taberî’nin Tefsirini Anlamak Üzere, I” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51: 1, 2010.

“Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri”, Tefsire Akademik Yaklaşımlar, I-II, edi: Mehmet Akif Koç, İsmâil Albayrak, Ankara, Otto Yay, 2013.

Koçkuzu, Ali Osman:

Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikâd ve Teşri Yönlerinden Değeri, DİBY, Ankara, 1988.

Koçyiğit, Talat:

Hadîs Usûlü, Ankara, TDVY, 2013.

Korkmaz, Sıddık:

“İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Hayatı ve Eserleri”, Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos, 2002, c. 4, s. 10, ss. 89-119.

Kureşî, Ebu'l-Vefâ

Cevâhîru’l-mûdie fî tabakâti’l-Hanefiyye, I-V, tah: Abdülfettah Muhammed, Riyad, Dâru Hicr, 1993.

Kurtubî, Abdullah Muhammed b. Ahmed:

el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân, I, XXI, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.

Kutlu, Sönmez:

Selefilik’in Fikri Arka Planı – İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-, Ankara, Otto Yay., 2016.

- Tarihsel Din Söylemleri Üzerine
Zihniyet Çözümlemeleri, Ankara,
Otto Yay., 2016.
- Türklerin İslamlaşma Sürecinde
Mürcie ve Tesirleri, Ankara,
TDV, 2010.
- “Bilinen ve Bilinmeyen
Yönleriyle İmam Mâturîdî”,
İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik,
haz: Sönmez Kutu, Ankara, Otto
Yay., 2012.
- Kutluer, İlhan:
“Ebu Zeyd el-Belhî”, İstanbul,
DİA, 1992, c. V, s. 412.
- Küçük, Râşit:
“Ebu Said el-Hudrî”, İstanbul,
DİA, 1994, c. X, s. 223.
- Lâlekâî, İbnu'l-Hasen b. Mansur et-Taberî:
Şerhu usûli i'tikâdi Ehl-i sünne, I-
II, tah.: Ebu Ya'kûb Neşet b.
Kemal el-Mısırî, Dâru'l-Basıra,
İskenderiye.
- Leknevî, Abdü'l-Hayy:
er-Raf ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-
ta'dîl, tah.: Abdü'l-fettah Ebu'l-
Ğudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-
İslâmi, Beyrut, 2004.
- Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-
Hanefiyye, Kahire, Dâru'l-
Kitâbi'l-İslâmiyye, t.y.,
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-Mâturîdî:
Te'vîlâtü'l-Kur'ân, I-XVII, tah.:
Bekir Topaloğlu vd., İstanbul,
Mizan Yay., 2005-2009.
- Te'vîlâtü Ehli's-sünne, tah:
Fatıma Yusuf el-Hıyemî, I-V,
Beyrut, 2004.
- Ebu Mansur el-Mâturîdî,
Kitâbu't-Tevhîd, tah: Bekir
Topaloğlu, Muhammed Aruçi,
İstanbul, Mektebetü'l-İrşâd, 2001.

- Kitâbu't-Tevhîd –Açıklamalı
Tercüme-, çev: Bekir Topaloğlu,
İstanbul, İsam Yay., 2014.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed:
en-Nüket ve'l-uyûn: tefsîru'l-
Mâverdî, I-VI, tal: Seyyid Abdu'l-
Maksud, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-
İlmiyye, 2007.
- Miğrâvî, Muhammed İbn Abdîrrahman:
Mevsûatü mevâkıfî's-selef, I-X,
Kahire, Mektebetü'l-İslâmiyye,
t.y.
- Muchielli, Alex:
Zihniyetler, çev. Ahmet Kotil,
İstanbul, İletişim Yay., 1991.
- Mukâtil b. Süleyman:
Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, I-
III, tah: Ahmed Ferid, Beyrut,
Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Müftüoğlu, Ömer:
“Bir Müfessirin Kelamullah
Karşısındaki Konumunun Tefsirin
İsmi Üzerinden Belirleme
Denemesi: Mâturîdî'nin *Te'vîlâtü
Ehli's-Sünne*’si”, Uluğ Bir Çınar
İmâm Mâturîdî: Uluslararası
Sempozyum Tebliğler Kitabı, ed.
Ahmet Kartal, Eskişehir, 2014, ss.
217-222.
- Müsaid b. Tayyâr:
“Mefhûmu't-tefsîr ve't-te'vîl
ve'l-istinbât ve't-tedebbur ve'l-
müfesser, Riyad, Dâru İbn Cevzî,
h. 1428.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc:
Sahih-i Müslim, Riyâd, 1998.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn:
el-Kand fî zikri ulemâ-i
Semerkand, tak: Muhammed
Feryâbî, Riyad, Mektebetü'l-
Kevser, 1991.
- Nesefî, Ebu'l-muîn Meymun b. Muhammed:
Tebşîratü'l-edille fî usûliddîn, tah:
Hüseyin Atay, Ankara, DİBY,
1993.

Neşşar, Ali Sami:

İslam'da Felsefi Düşüncenin
Doğuşu, I-II, çev.: Osman Tunç,
İnsan Yay.,1999.

Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-islam,
I-III, Daru'l-Meârif, Kahire, 1974.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ:

Sahîhi Müslim bi şerhı'n-Nevevî,
I-XVIII, Kahire, 1929.

Önkal, Ahmet:

“Büreyde b. Husayb”, İstanbul,
DİA, 1992, c. VI, s. 492.

Ömerî, İbn Fadlullah:

Mesâlikü'l-ebsâr fî memâlikü'l-
emsâr, I-XXVII, thk: Kâmil
Süleyman el-Cebûrî, Beyrut,
Dâru'l-kütüb, 2010

Özafşar, Mehmet Emin:

İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka
Planı, Ankara, Otto Yay., 2015.

Hadisi Yeniden Düşünmek- Fıkhî
Hadisler Bağlamında Bin
İnceleme, Ankara, Otto Yay.,
2015.

Özcan, Hanifi:

Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,
İstanbul, İFAV.

Özdeş, Talip:

Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı,
İstanbul, İnsan Yay., 2003.

“Mâtürîdî'yi Nasıl Okumalıyız?”,
Dini ve Felsefi Metinler:
Yürmibirinci Yüzyılda Yeniden
Okuma, Anlama ve Algılama, I-II,
ed: Bayram Ali Çetinkaya,
İstanbul, Sultanbeyli Belediyesi,
2012.

Özen, Şükrü:

İslam Hukuk Düşüncesinin
Aklileşme süreci Başlangıçtan
Hicrî 4. Asrın Ortalarına Kadar,
İstanbul, Yayınlanmamış
Doktora Tezi, MÜSBE 1995.

- Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası, İstanbul, 2001.
- “Mâturîdî”, İstanbul, DİA, 2003, c. XXVIII, s. 146.
- “Leys b. Sa‘d”, İstanbul, DİA, c. XXVII, 2003, s. 164-165.
- Özpınar, Ömer:
- Hadis Edebiyatının Oluşumu, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2013.
- Özşenel, Mehmet:
- İlk Dönem Hadis Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği, İst, İFAV, 2015.
- Öztürk, Mustafa:
- Kur’ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, İstanbul, Düşün Yay., 2011.
- “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, İslamiyat, c. 6, sayı 4, Ekim-Aralık 2003.
- “Taberî’nin Tefsir Anlayışında Selefîlik ve Ilımlı Zâhirîlik” Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr er-Taberî Sempozyumu, Konya, 2010.
- Osmanlı Tefsir Mirası, Ankara, Ankara Okulu, 2012.
- Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te’vil Geleneği, İstanbul, Düşün Yay., 2011.
- Paçacı, Mehmet:
- “Klasik Tefsir Neydi” Çağdaş Dönemde Kur’ân’a ve Tefsire Ne Oldu?, İstanbul, Klasik, 2012.
- Pezdevî, İmam Ebu’l-Yusr Muhammed:
- Usûlüddîn, tah: Hans Peter Linss, Kahire, el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü Li’t-Türâs, 2002

Polat, Fethi Ahmet:

“Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne’de Mutezilî Söylemin Kritiği”, Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, İFAV, 2012.

Râgıb, Ebu’l-Kâsım Isfahânî:

Mukaddimetü câmii’t-tefâsîr, tah: Ahmet Hasan Ferhat, Kuveyt, Dâru’d-da’ve, 1984.

Râmeahurmûzî, Kadı Hasen b. Abdurrahman:

el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâî, tal: Muhammed Hatip, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1972.

Râzî, Fahreddin, Muhammed:

Mefâtihu’l-ğayb: et-Tefsîru’l-kebîr, I-XXXII, tah: İmâd Zeki el-Bârûdî, Kâhire, el-Mektebetü’l-Vakfiyye, 2003.

Menakıbu’l-İmâmi’s-Şâfiî, tah: Hicâzî Ahmed es-Sika, Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, Kahire, 1986.

Esâsu’t-takdîs, tah: Ahmed Hicâzî, Kahire, Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, 2002.

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

Münâzarâtu Fahriddin er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr, tah. Fethullah Huleyf, Beyrut, Dâru’l-Meşrik, 1966.

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

Rudolph, Ulrich:

Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelamı: Mâturîdî, çev: Özcan Taşçı, İstanbul, Litera Yay., 2016.

Salih, Walid A. :

“Mâturîdî Üzerinden Taberî’yi Yeniden Okumak: Hicrî Üçüncü Asra Yeni Bir Bakış” çev: Veysel Gengil, Adem İrmak, Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III, haz: Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2016, s. 805-837.

Sa‘lebî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed:

el-Keşf ve’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân, I-VI, tah: Seyyid Kesrevî Hasen, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.

Seâlebî, Muhammed b. Hasen el-Hucvî:

el-Fikru’s-sâmî fî târihi’l-fıkhı’l-İslâmî, I-II, tal: Abdülfettah Ebu Gudde, Medine, el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1976.

Semerkindî, Alaâddin:

Şerhu Te’vîlât, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine, nr. 179.

Mîzânu’l-usûl fî netâici’l-ukûl, tah: Muhammed Zeki Abdülberri, Kahire, Mektebetü Dâri’t-Türâs, 1984,

Semerkindî, Nasr Ebu’l-Leyl:

Tefsîru Ebi’l-Leyl es-Semerkindî tah.: Adil Ahmed, Zekeriya Abdülmevid, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

Serahsî, Ebubekir Ahmed İbn Ebi Sehl:

Usûlü’s-Serahsî, I-II, tah: Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.

Sönmez, M. Ali:

“Ali b. Medîni”, İstanbul, DİA, 1989, c. 2, s. 411.

Söylemez, Mahfuz:

Bedevilikten Hadârilige Kûfe, Ankara, Ankara Okulu, 2001.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman:

ed-Dürü’l-mensûr fî’t-tefsîr bi’l-me’sûr, I-VII, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015.

el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân, I-II, tah.: Ahmed b. Ali, Kahire, Dâru'l-Hadis, 2004.

Tedrîbu'r-râvî fî şerhi takrîbu'n-Nevevî, tah: Muhammed Emin İbn Abdillâh, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2002.

el-Hâvî li'l-fetâvâ, I-II, Beyrut, Dâru'l-fikr, 2004.

Sülün, Murat:

“İmam Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri –Genel Bir Bakış-, Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi, Bîşkek, 2008.

Kur'ân Kılavuzu, Mutlak Gerçeğin Sesi Kaynağı- Şekli Yapısı-Mahiyeti- Muhtevası- Okunuşu, İstanbul, Ensar Neş, 2011.

“Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, Ankara, AÜİFD, 50:1 (2009), ss.1-24.

Şah Velîyullah ed-Dihlevî:

Huccetullahî'l-bâliğa: İslam Düşüncesinin İlkeleri, I-II, ter: Mehmet Erdoğan, İstanbul, İz Yay., 2012.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed:

el-Milel ve'n-nihal, talik: Muhammed Fehmi Muhammed, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

Şehyâr, Ataullah:

“Muhammed b. Mesleme”, İstanbul, DİA, 2005, c. XXX, s. 555-556.

Şeker, Fatih M.:

Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri, İstanbul, Dergah Yay., 2016,

Şa'rânî, Abdü'l-vehhâb:

Kitâbü'l-mîzân, tah.:
Abdurrahman Umeyre, I-IV,
Beyrut, Alimü'l-Kütüb, 1989.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs:

İhtilâfû'l-hadîs, -Ümm İçinde-, I-
XI, , tah.: Rıfat Fevzi Abdü'l-
Muttalib, Dâru'l-Vefâ, 2001.

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

Şâtıbî, Ebu İshak:

Muvâfakât: İslami İlimler
Metodolojisi, I-IV, çev. Mehmet
Erdoğan, İstanbul, İz Yay., 2010.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr:

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

Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk, tah:
Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim,
I-XI, Dâru'l-Meârif biMısır,
Kahire, t.y.,

Tahâvî, Ebu Cafer:

Şerhu maâ'ni'l-âsâr, I-IV, tah:
Muhammed Zehra en-Niccâr,
Muhammed Seyyid, y.y.,
Alimü'l-Kütüb, 1994.

Tancî, Muhammet Tavit:

“Abû Mansûr el-Mâturîdî” İslam
Düşüncesi Üzerine Makaleler, ed.
Sönmez Kutlu, Ankara, TDVY,
2015.

Topaloğlu, Ahmet:

Kubbealtı Lugatı, Asırlar Boyu
Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük
Türkçe Sözlük, I-III, İlhan
Ayverdi, Redaksiyon: İstanbul,
Kubbealtı Neşriyat, 2006.

Topaloğlu, Bekir:

Kelam İlmi Giriş, İstanbul, Damla
Yay., 1988.

Tirmîzî, Ebu İsa, Muhammed b. İsa:

Sünenu't-Tirmîzî, I-VI, tah: Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Dâru'l-Garbi'l-İslam, Beyrut, 1996.

Uludağ, Süleyman:

“Muhammed b. İbrâhim Kelebâzî”, İstanbul, DİA, c. XXV, s. 192.

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

Uzunpostalcı, Mustafa:

“Abîde es-Selmânî”, İstanbul, DİA, 1988, c. I, s. 309.

Ülken, Hilmi Ziya:

İslam Düşüncesi, İstanbul, DoğuBatı Yayınları, 2015, 3. Baskı.

Vâhidî, Ali b. Ahmed:

Esbâbu'n-nüzûl, Ta'lik, Mustafa Dibboğa, Dâru'l-Mustafa, 2008.

Watt, W. Montgomery:

İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev: Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul, Şa-To, 2001, 3. Baskı,

“Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin Hayatı ve Fikirleri, Mâturîdî Problemi”, çev: İbrâhim Hakkı İnal, İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, ed: Sönmez Kutlu, Ankara, Otto Yay., 2012.

Yaşar, Muhammed Yuşa:

“Kâdî Beyzâvî'de Varlık”, Yayınlanmamış Doktora Tezi”, İstanbul, İÜSBE, 2018.

“Selefiyye”, Kelam Tarihi, ed: Ramazan Yıldırım, İstanbul, İşaret Yay., 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki:

“Esam, Ebubekir”, İstanbul, DİA, 1995, c. XI, s. 353.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi:

Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsiri, I-IX, İstanbul, Matbaat Ebuzziya, 1938.

- Yiğit, İsmâil:
“Mevâlî”, İstanbul, DİA, 2004, c. XXIX, s. 424.
- Yörükan, Yusuf Ziya:
“Ömer b. Abdülazîz”, İstanbul, DİA, 2007, c. XXXIV, s. 54.
- Yörükan, Yusuf Ziya:
İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler: İmam-ı A'zam Ebû Hanife ve İmam Eb'u Mânsûr-i Mâturîdî, Notlarla ve Eklerle Yayına Hazırlayan: Turhan Yörükan, İstanbul, Ötüken Yay. 2015.
- Yurdagür, Metin:
“Ebu'l-Huzeyl el-Allâf”, İstanbul, DİA, 1994, c. X, s. 330.
- Yücesoy, Hayrettin:
“Mihne”, İstanbul, DİA, 2005, c. XXX, s. 27.
- Zebîdî, Murteza, Muhammed Hüseyin:
İthâfu's-sâdeti'l-muttekîn bi şerhi İhyâ-i Ulûmiddîn, I-X, Müessesetü Tarihi'l-Arabi, Beyrut, 2004.
- Zehebî, Hüseyin:
et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, I-III, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Zehebi, Muhammed İbn Ahmed:
Siyeru a'lemi'n-nübelâ, I-XXV, tah: Beşşâr Avvâd Maruf, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zehebi, Muhammed İbn Ahmed:
Kitâbü tezkîrati'l-huffâz, I-IV, tah.: Heyet, Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1958.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh:
el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân, I-IV, tah., Zeki Muhammed Ebu Serî', Riy'ad, Dâru'l-Hadâra, 2009.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh:
Hz. Aişe'nin Sahâbe'ye Yönelttiği Eleştiriler, haz.: Bünyamin Erul, Otto Yay., Ankara, 2012.
- Zuhaylî, Muhammed:
el-İmâm et-Taberî, Dımaşg, Dâru'l-kalem, 3. Baskı, 1999.



ÖZGEÇMİŞ

27-10-1983 yılında Almanya’da doğdu. 8 Ağustos 1997’de Manisa Karaköy Kur’ân Kursu’nda hafızlığını ikmâl etti. 2005’te Manisa Anadolu İmam Hatip Lisesi’nden mezun olup, aynı yıl İstanbul Üniversite İlahiyat Fakültesi’ni kazandı. 2012 senesinde merhum Profesör Doktor Mevlüt Güngör’ün danışmanlığında Yüksek Lisans tezini hazırladı. 2013 yılında ÖYP kapsamında araştırma görevlisi oldu ve doktora eğitimine başladı. Evli ve üç çocuk babasıdır.

