

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MÂTURÎDÎ'NİN TE'VÎLÂT'INDA  
MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN

DOKTORA TEZİ

Erkan ÇAKIR

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Alican DAĞDEVİREN

Haziran – 2017

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MÂTURÎDÎ'NİN TE'VÎLÂT'INDA  
MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN

DOKTORA TEZİ

Erkan ÇAKIR

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir

“Bu tez 12/06/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Ahmet Bostancı	BAŞARILI	
Prof. Dr. Bahattin Partme	BAŞARILI	
Prof. Dr. Ömer Gecik	BAŞARILI	
Doç. Dr. Alican DAĞDEVİREN	BAŞARILI	
Doç. Dr. Saim HILMAZ	BAŞARILI	



SAKARYA  
ÜNİVERSİTESİ

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU BEYAN BELGESİ**

**Tez Başlığı:**

MÂTURÎDÎ'NİN TE'VÎLÂT'INDA MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 218 sayfalık kısmına ilişkin *Sakarya Üniversitesi Lisansüstü Yönetmeliği Madde 28* uyarınca aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 09/05/2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından şahsıma iletilen *Turnitin* intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 15 'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1) Kaynakça hariç
- 2) Alıntılar dahil
- 3) 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

12/06/2017

Erkan Çakır

Öğrenci

(Adı – Soyadı, İmzası, Tarih)

**ÖĞRENCİ BİLGİLERİ**

**Adı – Soyadı**

: Erkan Çakır

**Öğrenci Numarası**

: 1160D08001

**Ana Bilim Dalı**

: Temel İslam Bilimleri / Tefsir Anabilim Dalı

**Programı**

: Doktora

**Statüsü**

:  Y. Lisans  Doktora  Bütünleşik Doktora

12/06/2017

Doç. Dr. Alican DAĞDEVİREN

Danışman

(Adı - Soyadı, İmzası, Tarih)

## ÖNSÖZ

Kur'ân, okunmak, anlaşılacak ve hayata tatbik edilmek gayesiyle indirilmiş ilahi bir kelimedir. Kur'ân'ın indirildiği dil olan Arapça'ya ve indiriliş sürecindeki bağlamına hâkim olan sahabe bu gayeyi gerçekleştirmede örnek bir nesil olmuştur. Sahabeden sonra gelen yeni nesiller Kur'ân'ın bu özelliklerinden uzaklaştıkça onda bazı çelişkilerin ve anlaşılacak ifadelerin olduğu zannına kapılmıştır. Bu konuda ilk çözümleri de yine sahabe arasında tefsir bilgisiyle öne çıkmış kişiler yapmıştır. Mezheplerin oluşum döneminde ise kendi fikirlerini Kur'ân'a dayandırmaya çalışan mümtesipleri, karşıt grupları Kur'ân'ı anlamada çelişkiye düşmekle suçlamışlar, böylece konu farklı boyutlara taşınmıştır. Takdir edilir ki erken dönemlerde başlayan bu tartışmalar günümüzde de canlılığını korumaktadır. Bu açıdan müşkilü'l-Kur'ân konusu bir yönden oldukça eski, bir yönden de oldukça günceldir. Bu çalışmamızda son derece önemli olan bu konuyu gerek tefsir gerekse kelam ve usûl ilminde büyük bir çınar olan Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli eşsiz eseri çerçevesinde bütün boyutlarıyla ele aldık.

Tez çalışmamın en başından itibaren danışmanlığımı yapan, çok değerli vakitlerini ve emeğini benden asla esirgemeyen, yönlendirme, tashih, tenkit ve teşvikleriyle çalışmamın olgunlaşmasında ve tamamlanmasında büyük emeği bulunan Doç. Dr. Alican Dağdeviren hocama en içten teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamızı baştan sona okuyup eleştiri ve tashihleriye katkı sağlayan ve tez jürisinde yer alan hocalarım Prof. Dr. Ahmet Bostancı ve Doç. Dr. Saim Yılmaz Beylere de gönülden teşekkür ederim. Tezimizi okuyarak değerli katkılarını sunan İmam Hatip lisemizin değerli öğretmenlerine de teşekkürü borç bilirim. Vahyi anlama çabasıyla okudukları âyetler hakkında hiç durmadan şahsıma sorular yönelten ve bu tutumlarıyla tez konumu belirlememde etkili olan sevgili öğrencilerime de teşekkür ederim. Bu yoğun ve yorucu çalışma döneminde fedakârlıklarda bulunan eşim Tuba hanıma, kendilerine hak ettikleri kadar zaman ayıramadığım kızım Erva ve oğlum Ahmet Hamza'ya da sonsuz şükranlarımı sunarım.

Erkan ÇAKIR

12/06/2017

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	v
<b>ÖZET</b> .....	vi
<b>SUMMARY</b> .....	vii
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>BÖLÜM 1: MÂTURÎDÎ'NİN TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİ VE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN'A BAKIŞI</b> .....	8
<b>1.1. Mâturîdî'nin Hayatı ve Eserleri</b> .....	8
1.1.1. Hayatı .....	8
1.1.2. Eserleri .....	13
<b>1.2. Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Tefsiri</b> .....	18
1.2.1. Genel Özellikleri .....	18
1.2.2. Metodu .....	20
<b>1.3. Müşkilü'l-Kur'ân ve Mâturîdî'nin Konuya Bakışı</b> .....	26
1.3.1. Kavramsal Çerçeve .....	27
1.3.1.1. Müşkil Kavramı .....	27
1.3.1.2. Müşkil ile İlgili Diğer Kavramlar .....	32
1.3.1.3. Müşkilü'l-Kur'ân Kavramı .....	42
1.3.2. Müşkilü'l-Kur'ân Konusunun Tarihi Süreci .....	48
1.3.3. Mâturîdî'nin Müşkilü'l-Kur'ân'a Bakışı .....	51
<b>1.4. Değerlendirme</b> .....	55
<b>BÖLÜM 2: TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA İŞKÂL SEBEPLERİ</b> .....	57
<b>2.1. Lafzın Yapısı</b> .....	58
2.1.1. Âmm-Hâs .....	56
2.1.2. Müteşâbih .....	61
2.1.3. Müşterek .....	62
2.1.4. Hakikat-Mecaz .....	64
2.1.5. Garib .....	68
2.1.6. Mahzuf .....	71
<b>2.2. Âyetler Arası Farklılıklar</b> .....	73

2.2.1. Mevzu, Yer ve Zaman Farkı .....	73
2.2.2. Niteleme Yönü Farkı .....	76
2.2.3. Merhale Farkı .....	77
2.2.4. Lafız Farkı .....	78
<b>2.3. Yorum Farklılıkları .....</b>	<b>80</b>
2.3.1. Zâhir Mananın Anlamla Örtüşmemesi .....	81
2.3.2. Âyetlere Ön Kabulde Yaklaşım .....	84
2.3.3. Akla Aykırı Görme .....	88
2.3.4. Siyak ve Sibak .....	91
<b>2.4. Arap Dilinin Özellikleri .....</b>	<b>96</b>
2.4.1. İ'rab .....	96
2.4.2. Harf-i Cerler .....	98
2.4.3. Te'nis-Tezkir .....	100
2.4.4. Zamirin Mercii .....	101
2.4.5. Edatlar .....	103
2.4.5.1. İstifham ve Tereccî .....	104
2.4.5.2. İstisna .....	105
<b>2.5. Kıraat Farklılıkları .....</b>	<b>106</b>
<b>2.6. Değerlendirme .....</b>	<b>110</b>
<b>BÖLÜM 3: TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA İŞKÂLİN ÇÖZÜM YOLLARI .....</b>	<b>115</b>
<b>3.1. Cem' ve Tevfik .....</b>	<b>115</b>
3.1.1. Te'vil ile Çözülen Konular .....	115
3.1.1.1. Hidayet ve Dalalet .....	119
3.1.1.2. Allah'ın Şeytanı Yaratması .....	128
3.1.1.3. Hızır Tarafından Öldürülen Çocuk .....	132
3.1.1.4. Dünyanın Süslü Gösterilmesi .....	134
3.1.1.5. Kalplerin Mühürlenmesi .....	137
3.1.1.6. İnsanların Çoğunun Cehennem İçin Yaratılması .....	140
3.1.1.7. Esmâ-i Hüsnâ'da Karşıt Anlamlar .....	143
3.1.1.8. Allah'ın İlmi .....	146
3.1.1.9. Allah'ın İnkârcılara Peygamber Göndermesi .....	150

3.1.1.10. Cennet ve Cehennem Ebedîliği .....	153
3.1.1.11. Mücrimlerin Ahirette Unutulması .....	155
3.1.2. Haml ile Çözülen Konular .....	157
3.1.2.1. Ahirette Sorgu ve Konuşma .....	158
3.1.2.2. Cehennem Ehlinin Yiyeceği .....	160
3.1.2.3. Zihâr ve Anelik .....	161
3.1.2.4. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ehl-i Kitab'a Sormakla Emrolunması ..	163
3.1.2.5. Zinanın Cezası ve Zânî ile Evlilik .....	165
3.1.3. Tahsis ile Çözülen Konular .....	168
3.1.3.1. Müminlerin Toptan Sefere Çıkmaları .....	170
3.1.3.2. Şefaât İmkânı .....	171
3.1.3.3. Allah'ın Peygamberleri Koruması .....	174
3.1.4. Takyid ile Çözülen Konular .....	176
3.1.4.1. Allah'ın Vaadi .....	176
3.1.4.2. Tevbenin Kabulü .....	179
<b>3.2. Siyak ve Sibak .....</b>	<b>180</b>
3.2.1. Allah'a Mekân İzafesi .....	181
3.2.2. Ru'yetullah ve Miraç .....	181
3.2.3. Ehl-i Kitab'ın Kur'ân'a İmanı .....	186
3.2.4. Azabın Katlanması .....	187
<b>3.3. Mahzûf Lafız Takdiri .....</b>	<b>188</b>
3.3.1. Dünya Hayatının Oyun ve Eğlenceden İbaret Oluşu .....	188
3.3.2. Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Mecnun İthamı .....	190
3.3.3. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ücret Talebi .....	191
<b>3.4. Gramer .....</b>	<b>192</b>
3.4.1. Hz. Dâvûd'un (a.s.) Huzurundaki Davalılar .....	192
3.4.2. Hz. Meryem'in Allah'a Sığınması .....	193
3.4.3. İsrailoğullarına Verilen Kitaplar .....	194
<b>3.5. Kıraat .....</b>	<b>195</b>
3.5.1. Allah'ın Helaki İstemesi .....	196
3.5.2. Firavun'un İlahlığı .....	197
<b>3.6. Nesh .....</b>	<b>198</b>

3.6.1. Vârise Vasiyyet .....	198
3.6.2. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Evliliği .....	199
<b>3.7. Tevakkuf .....</b>	<b>200</b>
3.7.1. Beşeri Fiillerin Allah'a İzafesi .....	202
3.7.2. Hz. Âdem'in (a.s.) Cenneti .....	208
3.7.3. Hz. Süleyman'ın (a.s.) İktidarı .....	210
3.7.4. Meleklerin Savaşta Mü'minleri Desteklemesi .....	210
<b>3.8. Değerlendirme .....</b>	<b>212</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>214</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>219</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>229</b>



## KISALTMALAR

<b>a.g.e.</b>	: adı geçen eser
<b>a.s.</b>	: aleyhi's-selam
<b>a.y.</b>	: aynı yer
<b>b.</b>	: ibn
<b>Bkz.</b>	: bakınız
<b>çev.</b>	: çeviren
<b>DİA</b>	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
<b>DİB</b>	: T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>H.</b>	: Hicrî
<b>haz.</b>	: hazırlayan
<b>H.z.</b>	: Hazreti
<b>krş.</b>	: karşılaştır
<b>M.</b>	: milâdi
<b>M.Ö.</b>	: milattan önce
<b>M.Ü.</b>	: Marmara Üniversitesi
<b>nşr.</b>	: neşreden
<b>ö.</b>	: ölümü
<b>r.a.</b>	: radiyellahu anh/anhâ
<b>s.</b>	: sayfa
<b>S.</b>	: sayı
<b>s.a.s.</b>	: sallallahu aleyhi ve sellem
<b>sad.</b>	: sadeleştiren
<b>t.y.</b>	: basım tarihi yok
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>Thk.</b>	: tahkîk
<b>v.dğr.</b>	: ve diğerleri
<b>vb.</b>	: ve benzeri
<b>vd.</b>	: ve devamı
<b>y.y.</b>	: yayın yeri yok
<b>yay.</b>	: Yayıncılık, Yayınevi, Yayınları

**Tezin Başlığı:** Mâturîdî'nin Te'vîlât'ında Müşkilü'l-Kur'ân**Tezin Yazarı:** Erkan ÇAKIR**Danışmanı:** Doç. Dr. Alican DAĞDEVİREN**Kabul Tarihi:** 12 Haziran 20017**Sayfa Sayısı:** vii (ön kısım) + 229 (tez)**Anabilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri **Bilimsel Dalı:** Tefsir

Kur'ân'ın anlaşılması ile ilgili güçlüklerin ve onun yorumunda yapılan hataların ele alındığı müşkilü'l-Kur'ân konusu, tezimizin ana temasıdır. Çalışmada bu yanlış anlamaların sebepleri irdelenmiş ve buradan hareketle de doğru anlamının yolları tespit edilmeye çalışılmıştır. Akıl ile vahiy arasında dengeli bir tutum ortaya koymasıyla tanınan Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin konuyla ilgili tavrı, *Te'vîlât* adlı eseri üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. İşkâl olarak nitelenen bu yanlış anlaşılmalarda çözüm yolları örnekler üzerinde inceleme yapılarak tespit edilmiştir. Ayrıca Mâturîdî'nin kendinden önceki kaynakları ele alışı, kendi çağında yaşadığı tartışmalar ve kendinden sonra gelen müfessirlere etkileri tespit edilmiştir. Böylece yaşadığımız çağda önemi gittikçe artan müşkilü'l-Kur'ân konusuyla ilgili sağlam metotlar elde edilmeye çalışılmıştır.

Bu araştırma için Mâturîdî seçilmiş ve çalışma bu çerçevede yapılmıştır. Tefsir-te'vil ayrımını ilk olarak ortaya koyan ve dirayet tefsir türünün ilk örneklerinden birini veren bir müellif olması yanında kendi adıyla anılan bir kelam ekolünün kurucusu ve Hanefî usûlün önemli bir ismi olması bu seçimde etkili olmuştur. Bir karşılaştırma çalışması olmamakla beraber müellifin süreç içindeki konumunu tespit etmek amacıyla başta Mukâtil b. Süleyman, Ferrâ, Zeccâc ve Taberî gibi selefleri; Kâdî Abdulcebbar, Zemahşerî, Râzî, Nesefî gibi halefleri ile karşılaştırmalar yapılmıştır.

Bu çalışmada, Mâturîdî'nin *Te'vîlât*'ında müşkil gördüğü âyetler üzerindeki tahlillerinin tamamı incelenerek konularına göre tasniflenmiştir. Tefsirindeki tahliller, kendinden önce ve sonra gelen müfessirlerin yorumlarıyla mukayese edilmiştir. Böylece Mâturîdî'nin bu sahada, geçmiş birikime dair değerlendirmesi ve katkıları ortaya konulmuştur.

Bu çalışmada ortaya çıkan sonuca göre, müfessirlerin mezhebe dayalı fikri ön kabulleri, âyetlerin müşkil olup olmadığının tespiti yanında müşkil ise bu işkâlin ne şekilde giderileceği hususunda oldukça etkili olmuştur. Mâturîdî ise bu eğilimi işkâlin en önde gelen sebebi olarak görmektedir. Ona göre gerek Kur'ân'ı anlamada gerekse işkâli çözümlenmede en tutarlı ve güvenli yol, Kur'ân'ın kendi açıklayıcılığından faydalanmaktır. Bununla beraber Kur'ân lafızlarının ilk muhataplarında oluşturduğu mana çağrışımları, Arap dilini kullanımları ve âyetlerin bağlamları önemlidir. Mâturîdî bu konudaki İslam dışı inanç gruplarının saldırılarını da ele alarak gerekli açıklamaları yapmıştır. O, doğru mananın tespiti için bazı ilkeler belirlemiş ve bu ilkelere kendisi de bağlı kalmıştır. Her ne kadar ismi ihmal edilmiş olsa da işkâl konusundaki çözümleri kendinden sonra gelen pek çok müfessir tarafından eserlerine taşınmış ve onları etkilemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mâturîdî, Te'vîl, Müşkilü'l-Kur'ân, İşkâl, Çelişki, Mana

<b>Title of the Thesis:</b> Mushkil al- Qur'an in Maturidi's Tevilat	
<b>Author:</b> Erkan ÇAKIR	<b>Supervisor:</b> Assoc.Prof. Alican DAĞDEVİREN
<b>Date:</b> 12 June 2017	<b>Nu. of pages:</b> vii (pre text) + 229 (main body)
<b>Department:</b> The Basic Islamic Sciences <b>Subfield:</b> Commentary on the Quran	
<p>The Mushkil al-Quran in which difficulties in understanding Quran and the mistakes about its interpretation is the main subject of our work. Reasons of those mistakes have been examined so that it has been tried to confirm to understand Koran properly. Ebu Mansur el- Maturidi's approach who is known for executing a balanced approach between mind and revelation has been tried to examined by the help of his work Tevilat. Furthermore, The solution ways of those misunderstanding called İşkâl has been determined by examining the related samples.</p> <p>Also, Maturidi's contextualisaiton of the previous works, debates in his age, and his impacts on successor glossators have been examined. In this way, it has been tried to gain strong methods on Müşkil Quran, growing in importance, in our age.</p> <p>For this work, Maturidi has been chosen and the study has been done around that. He is the first person who reveals the difference of interpretation – Tevil and exemplify the kind of sagacity interpretation. In this selection, the effective criteria have been his being the founder of a kalam ecole which is called by his name and being an important member of Hanafi method. However, not by comparison, some comparisons have been done to define the place of writer in the process with his predecessors Mukâtil b. Suleyman, Ferra, Zeccâc and Taberi; and with his successors Kadi Abdulcebbâr, Zemahsheri, Razi, Neseфи.</p> <p>In this work, all the analyses on versicle that Maturidi defined as adversity in his Tevilat have been examined and classsified according to their subjects. Analyses on his interpretation have been compared with the comments of the predecessor and successor glossators. Thus, Maturidi's evaluation on previous accumulation and contribution has been exhibited.</p> <p>Result of this study has been quite effective on the idea of glossator depending on sect, their presupposition, the determination of one ayat's inconvenient or not if it is so, how this İşkâl will be eliminated. Maturidi thinks that tendency is the first and foremost reason of İşkâl. According to him, the most consistent and safe way to understand Quran and analysing the İşkâl is to benefit from the Quran' s own explanatoriness. In addition, meaning association in first Koran payers, usage of Arabic language and context of ayats are important. Maturidi made the necessary statements by dealing with the belief groups except Islam on this subject. He determined some principles to ddetect the real meaning and he sticked to these principles himself. Although, he is neglected, his solutions on İşkâl has been used in many glossators' works and affected them.</p>	
<b>Keywords:</b> Maturidi, Ishkal, Mushkil, Interpretation, Contradiction, Meaning.	

# GİRİŞ

## Çalışmanın Konusu

İndirilmeye başlandığı tarihten bu yana Kur'ân-ı Kerim'i anlamak ve hayata tatbik etmek Müslüman milletlerin en ulvi gayesi olmuştur. Tefsir sahasında günümüze kadar yapılan ve yapılmakta olan çalışmaların amacı da Kur'ân'ın doğru anlaşılmasını sağlayarak bu gayeye hizmet etmektir. Aynı zamanda bu çalışmalar, âyetlerin anlaşılmasıyla ilgili hataları düzeltmeyi de kapsamaktadır.

Sözlü veya yazılı bütün dilsel metinlerin doğru anlaşılması, o metnin dilinin iyi bilinmesi yanında iç ve dış bağlamının kavranmasına bağlıdır. Metnin dilinden ve bağlamından uzaklaşıldıkça anlama zorlaşacak ve hatalı hale gelecektir. Sözlü bir hitap olarak nâzil olan Kur'ân-ı Kerim için de durum bundan farklı değildir. Üslûbü'l-Kur'ân, münâsebâtü'l-Kur'ân, garibü'l-Kur'ân ve esbâbü'n-nüzûl gibi doğru anlamın elde edilmesine vesile olan birçok Kur'ân ilmiyle beraber, âyetlerin yanlış anlaşılmasını konu edinen müşkilü'l-Kur'ân ilmi böyle bir yanlış anlama tehlikesi nedeniyle ortaya çıkmıştır. Biz de bu çalışmamızda müşkilü'l-Kur'ân konusunu Ebû Mansûr Mâturîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eseri çerçevesinde ele alacağız.

## Çalışmanın Önemi

Sahabe Kur'ân'ı anlama açısından oldukça nasipli bir konumdaydı. Hem vahiy onların diliyle iniyor, hem vahyin inişine sebep olan olayların içinde yaşıyor hem de âyetleri onlara sözlü-fili açıklayan Hz. Peygamber ile bir arada bulunuyorlardı. Ancak daha sonra gelen, dil ve bağlama hâkim olmayan nesiller arasında Kur'ân'ın anlaşılmasında hatalar, bu hatalara bağlı olarak da vahiyde çelişki olduğu vehimleri ortaya çıkmıştır. Müslümanlar arasındaki ihtilaflarda Kur'ân'dan bir delile dayanma arzusu ve bunun doğurduğu yanlı yorumlar süreci daha da hızlandırmıştır. İslam ümmetinin diğer din mensuplarıyla giriştikleri mücadelelerde bu din mensuplarının İslam'a ve onun ana kaynağı olan Kur'ân'a yönelttikleri eleştiriler de meselenin bir diğer boyutunu oluşturmuştur. Aklın hiç olmadığı kadar ön plana çıkarıldığı, dinlerin pervasızca eleştirildiği günümüzde ise müşkilü'l-Kur'ân konusu çok daha önemli bir hale gelmiştir. Diğer Kur'ân ilimleriyle karşılaştırıldığında müşkilü'l-Kur'ân ilminin çok daha dinamik ve gelişen bir yapıda olduğu açıkça görülmektedir.

Konuyu önemli kılan hususlardan biri de Kur'ân mealleridir. Son yıllarda ülkemizde birçok Kur'ân meali yazılıp okuyucuya sunulmuş, öğrenciler ve yetişkinler arasında meal yarışmaları düzenlenmiştir. İbadet amaçlı metin okumalarının yanında anlama yönelik meal okumalarındaki artışla beraber âyetlerde anlaşılamayan konular ve çelişki görünümleri konusunda cevap arayışlarında da artış görülmektedir. Bu durum, müşkilü'l-Kur'ân'a ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Çalışmamızı daha da önemli kılan husus, konunun Mâturîdî çerçevesinde yapılmış olmasıdır. Zira yaptığımız araştırmalarda gerek ülkemizde gerekse ülkemiz dışında Mâturîdî'nin müşkilü'l-Kur'ân konusundaki görüşlerini ele alan bir çalışmayla karşılaşmadık. Nitekim Mehmet Ragıp İmamoğlu, *İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu* adlı çalışmasında “Âyetler Arasını Te'lif” başlığı altında bir örnek üzerinden kısa bir bilgi vermek dışında onun müşkilü'l-Kur'ân konusundaki tutumunu ele almamıştır. Ülkemizde müşkilü'l-Kur'ân konusunu inceleyen bazı çalışmalar yapılmıştır. Osman Şahin tarafından *Kur'ân-ı Kerîm'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları* (1996) adıyla hazırlanan yüksek lisans tezi bunlardan biridir. İki bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde, lafızlar manalarının kapalılığı açısından ele alınmıştır. İkinci bölümde ise müşkil oluşun sebepleri irdelenmiş olup işkâlin çözüm yolları bir sayfa içerisinde kısa açıklamalarla ismen dile getirilmiştir. Konuyla ilgili Süleyman Pak tarafından *Müşkilü'l-Kur'ân* (2000) adıyla hazırlanan doktora tezi ise İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserini merkeze almış izlenimi vermektedir. Bu çalışmanın ilk bölümünde lafız çeşitleri incelenmiş olup ikinci bölümünde işkâl sebepleri çözüm yollarıyla bir arada irdelenmiştir. Üçüncü bölümünde ise müşkil ile bağlantılı görülen bazı konulara yer verilmiştir. Bu alanda Muhammed Ali Ağilkaya, *Kur'an Müşkillerinin Giderilmesinde Tarihi Malzemenin Kullanımı* (2008) adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Bu çalışmada işkâlin çözüm yolu olarak hadis ve esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin kullanımı, klasik tefsirlerle çağdaş tefsirler arasında karşılaştırılmıştır. Abdulkerim Seber tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim ve Kıraatlerinde İ'râb Müşkilleri* (2012) isimli doktora tezinde ise müşkil konusu i'râb ve kıraat açısından ele alınmıştır.

Bu çalışmalar dışında müşkilü'l-Kur'ân konusunu farklı müfessirler çerçevesinde ele

alan çalışmalar yapılmıştır.<sup>1</sup> Bu çalışmaların ortak özelliği olarak herbirinde konu, işkâlin sebepleri üzerinden incelenmiş ve ilgili müfessirin çözümlerine yer verilmiştir. Tuğba Nur Tuğut ve Flamur Kasami ise çalışmalarında farklı bir yol izlemiş, te'vil, tahsis ve nesh başlıklarıyla çözüm yollarını incelemişlerdir. Bizim çalışmamızı diğerlerinden ayıran bir takım özellikler bulunmaktadır: Çalışmamızda müşkilü'l-Kur'ân kavramının çerçevesi Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinden hareketle inşa edilmeye çalışılmıştır. Yine çalışmamızda işkâlin sadece sebepleri veya çözüm yolları değil her iki unsur da müfessir açısından incelenerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Mâturîdî'nin kullanmadığı “tercih” gibi yöntemlere çalışmada yer verilmemiştir. Tezimizi özgün ve önemli kılan hususlardan biri de çözüm metotları arasında -Mâturîdî'nin kullanımına bağlı olarak- “tevakkuf” yöntemine yer veren tek çalışma olmasıdır. Çalışmamızın ayrıcalıklı bir diğer özelliği de Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserini merkeze almakla beraber, kendinden önce ve sonra kaleme alınmış olan eserlerle karşılaştırmalı olarak meselenin incelenmiş olmasıdır. Böylece Mâturîdî'nin diğer müfessirlerle etkileşimleri ve müşkilü'l-Kur'ân konusunun tarihi süreci hakkında bir fikir elde edilmeye de çalışılmıştır.

### **Çalışmanın Amacı**

Müşkilü'l-Kur'ân sahasında doğru ve doyurucu bilgiler sunabilmek her şeyden önce bu sahadaki bilgi birikimini günümüze taşımakla mümkün olabilecektir. Bu sahada gayret göstermiş olan müfessirlerin konuya yaklaşımlarının incelenmesi, bütünü parçalarını oluşturma adına önem arz etmektedir. Biz bu çalışmamızda müşkilü'l-Kur'ân konusunu, miladî dokuzuncu asrın ortalarından onuncu asrın ilk yarısına kadar yaklaşık yüz yıllık bir ömür sürmüş, ortaya koyduğu tefsir-te'vil ayrımı ve buna bağlı dirayet metoduyla tefsir bilimine bu açıdan yön vermiş olan Ebû Mansûr Mâturîdî çerçevesinde inceleyeceğiz. Mâturîdî, gerek İslam mezhepleri arasında gerekse Müslümanlarla gayri müslimler arasında ilmi ve fikri çatışmaların yaşandığı bir dönemde müfessir kimliğinin yanında, fakîh, usûl bilgini ve dirayetli bir mütekellim olarak tanınmış, kendisiyle ilgili

---

<sup>1</sup> Sabri Demirci, *Fahrüddin Râzî'nin Tefsiri Mefâtihu'l-Gayb'da Müşkilü'l-Kur'ân Meselesi*, Doktora Tezi, İstanbul, 2003; Mehmet Akın, *Nesefti Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*, Doktora Tezi, Ankara, 2016; Ahmet Özbay, *Kurtubî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2003; Tuğba Nur Tuğut, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009; Flamur Kasami, *İbn Kesir Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2011; Hasan Hüseyin Havuz, *Çağdaş Müşkilü'l-Kur'ân (Muhammed Esed Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2013.

bütün ihmallere rağmen günümüze kadar adı ve fikirleriyle ulaşmış bir kişidir. Belki de onu önemli kılan en büyük özellik, kendi adıyla anılan bir kelam ekolünün kurucusu olması ve Türklerin de arasında olduğu büyük bir Müslüman kitlenin inançta onun mezhebine bağlı olmasıdır. Bütün bu hususlar konumuzu daha da önemli bir hale getirmektedir.

Yüzyıllar boyunca ihmale uğramış olan Mâturîdî ile ilgili son yıllarda pek çok çalışma yapılmış, onun farklı konulardaki düşünceleri günyüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır. Ancak müşkilü'l-Kur'ân konusunda Mâturîdî merkezli bir çalışma yapılmamıştır. Takdir edilir ki bu büyük bir eksikliklerdir. Bu çalışmamızda biz onun müşkilü'l-Kur'ân sahasındaki görüşlerini tespit ederek hem müşkilü'l-Kur'ân'a hem de Mâturîdî'nin daha iyi tanınmasına katkı sağlayabileceğimizi düşünmekteyiz. Mâturîdî'nin müşkilü'l-Kur'ân'a dair açıklamalarının yaşadığımız çağa, diğer müfessirlerden daha ziyade bir katkı sunacağını ön görmekteyiz. Çünkü Mâturîdî akıl ile vahiy arasında dengeli bir tutum sergilemiş *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında vahyi anlamının aracı olarak akla önem vermiştir.

Çalışma için Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinin seçilmesinin sebepleri şöyle sıralanabilir:

- a) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın baştan sona çelişki merkezli eleştirel bir üslup taşıması ve bu açıdan müşkilü'l-Kur'ân sahasında değerli materyaller içermesi.
- b) Mâturîdî'nin İslam ümmetinin büyük bir kısmının bağlı olduğu itikadî mezhebin kurucusu olması. Onun müşkilü'l-Kur'ân ile ilgili açıklamalarının müntesipleri açısından değer taşıması.
- c) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın dirayet tefsirinin ilk örneklerinden olması ve kendinden sonraki müfessirleri etkilemiş olması.
- d) Mâturîdî'nin günümüze hitap edebilecek akılcı kişiliği.

Tezde Çözümüne Kavuşturulması Düşünülen Temel Meseleler:

1- Mâturîdî açısından müşkilü'l-Kur'ân ifadesinin tanımı ve kapsamı nedir? Müşkilü'l-Kur'ân ilminin gelişiminde katkısı ne olmuştur?

- 2- Mâturîdî'ye göre Kur'ân'daki işkâl görünümlerinin sebepleri nelerdir?
- 3- Mâturîdî işkâl çözümünde ne gibi metotlar kullanmıştır ve bunları nasıl uygulamıştır?
- 4- Mâturîdî kendinden önceki birikimden ne derece yararlanmış? Müşkilü'l-Kur'ân sahasında önceki müfessirlerin açıklamalarını tekrar mı etmiştir? Yeni bir açılım getirmiş midir?
- 5- Mâturîdî bu alanda kendinden sonraki müfessirleri etkilemiş midir? Bu etkinin boyutları ne olmuştur?
- 6- Mâturîdî müşkilü'l-Kur'ân sahasında günümüz tefsir bilimine ne gibi katkılar sunabilir?

Tezimizde, bu temel meselelere cevaplar aranarak iki amaca hizmet edilmeye çalışılmıştır. Bunlardan birincisi; işkâlin sebeplerinin ve çözümünde kullanılacak metotların tespit edilmesi. İkincisi ise Kur'ân'ın doğru anlaşılmasıyla ilgili prensiplerin belirlenmesi.

### **Çalışmanın Yöntemi**

Çalışmamızın birinci bölümü iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda, Mâturîdî ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri hakkında tanıtıcı bilgiler verilmiştir. Mâturîdî'nin hayatını ve tefsirini tanıtıcı mahiyette birçok çalışma yapılmış olduğundan bu konu oldukça özet bir şekilde ele alınmıştır. Bununla birlikte Mâturîdî'nin müşkilü'l-Kur'ân konusu etrafında tartışmalarına zemin hazırlayan dinî ve sosyal çevre tarif edilmiş, işkâl iddialarının tarafı olan inanç grupları belirtilmiştir. Mâturîdî'nin hayatı ele alınırken hem birincil kaynaklara hem de ikincil kaynaklara müracaat edilmiştir. İkincil kaynaklarda işaret edilen birincil kaynaklara bakılmış, referans olarak her iki kaynağa da dipnotta yer verilmiştir.

Bölümün ikinci kısmında ise müşkilü'l-Kur'ân'ın tanımı, kapsamı, tarihi süreci ve bütün bu konularda Mâturîdî'nin konumu ele alınmıştır. Müşkilü'l-Kur'ân'a dair mevcut bilgilerden hareketle Mâturîdî'nin görüşlerini tespitte çalışmanın, hatalı bir yöntem olacağını düşündük. Çünkü konuyla ilgili farklı eserlerdeki sistematik yapı Mâturîdî için geçerli olmayabilir. Bu gerekçeyle konuyu *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'dan hareketle bir çerçeveye oturtmaya çalıştık. Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde müşkilü'l-



Kur'ân, bir konu olarak mevcut olsa da onunla ilgili bir tanımlama yapılmamıştır. Konunun Mâturîdî özelinde çerçevesini çıkarmak amacıyla önce *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı dikkatle okuduk. Konuyla ilgili kullandığı kavramları ve yaklaşım tarzını belirlemeye çalıştık. Bu bağlamda elde ettiğimiz işkâl, ihtilaf, tenâkuz, teâruz ve müteşâbih kavramlarını inceledik. Mâturîdî'nin bu kavramları kullanımını yanında dilcilerin açıklamalarına da yer verdik. Ayrıca Mâturîdî'nin bir Hanefî usûlcüsü olması nedeniyle Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö. 483/1090) ve Semerkandî (ö. 539/1144) gibi Hanefî usûlcülerin görüşlerine de yer verdik. Mâturîdî'nin ilgili kavramları ele almasının muhtemel olduğu usûle dair eserleri günümüze gelmemiş olsa da adı geçen bilginlere ulaşmış ve onları etkilemiş olmalıdır. Dolayısıyla Hanefî usûlcülerin görüşleriyle karşılaştırmalar yaparak Mâturîdî'nin görüşü hakkında daha sağlıklı bir sonuca varılabileceğini düşündük. Bu tavrı çalışmamızın diğer bölümlerinde de devam ettirdik. Müşkilü'l-Kur'ân'ın çerçevesini belirledikten sonra bu konunun tarihi süreci ve Mâturîdî'nin Kur'ân'da hakikî bir işkâl bulunup bulunmayacağıyla ilgili görüşünü *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'dan hareketle ele aldık.

İkinci bölümde ise Mâturîdî'ye göre işkâlin ne gibi sebepleri olabileceğini irdeledik. Tekrarlayarak devam ettiğimiz *Te'vilâtü'l-Kur'ân* okumalarımızda tespit ettiğimiz Mâturîdî'nin müşkil gördüğü âyetler üzerinde tahliller yaptık. Bu âyetlerdeki işkâl sebeplerinin neler olduğuna dair Mâturîdî'nin görüşlerini belirlemeye çalıştık. Tespit ettiğimiz işkâl sebeplerini, bölümün alt başlıklarında ele aldık. Meselenin daha açık hale gelmesi için her bir sebeple ilgili ikişer örnek verdik.

Üçüncü bölümde ise Mâturîdî'nin işkâlin çözümüyle ilgili kullandığı metotları ve bu metotların kullanımında bir öncelik sıralaması olup olmadığını inceledik. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da âyetlerdeki işkâlin giderilmesiyle ilgili uygulamalardan hareketle Mâturîdî'nin çözüm metotlarını tespit ettik. Kullanım sıklığına göre bu metotları alt başlıklarda ele aldık. Yine her biriyle ilgili örnek çözümler sunduk. Mâturîdî'nin örnek konularla ilgili söylemlerini günümüze ulaşan diğer eseri *Kitâbü't-Tevhîd* ile karşılaştırdık. Ayrıca bu bölümde Mâturîdî'den önce ve sonra yaşamış olan müfessirlerin görüşlerine de başvurduk. Böylece onun meseleye yaklaşımındaki farklılıklarını, getirdiği yenilikleri ve kendinden sonraki çalışmalara etkisini tespit etmek istedik. Kendinden önce yaşamış olan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Ferrâ

(ö. 207/822), Ma‘mer el-Müsenna (ö. 209/824 [?]); çağdaşları Taberî (ö. 310/923) ve Zeccâc (ö. 311/923); kendinden sonra gelen Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), Tûsî (ö. 460/1068), Zemahşerî (ö. 538/1144), Râzî (ö. 606/1209), Kurtubî (ö. 671/1273), Nesefî (ö. 710/1310) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) eserlerine müracaat ettiğimiz müfessirlere aittir. Böylece Mâturîdî'nin farklı sahalardaki etkileşimlerini görmek istedik. Ancak müfessirimizin, çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden görüşlerinin geri planda kalmaması için bu isimlere metin içerisinde fazla yer vermedik. Bunun yerine dipnotlarda gerekli bilgi ve referansları gösterdik.

Tezimizin yazımında Arapça şahıs, yer ve kitap isimlerinin yazımı konusunda İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) hazırladığı İslam Ansiklopedisi (DİA) esas alınmıştır. Türkçede bulunmayan harfler için transkripsiyon kullanılmamıştır. Kelimelerin yazımında ve imlasında Türk Dil Kurumu web sitesindeki veriler kullanılmıştır. Dipnot, bibliyografya ve diğer yazım esasları konusunda ise SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün hazırladığı tez yazım kılavuzuna riayet edilmiştir.

Çalışmada adı geçen müelliflerin ölüm tarihleri DİA'daki bilgi esas alınarak genellikle ilk geçtiği yerde, örneğin Zemahşerî (ö. 538/1144) şeklinde, hicrî ve milâdî olarak belirtilmiştir.

Âyetlerin mealleri, Hayrettin Karaman ile beraber bir heyet tarafından hazırlanan ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından basılan mealden alınmıştır. Ancak çalışmamızın konusu olan işkâli gösterebilmek için bazen farklı meallere müracaat edilmiştir. Âyetlerin Arapça metin ve meallerinin sadece ihtiyaç duyulan kısmı verilmiştir. Bu nedenle örneğin anlaşılması açısından bazen âyetten birkaç kelime, bazen de âyetin tamamı verilmiştir.

# BÖLÜM 1: MÂTURÎDÎ'NİN TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİ VE MÜŞKİLU'L-KUR'ÂN'A BAKIŞI

## 1.1. Mâturîdî'nin Hayatı ve Eserleri

Bu başlık altında Mâturîdî'nin hayatı, öğrenimi, ilmi kişiliği, dini ve sosyal çevresi ele alınacaktır. Mâturîdî ile ilgili daha önce yapılmış pek çok çalışmada bu konular ele alındığı için biz burada genel bilgiler vermekle yetineceğiz.

### 1.1.1. Hayatı

Tam adı, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkandî'dir.<sup>2</sup> Dünyaya geldiği mahalle olan Mâturîd veya Mâturît<sup>3</sup> bugün Özbekistan'a bağlı olan Semerkant'ın bir mahallesi olup şehrin dış surlarına yakın bir yerde bulunmaktadır.<sup>4</sup>

Müfessirin doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Ancak Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin (ö. 248/862) öğrencilerinden olmasından hareketle doğum tarihiyle ilgili bir tahminde bulunulmaya çalışılır. Buna göre Mâturîdî'nin bu hocasından ders alabilmesi için en az on yaşında olması gerekirdi. Bu durumda Mâturîdî'nin H. III. / M. IX. asrın ilk yarısında doğduğunu kabul etmek gerekir.<sup>5</sup>

Mâturîdî'nin vefatıyla ilgili de farklı tarihler ileri sürülmüştür.<sup>6</sup> Kureşî'nin (ö. 775/1373) verdiği bilgiye göre Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî'den (ö.324/935) az bir zaman sonra, üç yüz otuz üç yılında vefat etmiştir. Milâdî dokuz yüz kırk dört yılına tekabül

<sup>2</sup> el-Kureşî, Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 2. baskı, Cize: Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1993, III, 360; el-Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdulhay b. Muhammed, *Fevâidü'l-Behîyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Tashih: Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Ne'sani, Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, t.y., s. 195; İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fida Zeynuddîn Kasım, *Tâcü't-Terâcim*, Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, 1. baskı, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992, s. 250; el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, 3. baskı, İstanbul: İSAM yay., 2014, s.17.

<sup>3</sup> es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, 1. basım, Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâirati'l-Usmâniyye, 1977, XII, 3.

<sup>4</sup> Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, İstanbul: İSAM yay., 2011, s.144.

<sup>5</sup> Bekir Topaloğlu, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, Önsöz. Bkz. el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1. basım, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, I, 13. Ulrich Rudolph, Mâturîdî'nin Muhammed b. Mukâtil Râzî'nin öğrencisi olmasını muhtemel görmez. Kendisi Mâturîdî'nin doğum tarihini M. 870 olarak tespit eder. Bkz. Ulrich Rudolph, *Mâturîdî*, çev. Özcan Taşçı, 1. baskı, İstanbul: Litera yay., 2016, s. 217, 221.

<sup>6</sup> Bekir Topaloğlu'nun belirttiğine göre Mâturîdî'nin vefat tarihi olarak 323/934, 332/943, 333/944, 336/947 gibi farklı tarihler ifade edilmiştir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, I, Önsöz, s. 15.

eden bu tarih onun vefat tarihi olarak genel kabul görmüştür.<sup>7</sup> Mâturîdî, Semerkant'ta Câkerdize kabristanına defnolunmuştur.<sup>8</sup> Türbesinin bulunduğu Câkerdize kabristanı Sovyetler Birliği zamanında yıkılmış ve üzerine evler yapılmıştır. Ancak iki bin yılında türbesinin olduğu tahmin edilen yere yeni bir türbe yapılmıştır.<sup>9</sup>

Mâturîdî'nin milliyetiyle ilgili de kaynaklarda bir bilgi olmamakla beraber Beyâzîzâde'nin<sup>10</sup> (ö. 1098/1687) Mâturîdî'yi el-Ensârî nisbesiyle anması onun, sahabeden Ebû Eyyûb Halid b. Zeyd'in (ö. 49/669) soyundan olduğu gibi bir görüşe neden olsa da Mâturîdî'nin Türk asıllı olduğunu ortaya koyan deliller bu görüşü oldukça zayıflatmaktadır. Ayrıca el-Ensârî nisbesi onun soyunu belirtmek için değil üstün şerefini belirtmek için kullanılmış olmalıdır.<sup>11</sup> Mâturîdî'nin kızının torunu olan Ebû-Hasen Ali b. Hasen el-Mâturîdî (ö. 511/1117) babası tarafından Ebû Eyyûb Halid b. Zeyd'in soyundan gelmektedir.<sup>12</sup> Bu da bahsi geçen karışıklığa neden olmuş olabilir.<sup>13</sup>

Mâturîdî'nin Arap asıllı olması mümkün görülmemekte, Türk asıllı olduğu kabul edilmektedir. Bu kabul şu gerekçelere dayandırılmaktadır: (i) Kaynaklarda babasının ve dedesinin adından başka soyuyla veya Arap olduğuyla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Eğer Arap asıllı olsaydı -Eş'ârîlerin Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî'nin Arap olmasıyla övündükleri gibi- Mâturîdî'nin de bu yönde soyunun dile getirilmesi gerekirdi. (ii) Eserleri Arap dili açısından sorunludur. (iii) Eserlerinde kullandığı dil ve ifade tarzı Türk dil yapısına uygundur. (iv) Türklerin çoğunlukta yaşadığı bir bölgede yaşamıştır.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, Önsöz, I, 14.

<sup>8</sup> Kureşî, III, 361. Cakardize Semerkant'ta ulemanın defnolunduğu bir kabristandır. Bu kabristan Semerkant'ın Cakardize mahallesinde bulunmaktaydı. Ebû Sa'd Sem'ânî, V, 221; Osman Aydın, s. 115.

<sup>9</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, Önsöz, I, 15.

<sup>10</sup> Beyâzîzâde, Kemaluddin Ahmed b. Hasan el-Bosnavî, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, s.11.

<sup>11</sup> Bu konudaki farklı görüşler için Bekir Topaloğlu'nun *Kitâbü't-Tevhîd* için yazdığı önsöze bkz. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 18.

<sup>12</sup> en-Nesefî, Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Takdim: Nazar Muhammed el-Faryabi, 1. baskı, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991, s. 420; Ebû Sa'd Sem'ânî, XII, 3.

<sup>13</sup> Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*, haz. Sönmez Kutlu, 3. basım, Ankara: Otto yay., 2011, s. 24

<sup>14</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, Önsöz, I, 14; Kutlu, s. 24.

Mâturîdî, Semerkant'ta Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) fikhî ve itikâdî görüşlerinin okutulduğu Dâru'l-Cüzcâniye adlı eğitim merkezinde yetişmiştir. Dâru'l-Cüzcâniye'de Ebû Hanîfe'nin öğrencisi İmam Muhammed eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) varan silsileye sahip bilginler tarafından ders verilmekteydi. Mâturîdî burada Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin (ö. 200/816) öğrencileri olan Ebû Bekr Ahmed b. İshak el-Cüzcânî (ö. III/IX. yüzyıl), Nusayr b. Yahya el-Cüzcânî (ö. 285/898) ve Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-İyâzî'den (ö. 260/874) öğrenim görmüştür. Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî'nin vefatından sonra Dâru'l-Cüzcâniye'nin başına Mâturîdî geçmiştir.<sup>15</sup>

Mâturîdî'den de Ali er-Rüstüğfenî (ö. 345/956) ve Ebu'l-Yusr el-Pezdevî ve Fahru'l-İslam Pezdevî'nin dedesi olan Ebû Muhammed Abdulkerim b. Musa el-Pezdevî (ö. 370/980) gibi tanınmış alimler ders almıştır.<sup>16</sup>

Mâturîdî'nin Semerkant dışına çıkıp çıkmadığıyla ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Ancak diğer İslam şehirlerindeki bilginlerden, onların eserlerinden ve fikirlerinden haberdar olduğu onun eserlerinden anlaşılmaktadır.<sup>17</sup>

Mâturîdî'nin yaşamını geçirdiği Semerkant'ın içerisinde bulunduğu Mâverâünnehir, Ceyhun ırmağının doğusundadır. Irmağın batısına Horasan denilmektedir. Mâverâünnehir bölgesinde Semerkant dışında Tirmiz, Neseftaşkent, Fergana, Buhara gibi şehirler yer almaktadır.<sup>18</sup> Onun doğduğu yıllarda bölgeyi, önceleri Abbâsî halifeliğine bağlı daha sonra bağımsız olan Sâmânîler yönetmekteydi.<sup>19</sup> Sâmânîlerin Fars asıllı bir aile olmasına bağlı olarak da Farsça bölgede kültür dili haline gelmişti.<sup>20</sup>

Mâturîdî'nin ömrünün ilk yıllarında Semerkant'ı, Abbasî halifesi Mu'temid Alellah'a (ö. 279/892) bağlı bir vali olarak Sâmânî ailesinden Nasr b. Ahmed (250-279/864-892) yönetiyordu. Ancak bu sıralarda Semerkant müstakil bir idare merkezi olmayıp Horasan

<sup>15</sup> Kureşî, IV, 360; Leknevî, s. 195. Ayrıca bkz. Kutlu, s. 25.

<sup>16</sup> en-Neseffî, Ebû Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Din*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara: DİB yay. 1993, s. 42; Kureşî, II, 458, 570; Leknevî, s. 65, 101.

<sup>17</sup> Şükrü Özen, "Mâturîdî" *DİA*, XXVIII, 146; Kutlu, s. 23.

<sup>18</sup> Osman Aydın, s. 41-43.

<sup>19</sup> Kutlu, s. 23.

<sup>20</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013, s. 213. Mâturîdî'nin Farsça kelimeler kullanması onun yaşadığı bölgedeki bu kültür dili bildiğini gösterir. Bkz. Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Thk. Bekir Topaloğlu v.dğr. İstanbul: Mizan yayınevi, 2005, VI, 49; VII, 288; IX, 342.

bölgesine bağlıydı. Bu bölgedeki Tâhirî yönetimi sona erip Horasan Saffârîlerin eline geçince (259/872) Halife Mu‘temid Alellah, Nasr b. Ahmed’i tüm Mâverâünnehr bölgesinin idarecisi yapmıştır. Böylece Semerkant, Mâverâünnehr’in idarî merkezi olmuştur.<sup>21</sup> Nasr b. Ahmed ölünce yerine kardeşi İsmail b. Ahmed (ö. 295/907), Halife Mu‘tazîd Billah tarafından 279/892’de Semerkant valisi yapılmıştır.<sup>22</sup> Semerkant, onun vali oluşuna kadar Mâverâünnehr’in başkenti konumunda olmuştur. Sâmânî hanedanının asıl kurucusu sayılan İsmail b. Ahmed vali olunca, Buhara’yı bölgenin başkenti yapmıştır.<sup>23</sup> Daha sonra sırasıyla Ahmed b. İsmail ve Nasr b. Ahmed Mâverâünnehr bölgesinin yöneticisi olmuştur. Bu süreçte Semerkant’ı yine Sâmânî ailesinden İshak b. Ahmed idare etmiştir. İshak b. Ahmed, Mâverâünnehr’in yönetimini ele geçirmek için Nasr b. Ahmed’e karşı (301-310/913-922) birkaç isyan girişiminde bulunmuşsa da hiçbirinde başarılı olamamış ancak Semerkant’taki görevine devam etmiştir. Bu isyanlar sonrasında Mâtürîdî’nin vefatına kadar Semerkant’ta önemli bir siyasi olay gözlenmemiştir.<sup>24</sup>

Semerkant halkının Müslümanlarla karşılaşması ilk olarak 54/674 yılında Emevîlerin buraya yaptığı akınlar sonucu olmuştur.<sup>25</sup> Bölgenin fatihi olan Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) ve Halife Ömer b. Abdulaziz’in (99-717/101-720 ) olumlu tutum ve çabalarıyla İslam bu şehirde yayılmaya başlamıştır. Kuteybe b. Müslim, şehir halkının müslümanlaşması için aldığı bir dizi tedbirler kapsamında bölgeye örnek yaşantılarıyla halkın İslam’a girişinde etkili olacak Müslümanlar yerleştirmiştir.<sup>26</sup> Bu dönemde bölgeye yerleşenler arasında tabiiinden bir müfessir olan Dahhâk b. Müzâhim<sup>27</sup> (ö.

---

<sup>21</sup> İbnü’l-Esîr, İzzeddin Ebu’l-Hasan, *el-Kâmil fi’l-Târîh*, 1. baskı, Tashih: Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1978, VI, 253-254. Ayrıca bkz. Osman Aydın, s. 326-327.

<sup>22</sup> İbnü’l-Esîr, VI, 371.

<sup>23</sup> Saim Yılmaz, *Abbâsîlerde Mu‘tazîd ve Muktefî Dönemi*, 1. baskı, İstanbul: Kayıhan yay., 2006, s. 136.

<sup>24</sup> İbnü’l-Esîr, VI, 436-437. Ayrıca bkz. Osman Aydın, s. 339.

<sup>25</sup> Osman Aydın, s. 514.

<sup>26</sup> Osman Aydın, s. 519.

<sup>27</sup> Dahhâk b. Müzâhim’in Semerkant’ta üç bin erkek, yedi yüz kız öğrencinin okuduğu bir kütüba olduğu ve burada onlara Kur’ân öğrettiği nakledilir. İbn Abbâs’tan rivayette bulunmakla beraber onun asıl olarak İbn Abbâs’ın öğrencisi olan Saîd b. Cübeyr’den ilim aldığı kabul edilir. Necmüddin Nesefî, Dahhâk b. Müzâhim’in Semerkant’a Emevî valisi Haccâc’ın zulmünden kaçarak geldiğini ifade eder. Necmüddin Nesefî, s.148-149. Mâtürîdî, Dahhâk b. Müzâhim’den *Te’vilât*’ta nakilde bulunmuştur. Bkz. *Te’vilât*, I, 53; II, 202; III, 356.

103/721), muhaddis ve fakîh olan Ebû Amr Âmir Şurâhî eş-Şa‘bî<sup>28</sup> (ö. 104/722) gibi bazı âlimleri Semerkant’a yerleştirmiştir.<sup>29</sup> Ancak Emevîlerin bölge halkına kötü muameleleri nedeniyle İslam’a giriş süreci oldukça dalgalı bir seyir izlemiştir. Abbâsî halifesi Mu‘tasım billâh (218-227/833-842) zamanında Sâ mânî ailesine mensup valilerin gayretleriyle İslam bölge halkı arasında tamamen yayılmıştır.<sup>30</sup>

Semerkant Müslümanlarının çoğu Ebû Hanife’nin temsil ettiği Hanefiliğin takipçisi olmuştur. Bununla beraber Şafî mezhebi de kendine taraftar bulmuştur.<sup>31</sup> Ancak bölgenin Emevî ve Abbâsî yönetim merkezinden uzakta olması ve Sâ mânîlerin müsamahakâr yönetimi nedeniyle hilafet merkezinde baskı gören Haricilik, Mu‘tezile, Zeydiye, İsmailiye ve Mürcie gibi siyasî ve itikadî oluşumlar burada kendilerine güvenli bir sığınak bulmuştur.<sup>32</sup>

Mâtürîdî’nin yaşadığı idari açıdan sakin bu bölgede pek çok farklı din, mezhep ve inanış bir arada yer almıştır.<sup>33</sup> Mâverâünnehir, İslam öncesinde de yüksek bir medeniyete sahipti. Bu bölge ilkçağlardan beri birçok dini bünyesinde barındıran çok kültürlü bir ortama sahip olmuştur.<sup>34</sup> İran’dan, Çin’den ve Hindistan’dan gelen ticaret yolları üzerinde bulunan Semerkant bu bölgelerde neşet eden farklı dinlerin misyonerlik faaliyetlerine sahne olmuştur.<sup>35</sup> İslam’dan önce Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm yayılmak için Mâverâünnehir bölgesinde iyi bir zemin bulmuştu. İslam buraya geldiğinde halkın çoğu Zerdüş, az bir kısmı da Budist, Maniheizt ve Mecûsîydi. Yahudîlerin bölgedeki varlığı M.Ö. VII. asıra kadar götürülmekte ve XI. asırda Semerkant’taki Yahudî nüfusun üç bin kadar olduğu söylenmektedir. Hristiyanlık ise M.S. III. asır sonrasında misyonerlikle bölgeye gelmiş olup Nesturî olan bu Hristiyan

<sup>28</sup> Mâtürîdî, Ebû Amr Âmir’den *Te‘vilât*’ta nakilde bulunmuştur. Bkz. *Te‘vilât*, I, 397; IV, 135, 324.

<sup>29</sup> Necmüddin Neseî bu kişiler arasında muhaddis ve sûfî Muhammed b. Vâsi‘ (ö. 123/741), Ziyâd Mehrân el-Ezdî (ö.?), Leys b. Süleym (ö.?), Abdurrahim b. Hubeyb (ö.?) ve Huleyd b. Hassân (ö.?) gibi şahsiyetleri de sayar. Bkz. Necmüddin Neseî, s. 29, 75, 148, 243, 460.

<sup>30</sup> Osman Aydın, s. 530-531.

<sup>31</sup> Osman Aydın, s. 532.

<sup>32</sup> Kutlu, s. 24.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 22; Ahmed Emin, s. 215.

<sup>34</sup> Osman Aydın, s. 387.

<sup>35</sup> Recep Önal, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye göre İslam Dışı Dinler*, 1. baskı, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 69.

topluluğun Semerkant'taki nüfusunun azımsanamayacak miktarda olduğu nakledilmiştir. Yukarıda dikkat çekildiği üzere bölgenin Kuteybe b. Müslim komutanlığında Müslümanlarca fethinden sonraki süreçte Mâverâünnehir'in hâkim dini İslam olmuştur.<sup>36</sup>

Sâmânîlerin farklı inanışlara ve ilim adamlarına karşı müsamahakâr tutumları dini ve dünyevi ilimlerde pek çok bilginin bu bölgede yetişmesine ortam hazırlamıştır.<sup>37</sup>

### 1.1.2. Eserleri

Mâturîdî, kendinden sonra yazılan eserlerde “İmamü'l-Hüda”, “İmamü'l-Mütekellimin” ve “Musahhihu Akâidi'l-Müslimin” gibi ünvanlarla anılmıştır.<sup>38</sup> Bu durum onun ilmî otoritesini ve çevresinde gördüğü kabulü açıkça gösterir.

Ebû'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100) Mâturîdî'yi Ehl-i Sünnet'in büyüklerinden keramet ehli bir zahid olarak niteler. Mâturîdî'ye ait kerametleri onun öğrencisi olan dedesi Abdulkerim b. Musa el-Pezdevî'nin babasına anlattığını kendisinin de babasından bunları dinlediğini ifade eder.<sup>39</sup>

Ebû Hanîfe'nin öğrenci silsilesinden olan Mâturîdî, hocası Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî'nin vefatından sonra eğitim aldığı Dâru'l-Cüzcâniye'nin başına geçmiştir. Ebû Hanîfe'nin belirlediği Ehl-i Sünnet akâidini aklî delillerle temellendirmiş ve geliştirmiştir. Böylece Ebû Hanîfe'den sonra Ehl-i Sünnet kelamının ikinci kurucusu olmuştur.<sup>40</sup> Kaldığı o, hayatının hiçbir döneminde bu mezhebin dışına çıkmamıştır. Oysa Ehl-i Sünnet kelamının diğer önemli ismi Eş'ârî, kırk yaşında Mu'tezile'den ayrılarak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) mezhebine geçmiştir. Dolayısıyla Eş'ârî'nin Basra'da doğduğu sıralarda yirmi yaşını geçmiş bir genç olan Mâturîdî, Ehl-i Sünnet

<sup>36</sup> Osman Aydınlı, s. 497, 508, 509, 511, 513, 517.

<sup>37</sup> İbn Hallikan, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zaman*, Thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadır, 1978, I, 274; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, Önsöz, I, 17.

<sup>38</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Önsöz, s. 17; Kureşî, III, 360; Leknevî, s. 195; İbn Kutluboğa, s. 250.

<sup>39</sup> el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Din*, Thk. Hans Peter Linss, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003, s. 14.

<sup>40</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, Önsöz, I, 18.



kelamında Eş‘ârî’den daha öncedir.<sup>41</sup> Beyâzîzâde de Mâturîdî’nin Ehl-i Sünnet itikadını savunma konusunda Eş‘ârî’den daha önce olduğunu söyler.<sup>42</sup> Mâturîdî, fıkıh ve usûle dair eserlerinin yanında tefsir ve kelam sahasında Ehl-i Sünnet’in görüşlerini açıklamak ve savunmak, muhalif görüşleri eleştirmek amacıyla oldukça değerli eserler vücuda getirmiştir. Bununla beraber onu sadece Ebû Hanîfe’nin sadık ve mütevazı bir yorumcusu ve savunucusu olarak görmek de isabetli, bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.<sup>43</sup>

Mâturîdî çok farklı din ve inançların toplanma yeri olan Semerkant’ta büyük bir eleştiri ustası olarak ortaya çıkmıştır.<sup>44</sup> O, bölgesindeki dinlerin inançlarını tespit etmekten öte onların İslam’a aykırı görüşlerini eleştirmiştir.<sup>45</sup> Buna mukabil, çalışmamızda görüleceği üzere, onların İslam’a yönelttikleri bazı eleştirilere de *Te’vîlât*’ta ve *Kitâbü’t-Tevhîd*’de cevaplar vermiştir. Farklı dinler yanında farklı görüşlere sahip bazı Müslüman gruplar ve kişilerle de tartışmalar yaşamıştır. Ulrich’e göre Mâturîdî muhalifleriyle olan bu tartışmalarını yüz yüze değil eserleri üzerinden yapmıştır.<sup>46</sup> Günümüze ulaşan eserleri incelendiğinde bu tartışmacı üslup hemen fark edilebilir. Günümüze ulaşmayan ancak kaynaklarda ona atfedilen diğer eserlerin isimleri de eleştiri amaçlı yazıldıklarını göstermektedir.

Kaynaklarda ona nispet edilen eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- Te’vîlâtü’l-Kur’ân.
- 2- Kitâbü’t-Tevhîd.
- 3- er-Red alâ Evâili’l-Edille li’l-Ka‘bî.
- 4- Reddû Vaîdi Füssâk li’l-Ka‘bî.

---

<sup>41</sup> Bekir Topaloğlu, “İmâm Mâturîdî’nin Temel İslâm Bilimlerinde Yeri”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdilik*, 1. baskı, İstanbul: İFAV, 2012, s. 40.

<sup>42</sup> Beyâzîzâde, s. 12.

<sup>43</sup> Ulrich, s. 546-547.

<sup>44</sup> Ulrich, s. 252.

<sup>45</sup> Önal, s. 73.

<sup>46</sup> Ulrich, s. 253.

- 5- Beyânü Vehmi Mu‘tezile.
- 6- Kitâbü'l-Makâlât.
- 7- er-Red alâ Usûli Hamse li Ebî Muhammed Bâhilî.
- 8- Reddû'l-İmame li Ba‘di'l-Revâfid.
- 9- er-Red ale'l-Karamita.
- 10- Meâhizü'ş-Şerîa fi'l-Fıkh.
- 11- el-Cedel fi Usûli'l-Fıkh.
- 12- Reddû Tehzîbi'l-Cedel li'l-Ka‘bî.<sup>47</sup>

Kaynaklarda Mâturîdî'ye nispet edilen bu eserler içinde sadece *Kitâbü't-Tevhîd* ile *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserleri günümüze ulaşabilmiştir. Ancak bize ulaşan ve onun başyapıtları olan bu iki eserden hareketle onun tefsir ve kelam yanında fıkıh ve usûl ilmine ait görüşlerini yeniden tespit etmek mümkün gözükmemektedir.<sup>48</sup>

Çalışmamızın konusunu oluşturan Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserini ayrı bir başlıkta ele alacağız. *Kitâbü't-Tevhîd*'in, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da kendisine atıflar yapılmasından hareketle daha önce yazıldığını söylemek mümkündür.<sup>49</sup>

*Kitâbü't-Tevhîd*'in günümüze ulaşan tek yazma nüshası İngiltere'de Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eser Fethullah Huleyf tarafından 1970 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır. Eserin hatalı görülen bu ilk neşrinden sonra merhum Bekir Topaloğlu ve merhum Muhammed Aruçi eseri yeniden neşre hazırlamıştır. Ancak baskı, 2003 yılında gerçekleşmiştir. Bekir Topaloğlu'nun *Kitâbü't-Tevhîd*'i Türkçe'ye çevirisi 2002'de yayımlanmıştır.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Kureşî, III, 360; Leknevî, s. 195; İbn Kutluboğa, s. 249-250.

<sup>48</sup> Şükrü Özen, “İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*, haz. Sönmez Kutlu, 3. baskı, Ankara: Otto yay. 2011, s. 226; Ulrich, s. 309.

<sup>49</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 157. Ayrıca bkz. Ragıp İmamoğlu, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, Ankara: DİB yay., 1991, s. 22.

<sup>50</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12-13.

Mâturîdî, bilgi nazariyesiyle başladığı *Kitâbü't-Tevhîd*'de ilahiyyat, nübüvvet, ahiret, kaza ve kader, büyük günah, iman ve İslam konularını işlemiştir. Her bir konu altında farklı görüşleri ele alıp tartışmış, kendi delillerini ortaya koymuştur.

*Kitâbü't-Tevhîd* ile ilgili olarak Ebû'l-Yusr el-Pezdevî, içerisinde kapalı, anlaşılması zor ifadeler ve uzun bahisler olmasaydı yeni bir kitap yazmaya gerek duymayıp onunla yetineceğini dile getirir.<sup>51</sup> Ulrich'e göre bu eserde Mâturîdî, bir tezden yeni tezlere ulaşma şeklinde Mâverâünnehir'deki seleflerinde görülmeyen yeni yöntemler kullanmaktaydı. Bu nedenle o, *Kitâbü't-Tevhîd*'in Mâverâünnehir bölgesinde kelim ilmine atılan ilk adım olduğunu kabul eder.<sup>52</sup>

Mâturîdî, aynı zamanda büyük bir fakîh ve usûl bilginidir. Bu sahada ona ait olan *Meâhizü's-Şerîa fî'l-Fıkh* ve *el-Cedel fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserleri günümüze kadar gelememiştir. Hanefî usûlünün önemli simaları olan Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Fahru'l-İslam Pezdevî ve Şemsü'l-Eimme Serahsî eserlerinde onun ismine yer vermezler.<sup>53</sup> Ancak Semerkandî, Lâmişî (ö. 539/1144'den sonra) ve Abdulaziz el-Buhârî onu Semerkant meşâyihinin reisi olarak nitelemekte ve eserlerinde Mâturîdî'nin usûle dair görüşlerinden bazılarını nakletmektedir.<sup>54</sup>

Eserlerinden anlaşıldığı üzere Mâturîdî felsefe bilgisine de sahiptir. Nitekim o, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da bazen filozofların görüşlerine yer vermiştir.<sup>55</sup> *Kitâbü't-Tevhîd*'inde de Aristo'nun mantık adlı eserini açıkça dile getirmiştir.<sup>56</sup>

Mâturîdî'nin dinî ilimlerde sahip olduğu bu yüksek pâyeye rağmen onun ismi gerek mezhepler tarihi ve tefsir tarihi ile ilgili eserlerde gerekse tabakât türü eserlerde hak

---

<sup>51</sup> Pezdevî, s. 14.

<sup>52</sup> Ulrich, s. 541.

<sup>53</sup> Fakat her üç usûlcü de Mâturîdî'nin usûle dair görüşlerinden haberdar olmalıdır. Bkz. Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", s. 223-225.

<sup>54</sup> es-Semerkandî, Alauddin, *Mizânu'l-Usûl*, Thk. Muhammed Zeki Abdalberr, Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1997, s. 280; el-Lâmişî, Ebu's-Sena Mahmud b. Zeyd el-Hanefî el-Mâturîdî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Abdulmecid Türki, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995, s. 99, 103; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam Pevdevî*, 3. baskı, Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-Arabi, 1997, I, 605.

<sup>55</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 402; VIII, 137; IX, 39.

<sup>56</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 232-237.

ettiği derecede ele alınmamış ve ihmal edilmiştir.<sup>57</sup> Bu ihmalin ne gibi sebepleri olabileceği konusunda bazı tahminler ileri sürülmektedir. Bunlar arasında şu gerekçeler sayılabilir: (i) Mâtürîdî'nin hilâfet merkezi Bağdat'tan uzakta yaşamış olması onun ihmaline neden olmuştur. (ii) Türk olması nedeniyle Arap tarihçiler ondan bahsetmemiştir. (iii) Eş'arîler gibi devlet imkânlarından yararlanmamıştır. Eş'arîlik Nizâmîye medreselerinde okutularak yetişen temsilcileri İslâm dünyasının her tarafına gönderilmiş. Buna mukabil Mâtürîdîlik resmî eğitim kurumlarında okutulmamıştır. (iv) Eş'arîliğin Şâfîiler ve Mâlikîler gibi farklı kitleler tarafından benimsenmesine rağmen Mâtürîdîlik sadece Hanefîlerle sınırlı kalmıştır. (v) Mâtürîdîlik akla daha fazla önem vermek suretiyle Mu'tezile'ye yakın olması nedeniyle muhafazakâr ulemânın ve biyografî müelliflerinin ilgi alanı dışında kalmıştır. (vi) Hanefî çevreler Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin otoritesini gölgelemesinden endişe etmiş olmaları muhtemeldir. (vii) Eserlerinde anlaşılması güç bir dil kullanmıştır. (viii) Eserlerinde Ehl-i Sünnet tabirini kullanmamış ve Mürcie'ye nispet edilmiştir. (ix) Sûfilikte önem verilen ilhamı bilgi kaynağı olarak görmemesi ve sûfî anlayışı eleştirmesi nedeniyle sûfî eğilimli bilginlerce görmezden gelinmiştir.<sup>58</sup>

Ashirbek Muminov, Mâtürîdî'nin tabakât kitaplarında hak ettiği kadar yer bulamamasına farklı bir gerekçe daha sunar. Buna göre, X. asır boyunca Sâmanî toprakları karışıklıklar yaşamıştır. Bu dönemde devlet kendi bekası için görüş farklılıklarına müsamaha göstermemiştir.<sup>59</sup> Mâtürîdî'nin görüşleri de merkezde desteklenmemiş ancak taşrada, özellikle Nesef medreselerinde revaç bulmuştur. Daha sonraki süreçte Mâtürîdî'nin görüşlerini tekrar canlandıran Ebû Muîn en-Neseffî, Ebû'l-Yusr el-Pezdevî gibi şahsiyetlerin Nesefli olması bu çerçevede değerlendirilebilir.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd*, Önsöz, s. 17.

<sup>58</sup> Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, 148; Kutlu, s. 57-60.

<sup>59</sup> Ahmet Ak, "İmam Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmed Kartal, 1. baskı, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, s. 18.

<sup>60</sup> Ashirbek Muminov, "Ebû Mansur Mâtürîdî'nin Semerkand'daki Muasırları", *Bir Uluğ Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmed Kartal, 1. baskı, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, s. 35.

## 1.2. Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Tefsiri

### 1.2.1. Genel Özellikleri

Mâturîdî'nin günümüze ulaşmış en hacimli eseri olan *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*<sup>61</sup> adıyla da bilinir. Bu eser aynı zamanda günümüze gelen ve Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden ilk dirayet tefsirlerinden biridir.<sup>62</sup> Kureşî *Te'vilâtü'l-Kur'ân* için tefsir sahasında daha önce yazılan hiçbir eserin ona denk olamayacağını hatta ona yaklaşamayacağını söyler.<sup>63</sup>

*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Mâturîdî'nin öğrencilerine yaptığı ders takrirlerden oluşur ve imla yöntemiyle yazılmıştır. Eserin içerisinde bulunan dil hataları, âyetlere ait tefsirlerin yer değiştirmesi ile ilgili karışıklıklar da eserin bu özelliğinden kaynaklanmış olmalıdır.<sup>64</sup> *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da geçen “Kitabın başında bunu dile getirmiştik.”<sup>65</sup>, “Başka yerde bunu ele almıştık.”<sup>66</sup> ve “Kendi yerinde bunun te'vilini söylemiştik.”<sup>67</sup> gibi ifadeler onun baştan sona bir tefsir eseri olarak yazıldığını göstermektedir. Ayrıca *Kitâbü't-Tevhîd* ile *Te'vilâtü'l-Kur'ân* arasındaki uyum, öğrencilerinin ders takriri dahi olsa, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın Mâturîdî'ye ait olduğunu gösterir.<sup>68</sup>

*Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın kırk civarında yazma nüshası bulunmaktadır. Bu eser ilk olarak 2004 yılında Fatma Yûsuf el-Haymî tarafından tahkik edilmiş ve beş cilt olarak “*Te'vilâtü Ehl-i Sünne*” adıyla Kahire'de neşredilmiştir. Mecdî Bâsellûm tarafından yapılan bir diğer tahkiki “*Te'vilâtü Ehl-i Sünne*” adıyla 2005 yılında Beyrut'ta on cilt olarak basılmıştır. *Te'vilâtü'l-Kur'ân* son olarak merhum Bekir Topaloğlu'nun ilmî

<sup>61</sup> Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütûbi ve'l-Funûn*, Beyrut: Dâru İhyai Turâsî'l-Arabî, 1941, I, 335.

<sup>62</sup> el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeleler*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî Araştırmaları Vakfı, 2003, Önsöz, xiii; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, I, Önsöz, 20; Celal Kırcâ, “Mâturîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu”, *Ebû Mansûr Semerkandî-Mâturîdî Kongresi Tebliğleri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986, s. 55.

<sup>63</sup> Kureşî, III, 360.

<sup>64</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, Önsöz, xxvii; Bekir Topaloğlu, “*Te'vilâtü'l-Kur'ân*”, *DİA*, XLI, 33; Ali Karataş, *İmâm Mâturîdî'nin Kur'ân Anlayışı ve Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vil Yöntemi*, 2. baskı, İstanbul: Yesevi yay. 2014, 42.

<sup>65</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 285, 308, 432; XI, 263.

<sup>66</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 7.

<sup>67</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 263; XIV, 310.

<sup>68</sup> Krş. *Te'vilât*, V, 195; VII, 17, 124; IX, 181; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 66, 72, 75, 88, 135.

kontrolünde bir heyet tarafından yeniden tahkik edilmiştir. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî Araştırma Vakfı'nın desteğinde hazırlanan bu tahkikli nüsha 2005-2011 yılları arasında, bir cildi fihrist olmak üzere toplam on sekiz cilt halinde Mizan Yayınevi tarafından basılmıştır. Eserin Fâtiha Sûresi, Âyetü'l-Kürsî, Bakara Sûresi'nin son iki, Haşr Sûresi'nin son dört âyetleri ile Fîl Sûresi'nden itibaren son on sûreyi kapsayan bölümü Bekir Topaloğlu tarafından tercüme edilmiş ve "*Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler*" adıyla aynı yayınevi tarafından 2003'de yayımlanmıştır. Eserin tamamı ise Yusuf Şevki Yavuz'un editörlüğünde, Bekir Topaloğlu, Yunus Vehbi Yavuz, Kemal Sandıkçı'dan oluşan bir heyet tarafından Türkçeye tercüme edilmektedir. Bu tercümenin ilk cildi 2015 yılında Ensar Neşriyat tarafından yayımlanmıştır. 2017 yılı itibariyle tercümenin 5. cildi yayımlanmış durumdadır.

*Te'vilâtü'l-Kur'ân* rivayet ağırlıklı bir tefsir olmasa da Mâturîdî bu eserde, doksan farklı sahabe ve tabiinden nakledilen rivayetlere yer vermiştir.<sup>69</sup> Rivayetleri, senedlerini hafız ederek aktarmıştır. Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-53) ve Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88) en çok rivayetlerine yer verdiği sahabîlerdir. Mâturîdî, Abdullah b. Mes'ud'un rivayetlerini diğerlerine tercih ettiğini açıkça belirtmiştir.<sup>70</sup>

Mâturîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da kendinden önceki tefsir birikiminden yararlanmıştır. Ayrıca Mukâtil b. Süleyman, Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma'mer el-Müsennâ, İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû İshâk ez-Zeccâc gibi tefsir ehlinin isimlerine yer vererek onlardan nakillerde bulunmuştur. Genel olarak müfessirlerin görüş ve te'villerini, sahiplerinin ismini vermeden aktarmıştır. Aynı tavrı eleştirdiği görüşler için de sergilemiştir. Ancak Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816), Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51?) ve Cübbâî (ö. 303/916) gibi bazı kişilerin isimlerini belirterek eleştirmiştir.

*Te'vilâtü'l-Kur'ân* bir tefsir eseri olmakla beraber, kelam, fıkıh, usûl gibi sahalarda da önemli bilgiler sunmaktadır. Yukarıda da değindiğimiz üzere Mâturîdî'nin birçok eseri günümüze gelememiş olsa da *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'dan hareketle onun fıkıh ve usûl sahasındaki görüşlerini çıkarmak mümkün gözükmektedir.

---

<sup>69</sup> Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan yay., 2003, s. 63-65.

<sup>70</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 236.

### 1.2.2. Metodu

Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'daki metodu onun tefsir ile te'vil kavramları arasında yaptığı ayrıma dayanır. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın başlangıcında bu iki kavram arasındaki ayrıma dair bir giriş bulunmaktadır.<sup>71</sup> Bu ayrıma göre tefsir, âyette Allah'ın kast ettiği mana ile ilgili kesin bir belirlemede bulunmaktır. Te'vil ise Allah'ın kast ettiği mana konusunda kesin bir belirleme yapmadan muhtemel olan birden fazla anlam arasında delillere dayalı olarak bir tercihte bulunmaktır.<sup>72</sup> Böylece âyet hakkındaki te'viller / yorumlar kutsallaştırılmamış ve sadece sahibini bağlayıcı olduğu ortaya konulmuş olmaktadır.<sup>73</sup>

Mâturîdî'nin tefsir kavramına yüklediği mana Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve sahabenin âyetlerle ilgili açıklamalarıyla yakından ilişkilidir. Mâturîdî Kur'ân vahyi yanında hadisleri, vahy-i gayri metluv olarak değerlendirmektedir.<sup>74</sup> Buna bağlı olarak o, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) geldiği kesin olan rivayetleri de tefsir olarak nitelemektedir.<sup>75</sup> Ancak Mâturîdî hadisleri âyete arz etmekte ve âyet ile çelişkili olan rivayetleri sahih görmemektedir.<sup>76</sup> Örneğin süt emme yoluyla haramlığın oluşması konusunda onun bu tavrı görülebilir. Hz. Âişe'den (r.a.) nakledilen, bir çocuğun süt çocuk sayılabilmesi ve emziren kadınla arasında mahremiyetin oluşması için en az on veya beş emzirmenin gerektiğini bildiren rivayetleri, "Kur'ân'da sabit olan bir şeyi, karıştırılmış olma ihtimali olan bir rivayete değişemeyiz." diyerek dikkate almamaktadır.<sup>77</sup> Bazen de âyet karşısında müşkil kalan hadisleri te'vil etmektedir.<sup>78</sup>

---

<sup>71</sup> Bekir Topaloğlu'nun belirttiğine göre bu açıklamalar *Te'vilât*'ın yazma nüshaları içinde yer almamaktadır. Sadece Nuruosmaniye, Âtîf efendi, Mihrişah kütüphanelerindeki bazı yazmaların baş kısmında kayıtlı bulunmaktadır. Dolayısıyla bu açıklama Mâturîdî'ye ait olabileceği gibi, eserin şârihine veya Mâturîdî mezhebinden bir âlime de ait olabilir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler*, s. 3, 1. dipnot. Ali Karataş, gerek eserin adı gerekse eserde takip edilen metot incelendiğinde bahsi geçen girişin Mâturîdî'nin kendisine ait olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söylemektedir. Ali Karataş, s. 84.

<sup>72</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 4; VII, 58.

<sup>73</sup> Kutlu, s. 31. Te'vil kavramı ve tefsir ile arasındaki farklılıklar bu çalışmanın bir parçası olarak ileride ele alınacaktır. Bkz. bu çalışma s. 115 vd.

<sup>74</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 90.

<sup>75</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 52; VIII, 51; XII, 322; XIII, 81.

<sup>76</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 69; XIII, 62.

<sup>77</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 112.

<sup>78</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 80; VI, 417; XI, 349; XIII, 17.

Mâturîdî tefsir ve te'vil arasında yaptığı ayrımında tefsirin sahabeye, te'vilin fukahaya ait olduğunu söyleyerek aynı zamanda sahabenin tefsirdeki ayrıcalıklı konumuna dikkat çeker. Onların bu özel konumunu Kur'ân'ın nüzul sürecine şahit olmalarına bağlar. Mâturîdî'ye göre hitaba şahit olan kişi, bu hitaptan neyin kastedildiğini başkalarından daha iyi anlar.<sup>79</sup> Dolayısıyla şahidi olunmayan konularda te'vil yapılabilir ancak tefsir yapılamaz. Nitekim Mâturîdî, En'âm Sûresi'nin ellinci âyetiyle<sup>80</sup> ilgili olarak şöyle der: "Bu âyetin bir sebeple indiği anlaşılıyor. Fakat biz bu sebebin ne olduğunu bilmediğimiz için âyeti tefsir etmiyoruz."<sup>81</sup>

Mâturîdî âyetlerle ilgili sahabeden gelen rivayeti, "eğer bu rivayet sahihse" kaydıyla ilgili âyetin tefsiri olarak nitelendirir.<sup>82</sup> Ancak sahabenin müşahedeye veya Hz. Peygamber'den elde edilen bir bilgiye dayanmayan yorumlarını, tefsir kapsamında değil te'vil kapsamında değerlendirir. Dolayısıyla bu ikinci kısmı, sahabeye ait olsa da bağlayıcı görmez hatta bazen eleştirir. Örnek olarak Abdullah b. Abbâs'ın sema ile yeryüzünün yaratılış önceliğiyle ilgili te'vilini kabul etmez. Bu bağlamda "*Sonra duman halinde olan göğe yöneldi.*" (Fussilet, 41/11) ile "*Ondan sonra da yerküreyi döşedi.*" (Nâziât, 79/30) âyetleri arasındaki zâhiri çelişkiyi giderirken, yeryüzünün semadan önce yaratıldığını ancak yeryüzünün döşenmesinin semanın yaratılışından sonra olduğunu söyleyen Abdullah b. Abbâs'ın, bu te'vilini yersiz bulur. Çünkü Mâturîdî'ye göre bu iki âyet arasında herhangi bir çelişki yoktur. Bu âyetlerde Allah yaratılış önceliğinden ve sıralamasından bahsetmemektedir. İlk âyette "Sonra göğe yöneldi." derken "Sonra göğü yarattı." demiyor. Bu nedenle Abdullah b. Abbâs'ın âyetler arasını te'life yönelik çabasını anlamsız bulur.<sup>83</sup>

Mâturîdî'ye göre âyetleri anlamada tefsir kavramının yanında bir diğer önemli kavram te'vildir. Te'vilde akıl, şüphesizki nakilden daha önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar din akla değil vahye dayanıyorsa da vahyi anlamının yegâne yolu da akıldır.<sup>84</sup> Bir

---

<sup>79</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 105.

<sup>80</sup> "De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben bir meleğim de demiyorum. Ben, sadece bana vahyolunana uyarım. De ki: Kör ile gören hiç bir olur mu? Hiç düşünmez misiniz?"

<sup>81</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 70.

<sup>82</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 129.

<sup>83</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 114.

<sup>84</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 112.



âyetin anlamı başka âyetlerden hareketle tespit edilmeye çalışılsa bile bu tespit işleminin öznesi yine akıldır. Çünkü âyetler arasında kurulacak olan ilişki ve bu ilişkinin açıklama yönü müfessir tarafından tayin edilir. Dolayısıyla bir âyetin başka bir âyetle açıklanması tefsirin değil te'vilin örneğidir. Mâturîdî'nin bu ayrımı sebebiyle, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak değil Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir ve te'vilinin örneği olarak kabul etmek daha doğru olarak değerlendirilebilir.<sup>85</sup> Ancak Mâturîdî'ye göre te'vil kurlsız bir işlem değildir.<sup>86</sup> Âyetle ilgili yapılan te'vil hem diğer âyetlerle ve akılla çelişmemeli hem de siyak-sibak ve dil açısından kabul edilebilir olmalıdır.<sup>87</sup>

Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da en çok kullandığı te'vil metodu âyetlerin başka âyetlerden hareketle te'vil edilmesidir.<sup>88</sup> Örneğin “ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضٍ مَّا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ / *Apaçık bir edepsizlik yapmadıkça, onlara verdiğiniz (mehir)in bir kısmını ele geçirmeniz için de kadınları sıkıştırmayın.*” (Nisâ, 4/19) âyetinde geçen “فَاحِشَةٍ / edepsizlik” ifadesini bir kısım ehl-i te'vil zina olarak, ederken diğer bir kısım da nüşûz / geçimsizlik olarak te'vil eder. Mâturîdî bu kelimenin manasını “*Siz de karı ile kocanın, Allah'ın sınırlarını, hakkıyla muhafaza etmelerinden kuşkuya düşerseniz, kadının (erkeğe) fidye vermesinde her iki taraf için de sakınca yoktur.*” (Bakara, 2/229) âyetinden hareketle tespit eder. Bu âyet, kadının sorumluluklarına riayet etmemesi sebebiyle kocanın verdiği mihrin bir kısmını geri alabileceği açıkça ifade eder. O halde Mâturîdî'ye göre de ilk âyetteki “فَاحِشَةٍ” ifadesinden kasıt nüşûz / geçimsizlik olmalıdır.<sup>89</sup> Burada gördüğümüz üzere müfessir, Kur'ân kelimelerinin anlamlarını başka

---

<sup>85</sup> Bkz. Karataş, s. 89.

<sup>86</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 121; VI, 117; IX, 49; X, 346; XI, 71.

<sup>87</sup> وَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ، / Andolsun ki, kadın ona meyletti. Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadına meyletmişti.” (Yûsuf, 12/24) âyetinin tefsirinde Hz. Yûsuf'un (a.s.) Mısır Azizi'nin eşine meylettiği şeklindeki yorumu hurafe olarak niteler. Bunun gerekçesi olarak da devamında gelen âyette geçen “ قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ ” ifadesini gösterir. Eğer ehl-i te'vilin dediği gibi Hz. Yûsuf (a.s.) da kadına meyletseydi, siyakında gelen âyette bu ifadeyi kullanamazdı. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 291. Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 166, 486; III, 15, 308; IV, 39; VII, 503; IX, 49; X, 82, 361, 337.

<sup>88</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 105, 387, 413; VII, 185, 263; VIII, 73.

<sup>89</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 102.

âyetlerdeki kullanımlarla da tespit etmektedir.<sup>90</sup> Bazen de kelimelerin anlamlarını, başka âyetlerde kullanılan müradifi<sup>91</sup> veya zıtlarıyla<sup>92</sup> açıklamaktadır.

Mâturîdî'ye göre âyetlerde manaların belirlenmesinde ümmetin öteden beri gelen uygulaması ve ittifakı önemlidir. Örneğin namaz vakitleriyle ilgili olarak Kur'ân âyetlerindeki ifadeler farklı anlaşılmaya müsaittir. Mâturîdî'ye göre ümmetin farz namaz vakitleri ile ilgili ittikafı ve uygulaması âyetlerin bu vakitlere delaletinde belirleyicidir.<sup>93</sup>

Mâturîdî'ye göre âyetler meçhul bir manaya delalet etmeyeceği gibi<sup>94</sup> muhatabın bilmediği bir manaya da delalet etmez.<sup>95</sup> Bu bakımdan dilin örfteki kullanımını ve lafzın insanların zihninde çağrıştırdığı mana te'vilde esas alınmalıdır.<sup>96</sup>

Mâturîdî çok fazla olmasa da gerektiği yerlerde gramere yer vermiş,<sup>97</sup> kelimelerin anlamını belirlemede ve doğru kullanımında Cahiliye şiirinden deliller getirmiştir.<sup>98</sup>

Mâturîdî ele aldığı âyetle ilgili kendine ulaşan bütün te'vil ihtimallerini nakleder.<sup>99</sup> Bu te'vil ihtimallerini bazen eleştirir<sup>100</sup> bazen de arasında tercihte<sup>101</sup> bulunur veya her

<sup>90</sup> “İِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ” / Müşrikler ancak bir pisliktir.” (Tevbe, 9/28) âyetinde geçen “نَجَسٌ / pislik” kelimesiyle müşriklerin bedenlerinin kastedilmiş olamayacağını söyler. Burada kastedilen manayı “إِنَّمَا الْخَمْرُ ..... رَجَسٌ” / İçki, .... ancak şeytan işi birer pisliktir.” (Mâide, 5/90) âyetindeki kullanımından hareketle belirler: Müşriklerin işledikleri ameller birer pisliktir. Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 324. Başka örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 105-106; VII, 173; VIII, 152; IX, 302; XI, 383.

<sup>91</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 263, 413.

<sup>92</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 311; VII, 185.

<sup>93</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 24.

<sup>94</sup> Örnek olarak Nisâ Sûresi'nin kırk sekizinci âyetinde bahsedilen şirk harici affedilecek günahlar küçük günahlara hasredilirse şirk kavramının (bağışlanmaz diye) belirlenmesinin bir anlamı kalmaz ve mağfirete konu olan günahın ne olduğu muhataba meçhul kalır. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 258; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 554.

<sup>95</sup> Örnek olarak “Onları mutlaka saptıracağım, mutlaka onları kuruntulara sokacağım ve onlara emredeceğim de (putlara adak için) hayvanların kulaklarını yaracaklar. Yine onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler” (Nisâ, 4/110) âyetinde geçen şeytanın değiştireceği yaratılış ile kaş aldırma, saç ekleme gibi tasarruflar kastedilmiş olamaz. Çünkü bu söz söylendiğinde şeytan böyle bir tasarruftan haberdar değildi. Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 43.

<sup>96</sup> “Hayvanlarda (الانعام) sizin için elbette bir ibret vardır” (Mü'minûn, 23/21) âyetinde “الانعام” kelimesinin anlamı hakkında farklı te'villeri değerlendirdikten sonra “Dilin sahipleri bu kelime ile neyi kastediyorlarsa anlamı odur.” demektedir. Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 22. Benzer değerlendirme için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 303; IV, 97, 111, 168; VIII, 191.

<sup>97</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 111; VI, 264; VII, 389; IX, 346.

<sup>98</sup> Örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 55; XIII, 7; XVI, 24.

<sup>99</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 334.

birinin geçerli olabileceğini ifade eder.<sup>102</sup> Çoğunlukla da kendi te'vilini dile getirir ve gerekçelendirir.<sup>103</sup>

Mâturîdî, âyetlerin tefsirinde icmadan bahseder. “*Musa kavmine demişti ki: Ey kavmim! Şüphesiz siz, buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize kötülük ettiniz. Onun için Yaradanınıza tevbe edin de nefislerinizi öldürün.*” (Bakara, 2/54) âyetinin tefsirinde “Eğer ehl-i tefsirin ve te'vilin “nefislerinizi öldürün” emrinin hakikî manada olduğunda icmaı olmasaydı biz bu âyeti farklı te'vil ederdik.” der.<sup>104</sup> Meleklerin Hz. Âdem'e (a.s.) secdesini de benzer bir durum olarak görür.<sup>105</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*'ın başka yerlerinde de ehl-i tefsirin icmandan bahseder ancak yukarıdaki ifadesinin aksine eleştirilerini dile getirmeyi ihmal etmez.<sup>106</sup>

Mâturîdî *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da nüzûl sebeplerine önem verir. Bazı âyetler için “Bu âyet mutlaka bir olay üzerine inmiştir.” der ve bu olayın ne olabileceğiyle ilgili tahminlerde bulunur. Bu tahmin doğrultusunda da âyeti yorumlar. Eğer bu konuda bir bilgi olmadığı gibi böyle bir tahmin de yürütülemiyorsa o takdirde yukarıda da değindiğimiz gibi nüzûl sebebi bilinmeyen âyetin tefsir edilemeyeceğini ancak te'vil edilebileceğini belirtir.<sup>107</sup>

*Te'vilât*'ta kıraat olgusuna çok yer verilmemekle beraber Mâturîdî için kıraat te'vilde bağlayıcı bir yere sahiptir. Örnek olarak “إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ / Onların, ateşin başında durdurulmuş iken..” (En'âm, 6/27) mealindeki âyette “عَلَى” harf-i cerrinin “عند” edatı veya “فِي” harf-i ceri yerine kullanılmış olabileceğini ve buradan hareketle âyeti te'vil

---

<sup>100</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 381; X, 361.

<sup>101</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 468.

<sup>102</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 33,143; II, 208, 311; VI, 370; XVII, 13.

<sup>103</sup> *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da bunun pekçok örneği bulunmakla beraber özellikle bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 14, 34, 37; III, 63, 76, 488; VI, 269.

<sup>104</sup> Mâturîdî'ye göre bu emir İsrailoğullarının tevbesinden sonra gelmiştir. Tevbe eden ise ölümle cezalandırılmaz. O halde âyette kastedilen Allah'a itaat ve ibadette çok çalışmak, bu yolda bütün meşakatlere katlanmaktır. Bu te'vile halk dilinde var olan bir kullanımı da delil olarak sunar: Bir hususta çok çalışan kişi için “Kendini çalışmaktan öldürdü.” denilir. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 127-128.

<sup>105</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 243.

<sup>106</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 166; II, 43, 80; V, 72.

<sup>107</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 409; VIII, 132, 292; IX, 241.

edebileceğini belirtir. Ancak Mâturîdî, “Abdullah b. Mes‘ud’dan (r.a.) gelen “عُرِضُوا عَلَيَّ النَّارَ” şeklindeki okuyuş bizi böyle bir te‘vil yapmaktan alıkoyuyor.” demektedir.<sup>108</sup> Mâturîdî’nin bazen kıraatler arasında tercihte bulunduğu da görülür.<sup>109</sup>

*Te‘vilâtü’l-Kur‘ân* incelendiğinde görülüyor ki onun en güçlü yönlerinden biri de ahkâm yönüdür. Mâturîdî kıssalardan dahi hareketle fikhî bir sonuca veya bir usûl kaidesinin tespitine varmıştır.<sup>110</sup> Fikhî konularda Ebû Hanife’nin görüşlerine değer vermiş<sup>111</sup> ve savunmuştur. İmam Şâfi‘î’ye (ö. 204/820) saygı ifadeleriyle atıflarda bulunmuştur.<sup>112</sup>

Mâturîdî Kur‘ân içinde neshi kabul etmekle beraber neshi tek ihtimal olarak görmez.<sup>113</sup> Ona göre bir âyetin belirttiği hüküm -bir gereklilik olmadıkça- diğer âyetlerin hükmüyle karıştırılmadan, bağımsız olarak ele alınmalıdır.<sup>114</sup> Din ve şeriat ayırımına bağlı olarak nesh dinde değil şeriatte olur.<sup>115</sup> Neshin nerelerde gerçekleşebileceğini ifade ederken şöyle der: “Aklın neshi imkânsız gördüğü yerlerde nesh olmaz. Aklın neshi imkânsız görmediği yerlerde ise nesh olabilir.”<sup>116</sup> Mâturîdî neshi, “Bir vakte kadar geçerli olan hükmün bitişinin beyan edilmesidir.”<sup>117</sup> diye tanımlamıştır. Dolayısıyla nesh olgusu hikmete aykırı değildir. Allah, dilediği kuluna bir şeyi emrederken bir diğerine yasaklayabilir. Yine bir şeyi bir zaman diliminde emredip başka bir zaman diliminde de yasaklayabilir. Hikmete aykırı olan ise bir şeyin aynı zamanda aynı kişiye hem emredilip hem de yasaklanmasıdır.<sup>118</sup> Meseleye bu açıdan bakan Mâturîdî, müfessirlerce mensuh olduğu söylenen bir kısım âyetlerle ilgili itirazını dile getirmiş ve bu âyetlerin

---

<sup>108</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te‘vilât*, V, 37.

<sup>109</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te‘vilât*, IV, 185.

<sup>110</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te‘vilât*, III, 254; IV, 133; VI, 471; VIII, 30, 176.

<sup>111</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te‘vilât*, I, 231, 343; II, 44, 209; V, 279; VIII, 271; IX, 364.

<sup>112</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te‘vilât*, I, 169, 216, 259; II, 62, 71; III, 15, 24.

<sup>113</sup> Mâturîdî’nin nesh hakkındaki görüşü için bkz. İmamoğlu, s. 81-85.

<sup>114</sup> Mâturîdî, *Te‘vilât*, III, 34.

<sup>115</sup> Mâturîdî, *Te‘vilât*, V, 137.

<sup>116</sup> Mâturîdî, *Te‘vilât*, VI, 465.

<sup>117</sup> Mâturîdî, *Te‘vilât*, I, 257.

<sup>118</sup> Mâturîdî, *Te‘vilât*, I, 112.

farklı kişiler, zaman ve haller için geçerli olduğu yönünde kendi kanaatini belirtmiştir.<sup>119</sup> Bunun yanında Mâturîdî, sünnetin âyeti nesh edebileceğini kabul etmiştir.<sup>120</sup>

Nadir de olsa âyetlerin yorumunda işârî tarzda manalara değinir. Örnek olarak, “ وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ / İki deniz birbirine eşit olmaz. Bu tatlıdır, susuzluğu keser, içilmesi kolaydır. Şu da tuzludur, acıdır (boğazı yakar).” (Fâtır, 35/12) mealindeki âyette, “tatlı su” ile “temiz insan”, “acı su” ile de “pis insan” kastedilmiş olma ihtimaliyle yorumda bulunur.<sup>121</sup>

Mâturîdî’nin te’vilde felsefeye yer verdiğini görmek mümkündür. Ona göre filozofların kitapları okunurken Allah’ın kitabına arz olunarak okunmalıdır. Filozofların sözleri Kur’ân’a uygunsa alınabilir, değilse terk edilir.<sup>122</sup> Buna uygun olarak Mâturîdî bazı âyetlerin te’vilinde felsefecilerin görüşlerine işaret eder. Bunlardan âyete uygun olanları kabul ederken diğerlerini eleştirir ve reddeder.<sup>123</sup>

### 1.3. Müşkilü’l-Kur’ân ve Mâturîdî’nin Konuya Bakışı

Mâturîdî’nin yaşadığı dönem pek çok dinî ilmin henüz sistemleşmediği bir dönemdir. Kur’ân ilimlerinin bir alt dalı olan müşkilü’l-Kur’ân için de aynı durum geçerlidir. Her ne kadar İbn Kuteybe’nin konuyla ilgili eserinin adında da görüldüğü gibi bu ifade kullanılmakta olsa da henüz bir tanımlama yapılmış değildi. Mâturîdî’nin *Te’vilât*’ında da müşkilü’l-Kur’ân tabiri kullanılmadığı gibi konuya ait bit tanımlama da yoktur. Bu nedenle konuyla ilgili kavramları ve bunların *Te’vilât*’ta kullanılışlarını inceleyerek müşkilü’l-Kur’ân ile ilgili Mâturîdî açısından geçerli sayılabilecek bir tanıma ve konu çerçevesine ulaşmaya çalışacağız.

<sup>119</sup> Örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 88, 330; II, 24; III, 35-36; IV, 135; VIII, 65; XIII, 163-164, 387; XV, 205.

<sup>120</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 88; III, 80.

<sup>121</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 22. Benzer örnek için bkz. *Te’vilât*, VI, 303, 353.

<sup>122</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 39.

<sup>123</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 189; III, 279; V, 22; VII, 402.

### 1.3.1. Kavramsal Çerçeve

#### 1.3.1.1. Müşkil Kavramı

Müşkil kelimesinin kökü olan “شکل” maddesi çoğunlukla mumâselet / benzeşmek anlamındadır.<sup>124</sup> Kelimenin müştaklarında da bu kök mana görülebilmektedir. Mesela, renklerin karışıklığına “شُكْلَة / şükle”, gözakında kırmızılık olana “شكلاء-أشكُل / eşkel-şekla” denilir. Kırmızı ve beyaz karışımından dolayı kana, renginde ve tadında kuru hurmaya benzediği için olgunlaşan yaş hurmaya da “eşkel” denilmektedir.<sup>125</sup>

Kelime ilk harfin kesrası ile “الشكل” şeklinde olduğunda ise “الجارية حسنة الشكل / güzel yapılı kız” ifadesinde olduğu gibi “hey’et” anlamına gelir.<sup>126</sup>

“شکل” kelimesi if’âl babına aktarılarak “أشكُل عَلَيَّ الأَمْرَ” şeklinde kullanıldığında bir işin benzeriyle karışarak anlaşılmaz ve ayırt edilemez hale dönüştüğünü ifade eder.<sup>127</sup> Müşkil kavramı bu babdan ism-i fâil, işkâl ise mastardır. İf’al babının kelimeye kattığı anlamlardan biri olan duhul / girmek anlamını kazanır ve bir şeyin şekline girmeyi ifade eder.

Zerkeşî (ö. 794/1392) aynı kelimeyi “istif’âl” babından “istişkâlât” şeklinde kullanmakta ve müşkilü’l-Kur’ân konusunu “istişkâlât” başlığı altında incelemektedir.<sup>128</sup>

Yukarıda sözlük anlamı ele alınan “الشكل” kelimesine Mâturîdî “المثل / eş, benzer” anlamını vermiştir. Onun “شکل” kelimesinin ifade ettiğini söylediği anlamlardan biri de

<sup>124</sup> İbn Fâris, Ahmed el-Kazvinî, *Mu’cemu Mekayisi’l-Luğa*, Thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dâru’l-Fikr, t.y., III, 204; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu’l-Luğa ve Sihah-ı Arabiyye*, Thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Beyrut: Dâru’l-İlm, t.y., V, 1736.

<sup>125</sup> İbn Fâris, III, 205; İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânu’l-Arab*, 3. baskı, Beyrut: Dâru Sâdır, 1994, XI, 360.

<sup>126</sup> et-Taberî, Ebû Ca’fer İbn Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân an Tefsîri Âyi’l-Kur’ân*, Thk. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezü’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-Arabiyye ve İslamiyye, t.y., XX, 132; el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Tashih: Hişam Semir el-Buhârî, Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003, X, 322. et-Taberî, Ebû Ca’fer İbn Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Thk. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezü’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-Arabiyye ve İslamiyye, t.y., XX, 132.

<sup>127</sup> et-Tehânevî, Muhammed Âla, *Keşşâfu İstilahati’l-Funûn*, Thk. Ali Dahruc, 1. baskı, Beyrut: Mektebetu Lübnan, t.y., IV, 166.

<sup>128</sup> ez-Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Kahire: Mektebetü Dâri’t-Turâs, t.y., II, 65.

“شَكَتِ الْمَرْأَةُ إِذَا تَغَنَّبَتْ” / kadın nazlandı” cümlesindeki nazlanmak anlamıdır.<sup>129</sup> Yine o, “شَكْلٌ” kelimesinin; denk anlamında olan “نَيْدٌ” ve “عَدْلٌ” kelimelerinin eşanlamlısı olduğunu vurgular.<sup>130</sup>

Mâturîdî müşkil kelimesini bir sözün anlaşılmasını ya da yanlış anlaşılması anlamında da kullanır. A‘râf Sûresi’nin 121. ve 122. âyetlerini yorumlarken onun bu değerlendirmesini görmemiz mümkündür. Nitekim o ilgili âyetleri ele alırken iman eden sihirbazların “Âlemlerin Rabbi” ifadesi ile kimi kastettiklerini Firavun’un ilk önce anlayamayıp “Bana mı?” diye sorduğunu belirten rivayeti değerlendirirken âyetteki ifadenin Firavun’a müşkil gelmiş ve onun tarafından anlaşılammış olamayacağını vurgularken أَشْكَلُ kelimesini kullanır.<sup>131</sup>

“شَكْلٌ” maddesi Kur’ân-ı Kerim’de iki yerde geçmektedir. Birincisi “فَلْ كُلُّ يُعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ” / *De ki: Herkes, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar.*” (İsrâ, 17/84), ikincisi “وَ آخِرُ مِنْ أَشْكَالِهِ أَزْوَاجٌ” / *Buna benzer daha türlü türlü başkaları da vardır.*” (Sâd, 38/58) âyetidir.

Mâturîdî, İsrâ Sûresi’ndeki “شَاكِلَةٌ” kelimesine müfessirler tarafından yaratılış, mizaç, niyet, din ve mezheb gibi manalar verildiğini nakleder. Sonra Kutrub’un (ö. 210/825?) verdiği “yol” manasının daha uygun olduğunu belirtir. Bununla beraber “شَاكِلَةٌ” kelimesine verilen diğer manaların da “yol” kelimesinin mefhumuna râcî olduğunu vurgular.<sup>132</sup> “Şâkile” kelimesine Zeccâc ve Zemahşerî de “yol” manası verir. Kendisinden pek çok benzer yollar ayrılan yola “طَرِيقٌ ذُو شَوَاكِلٍ” denilmesi bu manayı desteklemektedir.<sup>133</sup> Bu durumda yollardan her biri “شَاكِلَةٌ” olmaktadır. Fahrüddîn er-Râzî’ye göre bu manayı destekleyen delillerden bir diğeri ise âyetin devamındaki “Rabbiniz kimin en doğru yolda olduğunu daha iyi bilir.” ifadesidir.<sup>134</sup> Buna göre herkes kendi yaratılışına benzerlik bulduğu yola girip gereğince amel etmekte ve o

<sup>129</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 272. Aynı mana için bkz. ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî’t- Tenzil ve Uyûni’l- Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vil*, 1. baskı, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1416, IV, 101.

<sup>130</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 59.

<sup>131</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 23.

<sup>132</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 347-348.

<sup>133</sup> ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim İbnu’s-Serî, *Me‘âni’l-Kur’ân ve İ‘râbuhû*, Thk. Abdulcelil Abduh Şelebî, 1. baskı, Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1988, III, 257; Zemahşerî, II, 690.

<sup>134</sup> er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 1. baskı, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981, XI, 85.

yolun doğruluğuna itikat etmektedir. Ancak doğru yol insanların kendi itikatlarına değil Allah'ın bildirmesine bağlıdır.

Mâturîdî, Sâd Sûresi'ndeki âyetin tefsirinde “الشكل” kelimesine “المثل / eş, benzer” anlamı vermiştir.<sup>135</sup> Taberî, Zeccâc, Zemaşerî, Râzî ve Kurtubî gibi müfessirler de kelimeye aynı manayı vermiştir.<sup>136</sup>

Başka disiplinler açısından da önemli bir kavram olan “müşkil”, fıkıh usûlünde lafızların manaya delaletlerinin açıklık ve kapalılığına göre yapılan tasnif içerisinde ele alınmaktadır. Hanefî usûlcüler manaya delaletinin açıklığına göre lafızları, zâhir,<sup>137</sup> nass,<sup>138</sup> müfesser<sup>139</sup> ve muhkem<sup>140</sup> olarak sıralarken manaya delaletlerinin kapalılığına göre ise hafî,<sup>141</sup> müşkil, mücmel<sup>142</sup> ve müteşâbih<sup>143</sup> olarak sıralamışlardır. Bu tasnife göre müşkil, hafî'den daha kapalı fakat mücmelden açık bir lafızdır ve nassın zıddıdır. Usûlcüler müşkili, kendisi ile kastedilen mananın ancak onu kuşatan karîne ve emâreler üzerinde incelemede bulunma ve derinlemesine düşünme yoluyla anlaşılabilen lafız olarak tanımlar.<sup>144</sup>

Müşkilin kapalılığı bizzat kendinde bulunan bir sebepten dolayıdır.<sup>145</sup> Hanefî usûlcüler başta Şâşî (ö. 344/955), Serahsî ve Lâmişî olmak üzere müşkilin kapalılık sebebi hakkında şunu söylemektedirler: Müşkil lafız gerek hakikat gerekse mecaz olmak üzere

<sup>135</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 272. Benzer yorum için bkz. Râzî, XXVI, 221.

<sup>136</sup> Taberî, XX,132; Zeccâc, IV, 339; Zemaşerî, IV, 101; Râzî, XXVI, 221; Kurtubî, XV, 222.

<sup>137</sup> Manasının anlaşılması için harici bir karineye ihtiyaç duyurmayacak şekilde manaya delalet eden ancak te'vil ve tahsise muhtemel olan, kendisinden çıkan hükmün sözün asıl sevk sebebi olmayan lafız. Bkz. Zekiyuddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, 1. baskı, Ankara: TDV yay., 1990, s. 314.

<sup>138</sup> Manasına açık bir şekilde delalet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebini teşkil eden, te'vil ve tahsise açık olan lafız. Bkz. Şa'ban, s. 315.

<sup>139</sup> Hükme açık bir şekilde delalet eden, te'vil ve tahsis ihtimaline kapalı bulunan lafız. Bkz. Şa'ban, s. 316.

<sup>140</sup> Hükme delaleti açık, te'vile, tahsise ve neshe ihtimali olmayan lafız. Bkz. Şa'ban, s. 317.

<sup>141</sup> Kendi bünyesi dışındaki bir sebepten dolayı kapsamındaki fertlerden bir kısmına delaleti açık olmayan, bu konuda inceleme ve içtihada gerek duyulan lafız. Bkz. Şa'ban, s. 325.

<sup>142</sup> Sözün sahibi tarafından açıklama yapılmadan manası anlaşılabilen lafız. Bkz. Şa'ban, s. 329.

<sup>143</sup> Manasını bilme imkânı olmayan ancak ilimde rusûh sahiplerinin manasını bilebileceği lafız. Bkz. Şa'ban, s. 331.

<sup>144</sup> Şa'ban, s. 327.

<sup>145</sup> Abdulaziz el-Buhârî, I, 141.



birçok manaya delalet edebilir. Bu manalar içinden hangisinin kastedildiğini anlamak için ise ya bir delile veya fazlaca düşünmeye ihtiyaç vardır.<sup>146</sup>

*Mizânü'l-Usûl* adlı fıkıh usûlüne dair eserin müellifi olan aynı zamanda *Te'vilât*'ın şarihi olan ve Mâtürîdî'nin usûlle ilgili görüşlerinden çokça nakiller yapan Semerkandî, müşkili tanımlarken yukarıdaki ifadelere benzer bir yaklaşımla “Müşkil lügat manası açık olduğu halde benzerleriyle olan karışmadan dolayı mütekellimin muradının dinleyene kapalı kaldığı lafızdır.” demektedir. Ona göre mütekellimin muradı, dile getirilmiş bir karine veya hâlin delaletiyle ortaya çıkar.<sup>147</sup>

Usûlcülerin bu tanımlamaları, onların müşkil lafıza verdiği birkaç örnekle daha iyi kavranabilir. Bu örneklerden biri Mâide Sûresi'nin altıncı âyetinde yer alan “*Eğer cünüp oldunuz ise boy abdesti alın.*” âyetidir. Bütün bedenın yıkanması emredilen bu âyet ağız ve burun ile ilgili olarak müşkildir. Çünkü bedenın dışının yıkanılabilceği içinin ise yıkanamayacağı aşikârdır. Fakat ağız ve burun hem vücudun dışına hem de içine benzemektedir ve bu benzeşme sebebiyle ortaya çıkan kapalılık müşkil bir durum oluşturmaktadır.<sup>148</sup>

Usûlcülerin verdiği bir diğerk müşkil örneği de Kadir Sûresi'nin üçüncü âyetidir: “*Kadir gecesi bin aydan hayırlıdır.*” (Kadir, 97/3) âyetinde ifade edilen bin yıl içerisinde seksen üç tane kadir gecesi olacağından tek bir gecenin içinde seksen üç kadir gecesi olan bin aydan daha hayırlı olması müşkildir. Bu müşkil lafız, müşkilin çözüm yollarından biri olan “iyice düşünme” ile şu şekilde çözüme kavuşturulur: Âyette bahsedilen bin ay, içinde kadir gecesi olmayan bin aydır.<sup>149</sup>

Müşkil kavramı hadîs bilginleri için de önemli bir kavramdır. Onlara göre hadîste müşkil, iki veya daha fazla hadîsin tearûzu; kimi zaman hadîsin manasının muhal

---

<sup>146</sup> eş-Şâşî, Nizamuddin Ahmed b. Muhammed, *Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, 56; es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûl*, 1. baskı, Thk. Rafik el-Acm, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997, I, 168; Lâmişî, s. 76

<sup>147</sup> Semerkandî, s. 354.

<sup>148</sup> Abdulaziz el-Buhârî, I, 141. Mâtürîdî, abdest ve gusûlde yıkanması gereken azaların sınırlarının dilin örfi kullanımından anlaşılacağını belirtir ve bu konuda konuşmayı gereksiz olarak niteler. Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 168-169.

<sup>149</sup> Abdulaziz el-Buhârî, a.y. Mâtürîdî, Kadir gecesinin bin aydan daha hayırlı olarak nitelendirilmesini, gerçek manada bir zaman kıyaslaması olarak değil temsil kabilinden saymaktadır. Mâtürîdî, *Te'vilât*, XVII, 279.

zannedilmesi; bazen de hadîsin Kur’ân’a, tabiat bilimlerine veya herhangi bir bilimin ortaya koyduğu gerçeklere muhalif gözükmektedir.<sup>150</sup>

Örnek olarak “O (kulum) bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir zira‘ yaklaşırım, o bana bir zira‘ yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım. O bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim.”<sup>151</sup> hadisi, Allah Teâlâ’ya yürüme, koşma, yaklaşma ve yön izafe ettiği için manası itibariyle müşkildir. İbn Kuteybe, bu hadiste geçen yürüme ve koşma tabirlerinin kulun güzel ameline verilecek olan sevabı ona ulaştırmanın hızlı ve peşin oluşundan kinaye olduğunu, hakikî manada yürümek ve koşmak olmadığını belirtir.<sup>152</sup> Bu durumda hadiste bir işkâlden söz edilemez.

Bir diğer örnek de münafıklığın alametinden bahseden “Münafığın alameti üçtür: konuştuğu zaman yalan söyler, kendisine bir şey emanet edildiğinde hıyanet eder, söz verdiği ise sözünden cayar.”<sup>153</sup> hadisidir. Hadisçiler gibi Mâturîdî de bu hadisin müşkil olduğunu ifade eder. Çünkü Kur’ân’da bahsedildiği şekilde Hz. Yûsuf’un (a.s.) ağabeylerinde bu hadiste sayılan hususlar bulunmasına rağmen ayetlerde onlar için nifaktan ve imansızlıktan bahsedilmemiştir. Nevevî (ö. 676/1277) de aynı yaklaşımla hadisin müşkil olduğuna dikkat çeker. Nevevî bu işkâlin çözümünde ise bu hasletlerin bulunduğu kişinin halinin münafıklara şiddetle benzediğini ancak hakikatte münafık olmadığını belirtir. Hz. Peygamber (a.s.) zamanındaki münafıkların Peygamber’e (a.s.) karşı tutumlarında bu özellikleri gösterdiklerini ve Peygamber’in (a.s.) de bu özellikleri taşımaktan mü’minleri şiddetle kaçındırmak için bu hadisi irad ettiğini belirtir.<sup>154</sup> Mâturîdî ise hadisteki işkâlin çözümünde hadiste nifak olarak değerlendirilen yalanın din konusundaki yalan olduğunu, diğer konulardaki yalanın küfür olmadığını belirtir. Hadiste, bu üç kötü fiilin helal olduğuna itikat ile yapılması durumu ele alınmaktadır.<sup>155</sup>

---

<sup>150</sup> Bkz. es-Salih, Subhî, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, 5. baskı, Ankara: DİB yay., 1988, s. 39; Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul: y.y., 1987, s. 109.

<sup>151</sup> Buhârî, *Tevhîd*, 15; Müslim, *Zikr*, 2.

<sup>152</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Te’vîlu Muhtelifi’l-Hadis*, 2. baskı, Kahire: Dâru İbn Affân, 2009, s. 419.

<sup>153</sup> Buhârî, *İman*, 24; Müslim, *İman*, 106.

<sup>154</sup> en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Sahih-i Müslim*, 2. baskı, Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi’l-Arabî, 1972, II, 47.

<sup>155</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 417.

Görüldüğü üzere müşkil kelimesi gerek lügat anlamıyla gerekse de bahsi geçen üç disiplindeki kullanımı açısından anlaşılma güçlüğüne ifade etmektedir. Ancak müfessir ve muhaddislerin literatüründeki müşkil ile usûlcülerin literatüründeki müşkil aynı bağlamda değildir. En başta usûlcüler müşkili, naslardaki lafızların manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı açısından ele almaktadırlar. Oysa müfessir ve muhaddislerin müşkil tanımı, âyetlerin ve hadislerin anlaşılmasındaki zorlukları / kapalılıkları, bu kaynakların kendi aralarındaki zâhirî çelişkileri ve âyet ve hadislere yöneltilen asılsız sataşmaları ele alıp açıklamayı ve gerekli cevapları vermeyi kapsamaktadır. Kaldı ki usûlcüler tek bir kelime ile müfessirler ise âyetin bütünü ile ilgilenmektedirler. Usûlcüler naslar arasındaki çelişkileri “ışkâl” kavramı yerine “teâruz” başlığı altında ele almaktadırlar.<sup>156</sup>

### 1.3.1.2. Müşkil ile İlgili Diğer Kavramlar

Müşkilü'l-Kur'ân konusunun içeriğini tespit edebilmek için işkâl / müşkil kavramıyla ilişkili olarak ihtilaf, tenâkuz, teâruz, müteşâbih kavramlarının irdelenmesi gerekmektedir. Çünkü her biri anlam yönünden bir karışıklığı ve çelişkiyi ifade etmektedirler. Dolayısıyla *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da bu kavramlar incelenmeden Mâturîdî'nin konuyla ilgili tutumu tespit edilemez.

### İhtilâf

İşkâl ile ilgili kavramlardan biri de “ihtilâf” kavramıdır. Bu kavram önün zıddı, arka anlamında olan “الخِلافُ / hilâf” kökünden olup mâzî fiili, “خلف / arkasında oldu” demektir.<sup>157</sup> Kelime iftiâl babından “اختلف” şeklinde olunca “bir şeyi arkasına aldı, arkasına koydu” anlamı taşır. İf'âl babından da aynı manaya gelir.<sup>158</sup> “الخِلافُ / hilâf ve مُخَالَفَةٌ / muhâlefet” kökünde ise birbirine zıt olmak anlamı vardır.<sup>159</sup> İki şeyin ittifak

<sup>156</sup> Bkz. Şâşî, s. 190; ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa el-Hanefî, *Takvimu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, Thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001, s. 217; Abdulaziz, IV, 164.

<sup>157</sup> İbn Fâris, II, 210; İbn Manzur, IX, 82; el-Firuzâbadi, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *Basairu zevi't-Temyîz fi Lataifi'l-Kitabi'l-Aziz*, Thk. Muhammed Ali en-Neccar, Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, 1996, II, 561.

<sup>158</sup> عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُنْبَةَ قَالَ: جَنَّتْ فِي الْهَاجِرَةِ فَوَجَدْتُ عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، رَضِيََ اللَّهُ عَنْهُ، يُصَلِّيَ فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ فَأَخْلَفْتِي، فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِينِهِ فَجَاءَ يَرْفَأُ، “<sup>158</sup> “فَتَأَخَّرْتُ فَصِلْتُ خَلْفَهُ” hadisinde de “أَخْلَفَ” kelimesi bu anlamdadır. İbn Manzur, IX, 82.

<sup>159</sup> İbn Manzur, IX, 90.

etmeyip ayrı olması da ihtilaf kelimesi ile ifade edilir.<sup>160</sup> Mâturîdî de “ihtilâflı olmayı”, “muvâfık” yani uyumlu olmanın karşıtı olarak kullanmaktadır.<sup>161</sup>

İhtilâf kelimesine, söz konusu olan şeylerden her birinin halinde veya fiilinde diğerinden farklı bir yol izlemesi; iki kişiden her birinin söz ve tavrında diğerinin söz ve tavrının aksini takınması<sup>162</sup> ya da bir tek görüşün olması gerektiği konularda birbirine karşıt iki ayrı görüşün bulunması<sup>163</sup> anlamları verilmektedir.

Müşkilü'l-Kur'ân konusunun eksenini oluşturan “Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık / ihtilâf bulurlardı.” (Nisâ, 4/82) âyetinde kilit kelime ihtilaf kelimesidir. Bu kelimeyi burada Mâturîdî, tenâkuz kelimesi ile açıklasa da<sup>164</sup> zaman zaman ihtilaf ve tenâkuz kelimelerini farklı olarak da kullanmıştır.<sup>165</sup> Zemahşerî ve Bikâî (ö. 885/1480) de ihtilaf kelimesini tenâkuz kelimesi ile açıklarlar.<sup>166</sup> Ancak Firuzabâdî'ye (ö.817/1415) göre “ihtilâf” kelimesi ile “tenâkuz” kelimeleri arasında umum husus farkı vardır. Nitekim ihtilâf her zaman tenâkuzu gerektirmeyeceğinden bütün tenâkuzlarda ihtilâf vardır ama bütün ihtilâflarda tenâkuz yoktur.<sup>167</sup>

Mâturîdî'nin belirttiğine göre iki söz arasında ihtilâftan bahsedebilmek için bu sözlerin tek bir hâle yönelik olmaları lazımdır. Farklı hâl ve durumdan bahseden sözler arasında ihtilâftan bahsedilemez.<sup>168</sup> Dolayısıyla bu hususiyetin dikkatten kaçması bazı Kur'ân âyetleri arasında ihtilaf olduğu zannını doğurabilmektedir.

---

<sup>160</sup> “وَتَخَالَفَ الْأَمْرَانِ وَاخْتَلَفَا: لَمْ يَتَّفِقَا” Bkz. İbn Manzur, IX, 91.

<sup>161</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 175; III, 351.

<sup>162</sup> Firuzâbadi, II, 562.

<sup>163</sup> el-Münavî, Zeynuddîn Muhammed Abdurrauf, *et-Tevkif ala Mühimmati't-Te'ârif*, 1. baskı, nşr. Abdulhalık Servet, Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1990, I, 41.

<sup>164</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 348 vd.

<sup>165</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 351; VII, 125; XVII, 53.

<sup>166</sup> Zemahşerî, I, 540; el-Bikâî, Burhanuddin Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Durer fi Tenâsubi'l-Âyâti ve's-Suver*, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y., V, 340.

<sup>167</sup> Firuzâbadi, II, 562.

<sup>168</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 359.

İşkâl ve müşkil kelimeleri, bir şeyin karışık ve ihtilâflı olması manalarına gelmekteyse de “işkâl” daha ziyade anlam bakımından “kapalılık” ve “anlaşılmazlığı”, “ihtilâf” ise “zıtlığı ve görüş ayrılığını” ifade eder. Mâturîdî’nin “işkâl” kelimesini kullandığı yerlere dikkat ettiğimizde onun bu kelimeyi daha çok kendi manasında bir anlaşılama ve akli çelişki durumu olan âyetler için kullandığını görmekteyiz.<sup>169</sup> Farklı âyetler arasındaki çelişkiyi ise ihtilâf<sup>170</sup> ve tenâkuz<sup>171</sup> kavramları ile nitelemektedir.

### **Tenâkuz ve Teâruz**

Tenâkuz ve teâruz kelimeleri, Mâturîdî’nin işkâl ile ilişkilendirdiği kavramlar arasındadır. Bu iki kelimeyi aralarında bazı farklılıklardan bahsedilmekle beraber birbirleri ile olan sıkı bağlantı ve benzerlikleri sebebiyle aynı başlık altında ele almayı uygun gördük.

Tenâkuz kelimesinin kökü olan “نقض / nkd” bir şeyi çözmek<sup>172</sup>, bina, ip, ahit gibi bir şeyi sağlam yaptıktan sonra bozmak demektir. Mufâale babından “ناقض / nâkada”, sözün manasını bozacak şekilde konuşmak, birbirini iptal etmek, bozmak, muhalefet etmek, manası çelişik olmak, iki sözün çelişmesi, birbirini çürütmesi demektir.<sup>173</sup>

“نقض” kelimesi ve türevleri Kur’ân-ı Kerim’de, verilen ahdin bozulması,<sup>174</sup> ipin çözümlenmesi,<sup>175</sup> duvarın yıkılması<sup>176</sup> ve yükün ağır<sup>177</sup> gelmesi anlamlarında kullanılmıştır.

Tenâkuz, daha çok mantıkta kullanılan bir kelime olarak, bir konudaki iki önermenin birinin isbat diğerinin nefy bildirmesi ve bunun sonucu olarak birinin doğru diğerinin ise yalan olarak nitelenmesidir.<sup>178</sup>

<sup>169</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 272, 302; XIV, 135; XV, 61.

<sup>170</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 242.

<sup>171</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 169; IX, 94; XVI, 77.

<sup>172</sup> İbn Fâris, V, 420; er-Râzî, Zeynuddîn Ebû Abdillâh el-Hanefî, *Muhtarû’s-Sihah*, Thk. Yûsuf Muhammed, Beyrut: Mektebeti’l-Asriyye, 1999, I, 318.

<sup>173</sup> İbn Manzûr, VII, 242.

<sup>174</sup> Bkz. Bakara, 2/27; Nisâ, 4/155; Mâide, 5/13 vb.

<sup>175</sup> Bkz. Nahl, 16/92.

<sup>176</sup> Bkz. Kehf, 18/77.

<sup>177</sup> Bkz. İnşirâh, 94/3.

Tenâkuzdan bahsedebilmek için bazı şartların olması gerekmektedir. Buna göre tenâkuz, lafızların manalarının her yönden zıt olması ile olur. Eğer lafızlardan biri muhtemel bir manaya hamledilebiliyorsa burada bir tenâkuz yok demektir. Bir konuda iki farklı zamanda iki farklı hükmün bulunması da tenâkuz değildir. Tenâkuzdan bahsedebilmek için her iki sözün de mana, mekân, zaman, fiil, izafet, umum-husus, bir şarta bağlı olma, hakikat-mecaz yönlerinden müşterek olmakla beraber birbirine ters hüküm bildirmeleri gereklidir.<sup>179</sup>

Teâruz kelimesi ise zuhur etme,<sup>180</sup> imalı konuşma,<sup>181</sup>men‘,<sup>182</sup> mukabele anlamlarındaki “عرض / arz” kökünden gelmektedir<sup>183</sup> ve karşılıklı birbirini engelleme anlamındadır.<sup>184</sup>

“عرض” kelimesi ve türevleri Kur’ân’da, sunmak / arz etmek,<sup>185</sup> engel,<sup>186</sup> genişlik,<sup>187</sup> karşı karşıya getirme / gösterme,<sup>188</sup> yüz çevirme,<sup>189</sup> anlamlarında çokça kullanılmaktadır.

Fıkıh usûlünde “teâruz” kelimesi önemli bir kavram olup deliller arasındaki çatışmayı ifade eder. Deliller arasındaki çatışmaya bu ismin verilmesinin sebebi, bu delillerin birbirinin hükmünü engellemesi ve aralarının cem edilememesidir.<sup>190</sup>

---

<sup>178</sup> Ebu'l-Beka, Eyyub b. Musa, *el-Külliyat*, Thk. Adnan Derviş, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, t.y., I, 305; Hafnavi, Muhammed İbrahim, *et-Teâruz ve't-Tercih inde Usûliyyin ve Eseruhuma fi'l-Fikhi'l-İslami*, Kahire: Dâru'l-Vefa, 1987, s. 34.

<sup>179</sup> Abdulaziz el-Buhârî, III, 161; Zerkeşî, II, 53.

<sup>180</sup> “وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرَضًا” / Ve Cehennemi o gün kâfirlere bir gösteriş göstermişizdir.” Kehf, 18/100.

<sup>181</sup> “عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ” / Kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda.” Bakara, 2/235.

<sup>182</sup> “وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً” / Allah’ı, yeminlerinizden dolayı, iyilik etmenize, (fenalıklan) sakınmanıza, insanların arasını bulmaya engel yapmayın” Bakara, 2/224.

<sup>183</sup> Zeynuddîn Râzî, I, 210; İbn Manzur, VII, 167.

<sup>184</sup> Abdulaziz el-Buhârî, III, 162.

<sup>185</sup> Bkz. Bakara, 2/31.

<sup>186</sup> Bkz. Bakara, 2/224.

<sup>187</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/133.

<sup>188</sup> Bkz. Kehf, 18/100.

<sup>189</sup> Bkz. İsrâ, 17/67.

<sup>190</sup> Debûsî, s. 214.

Usûlcülere göre deliller arasında gerçek bir teâruzdan bahsetmek için teâruzun rüknü ve şartının bulunması gerekmektedir. Semerkandî'ye göre teâruzun rüknü, sübut ve delaletinde denk iki nassın bulunmasıdır. Kat'î bir delil ile zannî bir delil eşit güçte olmadığından aralarında teâruzdan bahsedilemez. Çünkü teâruzun rüknü oluşmamıştır. Teâruzun şartı ise bu iki delilin hükümlerinin mahal, zaman ve cihet yönünden aralarında birlik olmasıyla beraber birbirine zıt olmak suretiyle hükümlerinin muhalif olmasıdır.<sup>191</sup> Mesela birinin helal saydığını diğzerinin haram veya birinin var saydığını diğzerinin yok sayması gibi. Yine deliller arasında teâruzun gerçekleşmesi aralarını uzlaştırma imkânın bulunmaması ve sübut tarihlerinin bilinmemesine bağlıdır. Eğer cem' imkânı varsa ya da farklı iki zaman veya mahal söz konusuysa teâruzdan bahsedilemez.<sup>192</sup> Sübut tarihlerinin bilinmesi durumunda da neshden bahsedilir ki yine teâruz gerçekleşmemiş olur.<sup>193</sup>

Bu durumda Kur'ân âyetleri arasında gerçek manada bir teâruzun olması mümkün değildir.<sup>194</sup> Ancak zâhiren bir teâruzdan bahsedilebilir ki bu teâruz, iki âyet arasında olabileceği<sup>195</sup> gibi bir âyetin iki kıraatı<sup>196</sup> arasında da olabilir. Usûlcülere göre böyle bir durumda yapılması gereken sünnetin açıklayıcılığına başvurmaktır.<sup>197</sup>

Her iki kavramın mukayesesi bağlamında şunları söyleyebiliriz: Teâruz ve tenâkuz, Hanefî ve Şafîî usûlcüler tarafından aynı şeyler olarak görülmüştür.<sup>198</sup> Şafîilerden Ebû Hamid el-Gazzâlî<sup>199</sup> (ö. 505/1111) teâruz ve tenâkuz kelimelerinin eşanlamlı olduğunu söylemiştir. Hanefîlerden Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) “Tenâkuz delilin butlanını

---

<sup>191</sup> Semerkandî, s. 687.

<sup>192</sup> Debûsî, 214; Abdulaziz el-Buhârî, III, 162.

<sup>193</sup> Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-Mustasfa*, Thk. Muhammed Abdusselam, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmi, 1. baskı, 1993, s. 279; Abdulaziz el-Buhârî, III, 161.

<sup>194</sup> Usûlcülere göre nesh imkânı bu durumun dışındadır. Bkz. Debûsî, s. 214.

<sup>195</sup> “Artık, Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun.” (Müzzemmil, 73/20) ile “Kur'ân okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun.” (A'râf, 7/204) âyetlerinde zâhiren bir teâruzdan bahsedilir. Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, III, 164.

<sup>196</sup> “Temizlenene kadar onlara yanaşmayın.” (Bakara, 2/222) âyetinde ki “يطهرن” lafzının tahfif ve teşdid ile olan iki kıraatının neticesinde ortaya çıkan “hayız kanının kesilmesi” ve “gusletme” manaları muâriz görülmektedir. Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, III, 186.

<sup>197</sup> Debûsî, s. 217-220; Serahsî, II, 14-28; Abdulaziz el-Buhârî, III, 160-210.

<sup>198</sup> Hafnâvî, s. 34.

<sup>199</sup> Gazzâlî, s. 279.

gerektirir, teâruz ise hükmün sübutunu engeller; aralarındaki fark budur.” dedikten sonra “zâhir olan bunların müterâdif olmasıdır.” demiştir.<sup>200</sup> İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) da teâruzu tarif ederken “Mantık erbabının tenâkuz dediği şeydir ki bir mahalde iki delilin biri vacip kılmayı diğeri haram kılmayı gerektirir şekilde ihtilâf ve çatışma demektir.”<sup>201</sup> şeklindeki açıklamasıyla bir yandan iki kelimeyi eşanlamlı görmekte diğeri yandan da tenâkuzun temelde bir mantık kavramı olduğuna işaret etmektedir.

Fukaha ve muhaddislerin çoğu bu iki kavramı farklı değerlendirmektedir. Muhammed el-Hafnâvî bu iki kavram arasında şu farklardan bahseder:

- Teâruz ahkâma muteallık şer’î nasslarda olur, tenâkuz ise kaziyelerde olur.
- Teâruz şer’î delillerin zâhirinde olur, tenâkuz bir kelamın kendinde de olur.
- İnşâî ifadelerde tenâkuz olmaz ancak teâruzdan bahsedilebilir.
- Teâruz, cem‘, tercih gibi sonuçlar doğururken tenâkuz sadece tesâkut ile sonuçlanır.<sup>202</sup>

Mâturîdî’nin bu iki kavramı *Te’vilât*’ta kullanımını incelediğimizde tenâkuz kavramını aklî çelişkiler için<sup>203</sup>, teâruz kavramını ise iki ayrı nass arasındaki çelişkiler için kullandığını görmekteyiz.<sup>204</sup> Bu tavrıyla onun, bu iki kavramla ilgili yukarıda ifade edilen tanımlamalar ve farklılıklar doğrultusunda hareket ettiğini söyleyebiliriz.

Görüldüğü üzere teâruz ve tenâkuz kelimeleri işkâlden farklı olarak “anlaşılma güçlüğü” değil iki hüküm arasında zıtlığı ifade etmektedirler. Bu zıtlık işkâli ifade eden kavramlardan biri olan ve hükümlerin farklılığını bildiren ihtilaf kelimesinden öte birbirinin doğruluğunu veya uygulanabilirliğini engeller tarzda bir zıtlıktır. Böyle bir durum Kur’ân âyetleri için geçerli olamayacağından tenâkuz ve teâruz kelimeleri, Müşkilü’l-Kur’ân ilminin üzerinde duracağı kavramlar haline gelmektedirler.

---

<sup>200</sup> Abdulaziz el-Buhârî, III, 158-159.

<sup>201</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, haz. Sırrı Fuat Ateş, Konya: Hüner yay., 2010, s. 205.

<sup>202</sup> Hafnâvî, 36-38

<sup>203</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 349-351; IV, 169, 377; V, 126, 376; VI, 114; VIII, 10.

<sup>204</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 124; XVIII, 321.



## Müteşâbih

İşkâl ile ilgili kavramlardan bir diğeri olan müteşâbih kelimesi, “benzemek” anlamındaki “شبه / şbh” kökünden türemiştir. Lügat eserlerinde iki işin birbirine benzeşmesi anlamında “اشتبه / iştibâh”, “اشكال / işkâl” kelimesi ile; karışık işler anlamında da “مشتبهات / müştebihât” ve “مشتابهات / müteşâbihât” kelimeleri “مشكلات / müşkilât” kelimesi ile eşanlamlı verilmiştir.<sup>205</sup> Yine benzer ve karışık olmayı ifade eden “أشکل / eşkele” fiili ile “إشتهبه / iştebehe” ve “إلتبس / iltebese” fiilleri ve bu fiillerden türemiş ism-i fâil olan “مُشْكِل / müşkil”, “مُشْتَبِه / müştebih” ve “مُلْتَبِس / mültebis” kelimeleri eşanlamlı kabul edilmiştir.<sup>206</sup>

Müteşâbih kavramının içeriğinde, bir lafzın zâhirde diğeri lafza benzemesi ancak manada farklı olması anlamı vardır.<sup>207</sup> “*Bu rızıklar onlara benzer (müteşâbih) olarak verilmiştir*” (Bakara, 2/25) âyetinde de bu kelime zâhirde bir benzeşmeyi ifade etmektedir.<sup>208</sup>

Râğib el-İsfehânî (ö. 503/1108?) müteşâbihi, lafız veya mana yönünden başka kelimelere benzemesi sebebiyle açıklanması müşkil hale gelen lafız olarak tanımlamaktadır.<sup>209</sup> Râzî müteşâbih kelimesi için iki şeyin birbirinden ayırt edilemeyecek derecede benzeşmesidir, der.<sup>210</sup>

Âl-i İmrân Sûresi’nin yedinci âyetinde, Kur’ân’ın bir kısmının muhkem diğeri kısmının müteşâbih olduğu, muhkem olan kısmın Kur’ân’ın esası / anası olduğu belirtilmektedir.<sup>211</sup> Mâturîdî genel kabule paralellik arz eden bir yaklaşımla<sup>212</sup>

<sup>205</sup> Cevherî, VI, 2236; İbn Fâris, III, 243.

<sup>206</sup> Cevherî, V, 1737; İbn Fâris, III, 204; İbn Manzur, XI, 358.

<sup>207</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, Thk. İbrahim Şemsuddîn, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y., s. 68; el-Hatib el-İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Durretu’t-Tenzil ve Ğurretu’t-Te’vil*, Thk. Muhammed Mustafa Aydın, 1. baskı, Mekke: Câmîiatu Ümmi’l-Kura, 2001, II, 69; Zerkeşî, II, 70.

<sup>208</sup> Bkz. Taberî, I, 414; Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 63; Zemahşerî, I, 109; Râzî, II, 141.

<sup>209</sup> Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi’l-Kur’ân*, Thk. Safvan Adnan, 1. baskı, Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1992, I, 443.

<sup>210</sup> Râzî, VII, 180.

<sup>211</sup> “O, sana Kitab’ı indirendir. Onun (Kur’ân’ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğeri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.” (Âl-i İmrân, 3/7).

muhkemin nâsîh, müteşâbihin mensûh; muhkemin herkes tarafından anlaşılın, müteşâbihin araştırma yapmaksızın bilinmeyen; muhkemin manası net olduğundan kendisinde ihtilâf edilmeyen, müteşâbihin anlamı karışık olduğundan kendisinde ihtilâf edilen lafızlar olduğu şeklindeki farklı görüşleri nakleder. Fakat bunlar arasında bir tercihte bulunmaz.<sup>213</sup>

Fıkıh usûlü açısından baktığımızda ise muhkem ve müteşâbih kavramlarının müşkil kavramı gibi lafızların manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından yapılan tasnif içerisinde yer aldığını görürüz. Hanefî usûlcüler muhkemi tek bir manaya ihtimali olan, te'vile, tahsise ve neshe ihtimali olmayan lafız diye tanımlarken müteşâbihi, iki veya daha fazla manaya ihtimali olan,<sup>214</sup> farklı manaların teâruzundan dolayı manasının bilinmesi umut edilmeyen<sup>215</sup> lafız gibi ifadelerle tanımlamışlardır.

Müteşâbihin manasının bilinebilirliği de tartışılan bir konudur. Âl-i İmrân Sûresi'ndeki âyette vakfın Lafza-i celâl üzerinde veya "ilimde derinleşmiş olanlar" ifadesi üzerinde yapılması dikkate alınarak müteşâbih olan âyetlerin anlamının bilinmesi sadece Allah'a veya Allah ile beraber ilimde derinlik kazanmış kişilere hâs bir durum olarak nitelendirilmektedir. Mâturîdî müteşâbih âyetleri; düşünme ve muhkem âyetlere kıyasla bilinebilen veya ancak mütekellimden gelen bir açıklama ile bilinebilen; bilinme yolu akıl ve içtihat değil sem' / nakil olan âyetler olarak değerlendirir. Bununla beraber Mâturîdî, müteşâbihin Allah'tan başka ilimde derinleşenler tarafından da bilinip bilinmeyeceği konusunda "Eğer bilinebilirse ilim ehlinin faziletine ve çalışmanın önemine işaret eder, eğer bilinemezse de bu Allah'ın bir imtihanıdır, O dilediği şekilde kullarını imtihan eder." demektedir.<sup>216</sup>

---

<sup>212</sup> Bkz. Taberî, V, 201-2016; Râzî, VII, 184; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2. baskı, Thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Riyad: Dâru't-Taybe, 1999, II, 7; Zerkeşî, II, 69; es-Suyûtî, Celaluddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü's-Sekafiyye, Thk. Sa'id el-Menduh, 1996, III, 5-6.

<sup>213</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 242-243.

<sup>214</sup> el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, I, 205.

<sup>215</sup> Serahsî, I, 148; Abdulaziz el-Buhârî, I, 184.

<sup>216</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 243-244, 247.

Müfessirlerden Ferrâ ve Taberî müteşabihin sadece Allah tarafından bilinebileceği görüşünü tercih etmektedir.<sup>217</sup> Buna karşılık Zeccâc müteşabihin tedebbür ile<sup>218</sup> Zemahşerî ise muhkeme kıyas ile bilinebileceğini ifade eder.<sup>219</sup>

Râzî, Hz. Âişe (ö. 58/678), İbn Abbâs, Kisâî ve Ferrâ'nın müteşabihin bilinemeyeceği görüşünde olduğunu ve kendi tercihinin de bu olduğunu ifade eder. Ancak yine o, muhkemin ilgili âyette müteşâbihin esası / anası olarak nitelenmesini, müteşâbihin muhkem yardımıyla anlaşılabilirliğinin göstergesi olarak kabul eder.<sup>220</sup> Râzî'nin bu konudaki sözleri Hanefî usülcülerden Cessâs'ın (ö. 370/981) usûle dair eserinde serdettiği ifadeleriyle örtüşmektedir. Cessâs da müteşabihin bilinme yolunun, onu anası olarak nitelenen muhkeme hamletmek olduğunu belirtir.<sup>221</sup> Müteşabihin bilinemeyeceği görüşünü tercih eden müfessirlere baktığımızda onların âyetteki “müteşâbihât” kavramını huruf-u mukatta, kıyametin vakti, Dâbbe'nin çıkışı gibi gayb ile ilgili bilgiler olarak ele aldıklarını görmekteyiz.

Şâsî, Fâhru'l-İslâm Pezdevî ve Lâmişî gibi Hanefî usülcüler ise müteşabihin bilinmesine imkân olmadığını söyler. Abdulaziz el-Buhârî, Pezdevî şerhinde kendisinin de katıldığı bu görüşün Ehl-i sünnet'in Hanefî ve Şâfiî mütekaddim ulemasının görüşü olduğunu ancak müteahhirin ulemanın müteşabihin bilinebileceği görüşüne meylettiğini belirtir. Yine de ona göre müteşâbihe verilebilecek mana zâhir bir mana olup lafzın hakikati yine bilinemez.<sup>222</sup> Semerkandî ise müteşabihin bilinebilirliği konusunda “Efendimiz” dediği Mâtürîdî gibi tavır takınır. Konuyla ilgili her iki görüşü de belirttikten sonra “Bu konuda çok söz söylenmiştir, doğrusunu Allah bilir.” der.<sup>223</sup>

Müşkil ile müteşâbih kavramlarını karşılaştırması sadedinde İbn Kuteybe bir şeye müşkil denilmesinin sebebinin onun başkasının şekline girip onunla benzeşmesi

---

<sup>217</sup> el-Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3. baskı, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983, I, 191; Taberî, I, 338. Krş. İbn Kesîr, II, 8-11.

<sup>218</sup> Zeccâc, I, 376-377.

<sup>219</sup> Zemahşerî, I, 338.

<sup>220</sup> Fahrudin er-Râzî, VII, 186, 190.

<sup>221</sup> Cessâs, I, 207.

<sup>222</sup> Şâsî, s. 57; Lâmişî, s. 78; Abdulaziz el-Buhârî, I, 149-151.

<sup>223</sup> Semerkandî, s. 363.

olduğunu söyler. Bu bağlamda müşkil ile müteşâbihi her ikisinin manasında belirsizlik olduğu için aynı kapsamda değerlendirir ve müteşâbih müşkil gibidir, der.<sup>224</sup> Râzî, Kurtubî ve Zerkeşî de onun bu görüşüne katılır.<sup>225</sup>

Mâturîdî de benzer ifadelerle “müşkil” kelimesi ile “müteşâbih” kelimesini “bir başka şeyin şekline girmek ve ona benzemek” anlamında eşanlamlı olarak verir ve birbiri yerine kullanır.<sup>226</sup>

Müteşâbih ile aynı kökten türemiş bir mastar olan “iştibâh” kelimesini Mâturîdî’nin işkâl ile aynı anlamda kullandığını şu örnekten hareketle de söyleyebiliriz:

Mâturîdî, Bakara Sûresi’nin yüz ikinci âyetinde “*Onlar, bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?*” ifadesinin ilk bakışta Allah’a bir cihet ve mekân izafe ettiği zannını ele alır. Bu âyeti Furkân Sûresi’ndeki “*O gün gök bulutlarla (بِالْغَمَامِ) yarılp parçalanacak ve melekler bölük bölük indirilecektir*” (Furkân, 25/25) âyeti ile ilişkilendirir. Furkân Sûresi’ndeki bu âyeti yorumladıktan sonra der ki “Bu delalet eder ki Bakara Sûresi’ndeki âyette mana “bulut gölgeleri içinde” değil “buluttan gölgeler ile” demektir. Mana bu şekilde olunca bu konudaki iştibâh da ortadan kalkar.”<sup>227</sup> Mâturîdî’nin bu son ifadesinde iştibâh kelimesini işkâl ile aynı anlamda kullandığı görülmektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) da, “Müteşâbih kelimesinde müşâreket yani her iki tarafın aynı seviyede birbirine benzemesi manası vardır. Ancak çoğunlukla müteşâbihin bu benzeşme manasından çok ayırt edilememe manası alınır ki bu durumda müteşâbih kavramı müşkil ile aynı anlamda olur”<sup>228</sup> demektedir.

Sonuç olarak kapsam bakımından müşkil, müteşâbihten daha geniş bir kavramdır; bütün müteşâbihler müşkildir, ancak bütün müşkiller müteşâbih değildir. Müteşâbihlikte bir

<sup>224</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 68.

<sup>225</sup> Bkz. Râzî, VII, 181; Kurtubî, IV 11; Zerkeşî, II, 69.

<sup>226</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 244; VIII, 347.

<sup>227</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 244. Benzer yorum için bkz. Kurtubî, XX, 55.

<sup>228</sup> Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad.: İsmail Karaçam v.dğr. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992, II, 309.

başka lafızla ihtilâf ve çelişki<sup>229</sup> değil lafzın kendi manası ile ilgili bir bilineme söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan müteşâbih kelimesi ihtilaf, tenâkuz ve teâruz kavramlarından farklıdır. Mananın karışıklığı anlamında müşkil ile eş anlamlı olan müteşâbih aynı zamanda ileride ele alınacağı gibi işkâlin sebeplerinden biridir.

Müteşâbih ile müşkil kelimelerini bilinebilirlik açısından karşılaştırdığımızda ise bu konuda aralarında fark olduğunu görebilmekteyiz. Müfessirlerin ve usûlcülerin konuyla ilgili görüşlerinden ortaya çıkıyor ki müşkil lafzın manasının, onu ortaya çıkaracak bir delil veya fazlaca düşünme yoluyla bilinebileceğinde ittifak vardır.<sup>230</sup> Ancak müteşâbih lafzın manasının bilinebilme ihtimali ihtilaflıdır.

### 1.3.1.3. Müşkilü'l-Kur'ân Kavramı

Kur'ân âyetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilâf ve tenâkuz durumu ve bunu inceleyen ilim dalı olarak tanımlanan Müşkilü'l-Kur'ân ifadesi, “müşkil” ve “Kur'ân” kelimelerinin izafetiyle oluşan bir terkiptir. Bu terkipten neyin anlaşılması gerektiğini kavramlar üzerindeki çalışmamızdan hareketle irdeleyebiliriz.

Kavramlar üzerindeki incelemelerimiz sonucunda diyebiliriz ki, işkâl kavramı daha çok bir lafzın kendi yapısındaki benzeşmeden kaynaklanan anlamındaki kapalılık durumudur.<sup>231</sup> Müteşâbih de müşkil ile ortak kullanıma sahip olmakla beraber lafızdaki kapalılıklar daha çok “müşkil” ile manadaki kapalılıklar ise “müteşâbih” ile ifade edilmektedir. İhtilâf, tenâkuz ve teâruz kavramları ise en az iki nass arasındaki çelişki durumuna işaret etmektedir. İhtilâf ile tenâkuz ve teâruz arasındaki temel fark ise ihtilâflı olan iki nassın arasında bir temanü / karşıtlık olmayabilirken teâruz ve tenâkuzda ise temanü vardır. Teâruz ile tenâkuz eş anlamlı olup daha çok teâruz usûl ilminde, tenâkuz ise mantık ilminde kullanılmaktadır. “Müşkilü'l-Kur'ân” dediğimizde ise ele alınan bu beş kavramın her biri ile ifade edilen anlam karışıklıkları ve çelişki görünümlerinin hepsi kastedilmektedir. Bu durumda “Müşkilü'l-Kur'ân” terkindeki

<sup>229</sup> Cessâs, I, 207.

<sup>230</sup> Şâşî, s. 56; Serahsî, I, 168; Semerkandî, s. 354; Lâmişî, s. 76.

<sup>231</sup> Abdulaziz el-Buhârî, I, 141.

“müskil” ifadesi, usûl-i fıkıh’taki anlamından ziyade bu kavramları kapsayan genel bir ifadeye dönüşmektedir.<sup>232</sup>

Araştırmamız boyunca *Te’vilât*’ta Mâturîdî’nin müskilü’l-Kur’ân’a yönelik bir tanımlaması ile karşılaşmadık. Ancak o, “işkâl” kelimesini *Te’vilât*’ında kullanmaktadır. Mâturîdî’nin “işkâl var” dediği âyetlere baktığımızda bu âyetlerde var olduğunu söylediği bu işkâlin, daha çok âyetin kendi manasında / mefhumunda veya gramerinde bir çelişki durumu olduğunu görürüz. Bu bağlamda o, âyetler arasındaki çelişki görünümleri için “Bu âyet diğer âyete muhâlifdir, mutenâkızdır.” tarzında ifadeleri daha çok kullanmaktadır. Ancak kullanımdaki bu yoğunluk farkı, Mâturîdî’nin bu kavramlar arasında kasıtlı bir ayırma gittiğini göstermez. Zira *Te’vilât*’ta işkâl kelimesinin kullanıldığı yerler incelendiğinde görülür ki Mâturîdî’nin işkâl ifadesiyle dikkat çektiği çelişki, bazen âyetin gramerinde<sup>233</sup> bazen de âyetin manasıyla bir diğer âyetin manası<sup>234</sup> veya akıl arasında<sup>235</sup> olmaktadır. Ayrıca mezheplerin yorumları için de onun, “işkâl” kelimesini kullandığı görülmektedir.<sup>236</sup>

Mâturîdî’nin âyetin kendi bünyesinde gramere dayalı çelişki görünümünü “işkâl” kavramıyla dile getirmesine, Zuhuf Sûresi’nin “*Onlar, âyetlerimize inanmış ve Müslüman olmuş (kullarım) idiler.*”<sup>237</sup> mealindeki âyeti örnek olarak verilebilir. Bu âyette mü’minler âyetlere iman ile övülmüştür. Oysa iman ve teslimiyet âyetlere değil Allah’a olur.<sup>238</sup>

Mâturîdî’nin bazen âyetler arası çelişki görünümü için de “işkâl” kelimesini kullandığı görülmektedir. Örneğin, “*İçinizden zihâr yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır.*” (Mücâdile, 58/2) mealindeki âyette kişinin sadece biyolojik annesinin anne olarak nitelendirilebileceği

---

<sup>232</sup> Bkz. bu çalışma s. 27 vd.

<sup>233</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 327, 339.

<sup>234</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 17; XVII, 99.

<sup>235</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 106, 255; XIV, 358.

<sup>236</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 226.

<sup>237</sup> Zuhuf, 43/69.

<sup>238</sup> Mâturîdî’ye göre âyetlere iman Allah’a imanın yoludur. Âyetlerin bildirdiği gerçekleri tasdik ile Allah’a iman meydana gelir ki âyete herhangi bir işkâlden bahsedilemez. Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 272.

vurgulanmaktadır. Oysa âyetin bu manası, “*Peygamber, müminlere kendi canlarından daha yakındır. Eşleri, onların analarıdır.*” (Ahzâb, 33/6) ve “*Sizi emziren analarınız.*” (Nisâ, 4/23) âyetleri ile çelişki arz etmektedir ki Mâturîdî bu çelişki görünümünü “işkâl” kelimesiyle ele almaktadır.<sup>239</sup>

Münafikûn Sûresi’nin “*Münafıklar sana geldiklerinde: Şahitlik ederiz ki sen Allah’ın Peygamberisin, derler. Allah da bilir ki sen elbette, O’nun Peygamberisin. Allah, münafıkların kesinlikle yalancı olduklarını bilmektedir.*”<sup>240</sup> mealindeki birinci âyetinde aklî çelişkiye dayalı bir işkâl görünümü vardır. Bu âyette Allah münafıkları sözlerinde yalancılıkla suçlamaktadır. Oysa onların “*Şahitlik ederiz ki sen Allah’ın Peygamberisin.*” ifadeleri yalanla nitelenemeyecek doğru bir sözdür. Bu âyetin kendi mefhumundaki aklî çelişki görünümünü Mâturîdî işkâl kavramı ile dile getirmiştir.<sup>241</sup>

Bununla beraber Mâturîdî, “işkâl” kelimesiyle dile getirdiği çelişki görünümlerinin benzerlerini *Te’vilât*’ın muhtelif yerlerinde ele alırken her seferinde bu kavramı kullanmamaktadır. Bunun yerine “Bu âyet hakkında şöyle denilirse?”, “Bu âyet ile diğer âyet arası nasıl cem’ edilir?”, “Âyetlerin zâhiri birbirine muhâlifdir.” tarzında ifadelerle çelişkiye işaret ettiği de görülmektedir. Mesela Hz. Salih’in (a.s.) devesinin kesilmesinden bahseden “*Arkadaşlarını çağırdılar, o da kılıcını kaptı ve deveyi kesti.*” (Kamer, 54/29) âyeti ile “*Onlar ise deveyi kestiler; ama pişman da oldular.*” (Şuarâ, 26/157) âyeti arasındaki deveyi kesenin tekil veya çoğul oluşuyla ilgili gramere dayalı çelişkiyi “tenâkuz” kavramıyla dile getirmektedir.<sup>242</sup> Yine insanın başına bir kötülük geldiğindeki tavrını ele alan “*İnsan hayır istemekten usanmaz. Fakat kendisine bir kötülük dokunursa hemen ümitsizliğe düşer, üzülüverir.*” (Fussilet, 41/49) âyeti ile “*İnsana bir nimet verdiğimiz zaman (bizden) yüz çevirir ve yan çizer. Fakat ona bir şer*

<sup>239</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 17. Bu işkâlin çözümü için bkz. bu çalışma s, 162.

<sup>240</sup> Münâfikun, 63/1.

<sup>241</sup> Mâturîdî’ye göre münafıkların yalancılıkla suçlandığı nokta Hz. Muhammed’in (s.a.s.) bir peygamber olduğunu dile getirmeleri değil onların bu gerçeğe kalplerinden inanarak içtenlikle şahadet ettikleri iddiasıdır. Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 170. Mâturîdî benzer şekilde Fecr Sûresi’nin “İnsan ise; Rabbi onu deneyip de kendisine ikramda bulunduğu, ona bol bol nimetler verdiğinde, "Rabbim bana ikram etti" der. Ama onu deneyip rızkını daraltınca da, "Rabbim beni aşığladı" der.” (Fecr, 89/15-16) âyetlerinde de bir işkâl olduğuna işaret eder. Kâfir kula nispet edilen bu söz zâhirinde doğrudur ve Allah bunu yalanlamamıştır. Ancak bu sözden kâfirin kastettiği şey, ahiretin olmadığı mükâfât ve cezanın dünya ile sınırlı olduğudur. Allah da sonraki âyette “Hayır öyle değil.” diyerek bu inancı yalanlamıştır. Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XVII, 193.

<sup>242</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 242.

*dokunduğu zaman da yalvarıp durur.*” (Fussilet, 41/51) âyeti Mâturîdî’ye göre zâhiren çelişkilidir. Mâturîdî bu âyetler arasındaki çelişki görünümünü de “Bu âyetler zâhirde birbirine muhâlifler.” şeklinde dile getirmekte ve “işkâl” değil “ihtilâf” kavramını kullanmaktadır.<sup>243</sup>

Örneklerde görüldüğü üzere Mâturîdî’nin “işkâl” kelimesini kullanarak ele aldığı çelişkiler ile bu kelimeyi kullanmadan -yukarıda belirtilen ifadelerle- ele aldığı çelişkiler yapı olarak aynıdır.<sup>244</sup> Bu da Mâturîdî’nin müşkilü’l-Kur’ân ile ilgili görüş ve tutumunun, onun “işkâl” ifadesini kullandığı yerlerle sınırlandırmayacağını gösterir.

*Te’vilât*’ta Mâturîdî’ye ait bir müşkilü’l-Kur’ân tanımlamasına rastlamadığımız gibi bu konuyla ilgili eserlerin yazılmaya başlandığı hicrî ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın başlarında yazılan ve günümüze ulaşan eserlerde de kavramla ilgili net bir tanıma rastlamadık. Bununla beraber Mâturîdî’nin de yaşadığı bu zaman diliminde konuyla ilgili müstakil eser yazarların açıklamalarından hareketle müşkilü’l-Kur’ân ifadesinin kapsamı ve mahiyeti tespit edilebilir. Bu sahada ilk eser yazarlardan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *er-Redd ale’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika* isimli eserini yazma amacının, hiçbir ilmi dayanağı olmadan Kur’ân’ın müteşabih âyetlerini ele alıp bu âyetlerde işkâl olduğunu iddia eden böylelikle de cahilleri saptırmaya ve fitne çıkarmaya çalışanlara gerekli cevapların verilmesi olduğunu belirtmiştir.<sup>245</sup> Yine bu sahada ilk eser yazarlardan İbn Kuteybe de çalışmasının İslam’a muhâlif olanların Kur’ân’ın tenâkuz, ihtilâf, nazım bozukluğu ve gerçek dışı sözler barındırdığı yönündeki iftiralarına cevap vermeye yönelik olduğunu vurgulamıştır.<sup>246</sup> Sonraki dönemde kaleme aldıkları eserlerinde konuya ayrı bölüm açan müelliflerden Zerkeşî ve Suyûtî (ö. 911/1505) de müşkilü’l-Kur’ân’ın konusunu Kur’ân âyetleri arasında tenâkuz ve ihtilâfin olmadığını ortaya konulması olarak belirtmektedir.<sup>247</sup>

---

<sup>243</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 152.

<sup>244</sup> Bu konudaki diğer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 405; V, 290; XI, 143; XIII, 71, 302, 358; XIV, 195, 357; XVII, 193.

<sup>245</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika*, Thk. Sabri b. Selâme Şahin, 1. baskı, Riyâd: Dâru’s-Subât, 2003, s. 55-57.

<sup>246</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, s. 23.

<sup>247</sup> Bkz. Zerkeşî, II, 45; Suyûtî, III, 72.



Sonuç olarak müşkilü'l-Kur'ân'ı “Âyet-i kerimelerde akla, diğer âyetlere ve Arap diline aykırı görünümünün, zihinde karışıklığa sebep olan kapalılık durumlarının incelendiği ve bu konudaki iddialara gerekli cevapların verildiği ilimdir.” şeklinde tanımlamak ve bu tanımı Mâturîdî için de geçerli görmek mümkündür.

Müşkilü'l-Kur'ân'ın konusunun, âyetler arasında zâhirde görülen çelişki ve zıtlıkları ortadan kaldırmak, aynı zamanda Kur'ân'a yöneltilen itiraz ve saldırılara karşı cevap vermek olduğu tanımından anlaşılmaktadır. Bu yönüyle de müşkilü'l-Kur'ân akli tartışma yöntemini kullanan Kalam ilmiyle de benzeşmektedir.<sup>248</sup>

Müşkilü'l-Kur'ân ilminin önemi ise onun âyetlere karşı asılsız iddia ve iftiralara cevap veren bu içeriğine bakıldığında kolayca anlaşılabilir. Ayrıca onun önemi başka açılardan da irdelenebilir:

Müşkilü'l-Kur'ân ifadesi, gerçekte Kur'ân'da var olan bir müşkile işaret etmez. Bilakis Zerkeşî'nin dediği gibi insanların zihnindeki müşkillere işaret eder ve onları çözümler.<sup>249</sup> Dolayısıyla bu konuda yapılan çalışmalarda Kur'ân'daki herhangi bir çelişkiye çözüm aranmaz bilakis Kur'ân âyetlerinin doğru anlamları ortaya konularak insanların yanlış anlamalarına ve onların zihnindeki çelişkilere çözümler getirilir. Bu özelliği müşkilü'l-Kur'ân'ı önemli kılan hususlardan bir diğeridir.

Müşkilü'l-Kur'ân konusunu önemli kılan hususlardan biri de onun aynı zamanda Kur'ân tefsiri için de elzem bir metot sunmasıdır. Nisâ Sûresi'nin seksen ikinci âyetinin net bir şekilde ortaya koyduğu gibi Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında çelişkisizlik önemli bir ilkedir. Kur'ân âyetleri birbiri ile çelişkili manalar içermeyeceğine göre onun âyetlerinin tefsiri de diğer âyetlerle çelişkisiz olmalı, diğer bir deyişle tefsirde Kur'ân'ın bütünlüğü esas alınmalıdır.

Mâturîdî'nin gerek âyetler hakkındaki kendi yorumlamalarına, gerekse diğer müfessirlere ait bazı yorumlara yaptığı eleştirilere bakıldığında onun müşkilü'l-Kur'ân'ı bir te'vil yöntemi olarak nasıl kullandığı görülebilir. Mesela, “Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya

---

<sup>248</sup> Süleyman Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 110.

<sup>249</sup> Zerkeşî, II, 47.

*sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin*” (Nisâ, 4/3) âyetinin doğru yorumunun tespitinde müşkilü'l-Kur'ân'a dayalı çelişkisizlik ilkesini nasıl işlettiği görülebilir. Bu âyette geçen “korkarsanız” ifadesini Mâturîdî bir şart olarak değerlendirmez. Çünkü şart sınırları belirlenebilir olmalıdır. Oysa korkunun sınırı yoktur; en takvalı insan da daima bir korku üzerindedir. Bir de şart olarak kabul edilirse bu ifade bazı âyetlerle<sup>250</sup> çelişkili bir hal alır. Âyetler birbiri ile çelişmeyeceğinden âyette ki “korkarsanız” ifadesini hükmün şartı olarak değerlendirmek Mâturîdî'ye göre hatalı bir yorumdur.<sup>251</sup>

Mâturîdî kendi yorumları yanında başkalarının te'villerini değerlendirirken de müşkilü'l-Kur'ân'ı bir kriter olarak kullanır. Mâturîdî bu te'villeri naklettikten sonra onları Kur'ân bütünlüğü içerisinde değerlendirir ve başka âyetlerle çelişen te'villeri kabul edilemez addeder. Mesela o, “*Hani İbrahim demişti ki: “Rabbim! Bu şehri güvenli kıl, beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut.”* (İbrâhîm, 13/35) mealindeki âyet ile ilgili bir müşkil görünümünden bahseder. Çünkü bu âyette Mekke'nin güvenli şehir kılınmasından bahsedilmektedir. Oysa Mekke'de pek çok kere haksız yere kan dökülmüş, haklar çiğnenmiştir. Mâturîdî'nin belirttiğine göre bazı müfessirler bu müşkil durumdan hareketle âyette dile getirilen Hz. İbrahim'e (a.s.) ait duanın sadece kendi evlatları ile ilgili olduğunu, Mekke'nin sadece Hz. İbrahim'in (a.s.) oğullarına güvenli kılındığını söylemişlerdir.<sup>252</sup> Mâturîdî bu yorumu naklettikten sonra, “Eğer âyete bu mana verilirse “*Hani, biz Kâbe'yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmıştık.*” (Bakara, 2/125) âyeti ile “*Çevrelerindeki insanlar kapılıp götürülürken, bizim, onların yurtlarını saygın ve güvenli bir yer kaldığımızı görmediler mi?*” (Ankebût, 29/67) âyetini ne yapacağız?” diye sorar ve bu te'vili kabul etmez. Çünkü dile getirdiğimiz son iki âyette Mekke'nin bütün insanlar için güvenli bir yer kılındığından bahsedildiği için yapılan yorum bu âyetlerle yeni bir çelişki oluşturur. Mâturîdî burada işaret edilen işkâlle ilgili kendi çözümünü şöyle belirtir: Nasıl ki Allah Teâlâ mescitlerin ibadet için yapılmasını, oralarda sadece hayır işlenilmesini ve yakışmayan davranışlardan kaçınılmasını emretmiş ancak insanlar buna uymayarak mescitlerde yapılmaması gerekenleri

<sup>250</sup> “Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız.” (Nisâ, 4/35); “Ve eğer bir kadın, kocasının huysuzluğundan, yahut kendisinden yüz çevirmesinden korkarsa.” (Nisâ, 4/128); “Ne kadar uğraşırsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz.” (Nisâ, 4/129).

<sup>251</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 15.

<sup>252</sup> Taberî, Mücahid'in (ö. 103/721) bu âyette Hz. İbrahim'in (s.a.) duasının evladıyla ilgili olduğu görüşünü nakleder. Bkz. Taberî, XIII, 687.

yapmışlarsa aynı şekilde Mekke'yi de bütün insanlar için güvenli bir belde yapmış ve bu güveni teminle insanları yükümlü tutmuştur. Ancak insanlar buna aykırı davranışlarda bulunmuşlardır.<sup>253</sup>

Kur'ân Allah kelamı olması hasebiyle kendi içerisinde bir çelişki barındırmaz. Nasıl ki kevni âlemdeki ayetler arasında gerçek bir ihtilaf ve zıtlık olmayıp tam bir uyum ve bütünlük varsa, Kur'ân'ın topyekün ayetleri arasında da tam bir bütünlük vardır.<sup>254</sup> Fakat insanlar Kur'ân âyetleri üzerindeki yorumlarında hataya düşebilirler. Ancak bu Kur'ân'ın değil onların bir eksikliğidir. Böyle bir durumda yapılması gereken yorumların âyetlerle çelişip çelişmediğini kontrol etmektir. Bu yönüyle bakıldığında müşkilü'l-Kur'ân bizlere âyetler hakkında yapılan te'villerin doğruluğunun sağlamasını da vermektedir.

Görülüyor ki gerek iyi niyetle Kur'ân'a yaklaşım onu anlamaya çalışan kişilerin düşebileceği anlama hatalarını düzelden ve onlara karışık gelen hususları berrak hale getiren, gerekse de İslam'a düşmanca yaklaşım âyetlerin içeriğine yönelik iftira sadedinde saldırılarda bulunanlara gerekli susturucu cevaplar veren müşkilü'l-Kur'ân ilmi insanın Kur'ân ile münasebeti devam ettikçe önemini koruyacak ve güncellenecektir.

### 1.3.2. Müşkilü'l-Kur'ân Konusunun Tarihi Süreci

Kur'ân-ı Kerim, nüzul sürecinin en başından itibaren çelişkisiz oluşuna vurgu yapmış ve bir benzerini yapma noktasında muhataplarına meydan okumuştur. Buna karşın dile hâkimiyetleri ve edebiyata vukufiyetleriyle temâyüz etmiş olan müşrik Araplar, Kur'ân'ın lafzına ve nazmına denk bir kelam ortaya koyamamışlardır. Âyetlerin manalarında ve kendi aralarında çelişkisizlik hususunda da durum bundan farklı olmamıştır. *“Hani bir zaman da: Ey Allah'ım! Eğer bu Kitap senin katından gelmiş bir gerçekse üzerimize gökten taş yağdır, yahut bize elem verici bir azap getir! demişlerdi.”* (Enfâl, 8/32), *“Onlara apaçık âyetlerimiz okunduğu zaman demişlerdi ki: Bu, sizi babalarınızın taptığı (putlardan) çevirmek isteyen bir adamdan başkası değildir.”* (Sebe', 34/43) ve *“Onlara açıkça âyetlerimiz okunduğu zaman: Doğru sözlü iseniz*

<sup>253</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 503-504.

<sup>254</sup> Bkz. Özdeş, s. 75.

*atalarımızı getirin, demelerinden başka delilleri yoktur.*” (Câsiye, 45/259) gibi âyetlerde müşriklerin bu konudaki çaresizlikleri açıkça ortaya koyulmuştur. Eğer Kur’ân’da bir çelişki bulsalar, bu sözler yerine o çelişkileri dile getirerek mücadeleye girişirlerdi. Bununla beraber Enbiyâ Sûresi’nin yüz birinci âyetinin nüzul sebebi olarak nakledilen olaydan hareketle bir işkâlden söz edilebilir. Buna göre, *“Hiç şüphesiz siz ve Allah’tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odunusunuz. Siz oraya varacaksınız.”* (Enbiyâ, 21/98) âyeti nazil olduğunda müşriklerin “Allah’tan başka tapınılanlar arasında Kur’ân’ın yücelttiği İsa (a.s.), Üzeyr (a.s.) ve melekler de var, o halde onlar da cehennemlik” şeklindeki söylemleri üzerine *“Şüphesiz kendileri için tarafımızdan en güzel mükâfat hazırlanmış olanlar var ya; işte bunlar cehennemden uzaklaştırılmışlardır.”* (Enbiyâ, 21/101) âyeti indirilerek müşkil durum giderilmiştir.<sup>255</sup> Bu konudaki rivâyet, Kur’ân’ın nüzulü döneminde de bazı işkâl görünümünün olduğunu düşündürmektedir. Ancak Mâturîdî, âyette geçen “kulluk ettikleriniz” ifadesindeki “ما” edatının cansız varlıklar için geçerli olduğunu ve bu ifadeden müşrik Arapların “İsa (a.s.), Üzeyr (a.s.) ve melekleri” anlamalarının imkânsız olduğunu vurgular ve rivâyeti sahih görmez.<sup>256</sup>

Müşkilü’l-Kur’ân, sahabe döneminden itibaren önemli bir konu olarak gündemde olmuştur. Özellikle sahabeden Abdullah b. Mes’ud’un ve Abdullah b. Abbâs’ın âyetler arasında tenâkuz gibi görünen durumları yorumlayarak çözüme kavuşturmuşlardır. Sa’id b. Müseyyeb’den (ö. 91/710) gelen rivâyette, bir adam İbn Abbâs’a gelerek *“Sonunda onların mazeretleri, ‘Rabbimiz Allah’a andolsun ki biz (O’na) ortak koşanlar değildik’ demelerinden başka bir şey olmayacaktır.”* (En’âm, 6/23) âyeti ile *“ve Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler.”* (Nisâ, 4/42) âyetinin nasıl beraber anlaşılabileceğini sormuş o da şu şekilde cevap vermiştir: *“Onlar (cehennem ehli) cennete sadece mü’minlerin girdiğini görünce ‘Rabbimiz Allah’a andolsun ki biz (O’na) ortak koşanlar değildik.’* diyerek cennete girmeyi umut edecekler. Ancak Allah, onların ağızlarını mühürleyecek ve ellerini ayaklarını konuşuracak da Allah’a karşı hiçbir şeyi

<sup>255</sup> Taberî, XVI, 417-419; İbn Kesîr, V, 379. Ayrıca bkz. Bedrettin Çetiner, *Fâtiha’dan Nâs’a Esbâb-ı Nüzul*, İstanbul: Çağrı yayınları. 2010, II, 606.

<sup>256</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 325. Kur’ân’da “مَنْ” ism-i mevsulünün gayr-ı âkıl için istisna kullanımları bulunmaktadır. Bu kullanım ile ilgili örnekler için bkz. Ahmet Bostancı, “Arap Dilinde Fiil ve Fiilimsilerin Âkil ve Gayr-ı Âkil Varlıklara İsnadı Meselesi: Kur’ân-ı Kerim Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006): 40-41.

gizleyemeyecekler.”<sup>257</sup> Yine Haricîlerin önde gelenlerinden Nafi‘ b. Ezrak (ö. 65/685), İbn Abbâs’a gelerek ona manaları ihtilâflı âyetlerle ilgili sorular yöneltmiş ve İbn Abbâs da bunlara cevaplar vermiştir.<sup>258</sup>

Sahabe diğer din mensuplarının çelişki iddialarına da cevaplar vermişlerdir. İbn Ebi Hâtim’in (ö. 327/938) tahriç ettiği bir rivâyette ise bir Yahudî, İbn Abbâs’a gelerek “ve Allah Teâlâ azîzdir, hakîmdir.” (Nisâ, 4/56) âyetinde ki “كان / idi” ifadesinden hareketle “Siz Allah’ın önceden azîz ve hakîm olduğunu söylüyorsunuz, şimdi şu an nasıl?” diye sorarak bir işkâli ima etmiştir. İbn Abbâs (r.a.) “Allah zatında azîz ve hakîmdir.” diyerek cevaplamıştır.<sup>259</sup> Bazı işkâller karşısında sahabenin bir yorum yapmadan tevakkuf ettiği de bilinmektedir. Nitekim İbn Abbâs, “Melekler ve Ruh (Cebrail) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir.” (Mearic, 70/4) âyeti ile “sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O’na yükselir.” (Secde, 32/5) âyetindeki zaman dilimleri ile ilgili soruların cevabında tevakkuf etmiştir.<sup>260</sup>

Müşkilü’l-Kur’ân konusu sonraki dönemlerde bazı etkenlerle daha önemli bir hale gelmiştir. Dört halife döneminin sonlarına doğru Müslümanlar arasında meydana gelen siyasi bölünmeler ve beraberinde getirdiği fikrî ve itikadî ayrılıklar, öte yandan eski Yunan, Mısır, Hint ve İran felsefesine ait eserlerin tercümelerinin etkisiyle oluşan İslam karşıtı düşünce sahiplerinin Kur’ân’a yönelik fikrî saldırıları bu etkenlerin başında gelmektedir. İslam karşıtlarının bu tavırları Kur’ân’da gerçek manada bir müşkilin bulunduğundan değil, İbn Kuteybe’nin deyişiyle “kör anlayışları ve sakat görüşleriyle fitne ve te’vil arayışı içerisinde olmalarından” kaynaklanmaktadır.<sup>261</sup>

Bu bilgilerden hareketle müşkilü’l-Kur’ân ilminin ortaya çıkmasının temelde iki sebebinin olduğu söylenebilir. Bunlardan biri halkın zihnini meşgul eden bazı müşkil ve

---

<sup>257</sup> Bkz. Taberî, VIII, 373; Suyûtî, III, 72.

<sup>258</sup> Suyûtî, III, 72-73.

<sup>259</sup> İbn Ebi Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azim*, Thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib, 3. baskı, Mektebetü’n-Nezzâr, 2003, II, 1112.

<sup>260</sup> Bkz. Taberî, XXIII, 254.

<sup>261</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, s. 23.

müteşâbih âyetleri tefsir etmek, diğeri de Kur'ân'ı İslam'a muhalif olanlara karşı savunmaktır.<sup>262</sup>

Aynı maksatlarla hadisçiler de hadisler arasındaki ihtilâf konusunu “es-Sünenü'l-muteârıza”, “Teâruzu'l-ahbâr”, “Muhtelifü'l-hadis” ve “Müşkilü'l-hadis” başlıkları altında incelemişler ve müşkilü'l-Kur'ân ilmi ile müşkilü'l-Hadis ilmi birbirine paralel bir gelişim göstermiştir.<sup>263</sup>

Mâturîdî'nin yaşadığı hicrî ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başları konuyla ilgili müstakil eserlerin yazılmaya başlandığı dönemdir. Bu sahada ilk eser yazarı olduğu söylenen kişi “*er-Red ale'l-Mülhidîn fi Teşâbühi'l-Kur'ân*” ve “*Müşkilü'l-Kur'ân*” adlı eserleri ile Kutrub'dur (ö. 210/825). Konuyla ilgili eserler arasında İbn Uyeyne'nin (ö. 198/814) “*Cevâbâtü'l-Kur'ân*”<sup>264</sup>, Ahmed b. Hanbel'in “*er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*” ve İbn Kuteybe'nin “*Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*”<sup>265</sup> sayılabilir.

Müstakil eserlerle beraber konu daha sonraki dönemlerde ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde de ele alınmıştır. Zerkeşî, “*معرفة موهم الاختلاف*” başlığında, Suyûtî “*في مشكله و موهم الاختلاف و التناقض*” başlığıyla konuyu ele almaktadır.<sup>266</sup>

Müşkilü'l-Kur'ân konusu sonraki asırlardan günümüze varıncaya kadar da önemini kaybetmemiş konuyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>267</sup>

### 1.3.3. Mâturîdî'nin Müşkilü'l-Kur'ân'a Bakışı

Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de herhangi bir çelişki bulunmadığını pek çok âyette vurgulamaktadır.<sup>268</sup> Nitekim Nisâ Sûresi'nde “*Hâlâ Kur'ân üzerinde gereği gibi*

<sup>262</sup> Adem Yerinde, “Müşkilü'l-Kur'ân” *DİA*, XXXII, 164.

<sup>263</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, 3. baskı, İstanbul: İFAV, 2000, s. 29.

<sup>264</sup> Bu eserin Mukâtil b. Süleyman'ın Süfyân b. Uyeyne tarafından rivayet edilen *Kitâbü'l-Cevâbât fi'l-Kur'ân*'ı olması muhtemeldir. Bkz. İbrahim Hatipoğlu, “Süfyân b. Uyeyne” *DİA*, XXXVIII, 29.

<sup>265</sup> Bkz. Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görümünü Veren Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, s. 48.

<sup>266</sup> Bkz. Zerkeşî, II, 45; Suyûtî, III, 72.

<sup>267</sup> Bu çalışmalar için bkz. Adem Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, *SAÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2007, S. 16, s. 29-61.

<sup>268</sup> “Ona önünden de ardından da bâtil gelemez. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir.” (Fussilet, 41/42) “Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.” (Hicr, 15/9) “Hamd olsun Allah'a ki kulu (Muhammed'e), Kitab 'ı indirdi ve ona hiçbir eğrilik koymadı Onu dosdoğru (bir Kitab)olarak indirdi...” (Kehf, 18/1-

*düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.”* (Nisâ, 4/82) buyurarak Kur’ân’ın çelişki barındırmamasını onun vahy-i ilâhî oluşunun bir delili olarak sunmaktadır.

Mâturîdî bu âyet ile beraber birçok âyette Kur’ân’ın sıfatları olarak geçen muhkem,<sup>269</sup> müteşâbih,<sup>270</sup> kayyim,<sup>271</sup> musaddık<sup>272</sup> v.b. nitelemelerin de Kur’ân’ın çelişki barındırmadığının ifadesi olduğunu belirtmektedir.

Mâturîdî’ye göre Kur’ân’ın çelişkisizliği üç alandadır. Birinci olarak onun çelişki barındırmaması verdiği haberlerle yaşanan gerçeklerin mutâbık olmasıdır. Örneğin Kur’ân, münâfikların ve muhâtaplarının pek çok gizli işlerini haber verip ortaya dökmektedir. Buna karşı onlar verdiği haberler konusunda hiçbir zaman Kur’ân’ı yalanlayamamışlardır. Onların iddia ettikleri gibi Muhammed (s.a.s.) bir kâhin olsaydı elbette durum böyle olmaz verilen haberlerin en azından bir kısmı gerçeklere uymazdı. Çünkü kâhinlerin sözleri çoğu kere gerçeklerle uyuşmaz.<sup>273</sup>

Mâturîdî ikinci olarak Kur’ân ile geçmiş peygamberlere indirilen kitapların asılları arasında bir çelişkiden bahsedilemeyeceğini dikkat çekmektedir. Pek çok âyette geçmiş ümmetlerden, peygamberlerin mücadelelerinden, Tevrat’ta yazılı hükümlerden ve bu kitaplarla ortak konulardan bahsedilmektedir. Hz. Muhammed (s.a.s.) onların bu kitaplarından habersiz olduğu halde Kur’ân ile daha önce nazil olan kitaplar arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Ayrıca Kur’ân, onların kitaplarında var olan fakat onlar tarafından gizlenen bazı gerçekleri de ortaya dökmektedir.<sup>274</sup> “*Bu, ancak bir uydurmadır!*” (Sâd, 38/7), “*Ve yine bu (Kur’ân) da uydurulmuş bir yalandan başka bir şey değildir, dediler.*” (Sebe’, 34/43) v.b. âyetlerde belirtildiği üzere İslam’a muhâlif olanlar Kur’ân’ın uydurma bir söz olduğunu iddia ediyorlardı. Bu iddialarına karşılık

---

2) “Sana vahyettiğimiz kitap, kendinden öncekini (semavi kitapları) doğrulayıcı olarak gelen gerçektir.” (Fâtur, 35/31).

<sup>269</sup> Âl-i İmrân, 3/7; Hûd, 11/1.

<sup>270</sup> Zümer, 39/23.

<sup>271</sup> Kehf, 18/2.

<sup>272</sup> Âl-i İmrân, 3/3; Yûnus, 10/37.

<sup>273</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 350 vd.

<sup>274</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 56.

olarak Allah da, eğer onların dediği gibi olsaydı bu Kur'ân'ın, onların ellerinde olan kitaplara muvâfık değil de, onlarla çelişkili, birbirini yalanlar mahiyette olması gerektiğini bildirmiştir. Bu manada Kur'ân-ı Kerim önceki kitaplara olan ilişkisini kendisinin musaddık<sup>275</sup> ve müheymin<sup>276</sup> oluşuyla ortaya koymuştur. Kur'ân'ın musaddık özelliğiyle önceki kitaplarda mevcut doğruları tasdik edici ve müheymin özelliğiyle de onlardaki değişme ve tağyirleri tashih edici olduğunu bildirmiştir. Bu da onun Hz. Âdem'den (a.s.) başlayan vahiy sürecinin bir devamı olduğu ve bu vahyin içeriğini yeniçağa doğru bir şekilde taşıdığını göstermektedir. Mâturîdî'ye göre onun diğerleriyle arasındaki bu uyum ve ilişki, Kur'ân'ın Allah katından olduğuna apaçık bir delildir.<sup>277</sup>

Üçüncü olarak Kur'ân kendi içinde de çelişmemektedir. Kur'ân Hz. Muhammed'e (s.a.s.) uzun bir zaman diliminde farklı olaylar sebebiyle farklı yerlerde indirilmiştir. Eğer Kur'ân Allah katından olmasaydı mutlaka tutarsızlıkları, kendi içinde bazı çelişkileri olurdu. Mâturîdî'ye göre filozofların bile farklı ve uzun zaman aralıklarındaki sözleri arasında çelişkiler olur. Çelişkiden uzak olmak ancak âlemlerin Rabbinin yardımıyla mümkündür.<sup>278</sup> Kur'ân âyetleri ise kendi aralarında çelişmemektedir. Ne verdiği haberler, ne emir ve yasakları, ne va'd ve vaidi, ne de nâsihi ile mensûhu arasında bir çelişki vardır. Başıyla sonu arasında tam bir uyum söz konusudur.<sup>279</sup> Bu anlamda Kur'ân'ın "kayyim" olarak nitelenmesi de onun dosdoğru, bir kısmı diğer kısmını doğrular, başı sonu ile uyumlu olup, çelişkili olmaması demektir.<sup>280</sup>

Kur'ân-ı Kerim herhangi bir çelişki barındırmasa da okuyucunun yanlış algısı onda bazı çelişkiler olduğu zannına sebep olabilir. Zira Mâturîdî'ye göre Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının yolu "*Hâlâ Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi?*" (Nisâ, 4/82) âyetinde açıkça belirtildiği üzere onu tedebbür ile okumaktır. Çünkü lafızların

---

<sup>275</sup> "Elinizdeki Tevrat'ı tasdik edici (musaddık) olarak indirdiğim (Kur'ân'a) iman edin." (Bakara, 2/41).

<sup>276</sup> "(Ey Muhammed!) Sana da o Kitab'ı (Kur'ân'ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı (musaddık), onları gözetici (müheymin) olarak indirdik." (Mâide, 5/48).

<sup>277</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 237; III, 350.

<sup>278</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 351.

<sup>279</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 354.

<sup>280</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 10.



zâhirlerinden anlaşılman mana ile onlardan kast edilen mana farklı olabilmektedir. Nasıl ki Türkçemizde “Bu işe bayıldı.” ifadesi ile yüksek beğeni kastediliyor, zâhir anlamdaki baygınlık hali kastedilmiyorsa Kur’ân’ın dili olan Arapçada da durum aynıdır. Buna rağmen Kur’ân lafızları zâhir manaları üzere alınacak olursa bazı çelişkilerden bahsetmek mümkün olacaktır. Hatta Mâturîdî’ye göre az da olsa dikkat edildiğinde kolayca anlaşılabilir ve çelişki olmadığı fark edilebilecek bazı konularda bile bu olabilir. Mesela Allah Teâlâ bir âyette “*Allah’a ve ahiret gününe iman edenler senden izin istemezler.*” (Tevbe, 9/44) derken bir diğere âyette “*senden ancak Allah’a ve ahiret gününe iman edenler izin isterler.*” (Nûr, 24/62) buyuruyor. Eğer mana zâhire göre olsaydı bu bir çelişki olurdu. Yine bir âyette “*Eğer onu boşarsa ondan başka bir eşle evleninceye kadar ona helal olmaz.*” (Bakara, 2/230) bururken aynı âyetin devamında “*Eğer (evliliğe) dönmek isterlerse kendilerine bir günah yoktur.*” buyurmaktadır. Bu âyetlerden ilkinde yasak, diğereinde mubahlık vardır. Eğer Kur’ân âyetlerinin manaları zâhirleri ve umum ifadeleri üzere olsa bu da çelişkili olurdu. Bu takdirde İslam düşmanları Kur’ân’a sataşmak için açık bir kapı ve onun Allah katından olmadığı iftirasını ispata yönelik bazı deliller bulmuş olurlardı. Çünkü Allah Kur’ân’ı, “*Eğer Allah katından olmasaydı onda pek çok çelişkiler bulurlardı.*” diyerek nitelemiştir.<sup>281</sup>

Mâturîdî’ye göre âyetlerden kastedilen mana ile zâhirdeki mananın farklı olabildiği Kur’ân’ın pek çok âyetinde görülebilir. Yine âyetlerin lafızlarının âmm veya hâss olmasına karşın her seferinde âmm olandan umum veya hâss olandan husus kastedilmemektedir. Mâturîdî’ye göre lafzın umum veya husus manada olduğu ancak tefekkür ve tedebbür ile anlaşılabilir. Bu sebeple Allah kullarına, Kur’ân’ı anlayabilmeleri için onun hakkında düşünmelerini öğütlemiştir. Mâturîdî, bunun tam manasıyla ancak hükema ve ehl-i basar tarafından yapılabileceğini, avamın yapması gerekenin ise bu iki gruba tabi olmak olduğuna işaret etmiştir.<sup>282</sup>

Kur’ân’ın hiçbir çelişki barındırmaması gerçeği onun Allah kelamı oluşunun güçlü bir delilidir. Mâturîdî’ye göre Nisâ, 4/82 âyeti bu manada bir meydan okumadır. Aynı şekilde “*Haydi onun benzeri bir sûre getirin.*” (Bakara, 2/23) âyeti ile de bir meydan okuma gerçekleştirilmiş ve bunun karşısında İslam muhalifleri sessiz kalmışlardır. Eğer

---

<sup>281</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 349.

<sup>282</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 350.

yapabilselerdi mutlaka onun bir benzerini yaparlardı. Yine Kur'ân'ın bir beşer kelamı olduğunu iddia ediyorlarsa onda herhangi bir çelişki ortaya koymalıydılar. Kur'ân'da bir çelişki bulsalar da onu mutlaka ortaya koyarlardı. Fakat bu meydan okumaların hiçbirine karşılık verilememiştir. O halde bu durum Kur'ân'ın Allah katından olduğu gerçeğinin en büyük delillerinden biridir.<sup>283</sup>

#### 1.4. Değerlendirme

Mâturîdî'nin günümüze ulaşmış en hacimli eseri *Te'vilâtü'l-Kur'ân* olup bu eseri tefsir derslerinde öğrencilerine dikte ettirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu eser gündeme getirdiği tefsir-te'vil ayrımıyla tefsir bilimine yeni bir ufuk açmıştır. Dirayet yönteminin ilk örneklerinden sayılan *Te'vilâtü'l-Kur'ân* kelimî bir tefsir olarak tanınsa da onun en güçlü yönlerinden biri ahkâmü'l-Kur'ân'dır. Aynı zamanda bu eser Mâturîdî'nin günümüze ulaşamayan eserlerindeki kelam, fıkıh ve usûl ile ilgili fikirlerini yeniden tespiti elverişli görünmektedir.

Mâturîdî yetiştiği bölgenin dinî ve sosyal yapısı gereğince farklı mezhep, din ve inanç gruplarıyla tartışmalara girmiştir. Onun yaşadığı Mâverâünnehir bölgesinde ve bu bölgenin Semerkant şehrinde Mürcie, Mu'tezile, Şia gibi İslam mezheplerinin mensupları yanında, Zerdüştlük, Mecusîlik, Maniheizm gibi dualist din mensupları, Yahûdî ve Hristiyanlardan oluşan ehl-i kitap mensupları yaşamaktaydı. Milat öncesinden beri farklı kültürlerin, inançların ve misyonerlik faaliyetlerinin uğrak yeri olmuş olan bölgede bu gruplar arasındaki çekişmeler Mâturîdî'nin ilmî tutumuna da etki etmiş görünmektedir. Günümüze ulaşan eserleri *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* bu gruplarla olan tartışmaların ve karşılıklı ithamların örnekleriyle doludur. Mâturîdî'nin çalışma konumuz olan müşkilü'l-Kur'ân'a dair ele aldığı işkâllere bakıldığında bunların bir kısmının bahsi geçen grupların yönelttiği eleştirilerden ibaret olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Mâturîdî *Te'vilât*'inde müşkilü'l-Kur'ân konusunu, işkâl, ihtilâf, tenâkuz, teâruz ve müteşâbih kavramları çerçevesinde ele almaktadır. Mâturîdî'nin konuyla ilgili kavramları ve müşkilü'l-Kur'ân ile ilgili açıklamaları onun müşkilü'l-Kur'ân'ı "Kur'ân âyetlerinin akla veya Arap diline aykırılık içermesi, bir konuyla ilgili âyetlerin

---

<sup>283</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 351.

birbirinden farklı veya çelişkili yargı ve hükümler vermesi” olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Müşkilü'l-Kur'ân konusu sahabe döneminden itibaren önemi artarak devam etmiş bir konudur. Mâturîdî öncesinde de farklı eserlerle konu ele alındığı gibi az sayıda da “Müşkilü'l-Kur'ân” adını taşıyan eserler de yazılmıştır. Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı da bu sürecin öncü ve önemli eserlerinden biridir.



## BÖLÜM 2: TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA İŞKÂL SEBEPLERİ

Mâturîdî Kur'ân'daki işkâl görünümlerinin sebepleriyle ilgili herhangi bir tasnif veya açıklama yapmış değildir; ancak *Te'vilât*'ta müşkil âyetleri ele alışından hareketle onun bu konudaki görüşlerini tespit etmek mümkündür. Nitekim çalışmamız sonucunda Mâturîdî'ye göre işkâl sebeplerinin: Lafızdan, gramerden, âyetler arası ihtilaf görünümünden, kıraat farklılıklarından, siyak ve sibakın dikkate alınmamasından ve âyetlerle ilgili yorum farklılıklarından kaynaklı olduklarını tespit ettik. Dolayısıyla müellifimizin işaret ettiği işkâl sebeplerini bu ana başlıklar altında ele alabiliriz.

Buna göre: Lafzın yapısından kaynaklanan işkâl sebepleri; lafzın âmm veya hâs oluşu, müteşâbih oluşu, müşterek oluşu, hakikat veya mecaz oluşu, garip oluşu, mahzuf oluşu gibi alt başlıklarda incelenebilir.

Arap dilinin özelliklerinden kaynaklanan sebepleri ise i'rabdan, harf-i cerler ile istifham ve tereccî edatlarının kullanımından ve fiilin isnadından kaynaklananlar gibi bölümlere ayırabiliriz.

Bir âyetin diğer âyetler ile çelişkili görünmesinin sebepleri ise ilgili âyetler arasında mevzu, yer ve zaman ihtilâfı olması, bir olayın farklı yönlerinin veya merhalelerinin farklı âyetlerde ele alınması, bir sözün farklı lafızlarla birden çok âyette tekrar edilmesidir.

Bir kısım işkâl sebepleri de insanların âyetler üzerindeki kendi yorumlarından kaynaklanmaktadır ki; bunların da temelinde âyette zâhir mana ile âyetin sevkinden kast olunan mananın farklı oluşu, okuyucunun âyetlere hatalı yaklaşımı ve âyetin bildirdiği yargıyı akla aykırı görme, âyetleri siyak-sibak bağlamından kopuk değerlendirmek gibi nedenler yatmaktadır.

Bunlarla birlikte; kıraat farklılıkları da işkâlin önemli sebeplerindendir.

### 2.1. Lafzın Yapısı

Kur'ân'ın doğru anlaşılması, lafızlarının taşıdığı manaları doğru tespit etmekle mümkün olacaktır. Bir lafzın taşıdığı manayla ilgili olarak onun; lugavî, örfî, hakikî ve mecazî anlamlardan, lafzın eş sesli veya çok anlamlı oluşundan bahsedilebilir. Buna bağlı olarak da İslam tarihinde âyetlerin yorumlarında farklı eğilimler olagelmıştır. Bunun

yanında; zâhir-batın mana ayrımından hareketle asıl olanın batın olduğu söylemiyle hareket eden batını-hurufî eğilimler ile zâhir mananın esas olduğunu ve te'vil edilemeyeceğini dile getiren zâhirî eğilim, te'vil düzleminde iki ucu oluştururken; Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelamcıları bu düzlemde orta noktalarda yer almıştır. Usûlcüler ise lafızda esas olanın zâhir mana olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre zâhir mananın terk edilip te'vile yönelebilmek için geçerli sebeplerin bulunması gerekmektedir. Benimsedikleri bu anlayış gereği, lafız zâhiriyle anlamlandırıldığında ortaya aklî veya lafzî bir çelişki çıkıyorsa bu takdirde ikincil manalara yönelinebilir.<sup>284</sup>

Müellifimiz Mâturîdî'ye göre; lafzın zâhir manası diğer manalarından daha evla değildir. İkincil manaların kastedilmesi delile muhtaç olduğu gibi kastedilenin zâhir mana olduğu da delile muhtaçtır.<sup>285</sup> Dolayısıyla; doğru anlama, bir tefekkürün, anlam araştırmasının neticesidir. İşte ona göre; işkâlin en önde gelen sebebi lafızların zâhir manaları ile anlaşılıp gerekli olan bu tefekkürün terk edilmesidir. Çünkü; âyet manalarının yanlış tespit edilmesi işkâl görünümünü de beraberinde getirecektir.

### 2.1.1. Âmm-Hâs

Tek bir vaz' ile tek bir mana ifade etmek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertlere şamil olan lafza "âmm" lafız denilir. Mesela: "*Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin*" (Mâide, 5/38) âyetinde geçen "السارق" ve "السارقة" kelimeleri "hırsızlık" manasına, tek bir vaz' ile tek bir mana için konulmuş âmm kelimelerdir. Bu sebeple "hırsızlık", çalma fiilini gerçekleştiren bütün fertlere şamildir; bu fertlerin belirli bir sayıya hasredilmesine delaleti yoktur.<sup>286</sup>

"Hâs" lafız ise ister belirli ister belirsiz olsun kendisiyle tek bir ferdin kastedildiği lafızdır. Mesela: "*Muhammed, Allah'ın Resûlüdür.*" (Feth, 28/29) âyetinde belirli olan

<sup>284</sup> Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Zâhir", *DİA*, XLIV, 86; H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *DİA*, XLIV, 93-100.

<sup>285</sup> Mananın tespitinde deliller için bkz. bu çalışma s. 82.

<sup>286</sup> Şa'ban, s. 294.

“Muhammed” kelimesi, “*Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azad etmesi...*” (Nisâ, 4/92) âyetinde “bir mü'min” ifadesi hâs lafza örnektir.<sup>287</sup>

Mâturîdî'ye göre; lafızların zâhirlerinin âmm veya hâs oluşu mutlak olarak onlardan kastedilen mananın umum veya husus olduğuna delalet etmez.<sup>288</sup>

Kur'ân lafızlarını, zâhirlerinin âmm veya hâs oluşlarına göre manalandırmanın hatalı oluşuna en güzel örneklerden biri: “*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.*” (Nûr, 24/2) âyetidir. Mâturîdî'ye göre; eğer âyetleri zâhir manalarına ve bu zâhirdeki umum ifadelerine göre anlamak doğru olsaydı bu âyetteki “vurun” ifadesinden hareketle her bir kişinin “Rabbim bana bunu emretti.” diyerek, zina eden herkese yüzer sopa had vurması gerekirdi.<sup>289</sup>

Umum ifadenin zâhiri ile anlaşılması sebebiyle oluşabilecek işkâle şu âyeti örnek verebiliriz: “*Musa dedi ki: Ey Rabbimiz! Gerçekten sen Firavun ve kavmine dünya hayatında zinet ve nice mallar verdin. Ey Rabbimiz! (Onlara bu nimetleri), insanları senin yolundan saptırsınlar ve elem verici cezayı görünceye kadar iman etmesinler diye mi (verdin)? Ey Rabbimiz! Onların mallarını yok et, kalplerine sıkıntı ver (ki iman etsinler).*” (Yûnus, 10/88) Bu âyette Firavun'un mallarının yok olmasına yönelik olan Hz. Musa'nın (a.s.) duası aktarılmış ve bir sonraki âyette de bu duanın kabul edildiği belirtilmiştir. Oysa başka bir âyette de “*Onlar geride nice bahçeler, pınarlar, ekinler, güzel konaklar, zevk ve sefasını sürdükleri nice nimetler bırakmışlardı.*” (Duhân, 44/25-27) buyurularak, Firavun'un mallarının yok olmadığı ifade edilmiştir. Mâturîdî; bir kısım insanların bu iki âyeti birbirine muhâlif gördüğünü dile getirmektedir. Konuyu ele alan Zeccâc, Taberî ve Kurtubî, Firavun'un mallarının Hz. Musa'nın (a.s.) duası üzerine taşlaşarak kullanılmaz hale getirildiğini söylemiştir.<sup>290</sup>

Mâturîdî buradaki işkâlin, ilk âyetin umum mana üzere ele alınmasından kaynaklandığını söylemektedir. Yûnus Sûresi'ndeki âyette kastedilen Firavun'un

<sup>287</sup> Şâşî, s. 13; Debûsî, s. 94; Semerkandî, s. 298.

<sup>288</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 350; IX, 10. Taberî, Kur'ân lafızlarının nazil oldukları gibi âmm üzere anlaşılması gerektiğini, ancak Kur'ân'da veya Resulün sünnetinde bir tahsis açıklaması olduğu takdirde tahsise gidilebileceğini ifade eder. Bkz. Taberî, IV, 103.

<sup>289</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 79.

<sup>290</sup> Taberî, XII, 263; Zeccâc, III, 31; Kurtubî, VIII, 374.

mücevheratı ve özel mülkiyetidir, diğer insanlarla ortak olan mallar ise Hz. Musa'nın (a.s.) duasında kastedilmemiştir.<sup>291</sup> Yine müellifimize göre; Hz. Musa (a.s.), Firavun'un mallarının yok edilmesine yönelik duası iki şekilde anlaşılabilir. Birincisine göre; insanlar Firavun'a sahip olduğu zenginlik sebebiyle tabi olup boyun eğmişlerdi. O da bu varlığını, Hz. Musa'nın (a.s.) davetini engelleme yolunda kullanmaktaydı. Dolayısıyla Hz. Musa (a.s.) belki bu yolla insanlar ona tabi olmaktan vaz geçer diye Firavun'un mallarının yok olmasını istedi. İkinci ihtimal de şöyledir: Âyetteki “ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا ” “للعذاب الأليم” ifadesi “Onlar acıklı azabı görmeden iman etmeyecekler.” anlamındadır. Bu sözü dile getiren Hz. Musa (a.s.) Firavun'un, başına musibetler gelmedikçe iman etmeyeceğini düşünmüş olacak ki Allah'tan onun mallarına belalar vermesini istemiştir. Kur'an'da beyan edilen tufan, çekirge ve kurbağa sürüsü gibi pek çok musibet Firavun'un saltanatını sarsmıştır. Dolayısıyla; Hz. Musa'nın (a.s.) duasında Firavun'un mallarının tamamen yok olması istenmemiştir. Ancak, iman etmeyip denizde boğulduktan sonra bu mallar, Duhân Sûresi'nde belirtildiği gibi geriye kalmıştır.<sup>292</sup> Görüldüğü üzere âyette geçen “onların mallarını yok et.” ifadesi âmm lafız olarak anlaşıldığında işkâl oluşmaktadır.

Âmm ifadeler gibi hâs ifadeler de işkâl sebebi olabilmektedir. Hz. Peygamber'e hitaben “Allah'ı bırakıp da sana ne fayda ve ne de zarar verebilecek olan şeylere yalvarma.” (Yûnus, 10/106), “Hak Rabbindendir. O hâlde, sakın şüphe edenlerden olma.” (Âl-i İmrân, 3/60) gibi âyetlerde hitap hâs ifadeyle Hz. Peygamber'e olsa da, mana âmmdır ve kastedilen ümmettir. Eğer, âyetlerdeki hitabın hususiyeti esas alınır; bu âyetler, Hz. Peygamber'in masumiyeti konusunda müşkil bir görünüm arzederler. Bir peygamberin Allah'tan başkasına yalvarması ve kendisine indirilen vahiyden şüphe etmesi mümkün değildir. Oysa bu âyetlerde kastedilen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahsında diğer insanlardır. Mâturîdî'ye göre; bu tür hitaplarla Allah, insanların en akıllı ve üstününe hitap ederek, diğer insanlara nasıl davranmaları gerektiğini öğretmiştir.<sup>293</sup>

<sup>291</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 302-303. Farklı yorumlar için bkz. Taberî, XII, 263-266; Kurtubî, VIII, 374.

<sup>292</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 102.

<sup>293</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 321. Ayrıca bkz. Zeccâc, III, 32; Kurtubî, IV, 103. “Firavun ailesinden olup, imanını gizleyen bir mümin adam şöyle dedi: Siz bir adamı «Rabbim Allah'tır» diyor diye öldürecek misiniz? Hâlbuki o, size Rabbinizden apaçık mucizeler getirmiştir. Eğer o yalancı ise yalanı kendisinedir. Eğer doğru söylüyorsa sizi tehdit ettiğinin (azâbın), bir kısmı olsun gelip size çatar” (Mü'min, 40/28) âyetinde de “bir kısmı” ifadesi her ne kadar tahsis bildirse de bu sözle “bütünü” manası kastedilmiş olmalıdır. Aksi halde âyet Mâturîdî'ye göre müşkildir. Mâturîdî âyetteki işkâli farklı şekillerde de çözer. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 44.

### 2.1.2. Müteşâbih

Âl-i İmrân Sûresi'nde<sup>294</sup> belirtildiği üzere Kur'ân âyetlerinin bir kısmı Kur'ân'ın esas olan muhkem âyetlerken bir diğer kısmı da müteşâbih âyetlerdir. Daha önce değindiğimiz gibi Mâturîdî müteşâbih âyetleri; düşünme ve muhkem âyetlere kıyasla bilinebilen veya ancak mükellimden gelen bir açıklama ile bilinebilen; bilinme yolu akıl ve içtihat değil sem' / nakil olan âyetler olarak değerlendirmişti. Buna bağlı olarak; bazı müteşâbihlerin ancak Allah tarafından bilinebileceği, bir kısmının da muhkeme kıyasla bilinebileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Mâturîdî'nin belirttiğine göre; müteşâbih âyetlerin zâhiri ile batını (ikincil manaları) birbirinden farklı anlamlar ifade etmektedir.<sup>295</sup> Bu âyetlerin zâhir manaları bir çelişkiyi beraberinde getirdiğinden, batın manalarına yönelmek gerekmektedir. Aksi halde müteşâbihlerin zâhir manaları ile anlaşılmaları durumunda işkâl görünüşleriyle karşı karşıya kalınacaktır.

Kur'ân'da Allah Teâlâ'ya izafe edilen “gelme”<sup>296</sup> ve “istiva etme”<sup>297</sup> gibi eylemler ile O'na izafe edilen “yed”,<sup>298</sup> “ayn”,<sup>299</sup> “hudud”<sup>300</sup> gibi isimler müteşâbihlere örnektirler. Bu kelimelerin zâhir manaları herkes tarafından anlaşılabilir olmakla beraber, bunların Allah'a izafesi müşkildir. Gelme ve istiva etme fiilleri, bir mekândan diğerine intikal etme, mekânda yer kaplama manası içerdiğinden bu gibi fiillerin hakikî anlamıyla Allah'a izafesi durumunda; O'nun için bir mekân tayin edilmiş olmaktadır. Yed (el), ayn (göz) ve hudud (sınır) gibi isimlerin Allah'a izafesini de hakikî anlam üzere değerlendirmek O'nu, Mücessime'nin yaptığı gibi, bir cisme ve yaratılmışlara

<sup>294</sup> “Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafından, derler. (Bu inceliği) ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar.” (Âl-i İmrân, 3/7).

<sup>295</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 243.

<sup>296</sup> “Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?” (Bakara, 2/210).

<sup>297</sup> “Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir” (Tâhâ, 2/5).

<sup>298</sup> “Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.” (Fetih, 48/10).

<sup>299</sup> “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana (bir şey) söyleme! Onlar mutlaka boğulacaklardır!” (Hûd, 11/37).

<sup>300</sup> “Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın bu sınırlara yaklaşmayın.” (Bakara, 2/187).



benzetmeyi beraberinde getirmektedir. Bu durumda âyetlerdeki lafızların zâhir manaları müşkil duruma düştüğünden, kelimelerin içeriğine yönelmek gerekmektedir.

Mâturîdî'ye göre; Allah'ı tanıtacak delilleri, içinde yaşadığımız âlem bizlere sunar. Her ne kadar Allah her şeyden münezzehtir olsa da, O'nu tanıtan manaları zihnimize taşıyan kelimeler de zorunlu olarak içinde yaşadığımız bu âlemdendir. Bunun başka bir yolu da yoktur zaten. Duyular ötesini bilmek, ancak duyulur âlemin kılavuzluğu ile olur.<sup>301</sup> Ona göre; içinde yaşadığımız bu âleme ait fiil ve sıfatların Allah'a izafesi O'nu bilebilmek içindir. Ancak bunların Allah'a izafe edilmesi birer mecaz olup hakikî manada değildir.<sup>302</sup> Başka türlü anlaşılması da mümkün görülmez. Örneğin insanlar: "Hak geldi." denildiğinde bu sözden hakkın bir yerden bir diğer yere intikalini anlamamaktadırlar. Çünkü "hak" soyut bir şeydir ve mekân ile nitelenemez, bir yerden diğerine intikal etmez. Hakkın gelmesinden; onun ortaya çıkması, bilinmesi, hâkim olması gibi manalar anlaşılabilir. Yine; "Peygamber gönderdik." ifadesi de böyledir. Peygamberler kavimlerine dışardan bir yerden gelmiş / intikal etmiş değildirler. Zaten kavimlerinin içinde yaşamaktaydılar. Ancak onların gönderilmesinden onlara peygamberlik vazifesinin verilmesi anlaşılabilir. İşte bunlarda olduğu gibi Mâturîdî'ye göre "Allah'ın gelmesi" ifadesinden de O'nun bir mekândan bir diğerine intikali anlaşılabilir.<sup>303</sup> Yine "Allah'ın hududu" ifadesinden "insanların hududu" sözünden anlaşılman mana, "Allah'ın ru'yetinden" insanların görülmesi gibi bir görülmeye, "Allah'ın istivasından" insanların oturması gibi bir mana asla anlaşılabilir.<sup>304</sup> Aksi durumlarda Allah Teâlâ yaratılmışlara benzetilmiş, kendisine mekân izafe edilmiş olur ki bu da işkâl görünümüne sebebiyet verir. Burada bahsettiğimiz işkâl sebepleri olan müteşâbihlerle ilgili Mâturîdî'nin çözümlerini çalışmamızın üçüncü bölümünde ele alacağız.

### 2.1.3. Müşterek

Müşterek lafız, iki veya daha fazla muhtelif manaya hakikî mana olarak konulmuş lafızdır. Eğer müşterek lafzın kapsadığı manalardan birine delaleti belirlenirse, diğer

<sup>301</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 75, 175-178.

<sup>302</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 351; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 74.

<sup>303</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 343. Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcebbar, Kâdî'l-Kudât 'Îmâduddin Ebi'l-Hasen, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Hadise, t.y., 462; Zemahşerî, III, 52.

<sup>304</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 74.

manalar lafzın kapsamından düşer. Eğer manalardan biri galip görüş ile tercih edilirse o zaman bu lafız müevvel olarak isimlendirilir.<sup>305</sup> Müşterek kelimenin müteaddit manalarından hangisinin kastedildiği anlaşılınca kadar da tevakkuf edilir. Manalardan biri teemmül ve tetkik ile tercihe şayan olursa bu mana kabul edilir.<sup>306</sup>

Müşterek lafza “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.” (Bakara, 2/228) âyetindeki “قُرُوءٍ / kurû’: üç ay hâli” kelimesi örnektir. Âyetteki “kar” kelimesi hem “hayız” için hem de “temizlenmek” için müşterek bir lafızdır. Bu da müfessirler arasında ihtilâfa sebep olmuş ve her iki görüşü destekler mahiyette sahabeden pek çok rivayet gelmiştir. Anlaşıldığı üzere kelimenin müşterek oluşu işkâle sebep olmuştur. Konuyu ele alan Taberî; “kar” kelimesine “temizlik” anlamı verirken<sup>307</sup> Mâturîdî “hayız” anlamı vermektedir. Bununla beraber karşıt görüşün dayanağı olan rivayeti ve dile dayalı delilleri ele alıp eleştirmiştir. Bu âyette geçen “kar” kelimesinin manasını “Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla, henüz âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır” (Talâk, 65/3) âyeti ile tespit etmektedir. Bu âyette “hayız” kelimesi “kar” kelimesinden bedel olarak kullanılmıştır. Buna göre de müşterek bir lafız olan “kar” kelimesinin ilgili âyette manası hayızdır.<sup>308</sup>

Mâturîdî’ye göre: Kur’ân kelimelerine, müşterek lafız olduklarına dikkat etmeden, geçtikleri her bir âyette aynı manayı vermek de işkâle sebebiyet verecektir. Örnek olarak: “Allah’ı bırakıp da sana ne fayda ve ne de zarar verebilecek olan şeylere yalvarma. Eğer böyle yaparsan, şüphesiz ki sen zalimlerden olursun” (Yûnus, 10/106) âyetinde Allah’tan başkasına yalvarmak yani müşrik olmak, zalim olmak olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca En’âm Sûresi’nin seksen ikinci âyetinde geçen “zulüm” kelimesini de Efendimiz (s.a.s.) “Çünkü ortak koşmak elbette büyük bir zulümdür.” (Lokman, 31/13) âyetiyle açıklayarak “şirk” olarak tanımlamıştır.<sup>309</sup> Fakat Mâturîdî kelimelerin her yerde aynı anlama gelemeyeceğini, lafzın müşterek olmasının dikkate

<sup>305</sup> Şâşî, s. 29-30; Semerkandî, 340, 348; Abdulaziz el Buhârî, I, 130-104.

<sup>306</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Basım yay. t.y., I, 74.

<sup>307</sup> Taberî, IV, 87-104.

<sup>308</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 62.

<sup>309</sup> Buhârî, *Tefsiru Sûreti Lukmân*, 1.

alınması gerektiğini belirtir. Yûnus Sûresi'ndeki âyette geçen “zulüm” kelimesine verilen “şirk” manası, Hz. Âdem (a.s.) kıssasında geçen “*Ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.*” (Bakara, 2/35; A'râf, 8/19) âyetinde geçen “zulüm” kelimesine verilemez.<sup>310</sup> Çünkü bu durumda Hz. Âdem'in (a.s.) yasaklanan ağaçtan yemekle şirk işlemiş ve müşrik olmuş olduğu gibi bir sonuç çıkar ki bu asla doğru olmayan bir manadır ve peygamberlik ismetiyle örtüşmeyen bir işkâldir. Oysa Mâturîdî'nin deyimiyle manalar lafızlarda değil söylenme sebeplerde aranmalıdır.<sup>311</sup>

#### 2.1.4. Hakikat-Mecaz

Hakikat, dil koyucusunun bir şeyin karşılığında vaz' ettiği, bu vaz' üzere ve tahsis edildiği manada kullanılan lafızdır.<sup>312</sup> Mecaz ise bir alaka, bir münasebet dolayısıyla vaz' olduğu mananın gayrısında kullanılan lafızdır.<sup>313</sup> Birine cesaretinden dolayı “aslan” demek gibi.

Âyetlerdeki lafızların hakikat manada mı yoksa mecaz manada mı kullanıldığının tespit edilmemesi işkâlin önemli sebeplerinden biridir. Çünkü bir kelimedede, bir halde hem hakikat hem mecaz bir arada olmaz.<sup>314</sup> Mâturîdî'ye göre bu tespit yapılırken mecaz mananın kastedildiği delil ile sabit olacağı gibi hakikat mananın kastedildiği de delille sabit olur. Çünkü ona göre delil olmaksızın hakikat mecazdan, zâhir batından daha evla değildir.<sup>315</sup>

Cessâs'ın belirttiğine göre ise lafızda asıl olan hakikat manadır ve hakikat mananın kullanılmış olmasına engel bir karine olmadan mecaza gidilemez.<sup>316</sup> Debûsî, kelimelerin manaları anlatmak için konulmuş olduğunu, bazen kelimelerin hakikî manasından ziyade insanlar arasında bilinip yaygınlık kazanan mecazî manasının zihne daha evvel

---

<sup>310</sup> Bkz. Taberî, I, 560.

<sup>311</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 120.

<sup>312</sup> Bkz. Şâşî, s.32; Debûsî, s. 95; Semerkandî, s. 370; Bilmen, I, 82.

<sup>313</sup> Bkz. Semerkandî, s. 370; Abdulaziz el-Buhârî, I, 161.

<sup>314</sup> Cessâs, I, 204; Şâşî, s. 32.

<sup>315</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 275.

<sup>316</sup> Cessâs, I, 204; Bilmen, I, 82.

geldiğini söyler.<sup>317</sup> Serahsî de hakikî mananın terk edilip lafzın mecaza hamlinin örfî kullanım, lafzın delaleti, sıyak, mütekellimin vasfı ve mahalli kelimeler gibi beş karine ile olabileceğini ifade eder.<sup>318</sup>

Mecaz, hakikî mananın lafzına bir ziyade, bir eksiltme veya lafzın başka bir manaya nakledilmesiyle olabilir. Nitekim “*Şehre sor.*” (Yûsuf, 12/82) âyetinin lafzında “halk” ifadesi hafzedilip dile getirilmemiştir. Bu eksiltmeden dolayı bir mecaz oluşmuştur ki sözün aslı “*Şehir halkına sor.*” demektir. Aksi halde şehrin kendisine sorulamayacağından âyetin hakikî manası müşkildir.<sup>319</sup>

Mecaz bazen hafz ile olur. “*Şüphesiz Allah ve Resûlünü incitenlere...*” (Ahzâb, 33/57) âyeti buna örnektir. Bu âyette Allah’ı incitenler diye kastedilenlerin kimler olduğu ve bu incitmenin nelerle olduğunu müfessirler ele almışlardır. İncitenlerin put ustaları, mü’minlere iftira eden münafıklar gibi şahıslar olduğu söylenirken, ilgili davranışların Allah’ı inkâr, şirk koşma, O’na eş ve çocuk nispet etme, dinine muhalefet etme gibi birçok husus olduğu ifade edilmiştir.<sup>320</sup> Ancak Mâturîdî olaya farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre bu âyetin zâhir manası müşkildir. Çünkü Allah’ın incitilmesi mümkün bir durum değildir. Ona göre âyette hafz sebebiyle mecaz vardır ki anlam “Allah’ın dostlarını incitenler” demektir. Âyetin zâhir manası olan Allah’ı incitmek mümkün bir mana değildir. Bu sebeple âyet hakikî manada alınırsa manası müşkildir.<sup>321</sup>

Mecazın bir diğer şekli de bir kelimenin başka bir kelime yerine kullanılmasıdır. “*Allah’ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime!*” (Zümer, 39/56) âyetinde “yanında” kelimesinin hakikî manasında anlaşılması müşkildir. Çünkü bu durumda Allah’a mekân izafe edilmiş olur. Mâturîdî’nin belirttiğine göre âyette “yanında” kelimesi “emirlerinde” anlamına nakledilerek mecaz oluşmuştur. “Allah’ın yanında,

---

<sup>317</sup> Debûsî, s. 127.

<sup>318</sup> Serahsî, I, 203.

<sup>319</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 345. Benzer yorumlar için bkz. Taberî, XII, 290; Zemahşerî, IV, 496.

<sup>320</sup> Bkz. Taberî, XIX, 178-179; Zemahşerî, III, 559; Kurtubî, XIV, 237.

<sup>321</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 382.

işlediğim kusurlardan” kasıt “Allah’ın emirlerini yerine getirmede işlediğim kusurlar” demek olur.<sup>322</sup>

Mecaz bazen fiilin özneye isnadı cihetinden olur. Bir fiilin bildirdiği eylem, gerçek öznesine isnat edilebildiği gibi bir alakadan dolayı farklı bir nesneye de isnat edilebilir. Mâturîdî, fiillerin nesnelere isnadının üç yönden olabileceğini belirtir. Bunlar: Eylemin faili oluşu, fiile hal oluşu ve fiilin gerçekleştiği mekân oluşudur.<sup>323</sup> Mâturîdî’nin örneklerini verdiği gibi fiiller bu alakalar sebebiyle faili dışında başka bir özneye isnat edilmiş olabilir. Bu durumda mecaz oluşmuş olur. Mecaz, hakikatten daha belîğ sayılmakla beraber fiilin isnadına sebep olan alaka kavranamadığında âyetlerde işkâl görünümüne neden olabilmektedir.

Müellifimizin fiilin isnat yönlerine verdiği bazı örnekler şöyledir: “*Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar.*” (Ankebût, 29/45) âyetinde hayâsızlıktan uzak durmanın sebebi namaz olduğu için “alıkoymak” fiili ona isnat edilmiştir.<sup>324</sup> Bazen fiil, gerçekleştiği mekâna da isnat edilebilmektedir. “*Yeryüzünü de ölü, kupkuru görürsün. Biz, onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarıp.*” (Hac, 22/5), “*Onu, çirkin işler yapmakta olan memleketten kurtardık.*” (Enbiyâ, 21/74) âyetlerinde fiil, gerçekleştiği mahalle isnat edilmiştir. Gerçekte yağmur sonrası kıpırdayıp kabaran, toprak değil bitkilerdir. Ancak bu fiil, toprakta gerçekleştiğinden cümlede fiilin faili olarak toprak gösterilmiştir. Yine çirkin işler yapan, şehir değil o şehirde yaşayan insanlardır. Ancak fiilin mekânı olan şehir, fail olarak nitelendirilmiştir.<sup>325</sup> Bu isnat yönlerinin dikkatten kaçırılması ise işkâl görünümüne sebep olmaktadır.

Kur’ân’da “can alma” eylemi Allah’a isnat edildiği gibi meleklere de isnat edilmektedir. “*Allah, insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır.*” (Zümer, 39/42) âyetinde “can alma” eylemi Allah’a isnat edilmiştir. “*Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak.*” (Secde, 32/11) âyetinde tekil ifade ile ölüm meleği Azrail’e; “*Nihâyet birinize ölüm geldiği vakit (görevli) elçilerimiz onun*

<sup>322</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 357. Benzer yorumlar için bkz. Taberî, XX, 234.

<sup>323</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 268.

<sup>324</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 127.

<sup>325</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 302, 346.

*canını alır.*” (En‘âm, 6/61) âyetinde de çoğul ifade ile ölüm meleklerine isnat edilmiştir. Bu durumda “can alma” eylemi için üç ayrı özne kullanılmış olur ki bu bir işkâldir.

Mâturîdî’ye göre bahsedilen farklı faillere can alma fiilinin isnat yönleri farklıdır. Öldürmenin Allah’a isnadı, O’nun ölümün yaratıcısı olması ve ruhun kabzedilmesi için meleklerle gerekli emri veren olması yönündendir. Meleklerle isnadı ise kulun ruhunu alma konusunda görevli olmaları sebebiyledir. Bu meleklerin başkanı olduğu için de fiil bazen tekil olarak ölüm meleği Azrail’e nispet edilir. Râzî de bu âyetin tefsirinde aynı açıklamaları yapmaktadır.<sup>326</sup> Bununla beraber Mâturîdî, Allah’ın kulların canlarını almak için ölüm meleklerini göndermesini, savaşlarda mü’minlere yardım etmek üzere melekleri göndermesine benzeterek açıklamaya çalışır. Âl-i İmrân Sûresi’nde<sup>327</sup> de belirtildiği gibi savaşta meleklerin yardıma gönderilmesi, mü’minlerin kalplerinin yatışması ve onlara bir müjde olması içindir. Zaferi veren ise ancak Allah’tır. İşte bunun gibi ölüm anında kişinin ruhunu almaları için de meleklerini göndermektedir. Ancak can alan Allah’tır.<sup>328</sup>

Bazen fiil, mecaz kullanımla bir eylemin iki ögesine de isnat edilir. “*Cennet de takvâ sahiplerine yaklaştırılır; (onlardan) uzakta olmayacaktır.*” (Kâf, 50/31) âyeti buna örnektir. Bu âyette cennetin yaklaştırılmasından ve uzak olmadığından bahsedilirken diğer bir âyette ise “*Rablerine karşı gelmekten sakınanlar ise bölük bölük cennete sevk edilir.*” (Zümer, 39/73) buyurarak cennet ehlinin cennete sevk edilip yaklaştırılacağından bahsedilmektedir. “Yaklaşma” eylemi ilk âyette cennete, ikinci âyette mü’minlere isnat edilmektedir. Oysa her iki âyette de ele alınan olay aynıdır. Mâturîdî bu durumun iki âyetin zâhirinde bir ihtilâf ortaya çıkardığını ifade eder. Fakat o, “cennet ehli cennete sevk olununca cennet de onlara yaklaşmış olur.” der. Çünkü iki şeyden biri diğerine yaklaşıncı diğeri de ona yaklaşmış olur. Râzî de meseleyi bu açıdan ele alır. Cennetin bir mekân olması sebebiyle yaklaşması, bir yerden diğerine gitmesi söz konusu değildir. Ancak onun yaklaştırılması ve ayaklarına getirilmesi ifadesiyle

---

<sup>326</sup> Bkz. Râzî, XXVI, 285.

<sup>327</sup> “Allah, bunu size sırf bir müjde olsun ve kalpleriniz bununla yatışsın diye yaptı. Yardım ve zafer ancak mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi Allah katındadır.” (Âl-i İmrân, 3/126).

<sup>328</sup> Mâturîdî, *Te‘vilât*, XII, 343. Aynı yorum için bkz. Kâdî Abdulcebbar, s. 132.

mü'minlere iltifat ve teşrif edilmiştir.<sup>329</sup> Mâturîdî, “yaklaşma” fiilinin cennete isnadıyla ilgili farklı bir manayı da muhtemel görür. Bu fiille, cennet kendi ehline hiç de uzak olmamakla nitelenmiş, onun bu vasfından haber verilmiş olabilir. Mesela: “*Cehennem de azgınlara apaçık gösterilir.*” (Şuarâ, 26/91) âyetinde Cehennem’e “gösterilmek” fiili isnat edilmiştir. Çünkü küfür ehli cehennem varlığını inkâr etmişlerdi. Allah da ahirette onu kendilerine apaçık gösterir. Mü'minler de cennetin varlığına gözleriyle görmeseler de iman etmişler ancak günahlarını düşünerek cennete girmeyi kendilerine uzak görmüşlerdi. Allah da onların bu düşüncesine mukabil cennetin uzak değil çok yakın olduğunu bildirmektedir.<sup>330</sup>

### 2.1.5. Garib

İşkâlin sebeplerinden biri de kelimelerin manasının okuyucu tarafından doğru bir şekilde bilinmemesidir. İbn Kuteybe, “*Ğaribu'l-Kur'ân*” adlı eserini “*Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*” adlı eserinin konusu ve hedefiyle aynı olmasına rağmen sırf eser uzamasın diye ayrı olarak yazdığını belirtir.<sup>331</sup> Dolayısıyla kelimelerin “garib” oluşunun meselenin bir diğer yönü olduğunu belirtmiş olur. Mâturîdî de lafzın “garip” oluşu nedeniyle anlamın yanlış tespit edilmesini işkâl sebebi olarak görür.

Örnek olarak: “*وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ*” / *Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın*” (Hacc, 22/52) âyetinde geçen “*أُمْنِيَّةٌ* / ümniyye” kelimesi ile kastedilen net bir şekilde zihinde belirmemektedir. Konuyla ilgili nakledilen rivayetler manayı daha da müşkil bir hale sokmaktadır. Buna göre Peygamberimiz (s.a.s.) Mekke müşriklerine Necm Sûresi’ni okurken “*Şimdi baksanıza şu Lât'a, Uzza'ya! Ve bir de şu geride olan üçüncüleri Menat'a!*” (Necm, 53/19-20) mealindeki âyetlerin ardından şeytan onun okumasına “*Bunlar yüce kuğu kuşları (veya turnalar)dır ve şefaathleri umulur.*” şeklindeki ifadeleri karıştırıp ona okutmuştur.<sup>332</sup> Oysa

<sup>329</sup> Râzî, XXVIII, 175. Benzer yorum için bkz. İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir, *Tefsirü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984, XXVI, 319.

<sup>330</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 114. Benzer çözüm için bkz. İbn Kesir, VII, 406.

<sup>331</sup> Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 32.

<sup>332</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, 1. baskı, Beyrut: Müessesetu't-Tarihî'l-Arabî, 2002, III, 132; Taberî, XVI, 603-609; Zeccâc, III, 434; Zemahşerî, III, 164-165.

böyle bir olay, Hz. Peygamber'in tebliğ sıfatına, masumiyetine, Kur'ân'ın korunmuşluğuna aykırıdır. Bir tek âyet için böyle bir karıştırmanın olması diğer âyetler içinde şüpheye mahal verir.

Mâturîdî'nin belirttiğine göre ehl-i te'vilin çoğu âyette geçen “تَمَنَّى / temenni ettiğinde” kelimesine “okumak” ve “düşünmek / arzu etmek” şeklinde iki farklı anlam verilmiştir. Her bir mana için de farklı yorum ve nakiller yapılmıştır.<sup>333</sup>

Okumak anlamına dayalı birinci yoruma göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) Necm Sûresi'ni okurken “*Şimdi baksanıza şu Lât'a, Uzza'ya! Ve bir de şu geride olan üçüncüleri Menat'a!*” (Necm, 53/19-20) âyetine geldiğinde şeytan gelip onun lisanına “Bunlar yüce kuğu kuşları (veya turnalar)dır ve şefaatleri umulur.” ifadelerini katmıştır. Şeytan, Cebrail suretinde gelerek Efendimize (s.a.s.) bu sözleri vahiy gibi bıraktıktan sonra Cebrail gelip “Ben sana böyle bir vahiy getirmedi.” demiştir. Bunu anlatan pek çok rivayeti ehl-i te'vil nakletmiştir. Fakat Mâturîdî, bunların sahih olamayacağını çünkü Peygamber'in (s.a.s.) Cebrail ile şeytani karıştırmasının çelişkili bir durum olduğunu vurgular. Temenni kelimesinin düşünmek / arzu etmek anlamında olduğuna dayalı olan ikinci görüşle ilgili olarak Mâturîdî, Katade'den şöyle bir nakilde bulunur: Hz. Peygamber (s.a.s.) Allah'ın müşriklerin ilahlarını bir kusurla anmamasını temenni / arzu ederdi. Ancak Necm Sûresi'nde bahsi geçen âyetler nazil olup onları okuduğunda Hz. Peygamber (s.a.s.) müşriklerin o ilahlara bakış açısını kastederek “Bunlar yüce kuğu kuşları (veya turnalar)dır ve şefaatleri umulur.” ifadelerini dile getirmiştir. Mâturîdî, Hasan el-Basri'den de böyle bir yorum nakleder. Buna göre şeytan; Kur'ân tilavetine bir şey karıştırmamış sadece Peygamberimiz bu sözlerle müşriklerin putlarla ilgili bakış açısını dile getirmiştir. Mâturîdî, Hasan el-Basri'nin (ö. 110/728) ve Katade'nin (ö. 117/735) te'vilini, ilk yorumdan daha doğru olarak niteler.<sup>334</sup>

Mâturîdî, bu rivayetlerde anlatılan olayı gerçek dışı görür.<sup>335</sup> “Bizce, en doğru olan onların söylediğinden başkadır.” der. O, “temenni” kelimesine “okumak” anlamı verir.

---

<sup>333</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 393.

<sup>334</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 394-396.

<sup>335</sup> Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Fahrüddin er-Râzî ve İbn Kesir bu rivayetleri Mâturîdî gibi sahih görmemektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, 3. baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1984, III, 243; Râzî, XXIII, 51; İbn Kesir, V, 441-444.



Bir peygamberin kendisine vahyedilene okuduğunda şeytanın onun okumasına bir şeyler atmasından (أَلْفَى الشَّيْطَانُ فِي أَمْنِيَّتِهِ) kastedilen, vahyin okunuşuna yabancı söz karıştırmak değildir. Asıl kastedilen okunan vahye karşı mücadele etmeleri yönünde şeytanın inkârcıların kalbine vesveseler, karşı deliller ve şüpheler vermesidir. “İşte böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar fısıldarlar.” (En‘âm, 6/112) âyeti de bu manayı desteklemektedir. Mâturîdî, bu duruma örnek olarak “Hiç şüphesiz siz ve Allah’tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odunuzunuz. Siz oraya varacaksınız.” (Enbiyâ, 21/98) âyetini verir. Bu âyet inince şeytan kâfirlerin kalbine “İsa, Üzeyr ve meleklerle de tapınıyor. O halde onlar da cehennemlik” fikrini attı.<sup>336</sup> Bu vesvese ile şeytan, Hz. Peygamber’in mücadelesine karşı yandaşlarına fikir vermiştir. Mu‘tezilî Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) da Mâturîdî gibi âyetle ilgili anlatılan rivayetleri gerçek dışı olarak nitelmiştir. Ancak Mâturîdî’den farklı olarak “vahye atılanı” kıraatte sehven vaki olan sürçmeler olarak nitelmiştir.<sup>337</sup> Âyetteki işkâli ele alan Muhammed Abduh (ö.1905) ise tamamen Mâturîdî’nin çözümüne katılmaktadır.<sup>338</sup> Görüldüğü gibi “ümniyye” kelimesinin anlamının tespiti ile ilgili zorluk Mâturîdî’ye göre müşkil görünümüne sebep olmuştur.

Bir diğer örnek de “وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُذَبَّحُوا بُقَرَةً” / *Hani Mûsâ kavmine, “Allah, size bir sığır kesmenizi emrediyor” demişti.*” (Bakara, 2/67) âyetinde geçen “بُقَرَةً / dişi sığır” kelimesi ile ilgilidir. Zira bu âyette bahsedilen dişi sığırın niteliklerinin sayıldığı, “قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةً لَا شِيبَةَ فِيهَا” / *Mûsâ şöyle dedi: “Rabbim diyor ki; o, çift sürmek, ekin sulamak için boyunduruğa vurulmamış, kusursuz, hiç alacası olmayan bir sığırdır.*” (Bakara, 2/71) âyetinde “تُثِيرُ / çift sürmek” ifadesi geçmektedir. Oysa çift sürmek dişi sığırların yapacağı bir şey değildir. Bu nitelermeye göre bahsi geçen hayvanın erkek olması gerekmektedir. Bu durumda âyette bir çelişki oluşmaktadır. Mâturîdî’ye göre bu âyetlerde “بُقَرَةً” kelimesiyle bahsedilen

<sup>336</sup> Mâturîdî, *Te’vîlât*, IX, 394-396. Şîî müfessir Tabersî de Mâturîdî’nin yorumuna yakın bir şekilde şöyle der: Peygamberimiz müşriklere bu sûreyi okurken ilgili âyeti okuduğunda (Peygamber’in putları ayıplamasına karşılık olarak) onlardan biri, “Onlar yüce kuğulardır ve şefaatleri umulur.” şeklindeki sözü dile getirerek Peygamber’e karşılık vermiştir. Bkz. et-Tabersî, Ebû Ali el-Fadl el-Hasen, *Mecmeu’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, 2. baskı, Thk. Hâşim er-Rasûlî ve Fadlullah el-Yezdî et-Tabatabâî, Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1988, VII, 144.

<sup>337</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu’l-Kur’ân*, s. 274. Ayrıca bkz. et-Tûsî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, Beyrut: Dâru İhyai Turasi’l-Arabî, t.y. VII, 330.

<sup>338</sup> Muhammed Abduh, *Tefsiru’l-Fâtiha ve Müşkilâtü’l-Kur’ân*, 2. baskı, Mısır: Matbaatu’l-Menar, 1905, s. 76-77.

kurbanlıktan dışı sığır değil, vahşi, boyunduruk altına gemeyen bu sebeple de âyetinde “ثَنِيرٌ / çift sürmek” ifadesi ile nitelenen erkek bir sığır kastedilmiştir. Bununla beraber Hz. Musa (a.s.) zamanında dışı sığırlar ile de çift sürülüyor olması ihtimalini de dile getirir.<sup>339</sup>

### 2.1.6. Mahzûf

Dilde bazen kelimeler, cümlelerin anlam bütünlüğünde var olduğu halde sözdiziminden düşürülür ve dile getirilmez. Fakat muhatap dilin ve aklın delaletiyle manayı tam olarak anlar. Mesela “الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ / Hac bilinen aylardır.” (Bakara, 2/197) âyetinde manada var olan “وقت / vakit” kelimesi her ne kadar sözdiziminde yoksa bile cümlelerin manasında vardır. “Haccın” bilinen aylar olduğu değil, “haccın vaktinin” bilinen aylar olduğu manası zihinde kolayca canlanabilmektedir.<sup>340</sup> Sözdiziminde ifade edilmeyen lafız bazen dikkatten kaçabilir ve muhatap cümlede mananın tamamlandığını zannedebilir. İşte böyle bir durum, Kur’ân’da bazı işkâl görünümlerine sebebiyet verebilir.

Fecr Sûresi’nin yirmi ikinci âyetinde “*Melekler sıra sıra dizili durumda Rabbin geldiği zaman.*” denilmektedir. Bu âyetin zâhirinde Allah’ın gelmesinden bahsedilmesi müşkil bir durumdur. Çünkü gelmek fiili mekânda intikal anlamı taşır. Oysa Allah mekândan münezzehtir.

Taberî âyetle ilgili hiçbir te’vile gitmeden zâhir manası üzere Allah’ın mahşerde saf tutmuş melekler ardından geleceğini bildiren rivâyetler nakleder.<sup>341</sup> Mâtürîdî’ye göre ise bu âyette mahzûf olup dile getirilmeyen bir lafız vardır. Bu mahzûf lafzın takdirinde de farklı ihtimaller söz konusudur.<sup>342</sup> (i) Mâtürîdî’nin isim vermeden başkalarına<sup>343</sup>

<sup>339</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, 158. Farklı yorumlar için bkz. Taberî, II, 105-107; Kurtubî, I, 453.

<sup>340</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, 398; XVII, 197-198.

<sup>341</sup> Taberî, XXIV, 384-389. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, VIII, 399.

<sup>342</sup> Râzî, bu âyette mahzûf bir lafzın olduğunun anlaşıldığını söyler ve Mâtürîdî’nin takdir ettiği lafızları da içeren altı ihtimalden bahseder: Allah’ın hesap ve mücâzâtı, Allah’ın kahrı, Allah’ın âyetlerinin yüceliği, ma’rifetullah’ın zâhir olması, Allah’ın varlığıyla ilgili şüphelerin kalkması, âyette “Rabbin” diye ifade edilen Peygamber’i terbiye eden mürebbi bir melek. Râzî, XXXI, 374-375. Bu yorum için ayrıca bkz. Zemahşerî, IV, 751; Kurtubî, XX, 55; Nesefî, III, 641.

<sup>343</sup> Bu yorumu, Mukâtil b. Süleyman, Kisâî, Ferrâ, Ma’mer el-Müsenna, Abdurrezzâk b. Hemmam, Taberî ve Zeccâc gibi müfessirlerin tefsirlerinde bulamadık.

atfettiği bir görüşe göre bu âyette “emir” kelimesi mahzuftur ve âyetin manası “Allah’ın emri geldiğinde” şeklindedir.<sup>344</sup> Bu manaya “(Kâfirler) kendilerine meleklerin gelmesinden veya Rablerinin emrinin gelmesinden başka bir şey mi bekliyorlar?” (Nahl, 16/33) âyeti de delalet etmektedir. Fecr Sûresi’nde açıkça ifade edilmeyen “emri” ifadesi burada açıkça dile getirilmiştir. (ii) Âyette mahzup olan lafzın “va’di ve vaîdi” olması da mümkündür.<sup>345</sup> Bu takdirde âyetin manası “Allah’ın va’di ve vaîdi geldiğinde” şeklindedir. Mâturîdî’ye göre hakikatte nitelenmeyeceği fiillerin yaratıcısı olması yönüyle Allah’a nispet edilebilir. “Tevrat’ta onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır).” (Mâide, 5/45) âyetinde Allah yazma fiilini kendine nispet etmiştir. Oysa “yazmak” Allah’ın fiili değildir.<sup>346</sup>

“Ehl-i kitaptan inkâr edenleri, ilk sürgünde yurtlarından çıkararak O’dur. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah’tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah, onlara beklemedikleri yerden geliverdi.” (Haşr, 59/2) âyeti de mahzup lafızla oluşan işkâle güzel bir örnektir. Zira bu âyetin zâhir manasında Allah’ın gelmesinden ve Ehl-i kitab’ın kalelerinin onları Allah’tan koruyacağına olan inançlarından bahesilmektedir. Oysa yukarıda ele aldığımız gibi Allah’a gelme fiili hakikî anlamda izâfe edilemeyeceği gibi Ehl-i kitap da kalelerinin onları Allah’tan koruyacağı gibi bir inanç taşımazlar.

Mâturîdî’ye göre, âyette “dostları” ifadesi mahzuftur. Dolayısıyla âyetin manası “Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah’ın dostlarından (mü’minlerden) koruyacağını sanmışlardı.” şeklindedir. “Ehl- kitap olarak kendilerine işaret edilen Benî Nadîr Yahudîleri, Allah’ın kendilerine nimetler, güç ve kaleler verdiğinden hareketle kendilerinin Allah’a daha yakın olduklarını, Allah’ın onlara azap etmeyeceğini ve yurtlarından çıkarmayacağını umuyorlardı. Âyette “kalelerinin” şeklinde ifade edilen bu gücün onları Allah’ın gerçek dostları olan mü’minlerden koruyacağını zannediyorlardı.<sup>347</sup> İlk olarak Mâturîdî’nin değindiği bu işkâlin çözümünde kendisinden

---

<sup>344</sup> Bkz. Tûsî, X, 347.

<sup>345</sup> Bkz. Zeccâc, I, 280.

<sup>346</sup> Mâturîdî, bu âyetteki işkâli gramerden hareketle de çözer. Buna göre âyette geçen “و” harfi “ب” harfi cerri yerine kullanılmıştır. Bu durumda âyetin manası “Allah meleklerini gönderdiğinde” demek olur. Mâturîdî, *Te’vilât*, XVII, 197-198.

<sup>347</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 61.

sonra gelen müfessirler de âyette mahzûf bir lafız olduğunu söylemişler ancak farklı lafızlar takdir etmişlerdir.<sup>348</sup>

## 2.2. Âyetler Arası Farklılıklar

Kur'ân-ı Kerim'de bir âyet lafzı, manası, grameri gibi kendi iç bünyesinden kaynaklı bir nedenden dolayı müşkil olabileceği gibi Kur'ân'ın diğer âyetleri ile arasında oluşabilecek bir çelişkiden dolayı da müşkil olabilir. Böyle bir durumda okuyucuyu işkâl vehmine sürükleyen şey, âyetler arasında konu, yer ve zaman farklılığı olduğu veya bir olayın farklı cihetlerinden ve aşamalarının bahsedildiği gerçeğinin dikkatten kaçırılmasıdır. Oysa daha önce ele aldığımız gibi iki âyet arasında bir teâruzdan bahsedebilmek için her iki âyetin sayılan bu cihetlerde müşterek olmaları gerekmektedir. Bu gibi hallerde Mâturîdî, İbn Abbâs'ın "*Bütün Kur'ân sanki bir sûre gibidir, sûresi de sanki bir âyet gibidir.*"<sup>349</sup> sözünü nakleder ve Kur'ân'ın bir bütün olarak ele alınması gerektiğine aksi durumların ise âyetler arasında çelişki görünümüne neden olacağına işaret eder.

### 2.2.1. Mevzu, Yer ve Zaman Farkı

İki âyet arasında bir çelişkiden bahsedebilmek için bazı şartların olması gerekmektedir. Bunlar, her iki sözün de mana, mekân, zaman, fiil, izafet, umum ve husus, bir şarta bağlı olma, hakikat ve mecaz yönlerinden ortak olmalarıdır.<sup>350</sup> Böyle bir ortak oluştan sonra ancak çelişki ihtimalleri söz konusu olabilir. Eğer âyetler farklı zaman, yer, mevzu ile ilgiliseler işkâlden bahsetmek de mümkün değildir.

A'râf Sûresi'nin altıncı âyetinde "*Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz!*" buyurularak gerek peygamberlerin gerekse gönderildikleri insanların sorgulanacağı belirtiliyor. Rahmân Sûresi'nin otuz dokuzuncu âyetinde ise "*İşte o gün insana da cine de günahı sorulmaz*" denilerek sorgu olmayacağı söyleniyor.

<sup>348</sup> Mahzûf olduğu söylenen lafzı Zemahşerî ve Neseffî "be's", İbnü'l- Cevzî "sultan / hüküm", Râzî, "rasûl"; Kurtubî "emir" olarak takdir eder ve âyeti buna göre manalandırırlar. Bkz. Zemahşerî, IV, 499; İbnü'l- Cevzî, VIII, 205; Râzî, XXIX, 280; Kurtubî, XVIII, 3; en-Neseffî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, Thk. Yûsuf Ali Bedivî, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998, III, 455.

<sup>349</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 77.

<sup>350</sup> Semerkandî, s. 687; Abdulaziz el-Buhârî, III, 161; Zerkeşî, II, 53.

Mâturîdî bu âyetler arasında mevzu ve zaman farkı olduğunu belirtir. O, âyette sorulmayacak denilen şeyin kişinin yaptıkları olduğuna dikkat çeker. Yani mücrime “ne yaptın?” diye sorulmaz. Ancak bu günah işleminin nedeni ve delili ona sorulur. Yani “neden yaptın?” sorusuna muhatap olur. Yine ona göre bu tür âyetlerde Allah’ın mücrimlere günahlarını sorması bilgi isteme maksatlı olmayıp azarlama kabildendir. Mâturîdî’ye göre bir diğer muhtemel mana da, ahiret farklı safhalardan oluşur ki bunlardan birinde mücrime günahı sorulmazken diğerinde sorulur.<sup>351</sup>

Konuyla ilgili bir başka örnek de Neml Sûresi’nin onuncu âyetidir. Bu âyette “(Allah, şöyle dedi): *Ey Mûsâ, korkma! Benim katımda peygamberler korkmazlar.*” buyurularak Allah’ın seçkin kullarının korkmayacağı bildirilmektedir. Bununla beraber, “*Üzerlerinde hâkim ve üstün olan Rablerinden korkarlar ve emroldukları şeyleri yaparlar.*” (Nahl, 16/50) ve “*Onlar, korkarak ve ümid ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar.*” (Secde, 32/16) gibi âyetlerde Rablerinden korkuları sebebiyle seçkin kullar övülmektedir. Peygamberimiz de kendisinin Allah’tan en çok korkan kul olduğunu ifade etmiştir.<sup>352</sup> Bu durumda bazı âyetlerde peygamberlerin korkmayacağından bahsedilirken diğerlerinde de onların korktuğundan bahsedilmekte ve bu hususta övülmektedirler.

Mâturîdî bu âyetlerin bir çelişki gibi görünebileceğini ancak aralarında mevzu farkı olduğunu belirtir. Şöyle ki peygamberlerin ve meleklerin korkuları sebebiyle övüldükleri âyetlerde konu, onların Allah Teâlâ karşısındaki tutumlarıdır. Ancak korkmadıkları veya korkmamaları istenen husus farklıdır. Ona göre bu korkular farklı hallere hamledilebilir:

(i) Mâturîdî’ye göre ihtimallerden birine göre bu âyetlerde, peygamberlerin Allah’tan korkmakla beraber O’nun dışında hiçbir şeyden korkmayacaklarını / korkmamaları gerektiği bildirilmektedir.

(ii) Mâturîdî’ye göre, onlardan korkmaması istenen hususun Hz. Musa (a.s.) örneğinde olduğu gibi gösterdiği mucize karşısında olabilir.<sup>353</sup> Ona göre âyette Hz. Musa’nın (a.s.)

<sup>351</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, V, 291. Farklı yorumlar için bkz. Râzî, XIV, 26; Kurtubî, VII, 46; Elmalılı, IV, 12.

<sup>352</sup> Buhârî, *Nikâh*, 1; Müslim, *Nikâh*, 5.

<sup>353</sup> Benzer yorumlar için bkz. Râzî, XXIV, 184; İbn Kesir, VI, 180.

asının yılana dönüşmesinden korktuğu, Allah'ın da ona kendi yanında peygamberlerin güvende olduğu ve korkmamaları gerektiği bildirilmiştir.<sup>354</sup>

(iii) Peygamberlerin korkularından bahsedilen âyetlerde onların kendi adlarına değil de mü'minler adına bir korkuya kapılmış olabilirler.

(iv) Ayrıca bu âyetler peygamberlerin hiç korkmayacağı anlamına da gelmez. Onlar da bir beşer olarak fitratları gereği korkarlar. Ancak bu âyetlerde nefyedilen, onların korkularının devamlı olmayacağı ve akıbetle ilgili bir korkuya kapılmayacaklarıdır.<sup>355</sup>

(v) Meselenin bir diğer yönü de peygamberlerin bir beşer olarak korktuklarında, Allah'ın “korkma” diyerek onları teskin etmesidir. Örneğin, Hz. Musa (a.s.) Firavun'a yakalanma tehlikesiyle karşılaştığında doğal olarak diğer mü'minlerle beraber korkmuş olabilir. Ancak Allah, “*Andolsun ki biz Musa'ya: Kullarımla birlikte geceleyin yola çık, (size) yetişilmesinden korkma ve (boğulmaktan) endişe etme. Onlara denizde kuru bir yol aç, diye vahyetmiştik.*” (Tâhâ, 20/77) buyurarak onu teskin edip korkusunu yatıştırmıştır.<sup>356</sup>

Mâturîdî'ye göre Hz. Ya'kub'un (a.s.) Hz. Yûsuf (a.s.) ile ilgili korkuları bu kapsamda değerlendirilebilir. Yûnus Sûresi'nde anlatıldığı üzere o, oğlu Hz. Yûsuf'un (a.s.) rüyasını yorumlamış ve “*İşte böylece Rabbin seni seçecek, sana (rüyada görülen) olayların yorumunu öğretecek ve daha önce iki atan İbrahim ve İshak'a nimetini tamamladığı gibi sana ve Ya'kub soyuna da nimetini tamamlayacaktır. Çünkü Rabbin çok iyi bilendir, hikmet sahibidir.*” (Yûsuf, 12/6) demiştir. Ancak sûrenin diğer âyetinde “*(Babaları) dedi ki: Onu götürmeniz beni mutlaka üzer. Siz ondan habersizken onu bir kurdun yemesinden korkarım.*” (Yûsuf, 12/13) denilerek onun Hz. Yûsuf (a.s.) ile ilgili korkularından bahsedilmiştir. İlk âyetlerin delaletine göre Hz. Ya'kub'un (a.s.) böyle bir korkusu olmamalıydı. Âyetler bu konuda çelişkili görülebilir. Ancak müellifimize göre

<sup>354</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 362. Farklı yorumlar için bkz. el-Beyzâvî, Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Abdullah, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, haz. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'âşlî, Beyrut: Dâru İhyai Turâsi'l-Arabi, 1997, IV, 155; Ebu'l-Berekât Neseî, II, 593; el-Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud, *Rûhu'l-Me'âni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, t.y., XIX, 163.

<sup>355</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 197.

<sup>356</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 218. Ebüssuûd (ö. 982/1574) ise korkma zamanıyla ilgili bir tahsisle çözüm yapar. Ona göre peygamberler, Allah onlara vahyetiğinde korkmazlar. Ancak onun dışındaki zamanlarda doğal olarak bazı korkuları olabilir. Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabi, t.y., VI, 274.

unutulmamalıdır ki Hz. Ya‘kub (a.s.) bir babadır ve bütün babaların oğulları hakkında endişe etmesi gibi o da endişeye kapılmıştır. Sûrenin devamında da görüldüğü gibi umudunu kaybetmemiştir.<sup>357</sup>

Görüldüğü üzere peygamberlerin korkup korkmamalarından bahseden âyetlerin farklı alanlara ait olduğu gerçeğinin kavranamaması işkâle sebebiyet vermiştir.

### 2.2.2. Niteleme Yönü Farkı

Bir şeyin farklı yönlerine yönelik nitelermeler zâhirde bir çelişki gibi görünse de aslında durum öyle değildir. Mesela “Ahmet babadır.” sözü ile “Ahmet oğuldur.” sözü zâhirde çelişkili olsa da Ahmet’in kendi çocuğuna itibarla “baba” olarak, kendi babasına itibarla da “oğul” olarak nitelenmesi asla bir çelişki değildir. İşte Kur’ân-ı Kerim’de bu türden bazı şeyler farklı cihetlerden ele alınır ki zâhirde bir çelişki görünümü olsa da gerçekte asla bir çelişki yoktur.

Hz. Harun (a.s.) âyetlerde “vezir”<sup>358</sup> olarak nitelendiği gibi “resul”<sup>359</sup> ve nebi”<sup>360</sup> olarak da nitelenmektedir. Bu farklı nitelermeler bir çelişki gibi görünebilir. Mâturîdî’ye göre Hz. Harun (a.s.) ile ilgili bu farklı nitelermeleri yapan âyetler arasında bir çelişki söz konusu değildir. Hz. Harun (a.s.) âyetlerde belirtildiği gibi resul ve nebidir. Ancak Hz. Musa’ya (a.s.) nispetle de bir vezir, yani yardımcıdır. Onun “(Harun’u) beni doğrulayan bir yardımcı olarak gönder” (Kasas, 28/34) şeklindeki duasına karşılık olarak ona yardımcı kılınmıştır.<sup>361</sup> Râzî’ye göre de vezir olmak nebi olmaya, nebi olmak da vezir olmaya engel değildir.<sup>362</sup>

Yahudîlerin ve Hristiyanların kendi aralarındaki ilişkilerine değinen “*Aralarına, kıyamete kadar (sürecek) düşmanlık ve kin soktuk.*” (Mâide, 5/64) âyeti ile “*Ey iman edenler! Yahudîleri ve Hristiyanları dost edinmeyin. Zira onlar birbirinin dostudurlar*

---

<sup>357</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 281.

<sup>358</sup> “Ve ailemden bana bir yardımcı kıl.” (Tâhâ, 20/29), “Andolsun, Biz, Mûsâ’ya Kitab’ı (Tevrat’ı) verdik ve kardeşi Hârûn’u da ona yardımcı (vezir) kıldık.” (Furkân, 25/35).

<sup>359</sup> “Ona gidin ve şöyle deyin: ‘Şüphesiz biz Rabbinin elçileriyiz.’” (Tâhâ, 20/47).

<sup>360</sup> “Rahmetimiz sonucu kardeşi Hârûn’u bir nebî olarak kendisine bahsettik.” (Meryem, 19/53).

<sup>361</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 193; X, 250, 251; XI, 37.

<sup>362</sup> Râzî, XXIV, 81.

(birbirinin tarafını tutarlar).” (Mâide, 5/51) âyeti müşkil görünmektedir. Bu âyetlerden birinde Ehl-i kitab’ın birbirinin dostu olduğu söylenirken, diğesinde bunun tam tersine aralarında sürekli bir düşmanlık olduğu söylenmektedir. Bu işkâlin çözümü sadedinde Şîî müfessir Tûsî, “aralarına düşmanlık koyduk” denilen ehl-i kitabın, Yahudîler ve Hristiyanlar değil sadece Yahudî gruplar olduğunu söyler ve çatışma halinde olan Yahudî grupları örnek verir.<sup>363</sup>

Mâturîdî’ye göre ise her iki âyette de hem Yahudîlerin hem de Hristiyanların kastedilmiş olması bir çelişki doğurmaz. Ona göre onların dostluğu dinlerinin aslı olan küfürdedir. Bu açıdan hepsi İslam karşısında birbirinin dostudur ve İslam’ın düşmanıdır. Aralarındaki düşmanlık ise onların kendi iç dünyaları ile ilgilidir. Kendi aralarında çıkar ve mezhep çatışmaları yüzünden kıyamete kadar bir düşmanlık sürmektedir.<sup>364</sup> Râzî, her iki yorumu da muhtemel görür. Yani âyetlerde Yahudî ve Hristiyanlar arası düşmanlıklar kastedilmiş olabileceği gibi her bir dini grubun kendi alt mezhepleri arasındaki düşmanlıklar da kastedilmiş olabilir.<sup>365</sup>

### 2.2.3. Merhale Farkı

Âyetlerin bir olayın farklı aşamalarından bahsettiği gerçeğinin dikkatten kaçırılması işkâl sebepleri arasındadır. Allah Teâlâ evreni devamlı değişim ve gelişim gösteren bir yapıda yaratmıştır.<sup>366</sup> Yaratılmışların bu özelliği dikkatte alınmazsa onların farklı evrelerinden bahseden âyetler arasında çelişki zannı oluşabilir.

İnsanın yaratılışını anlatan âyetler bunun en güzel örneğidir. İnsanın yaratıldığı madde, “*اِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ* / Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı.” (Âl-i İmrân, 3/59) âyetinde toprak, “*وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ* / Andolsun, biz insanı kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş bir balçıktan yarattık.” (Hicr, 15/26) âyetinde kuru çamura dönüşmüş balçık, “*اِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ* / Şüphesiz biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık.” (Sâffât, 37/11) âyetinde yapışkan çamur, “*خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ* / Allah,

<sup>363</sup> Tûsî, III, 582. Ayrıca bkz. Sem‘anî, I, 51.

<sup>364</sup> Mâturîdî, *Te‘vilât*, IV, 269-270. Benzer yorum için bkz. Mukâtil b. Süleyman, I, 490.

<sup>365</sup> Râzî, XII, 48.

<sup>366</sup> “Hâlbuki O, sizi evrelerden geçirerek yaratmıştır.” (Nûh, 71/14).



*insanı pişmiş çamur gibi bir balçıktan yarattı.*” (Rahmân, 55/14) âyetinde de pişmiş çamur olarak ifade edilmiştir. Bu âyetlerin insanın yaratılışının farklı evrelerinden bahsettikleri göz önüne alınmazsa aralarındaki farklılıklar çelişki zannedilebilir. Oysa her bir âyet, yaratılışın farklı aşaması ile ilgilidir.<sup>367</sup>

Benzer bir örnek de ahiret ile ilgilidir. “يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ / Toplanma vakti için Allah'ın sizi toplayacağı günü düşün.” (Tegâbun, 64/9) âyetinde mahşer “يَوْمِ الْجَمْعِ / toplanma günü” olarak nitelenirken, “وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُومِنُونَ / Kıyametin kopacağı gün, işte o gün mü'minler ve kâfirler birbirinden ayrılacaklardır.” (Rûm, 30/14) âyetinde “يَوْمِنِذٍ / ayrılık günü” olarak nitelenmektedir. “هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمْعَانَاكُمْ وَالْأَوْلِيَيْنِ / Bu, hüküm ve ayırma günüdür. Sizi ve öncekileri bir araya toplamışızdır.” (Mürselât, 77/38) âyetinde de her iki niteleme bir arada verilmektedir. Bu âyetler mahşer günü ile ilgili birbirine zıt niteleme yapmaları sebebiyle çelişkili görünmektedir. Âyetler arasındaki işkâle dikkat çeken Mâturîdî, bu âyetlerin mahşerin farklı aşamalarından bahsettiğini belirtir. Mahşerin ilk aşamasında Tegâbun Sûresi'nde belirtildiği gibi insanlar hesap için bir araya toplanılacak olduğundan bu merhale “toplanma günü” olarak nitelenmiştir. Fakat Mâturîdî, bu birlikteliğin ebedî olmadığını, hesap görüldükten sonra “*Hakkında asla şüphe olmayan toplanma günüyle onları uyarasın. Bir grup cennette, bir grup ise cehennemdedir.*” (Şûrâ, 42/7) âyetinde belirtildiği üzere mü'minlerin cennete, kafirlerin cehenneme gidişiyse ebedî bir ayrılık yaşanacaktır. Bu aşama da âyetlerde “ayrılık günü” olarak nitelenmiştir.<sup>368</sup>

#### 2.2.4. Lafız Farkı

Kur'ân-ı Kerim'de bazı âyetler ve kıssalar tekrar edilmiştir. Fakat kıssaların bu tekrarlarında lafız ve kelime farklılıkları, takdim ve te'hirlere görülmektedir. Bu farklılıklar birer çelişki gibi algılanabilir. Mâturîdî, öncelikle Kur'ân'daki tekrarlar arasındaki bu farklılıkları insanların herhangi bir rivayette bulunurken lafızları ve harfleri takdim-te'hirsiz ve değiştirmeksizin ezberlemekle mükellef olmadığını göstergesi olarak kabul eder. Ona göre asıl olan lafızlara yüklenen manaya doğru bir

<sup>367</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 311-312. Benzer yorum için bkz. Râzî, VIII, 83-34.

<sup>368</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 164-165. Benzer yorum için bkz. Râzî, XXVII, 149.

şekilde isabet etmek ve bu manayı değiştirmekten korumaktır.<sup>369</sup> Dolayısıyla ona göre tekrarlardaki farklılıklar asla bir çelişki olarak görülemez.

Kur'ân'da en çok yer alan kıssa olan Hz. Musa (a.s.) kıssasındaki tekrarlar üzerinde bunu örneklendirebiliriz. Onun Medyen'den Mısır'a dönüşünü anlatan âyetler arasında lafız farklılıkları, takdim ve te'hirler görülmektedir. İlgili âyetleri şöyle sıralayabiliriz:

“ *Hani Musa, ailesine, "Ben bir ateş gördüm, ondan size bir haber yahut ısınasınız diye bir kor ateş getireceğim" demişti.*” (Neml, 27/7)

“ *Musa'nın haberi sana ulaştı mı? Hani bir ateş görmüştü de ailesine, "Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm (oraya gidiyorum). Umarım ondan size bir kor ateş getiririm yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum" demişti.*” (Tâhâ, 20/9-10)

“ *Musa, süreyi tamamlayıp ailesiyle yola çıkınca, Tûr tarafında bir ateş görmüş ve ailesine, "Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm, (oraya gidiyorum). Umarım oradan size bir haber ya da ısınmanız için ateşten bir kor getiririm." dedi.*” (Kassas, 28/29)

Bu üç âyet de Hz. Musa'dan (a.s.) ve onunla ilgili aynı olaydan bahsetmekle beraber, onun ailesine söylediği söz her âyette hem söz dizimi hem de içerik olarak farklılık arz etmektedir. Söz dizimi açısından birinde önce haber getirmekten sonra ısınmaları için ateş getirmekten bahsedilirken diğerinde cümledeki söz dizimi değiştirmekte ve önce ısınmaları için ateş getirmekten bahsedilmektedir. Yine her birinde Hz. Musa'nın (a.s.) ailesine ısınmaları için getireceği nesne, “ *جَذْوَةٌ مِنَ النَّارِ*”, “ *بِقَبَسٍ*”, “ *بِقَبَسٍ* / kor ateş”, “ *بِقَبَسٍ* / kor”, “ *جَذْوَةٌ مِنَ النَّارِ* / ateşten bir parça” şeklinde farklı lafızla ifade edilmektedir. Oysa her ifade aynı olayda Hz. Musa'nın (a.s.) ailesine hitaben söylediği sözü konu almaktadır.

Mâturîdî'ye göre bu bir ihtilâf değildir. Çünkü ona göre lafızlar değil onların taşıdığı mana önemlidir. Aynı konuyu tekrar eden bu âyetlerdeki lafızların farklılığı ve takdim

<sup>369</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 358. Mâturîdî lafızların değil mananın asıl olduğu görüşünden hareketle, Kur'ân'da farklı lafızlarla yapılan tekrarları Ebû Hanîfe'nin Arapça dışında başka dille kıraati caiz gören sözüne delil olduğunu belirtir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 145.

te'hirler manayı değiştirmemektedir. Bu da insanların lafızları, harfleri, takdim te'hirsiz ve değiştirmeksizin ezberlemekle mükellef olmadığının göstergesidir.<sup>370</sup>

Kur'ân'da yer verilen Hz. Musa (a.s.) kıssasında olduğu gibi diğer peygamberlerin kıssalarının tekrarlarında da aynı şekilde lafız farklılıkları ve takdim te'hirler bulunmaktadır. Eğer lafızların ve cümle tertibinin korunması esas olsaydı bu farklılıkların hepsi Mâturîdî'ye göre, bir çelişki olurdu ki bu da Kur'ân'ın Allah katından olmasına ters olurdu. Onun, bu değerlendirmesini Hatib el-İskâfî'nin (ö. 420/1029) ilgili âyetler hakkındaki yorumunda da bulabiliyoruz. İskâfî, Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'ya (a.s.) Arapça olarak hitap etmediğini vurgular. Eğer böyle olsaydı ve o hitapta kullandığı kelimeleri, farklı manalara gelen kelimelerle değiştirseydi işte o takdirde Kur'ân'da çelişki olmuş olurdu. Oysa Allah Teâlâ, aynı olayın farklı yönlerini ve aşamalarını değişik âyetlerde ele almış, kimi zaman da aynı manayı farklı kelimelerle nakletmiştir.<sup>371</sup>

Bununla beraber bir kıssayla ilgili farklı ifadelerin; o kıssanın farklı aşamaları ile ilgili olabileceği gerçeği de Mâturîdî'nin dikkatinden kaçmaz. Hz. Lût'un (a.s.) kıssasının tekrarlarında kavminin ona verdiği cevabın farklı şekillerde dile getirilişini de konuya örnek verebiliriz. *“Bunun üzerine kavminin cevabı ancak şöyle demek oldu: “Lût'un ailesini memleketinizden çıkarın. Çünkü onlar temiz kalmak isteyen insanlarmış”* (Neml, 27/56), *“Kavminin cevabı, “Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi Allah'ın azabını getir bize” demeden ibaret oldu.”* (Ankebût, 29/29) gibi âyetlerde Hz. Lût'a (a.s.) kavminin cevabı “yegâne cevap” kaydıyla olmasına rağmen farklı şekillerdedir. Mâturîdî oluşan işkâli, bu cevapların farklı kişi ve zamanlara ait olabileceği ihtimaliyle açıklar.<sup>372</sup>

### 2.3. Yorum Farklılıkları

Anlama, insan zihni ile konu edindiği obje arasında bir ilişkidir. Mesele Kur'ân'ın anlaşılması olunca bu anlamanın doğru olarak gerçekleşmesi için Kur'ân'ın çelişkiden uzak oluşu kadar onu anlamaya çalışan zihnin de çelişkiden uzak olması lazımdır. Daha

---

<sup>370</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 358.

<sup>371</sup> Hatib el-İskâfî, II, 840-842.

<sup>372</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 396.

önce dile getirdiğimiz gibi hasta fikirler, art niyetli düşünceler ve eksik bilgilerle Kur'ân'a yaklaşılması onun çelişkiden uzak muhteşem yapısını görmeye engel olacaktır.

Mâturîdî'ye göre Kur'ân'da var olduğu söylenen çelişkilerin bir kısmı kişilerin âyetler hakkında yaptıkları yanlış yorumlardan ibarettir. Lafızların zâhir manasına takılıp kalarak âyetten kastedilen asıl manayı terk etmek, âyetlere kendi ön kabullerine destek bulmak gayesiyle yaklaşmak, âyeti anlamaya çalışırken kendi akıl yürütmesindeki hatayı fark edemeyerek âyeti akla aykırı zannetmek ve âyetleri bağlamında değerlendirmemek bu yanlış yorumların nedenlerini oluşturmaktadır.

### 2.3.1. Zâhir Mananın Anlamla Örtüşmemesi

Zâhir mana dediğimizde bir lafzın ilk akla gelen lügattaki manasını kastetmekteyiz. Kur'ân lafızları her zaman zâhirleri üzere alınacak olursa birtakım çelişkiden bahsetmek mümkün olacaktır. Oysa Mâturîdî'ye göre lafızların zâhir manaları yanında mecazî, örfî, lugavî kullanımdan kaynaklanan ikincil manaları da vardır ve herhangi bir delil olmaksızın zâhir mana, bu ikincil manalardan daha evla değildir.<sup>373</sup> Kaldı ki yine ona göre; zâhir mana da lügatta öne çıkan zâhir mana ile insanların örfündeki kullanımı ile öne çıkan zâhir mana olmak üzere iki çeşittir. Mâturîdî, lafızların örf ve kullanımdaki zâhirlerinin lisandaki zâhirlerinden daha öncelikli olduğunu vurgular.<sup>374</sup>

Mâturîdî'nin dile getirdiği bu durum Kur'ân'ın pek çok âyetinde görülebilir. Mâturîdî bu duruma, “*Kur'ân okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.*” (Nahl, 16/98) âyetini örnek verir. Bu âyetin zâhirine göre istiâzenin Kur'ân okunduktan sonra olması gerekir. Yine “*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, ... yıkayın.*” (Mâide, 5/6) âyetinin zâhirine göre de her namaza kalkışta abdest alınması gerekir. Oysa istiâze Kur'ân tilavetinden önce okunmaktadır ve her namaza kalkışta yeni bir abdest almak gerekmemektedir.<sup>375</sup>

---

<sup>373</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 275.

<sup>374</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 303.

<sup>375</sup> Bkz. Zeccâc, III, 218; Kâdî Abdulcebbar, s. 220-221; Zemahşerî, II, 633; Râzî, XX, 116.

Mâturîdî, zâhir mananın yanında bir de hikmet mana tabirini kullanmaktadır.<sup>376</sup> Hikmet mana, mütekellimin lafızdan asıl muradıdır. Âyetlerden anlaşılması gereken asıl mana da bu hikmet manadır ki böyle bir anlama ile Kur'ân'da herhangi bir çelişki olmadığı görülecektir.

Hikmet mana ise Mâturîdî'ye göre esas olarak iki yolla bilinebilir.<sup>377</sup> Birincisi, akıldır.<sup>378</sup> Diğer yol ise Kur'ân'ın inişine şahit olanlara sormaktır.<sup>379</sup> Yine ona göre lafızlardan kastedilen asıl manalar farklı âyetlerdeki kullanımlarından,<sup>380</sup> rivayetten,<sup>381</sup> siyaktan,<sup>382</sup> örften<sup>383</sup> muhatabın kim olduğundan,<sup>384</sup> hangi lafzın mukabilinde kullanıldığından<sup>385</sup> vb. yollardan anlaşılabilir.

Örnek olarak, bir lafız başka bir lafzın mukabilinde ve onun karşılığı kastedilerek kullanılmış olabilir. Bu durumda o lafız zâhir manasından farklı bir mana yüklenmiş olur. Ancak okuyucu bu durumu dikkate almazsa zâhir manadan hareketle âyette bir işkâl olduğu zannına kapılabilir. “*Gerçekte Allah onlarla alay eder.*” (Bakara, 2/15) âyetinde Allah Teâlâ'nın alay etmesinden, “*Onlar tuzak kurdular, Allah da tuzak kurdu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.*” (Âl-i İmrân, 3/54) âyetinde de tuzak

<sup>376</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 152, 191, 376; IX, 269.

<sup>377</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 134.

<sup>378</sup> Örnek olarak “Hâlbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi” (Bakara, 2/102) âyetinde “Allah'ın izni olmadıkça” (أَلَّا يَدْرُونَ اللَّهَ) istisnasının zâhirinde kattığı anlamdan, sihrin mubah olduğu anlaşılabilir ancak akıl bu zâhir manayı reddeder. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 192. “Görmediler mi ki, gökleri ve yeri yaratan, onları yaratmaktan yorulmayan Allah, ölüleri de diriltmeye kudreti yeter.” (Ahkâf, 46/33) âyeti de bir diğer örnektir. Mâturîdî'ye göre bu âyet zâhiri üzere müşkildir. Ancak insan aklıyla bilir ki yer ve göklerin yaratılışı insanın yaratılışından önce olduğu için insan onların yaratılışına şahit olmamıştır. O halde âyetteki “görmediler mi?” ifadesi “haber verilmedi mi / akledip bilmediler mi?” anlamındadır. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 377.

<sup>379</sup> Kur'ân'da birçok âyette kâfirlerin Peygamber'e kıyametin vakti ile ilgili soru sordukları ifade edilmektedir. “Ceza günü ne zaman?” diye sorarlar” Zâriyât, 51/12; Yûnus, 10/48; Enbiyâ, 21/38 vb. Aynı şekilde Cibril hadisi olarak bilinen rivayette de aynı soruyu Peygamber'e Cebrail sormuştur. Buhârî, *İman*, 50; Müslim, *İman*, 1. Her iki tarafın sorduğu soru da zâhirde aynıdır. Ancak nüzule şahit olanlara sorulduğunda öğreniliyorki kâfirler inkâr ve inat ile sormuşken Cebrail irşad amacıyla sormuştur. Mâturîdî'ye göre eğer sözün manası zâhirine göre olsaydı kâfirlerin Peygamberimize kıyamet saatini soruşuyla Cebrail'in sorması arasında bir fark kalmazdı. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 134.

<sup>380</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 413; VII, 173; XV, 102.

<sup>381</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 12-13;294; VIII, 51.

<sup>382</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 319; VII, 48.

<sup>383</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 168.

<sup>384</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 114.

<sup>385</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 73; VI, 311.

kurmasından, “İkiyüzlüler, Allah’ı aldatmaya çalışırlar. Oysa O, onları aldatır.” âyetinde de Allah’ın aldatmasından bahsedilmektedir. Oysa alay etmek, tuzak kurmak ve aldatmak Allah’a yakıştırılamayan kavramlardır. Ancak âyetlerdeki bu lafızlar zâhir manalarından öte insanların işledikleri olumsuz davranışların mukabili / karşılığı olarak ifade edilmiştir. Dilde bazen bir şeyin karşılığı ve cezası kendi lafzı ile ifade edilir. Mâturîdî, bu tür âyetlerde Allah’ın alayın, aldatmanın ve tuzak kurmanın cezasını vermesinin kastedildiğini ifade eder.<sup>386</sup> Zâhir manasıyla ele alındığında müşkil gözüken bu âyetlerin; sözden asıl kastedilen hikmet mana ile ele alındığında işkâlden uzak oldukları görülür.<sup>387</sup>

Bazen de âyetin zâhiri emir olsa da asıl mana tehdit olabilir. “De ki: *"Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."* (Kehf, 18/29) âyeti buna örnektir. Eğer bu âyet zâhir manası üzere alınırsa Allah Teâlâ kullarını inanmak ve inanmamak arasında serbest bırakmış, bir sorumluluk yüklememiş olur ki bu imanı emreden pek çok âyetle çelişkili bir durumdur. Mâturîdî, bu âyeti muhtemel üç manaya te’vil eder. Birincisine göre bu âyette; kastedilen ister inansın ister inkâr etsin herkes başkasının hesabına değil kendi hesabına çalışmaktadır. Bu durumda bu âyet “*Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin, kullara (zerre kadar) zulmedici değildir.*” (Fussilet, 41/46) ve “*İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz, kötülük yaparsanız yine kendinize yapmış olursunuz.*” (İsrâ, 17/7) âyetleri ile aynı manadadır. İkinci te’vile göre âyette; Peygamber’in sadece tebliğle görevli olduğunu, kimseyi ne imana ne de inkâra zorlayacağını, herkesin kendi tercihi ile iman ile inkârdan birini seçeceğini bildirmektedir. Üçüncü muhtemel te’vil de şöyledir: Allah kullarına imanın da inkârın da akıbetini bildirmiştir. Artık insanlar kendi iradeleriyle bir tercihte bulunabilirler. İmanı seçen cenneti, inkârı seçen cehennemi bizzat kendi hak etmiş olur.<sup>388</sup>

<sup>386</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 40. Benzer yorumlar için bkz. Zeccâc, I, 90; Zemahşerî, I, 66-67; Râzî, II, 77; Elmalılı, I, 216-217.

<sup>387</sup> Mâturîdî’ye göre “Bunun üzerine dediler ki: Ey büyücü! Sana verdiği ahde göre bizim için Rabbine dua et; çünkü biz artık doğru yola gireceğiz.” (Zuhruf, 43/49) âyetinde de benzer sebeble işkâl vardır; kâfirler Hz. Musa’ya hem sihirbaz deyip hem de ondan dua istemezler. Ancak Mâturîdî, bu âyetteki sihirbaz ifadesi ile zâhir manasından öte bir anlam kastedildiğini belirtir. Mısır halkı âlim kişileri “sihirbaz” olarak nitelendirirdi. Bu durumda âyetteki ifadede işkâl yoktur. Mâturîdî, bu âyetle ilgili başka çözümlere de yer verir. Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 255.

<sup>388</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 50-51. Benzer yorumlar için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu’l-Kur’ân*, s. 237; Zemahşerî, II, 719; Râzî, XXI, 121; Ebu’l-Bekât Neseffî, I, 33.

### 2.3.2. Âyetlere Ön Kabul ve Yaklaşım

İnsanların sahip oldukları yaşam tarzları, düşünce yapıları, dini ve mezhebi inançları onların Kur'ân'a olan yaklaşımlarını etkilemektedir. Bu ön kabuller kimi zaman Kur'ân âyetleri karşısında aklın doğru çalışmasına engel olmakta kimi zaman da bu ön kabullere göre Kur'ân âyetleri te'vil edilmektedir. Her iki durumda da âyetler hakkında işkâl görünüşleri ortaya çıkabilmektedir.

Mâturîdî, başta Mu'tezile olmak üzere, Hariciler, Şia, Batınîler ve Seneviyye gibi grupları ve onların Kur'ân yorumlarını eleştirip çelişkilerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Örnek olarak Mâturîdî'ye göre: Mu'tezile'nin âyet yorumlarında çelişkiye düşmesinin en büyük sebeplerinden biri, onların "Allah'ın kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olanı yaratması" şeklinde özetlenebilecek olan aslah<sup>389</sup> teorisidir. Mu'tezilî müfessirler pek çok âyeti bu teoriye göre te'vil etmişlerdir.

Bunlardan biri *"İnkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz mühletin, sakın kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Biz, onlara ancak günahları artsın diye mühlet veriyoruz."* (Âl-i İmrân, 3/178) mealindeki âyettir. Bu âyetin zâhirinin ifade ettiği şekilde "Allah'ın insanlara günahları artsın" diye ömür vermesi müşkil bir durumdur. Aynı zamanda aslah teorisi ile de çelişkilidir. Mâturîdî'nin belirttiğine göre Mu'tezilî müfessirler bu âyeti iki şekilde te'vil etmek suretiyle söz konusu işkâli çözmeye çalışmışlardır. Birinci te'vil, âyette takdim ve te'hir bulunduğuna dayanmaktadır. Bu durumda âyetin anlamı *"İnkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz mühleti, günahlarını arttırsınlar" diye veriyoruz sanmasınlar. "Biz, onlara ancak kendileri için hayırları arttırsınlar diye mühlet veriyoruz."* şeklindedir.<sup>390</sup>

Mu'tezilî müfessirlerin ikinci te'viline göre, âyette geçen "kâfirlerin günahlarının artıp alçaltıcı bir azaba uğramaları" onlara mühlet vermenin gayesi değil sonucudur. Yani Allah onlara tevbe etmeleri için mühlet vermiş ancak Allah bilmektedir ki onlar bu

---

<sup>389</sup> Bir fiilin iyi veya kötü (hasen veya kabih) oluşunu fayda ve zarar açısından değerlendiren Mu'tezile'ye göre iyi fiil fayda gözetilerek yapılan, kötü fiilse zarar doğuran şeydir. Gayesiz iş yapmak abestir; şu halde Allah'ın bütün fiilleri bir gayeye yöneliktir. Bu gaye iyi, doğru veya faydalı olduğuna göre O'nun bütün fiilleri de iyidir. O fiillerini daima fayda gözeterek yapar, dolayısıyla zararlı olanı veya faydalı olmayanı irade etmez. Fayda kendisi için olamaz; çünkü O eksiklik ve ihtiyaçtan münezzehe olduğundan bir fayda teminine gerek duymaz. Şu halde O'nun fiillerinin gayesi kullarının fayda ve iyiliğidir. Daha fazla bilgi için bkz. Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, III, s. 495-496.

<sup>390</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 488.

mühlet sonunda günahlarını arttırıp azaba duçar olacaklardır.<sup>391</sup> “*Nihâyet onu Firavun âilesi aldı ki, kendilerine bir düşman ve başlarına derd olsun.*” (Kasas, 28/8) âyeti de böyle bir mananın sıhhatine delildir. Bu âyetin zâhirinde belirtilenin aksine hiç kimse kendine düşman ve dert olsun diye evlat edinmez. Buradan da âyette sebepten değil, akıbetten bahsedildiği anlaşılır. Yani Firavun âilesinin Hz. Musa’yı (a.s.) evlat edinme sebebi; onlara düşman ve dert olacak olması değildir. Ancak işin akibeti öyle olacaktı. Âl-i İmrân Sûresi’ndeki âyette de kâfirlere dünyada mühlet verilmesi onların tevbe etmesi içindir. Ancak âyette işin akibetinden bahsedilmekte, kendilerinden beklenenin aksine kâfirlerin tevbe etmeyeceği ve günahlarını arttıracacağı bildirilmektedir.<sup>392</sup>

Mâturîdî, Mu‘tezilî müfessirlerden naklettiği bu çözümleri doğru bulmamakta ve bir kaç açıdan eleştirmektedir. İlk olarak âyete böyle bir mana verildiğinde; bu âyetin “*Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Allah, bununla ancak onlara dünya hayatında azap etmeyi ve canlarının kâfir olarak çıkmasını istiyor.*” (Tevbe, 9/55) âyeti ile çelişkili olacağına dikkat çeker. Eğer Mu‘tezile’nin dediği gibi küffara ömür noktasında mühlet verilmesi ve onlara dünyada nimetler verilmesi bir hayır olsaydı Hz. Peygamber neden bu hayra imrenmekten sakındırılınsın ki? Oysa Mu‘tezilî te’vil, “aslah” teorisinden hareketle bunları hayır olarak niteler. Bununla beraber Mâturîdî’ye göre bahsi geçen Tevbe 9/55. âyetin zâhir manası, Âl-i İmrân 3/178. âyetin zâhir manasını da desteklemektedir. Bu zâhir mana te’vil edildiğinde ise görüldüğü üzere âyetler birbiri ile çelişkili olmaktadır. Bu da ilgili te’vilin yanlış olduğunu gösterir. Mâturîdî’nin bahsettiğimiz te’vile ikinci eleştirisi de şu şekildedir: Eğer bu âyette böyle bir takdim ve te’hire gitmek doğru olsaydı aynı şey başka âyetlerde de yapılabilirdi. Bu takdirde Kur’ân’daki müjdeler uyarıya, va’dler tehdide rahatça dönüşebilir. Bunun doğru

<sup>391</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 486. Bahsedilen Mu‘tezilî yorum için bkz. Kâdî Abdulcebâr, *Tenzihu’l-Kur’ân*, s. 83; Zemahşerî, I, 444-445.

<sup>392</sup> Zemahşerî, amaç (garaz) ile sebep/illet konusunun karıştırılmaması gerektiğini söylemektedir. Her illet, amaç bildirmez. Nitekim “*قعدت عن الغزو للعجز* / imkânın olmadığı için sefere çıkmadım.” Sözünde “ل” harf-i cerri ile amaçtan değil, illetten bahsedilmiştir. Bu âyette de “ل” harf-i cerri ile illetten bahsedilmektedir. Yani Allah onların ömrünü uzatarak günahlarını arttırmalarını amaçlamamıştır. Ancak Allah onların uzun ömürleri içerisinde pek çok günah işleyeceğini bilmekte olup mecaz yoluyla bunu sanki uzun ömür vermenin sebebi olarak nitelemiştir. Yine Zemahşerî’ye göre âyette “*أَنَّمَا نُطَيِّئُ لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ* / biz onlara hayırlı oması için ömür veriyoruz” ifadesi ara cümledir. Bu durumda asıl cümle “İnkâr edenler, onlara ancak günahları artsın diye mühlet veriyoruz sanmasınlar.” şeklindedir. Bkz. Zemahşerî, I, 444. Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcebâr, *Tenzihu’l-Kur’ân*, s. 83.



olmadığı açık bir husustur. Mu‘tezile gibi her bir grup kendi görüşleri doğrultusunda bu tür işlemler yaparsa Kur’ân’ın sabit bir manasından bahsedilemez.<sup>393</sup>

Mâturîdî’nin eleştirisinin bir diğer yönü de âyetteki “irade” fiili ile ilgilidir. Şöyle ki ilgili âyetlerde Allah kâfirlerin günahlarının artıp kâfir olarak ölmelerini irade ettiğini bildirilmiştir. Eğer bu gerçekleşmeyecek bir şeyse Allah, bu hususta cahillikle vasıflanmış ya da abesle iştigal etmiş olur ki O, bunlardan münezzehtir. Bu da gösterir ki âyetlerde Allah Teâlâ kâfirlerin akıbetiyle ilgili kendi ilminde sabit olan bir gerçeği haber vermiştir.<sup>394</sup>

Mu‘tezilî yorumları eleştirirse de Mâturîdî’ye göre de âyette bir işkâlin olduğu açıktır. Allah’ın bazı kullara uzun ömür vermesi, onların da bu uzun ömür içerisinde günahlarının artması ve sonunda kâfir olarak ölmeleri müşkil bir durumdur. Ancak Mâturîdî’ye göre ilgili işkâlin çözümü te’vile değil tahsise dayalıdır. Ona göre bu âyetlerde bahsedilen durum genel değildir ve belirli bir kısım kâfirler için geçerlidir.<sup>395</sup> Bu kişilerin iman etmeden öleceklerini Allah bilmektedir. Buna rağmen onları derhal cezalandırmamıştır. Ancak onlar bu durumdan hareketle Allah’ın onlardan razı olduğunu, onlara daima iyi şeyler vereceğini zannetmemelidirler.<sup>396</sup> Bilindiği üzere Mekke müşrikleri Uhud savaşında Müslümanlar karşısında başarı elde etmişlerdi. Münafıklar ve Yahudiler de “*Onlar oturup, kardeşleri için: ‘Bize itaat etselerdi öldürülmezlerdi’ dediler.*” (Âl-i İmrân, 3/168) âyetinde dile getirildiği gibi Resûlullah (s.a.s.) ile beraber cihada katılarak hayatlarından oldukları noktasında Müslümanları eleştirmişlerdi. Müşkil olarak ele alığımız âyet de bu konuyu ele alan âyetler grubundadır. Dolayısıyla Mâturîdî’nin belirttiği üzere Müşrikler elde ettikleri başarının, münafıklar da cihattan geri kalmalarının ve yaşıyor olmalarının kendileri için hayırlı olduğunu zannetmemeleri konusunda uyarılmaktadırlar.<sup>397</sup>

---

<sup>393</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 486.

<sup>394</sup> Râzî’nin, Mu‘tezilî yoruma yaptığı Mâturîdî ile paralel eleştiriler için bkz. Râzî, IX, 111-112.

<sup>395</sup> Bu âyette kastedilen kişilerin Uhud’ta başarı elde eden Mekke müşrikleri, Uhut savaşına katılmayıp geri kalan münafıklar ve Medine Yahudileri olduğu noktasında görüşler için bkz. Mukâtil b. Süleyman, I, 317; Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammuş el-Kurtubî, *el-Hidâye ilâ Bulûği’n-Nihaye*, Thk. el-Şahid el-Buşuhî v.dğr., 1. baskı, Câmîatu’ş-Şarika, 2008, II, 1186; İbnü’l- Cevzî, I, 508; Râzî, IX, 109.

<sup>396</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 484. Benzer yorum için bkz. Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menâr*, 3. baskı, Kahire: Dâru’l-Menar, 1947, IV, 251.

<sup>397</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 473.

Konuyla ilgili bir diğerk örnek de “اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَاَنْشَقَّ الْقَمَرُ / Saat (Kıyamet) yaklaştı ve Ay yarıldı” mealindeki Kamer Sûresi'nin birinci âyetidir. Âyette Ay'ın yarılması mâzî kipiyle ifade edilmektedir. Dolayısıyla âyetin zâhir manasına göre Ay, bu âyet inmeden önceki bir zamanda yarılmış olmalıdır. Oysa bu durum bazı müfessirlerce işkâl içermektedir. Çünkü Ay'ın yarılması olağanüstü bir olaydır ve gerçekleşmiş bir şey olsaydı bütün insanlar bunu anlatmış olmalıydı.

Mâturîdî'nin bildirdiğine göre müfessirlerin çoğunluğuna göre bu âyet zâhir manası üzeredir ve Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında Ay'ın bir mucize olarak yarıldığından bahsetmektedir. Ancak bu âyeti müşkil bulan müfessirler âyeti te'vil etmektedirler. Bazılarına göre âyetteki “انشقَّ / yarıldı” fiili “انشقاق / yarılmak” anlamında mastar yerine kullanılmıştır. Buna göre âyetin manası “Saat (kıyamet) ve Ay'ın yarılması yaklaştı.” demektir. Bir diğerk olasılığa göre âyette takdim-te'hir ve hazf vardır. Buna göre âyetin manası, “Saat (kıyamet) yaklaştı. Onlar her ne mucize görseler yüz çevirirler. Ay'ın yarıldığını görseler bile.” demektir. Bu iki te'vile göre de Ay'ın yarılması henüz gerçekleşmemiş bir olaydır. Ancak kıyamette gerçekleşecektir. Mâturîdî'nin naklettiğine göre bu yorumlar, Mu'tezilî müfessir Ebû Bekr el-Esamm<sup>398</sup> (ö. 200/816)'a dayanmaktadır. el-Esamm bu âyetteki “انشقَّ / yarıldı” kelimesinin mâzî kipinde olmakla beraber muzârî olarak “سَيَنْشَقُّ / yarılacak” manasında olduğunu söylemiştir. Bu durumda henüz gerçekleşmemiş bir olayın gerçekleşeceğinden bahsedilmektedir. Mâzî fiilin muzari anlamında kullanımı Kur'ân'da çoktur.<sup>399</sup> el-Esamm'a göre Ay'ın yarılması gerçekleşmiş bir olay olsa bu durum akılla çelişir. Bu gibi olağanüstü bir olayı gerek Mekke içinden gerek başka beldelerden pek çok insanın görmesi ve mütevatir olarak nakletmeleri gerekirdi. Oysa böyle bir tevatür nakledilmemektedir.<sup>400</sup>

Mâturîdî'ye göre ise ehl-i te'vilin çoğunluğunun dediği gibi Ay, Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak onun zamanında yarılmıştır. Mütevatir olarak da nakledilmiştir;

<sup>398</sup> Ebû Bekr el-Esamm, Basra Mu'tezile ekolüne bağlı bir tefsir, kelâm ve fıkıh âlimidir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Esam, Ebû Bekir”, *DİA*, XI, 353.

<sup>399</sup> Örnekler için bkz. Ahmet Bostancı, “Arap Dilinde Bir Mecaz-ı Mürsel Türü Olarak Aynı Kökten Türeyen Farklı Kelimelerin Birbiri Yerine Kullanılması”, s. 58-60.

<sup>400</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 226.

Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Enes b. Malik, Huzeyfe b. Yeman, Cubeyr b. Mut'im ve birçok sahabeden tevatüren nakledilmiştir.<sup>401</sup>

Mu'tezilî müfessir el-Esamm'ın dile getirdiği, “Eğer Ay yarılmışsa neden bu olay insanlara gizli kaldı?” şeklindeki akli çelişkiyi de ele alan Mâturîdî, bu olayın Mekke dışındaki insanlardan meteorolojik olaylar ile perdelenerek gizlenmiş olabileceğini ifade eder. Öyle olmasa bile bir şekilde insanlar bu olayı gözlemlemekten o anda alıkonmuş olabilirler. Başka bölgelerin insanların bu olaya şahit olmasının hiçbir faydası olmadığı gibi Mâturîdî'ye göre bazı zararları da olabilir. Yalancı peygamberlik gibi farklı batıl iddialar içinde olanlar bu olayı kendilerinin gerçekleştiği gibi bir iddiada bulunabilirlerdi. Oysa bu olay Mekke'de bulunan müşriklere karşı bir mucize olarak gösterilmiş ve onlar tarafından görülmüştür. Dolayısıyla maksat hâsıl olmuştur. Sonuçta Mekke'de bulunanlar olayı görmüş, kâfirler gizlese de sahabe bunu nakletmiştir.<sup>402</sup> Mu'tezile'nin önemli isimlerinden olan Zemahşerî ve Kâdî Abdulcebbar da âyetin zâhir manası üzere anlaşılması gerektiği görüşünde olup bu konudaki işkâli Mâturîdî gibi cevaplamaktadırlar. Hatta Kâdî Abdulcebbar'a göre bu konuda rivayetin mütevatir olmasına bile gerek yoktur. Âhâd haberler dahi Ay'ın Peygamberimiz zamanında yarıldığını ispata yeterlidir.<sup>403</sup>

### 2.3.3. Akla Aykırı Görme

Mâturîdî'nin kelam sisteminde olduğu gibi te'vil sisteminde de aklın önemli bir yeri vardır. Zira ona göre insan, kendisine elçi gelmese de yaratıcının varlığını ve vahdaniyetini kavrayabilecek nitelikteki akli sebebiyle iman ile yükümlü olur. Haber ve duyular gibi insanın bilgi edinme yolları arasında aklın mümtaz bir yeri vardır. Çünkü duyular; kişiyi yanıltabilmektedir. Bu sebeple bir peygamberin peygamber oluşunu

---

<sup>401</sup> Mâturîdî'nin Ay'ın yarılması hadisesini naklettiğini söylediği sahabiler ile hadis kaynaklarında olaydan bahseden rivayetlerin râvileri aynıdır. Ancak dikkat çeken husus şudur ki, bu olayı nakledenlerden Abdullah b. Ömer bi'setten üç yıl sonra, Abdullah b. Abbas ise hicretten üç yıl önce dünyaya gelmişlerdir. Dolayısıyla bu olaya şahit olabilecek bir yaşta değildirler. Enes b. Malik ile Huzeyfe b. Yeman ise Medineli olup Enes b. Malik hicretten on yıl önce doğmuş, Huzeyfe b. Yeman da Bedir savaşı öncesinde Müslüman olmuştur. Onlarında olayın şahidi olma ihtimali az görünmektedir. Diğer iki ravi Abdullah b. Mes'ud ve Cubeyr b. Mut'im ise Mekkeli olup olayı kendilerinin gördüğü şeklinde nakletmektedirler. Bunlardan Cubeyr b. Mut'im, Hudeybiyeden (veya Mekke'nin fethinden) sonra müslüman olmuştur. Bu durumda olayın şahidi olabilecek tek râvî Abdullah b. Mes'ud'dur. Bkz. Buhârî, *Tefsir, Süretü'l-Kamer*, 1; İlyas Çelebi, “İnşikâku'l-Kamer”, *DİA*, XXII, 343-345.

<sup>402</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 226.

<sup>403</sup> Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 407; Zemahşerî, IV, 430-431.

tanımak ve onu sihirbazlardan, göz bağcılardan ayırmak, getirdiği mucizeleri sihirden ayırabilmek ancak akılla mümkün olabilir. Bilginin bir diğer kaynağı olan haberin de doğru veya yanlış oluşu ancak akılla bilinebilir. Allah Teâlâ da kendi katından olan bildirimleri akıl yürütme yöntemiyle delillendirmiş, Kur’ân’ın pek çok âyetinde akıl yürütmeyi emretmiştir. Böylelikle de akıl yürütme yönteminin kişileri gerçeğe vakıf kıldığını ve onları doğruya ilettiğini bildirmiştir.<sup>404</sup>

Vahyin hak olduğunu tespitinin yolu olan akıl aynı zamanda vahyi doğru anlamının da yoludur. “*Hâlâ Kur’ân’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.*” (Nisâ, 4/82) âyetinde ve benzeri âyetlerde bu durum açık bir şekilde belirtilmiş aynı zamanda akıl ile vahiy arasında bir tezat ve çelişki bulunmayacağı vurgulanmıştır. Hatta Kur’ân âyetleri etrafında oluşan çelişki görünümlerinin de akıl ile açıklığa kavuşturulabileceğine işaret edilmiştir. Dolayısıyla akıl ile vahiy arasında bir tezat ve çelişki bulunmayacaktır. Fakat bazen akıl yürütmenin yanlış yapılması veya âyetle ilgili gözden kaçırılan bir durum çelişki sebebi olabilir.

Mâturîdî’nin *Te’vilât*’ını incelediğimizde görüyoruz ki âyetlerle ilgili işkâlleri en çok akli yöntemlerle çözüme kavuşturmaktadır. Bu durum onun, kelamcı kişiliğinin doğal bir sonucu olduğu gibi, gerek *Te’vilât*’ta gerek *Kitâbü’t-Tevhîd*’de muhataplarıyla akıl üzerinden yürüttüğü tartışmaların da bir devamı olarak görülebilir.

Mâturîdî, *Te’vilât*’ında yanlış yapılan akli istidlal sebebiyle oluşan işkâl görünümlerini şu örnekteki gibi ele almıştır: “*Allah’a karşı yalan uyduranların kıyamet günü (âkıbetleri) hakkındaki kanaatleri nedir? Şüphesiz Allah insanlara karşı lütf sahibidir. Fakat onların çoğu şükretmezler.*” (Yûnus, 10/60) âyetinin yorumunda o, “Pek çok âyette zalimler ahiret ile korkutulmaktadır. Oysa ahirete inanmayan kişilerin ahiret ahvali ile korkutulmaları akıllarda soru işareti oluşturmaktadır. Bir insan varlığına inanmadığı bir şeyle nasıl korkutulabilir?” diyerek akli bir çelişki görünümüne dikkat çekmiştir. Mâturîdî bu soruya âyetin siyakı ile ilişki kurarak cevap verir. Sûrenin önceki âyetinde müşriklerin, Allah’a iftira ve yalanla, O’nun verdiği rızıklar arasında helal ve haram edinmelerinden bahsedilmektedir. Mâturîdî’ye göre bu tutum ölümden sonra

<sup>404</sup> Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 49-54.

dirilişin varlığını apaçık ortaya koymaktadır. Çünkü emir ve nehiy hesabı gerekli kılmaktadır. Her ne kadar onlar ahirete inanmasa da bazı şeyleri haram kabul etmeleri, bu haramların karşılığında bir cezanın varlığını kabul etmelerini de aklen gerekli kılmaktadır. İşte, Allah bu delille onları ilzam ediyor. Yani onların ba'sı inkârları ile helal ve haram konusundaki mesnetsiz konuşmaları bir çelişki oluşturmakta ve bu durumda sözlerindeki tutarsızlık ortaya çıkmaktadır.<sup>405</sup>

Mâturîdî'ye göre, kişi yakîni olmadığı şeyle de tehdit edilebilir. Kaldı ki Allah, pek çok âyette evrenin sadece yok olup gitmek için yaratılmış olmasının hiçbir hikmetinin olamayacağını güçlü delillerle sunmuştur. Ayrıca ölümden sonra dirilip amellerin karşılığının alınacağını insanların aklına iyice yerleştirmiş, bu konu zihinlerde apaçık bir gerçeğe dönüşmüştür. Böylece; onlar, ahiret ile korkutulur hale gelmişlerdir.<sup>406</sup>

Mâturîdî'ye göre âyetin muhtemel olduğu bir başka mana daha vardır. Bu mana, “Uydurdukları yalanı Allah'a mal edenler ne zannediyorlar; yeniden dirilme ve kazandıklarının karşılığını görme konusunda peygamberin onlara verdikleri haberler eğer hak ve doğru çıkarsa ne olacak?” şeklindedir.<sup>407</sup>

Mâturîdî, “*O hâlde Rabbi'nin nimetlerinin hangisinden şüphe ediyorsun.*” (Necm, 53/55), “*O hâlde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?*” (Rahmân, 55/13) mealindeki âyetlerde aklî bir işkâl olduğunu dile getirir. Şöyle ki, eğer Allah'ın verdiği nimetler karşısında nankör davranan kişi, o nimetlerin rabbinin ikramı olduğunu bilseydi zaten onu inkâr etmezdi.<sup>408</sup>

Müfessirler arasında sadece Mâturîdî'nin işaret ettiği bu işkâlin çözümünde o, âyetin farklı muhtemel manalarda olabileceğini ifade eder. Bu, muhtemel manalardan birine göre sanki Allah Teâlâ şöyle diyor: “Rabbinizin şahit olduğunuz, bildiğiniz nimetlerinden hangisinde şüpheye düşüyorsunuz?” Aynı şekilde Rahmân Sûresi'ndeki âyette de mana, “Rabbinizin ikrar ettiğiniz nimetlerinden hangisini yalanlıyorsunuz?” veya “O'nun hangi nimetinden, hangi ihsanından şüphe ediyorsunuz?” şeklindedir. Tûsî

<sup>405</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 75-76. Benzer yorumlar için bkz. Taberî, XII, 203; Mekkî b. Ebî Tâlib, V, 3288.

<sup>406</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 75-76.

<sup>407</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, a.y.

<sup>408</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 220.

ve Zemahşerî'nin de belirttiğine göre bu âyetlerden önce Allah insana, pek çok nimetlerini anarak hatırlatmaktadır ki bundan sonra insanın bu nimetleri inkâr olasılığı kalmamaktadır.<sup>409</sup>

Bu manadan başka âyetin, sadece Mâturîdî'nin belirttiği, üç manası daha vardır. Bunlardan birincisine göre âyetin manası, “Rabbinizin Muhammed aleyhisselam’a olan ihsanlarını nasıl inkâr ediyorsunuz?” şeklindedir. İkinci muhtemel manaya göre âyette, “nimetler” kelimesi “deliller” anlamında kullanılmış olup âyetin manası, “Hangi bir delile dayanarak Muhammed’in (s.a.s.) risaletini inkâr ediyorsun. Oysa bu konuda hiç bir deliliniz yok.” demektir. Üçüncü olarak âyetin muhtemel bir diğer manası da “O’nun nimetleri karşısında nasıl da başkalarına şükrediyorsunuz?” şeklindedir.<sup>410</sup>

#### 2.3.4. Siyak ve Sibak

Beşer kelamının doğru anlaşılmasında olduğu gibi Kur’ân vahyinin de doğru anlaşılması onun, bağlamında değerlendirilmesi ile olur. Kur’ân’ın bağlamı da siyak ve sibak, sûre ve âyetlerin münasebeti, nüzul sebebi ve çevresi, muhâtabın kimliği gibi konularda aranabilir. Bağlamdaki farklılık, Mâturîdî’ye göre manada da farklılığı beraberinde getirir.<sup>411</sup> Âyetlerin bağlamından kopuk değerlendirilmesi ise işkâl görünümüne sebep olabilmektedir.

Siyak ve sibakın dikkate alınmaması neticesinde bir âyetin müşkil duruma düşmesine, *“De ki: "Bana vahyolunan Kur’ân'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum.”* (En‘âm, 6/145) mealindeki âyeti örnek verebiliriz. Âyetin zâhirinde; burada sayılan dört şey dışında haram olmadığı gibi bir anlam vardır. Oysa bu, başka haramların dile getirildiği diğer âyetlerle<sup>412</sup> çelişkili bir durumdur.

<sup>409</sup> Tûsî, IX, 440; Zemahşerî, IV, 429.

<sup>410</sup> Mâturîdî, *Te‘vilât*, XIV, 220.

<sup>411</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te‘vilât*, I, 114-115; VII, 48; XIII, 343.

<sup>412</sup> “Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkasının adı anılarak kesilen; boğulmuş, vurulmuş, yukardan düşmüş, boynuzlanmış, canavar yırtmış olup da canlı iken kesmedikleriniz; dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanan hayvanlar ve fâl oklarıyla kismet (şans) aramanız size haram kılındı.” (Mâide, 5/3); “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fâl ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.” (Mâide, 5/90-91).

Mâturîdî'ye göre bu çelişki görünümünün sebebi âyetlerin bağlamında değerlendirilmemesidir. Zira ona göre bu ve benzeri âyetler mutlaka ya zihinde olan veya dile getirilen bir soruya cevap olarak indirilmiş olmalıdır. Aksi bir durum söz konusu olamaz. Mukâtil b. Süleyman'ın belirttiğine göre de bu âyet haramlar konusunda müşriklerin Peygamberimize (s.a.s.) yönelttiği soru üzerine inmiştir.<sup>413</sup> Kaldı ki bahsedilen âyet En'âm Sûresi'nde müşriklerin Allah katından hiçbir delil olmaksızın bir kısım yiyecekleri haram saymaları bağlamında geçmektedir.<sup>414</sup> Bu âyetlerden sonra “*De ki: Bana vahyolunan Kur'ân'da... haram kılınmış bir şey bulamıyorum*” denilerek müşriklerin “Bahira”, “Saibe”, “Vesile” ve “Ham” gibi bazı şeyleri haram saymasının geçersiz olduğu bildirilmektedir.<sup>415</sup> Bir yandan da bir şeyin haram veya helal sayılmasının ancak vahiyle olabileceği vurgulanmış olmaktadır.<sup>416</sup> Bu bağlamda değerlendirildiğinde görülecektir ki bu âyetin manası, müşriklerin kendi uydurmaları ile haram saydıkları bazı yiyecekleri kastederek “Sizin haram saydıklarınızı bana vahyolunanda bulamıyorum.” şeklindedir. Yani âyet haramlarla ilgili bir sınırlandırmadan değil müşrik toplumunda haram sayılan bazı yiyeceklerin helal olduğundan bahsetmektedir. Dolayısıyla bu âyet, konuyla ilgili diğer âyetlerle çelişmemektedir.<sup>417</sup>

Mâturîdî'ye göre gözetilmesi gereken diğer husus Kur'ân'ın tedrici indirilişidir. Buna göre bu âyetin indirildiği zaman diliminde sadece bu dört şey haramdı. Ancak daha sonraki süreçte yırtıcı hayvanlar, ehlî eşek, şarap gibi başka şeyler de haram kılındı. Ancak Mâturîdî bunu, nesh ile ifade etmez.<sup>418</sup> Mâturîdî'nin değerlendirmelerine katılan

---

<sup>413</sup> Mukâtil b. Süleyman, I, 595.

<sup>414</sup> “O, (hayvanlardan) sekiz eşi de yaratandır: (Erkek ve dişi olarak) koyundan iki, keçiden de iki. Ey Muhammed! De ki: “Allah iki erkeği mi haram kıldı, yoksa iki dişiyi mi? Yoksa iki dişinin rahimlerinde bulunan (yavru)ları mı? Eğer doğru söyleyenler iseniz bana bilerek haber verin. Yine (erkek ve dişi olarak) deveden iki, sığırdan da iki. De ki: “İki erkeği mi haram kıldı, iki dişiyi mi? Yoksa iki dişinin rahimlerinde bulunan (yavru)ları mı? Yoksa Allah size bunları haram ettiğinde, orada hazır mı idiniz!?” İnsanları bilgisizce saptırmak için Allah'a karşı yalan uyduran kimseden daha zalim kimdir? Şüphesiz Allah, zalimler topluluğunu doğru yola iletmez.” (En'âm, 6/143-144).

<sup>415</sup> Taberî, IX, 632; Râzî, XIII, 230.

<sup>416</sup> Zeccâc, II, 300; Zemahşerî, I, 74; İbnü'l-Cevzî, III, 139.

<sup>417</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 240.

<sup>418</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, a.y. Benzer yorumlar için bkz. Kurtubî, VII, 115-119; Ebu'l-Berekât Nesefî, I, 544; Elmalılı, III, 531. Râzî'nin bu cevaplarla ilgili eleştirileri için bkz. Râzî, XIII, 232-234.

İbnü'l- Cevzî, bu âyetin bir soruya cevap olarak gelmiş olması ve haber bildirmesi sebebiyle neshe konu olmayacağını söyler.<sup>419</sup>

Tûsî ve Râzî farklı bir yaklaşımla, bu âyette haramların özetle dile getirildiğini, diğer âyetlerde ve hadislerde ise bunların sadece tafsilatlı hale getirildiğini, yeni bir haramın eklenmediğini söylemektedir. Mesela En'âm Sûresi'nde domuz etinin haramlığı onun rics / pislik olmasıyla illetlenmektedir. Buradan hareketle şarap gibi bütün rics olan şeyler de haramdır.<sup>420</sup> Yine Mâide Sûresi'nde haram olarak sayılan “yuvarlanarak, sopayla vurularak, boğularak veya yırtıcıların parçalamasıyla ölen hayvanlar” En'âm Sûresi'ndeki “meyte / leş” kavramına dâhildir.<sup>421</sup>

Konuyla ilgili ele alabileceğimiz bir diğer örnek de “*Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler. Yahut «Daha önce babalarımız Allah'a ortak koştu, biz de onlardan sonra gelen bir nesildik (onların izinden gittik). Bâtıl işleyenlerin yüzünden bizi helâk edecek misin?» dememeniz için (böyle yaptık).*” (A'râf, 7/172-173) âyetidir. Bu âyette Âdemoğullarının sırtından zürriyetlerinin alınmasının ve onların kendi nefislerine şahit tutulmasının ne zaman ve ne şekilde gerçekleştiği ile ilgili farklı yorumlar yapılmıştır.

Başta Taberî ve İbn Ebî Hâtim olmak üzere rivayeti önceleyen birçok müfessir, Allah'ın Hz. Âdem'in (a.s.) kıyamete kadar neslinden gelecek tüm zürriyetini sırtından küçük zerreler şeklinde çıkardığı ve onlara “Ben, sizin rabbiniz değil miyim?” hitabında bulunduğu yönünde pek çok rivayeti nakletmektedirler. Bu rivayetlere göre bütün insanlar “Evet. Sen, bizim rabbimizsin.” cevabını vermişlerdir. Rivayetler arasındaki farklılıklarla beraber özetle Allah, sağda bulunan ve beyaz olan zerrelerin temsil ettiği insanların cennetlik olduğunu, solda bulunan siyah zerrelerin temsil ettiği insanların da cehennemlik olduğunu bildirmiştir. Bu olayın gerçekleştiği yer ve zamanla ilgili de rivayetler arasındaki farklılıklar bulunmaktadır. Farklı rivayetlerde bu olayın Hz. Âdem

---

<sup>419</sup> İbnü'l- Cevzî, III, 140.

<sup>420</sup> “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi (rics) pisliktir.” (Mâide, 5/90).

<sup>421</sup> Tûsî, IV, 303; Râzî, XIII, 231.



(a.s.) yaratılıp ona ruh üflendikten sonra olduğu veya cennetten yeryüzüne indirildikten sonra Arafat'ta veya Hind Yarımadası'nda gerçekleştiği söylenmiştir.<sup>422</sup>

Mâturîdî öncelikle söz konusu rivayetlere işaretle bir değerlendirmede bulunur. O, bu sözleşmenin yaratılma öncesi veya ruhlar âleminde olmasını çelişkili görür ve üç noktadan bunları eleştirir. İlk eleştirisi şöyledir: Kimse böyle bir sözleşmeyi hatırlamamaktadır ve insan hatırlamadığı bir şeyden ahirette sorumlu tutulamaz. Oysa âyette bahsi geçen sözleşmenin gayesi “Kıyamet gününde; biz, bundan habersizdik demeyesiniz diye” olarak belirtilmiştir. İkinci eleştirisi, rivayetlerle âyetin lafzının çelişkili olduğudur. Zira âyette “Âdemoğullarından, onların bellerinden” şeklinde çoğul ifadeyle Âdemoğullarından bahsedilirken rivayetlerde tekil olarak Hz. Âdem'den (a.s.) bahsedilmektedir. Üçüncü olarak, bu rivayetlerde Allah Teâlâ'nın insanları ikiye ayırıp “bunlar cennetlik, bunlar da cehennemlik” şeklinde beyanda bulunması da Mâturîdî'ye göre çelişkilidir. Çünkü âyette açıkça bütün insanların “Evet, sen bizim rabbimizsin.” şeklinde ikrarda bulunduğu dile getiriliyor. İman ikrarında bulunan kişiyi cehennemlik olarak nitelemek akla aykırı bir durumdur.<sup>423</sup>

Mâturîdî'ye göre âyetin bağlamından kopuk olarak birtakım rivayetlerle ele alınması bahsedilen bu çelişkilere sebep vermektedir. O, bu âyeti şöyle yorumlar: Kur'ân'ın ilk muhatapları sıklıkla kendilerini atalarının yoluna tabi olan kişiler olarak nitelemekte ve bunu yapılması en doğru iş olarak görmektedirler. Oysa bu âyette belirtildiği gibi Allah; insanları babalarının sulbünden alıp bağımsız bireyler olarak dünyaya getirir, selim akılları sayesinde Allah'ın rabliğini ikrar konusunda kendi nefislerinin şahidi olurlar. İnsanların babalarının sulbünden çıkarılması “*“İnsan neden yaratıldığına bir baksın! Atılan bir sudan yaratıldı. (O su) sırt ile göğüs kafesi arasından çıkar.”* (Târık, 86/5-7)” âyetinde belirtildiği gibi bir çocuğun normal yollarla bir anne ve babadan dünyaya gelişidir.<sup>424</sup> Allah'ın rableri oluşuna şahitlikleri de “*Andolsun ki onlara, «Gökleri ve*

---

<sup>422</sup> Taberî, X, 546-563; İbn Ebî Hâtim, V, 1612-1616. Ayrıca bkz. Mukâtil b. Süleyman, II, 72-74; Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî, *Tefsiru Abdürrezzak*, Thk. Mahmud Muhammed Abduh, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, II, 98; İbn Atrıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Thk. Abdusselam Abdüşşâfi, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, II, 474-475; İbn Kesir, III, 500-506.

<sup>423</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 104.

<sup>424</sup> Mâturîdî'ye göre insanoğullarının babalarının sırtından çıkarılması, yaratılıştan bahsedilen, “Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe haline getirdik.” (Mü'minûn,

yeri kim yarattı?» diye sorsan, mutlaka «Allah...» derler.” (Lokman, 31/25) âyetinde belirtildiği gibi kendi akıllarıyla olan ikrarlarıdır. İnsan, kendi nefsi ve tabiat üzerindeki müşahedeleri neticesinde; Allah’ın varlığını, birliğini ve onun yegâne rabbi olduğunu kavrar, ikrar eder. Böylece Allah onları kendilerinin şahidi kılmış olur. Bu durumda - âyette de belirtildiği gibi- atalarından sonra gelen, onlara uymuş bir nesil olmaları ahirette geçerli bir mazeret olmayacaktır. Mâturîdî’ye göre bu mananın doğruluğu âyetin siyakiyla ortaya çıkmakta ve âyetin kendi dil yapısı da bunu desteklemektedir.<sup>425</sup>

Kâdî Abdulcebâr, Mâturîdî’nin rivayete dayalı yorumu yaptığı eleştirilere ek olarak, akıl ve hayat sahibi olmayan zerrelere misak almanın manasız olduğunu söyleyerek rivayetleri akıl dışı görür.<sup>426</sup> Zemaşerî ise bu âyette anlatılan olayın, “*Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, “İsteyerek veya istemeyerek gelin” dedi. İkisi de, “İsteyerek geldik” dediler.*” (Fussilet, 41/11) âyetinde olduğu gibi temsil babından olduğunu söyler. Ona göre burada gerçek bir olaydan değil bir temsilden bahsedilmektedir.<sup>427</sup> Sonuç olarak: Mu‘tezilî olan her iki müfessir de Mâturîdî’nin yorumlarına katılmaktadır. Râzî ise söz konusu rivayetlerle ilgili Mâturîdî’nin eleştirilerini de içeren on iki eleştiriyi ele alır ve onlara karşı verilebilecek cevaplar üzerinde durur. Ancak ehl-i nazarın görüşü olarak nitelendirdiği Mâturîdî’nin görüşünün ise hiçbir eleştirisinin olmadığını belirtir. Bu tavrı onun da bu görüşe meylettği gösterir. Ancak o, kendi tercihi ile ilgili net bir ifade kullanmamaktadır.<sup>428</sup>

Ebu’l-Yusr Pezdevî, bu âyetlerde anlatılan misakın, rivayetlerde anlatıldığı üzere yaratılıştan önce Hz. Âdem’in (a.s.) sırtından zerreler halinde zürriyetinin alınması şeklinde gerçekleştiğini kabul eder. Bu görüşün Ehl-i sünnet’in çoğunluğuna ait olduğunu da belirtir. Ancak Mâturîdî’nin Mu‘tezile ile beraber, âyeti yukarıda belirttiğimiz şekilde te’vil ettiğini söyler. Bu te’vilin gerekçelerinden biri olan, yaratılmadan önce gerçekleşen ve hatırlanmayan bir söz almanın hiçbir faydası ve

---

23/12-13), “Oysa sizi türlü merhalelerden geçirerek O yaratmıştır.” (Nûh, 71/14) mealindeki konuyla ilgili diğer âyetler çerçevesinde anlaşılmalıdır.

<sup>425</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 103-108. Benzer yorumlar için bkz. Mekî b. Ebî Tâlib, IV, 2624; Tûsî, V, 27; Pezdevî, s. 219; Ebu’l-Berekât Nesefî, I, 616-617; Reşid Rıza, IX, 387 vd.; Elmalîh, IV, 167-171.

<sup>426</sup> Kâdî Abdulcebâr, *Tenzihu’l-Kur’ân*, s. 153.

<sup>427</sup> Zemaşerî, II, 176-177. Ayrıca bkz. Ebüssuûd, III, 290.

<sup>428</sup> Râzî, XV, 50-54.

manasının olmadığı söylemini eleştirir. Ona göre biz Allah'ın yaptıklarında fayda arayamayız. Âyetin zâhirinin delaleti hususunda da ilginç bir yaklaşım sergiler. Ona göre Mâturîdî'nin yorumu âyetin zâhirine terstir. Çünkü rivayetlerin belirttiği mana, âyetin zâhiri olarak değerlendirilmelidir.<sup>429</sup> Onun bu yaklaşımının isabetsiliği ise gayet açıktır.

## 2.4. Arap Dilinin Özellikleri

Bir kısım işkâl görünümlerinin vahyin dili olan Arapça'nın özelliklerini bilmemekten kaynaklandığı görülmektedir. Her dilin olduğu gibi Arap dilinin de kendine özgü kuralları, bu kuralların istisnaları, kelimelerin anlam ve kullanım zenginlikleri vardır. Bu sebeple “apaçık Arapça bir vahiy”<sup>430</sup> olmakla nitelenen Kur'ân âyetlerinin de bu dilin kendi yapısı içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Aksi durumlar ise okuyucuda işkâl zannı doğurabilecektir. Arap diline aykırı gibi görünen bu durumlar aded-madud uyumu, te'nis ve tezkir, temyiz gibi gramer konularında olabilmektedir. Mâturîdî âyetlerin te'vilinde veya hüküm çıkarmada gerektiği kadar gramer konularına yer verir, daha fazlasıyla ilgilenmez.<sup>431</sup> Ancak o, gramer kaynaklı işkâlleri ele alır ve çözümler.

### 2.4.1. İ'rab

Arap dilinde, farklı amiller sebebiyle, kelimelerin sonlarında görülen ref<sup>c</sup>, nasb, cerr ve hazf durumunu gösteren harf ve hareke değişimlerine i'rab denilmektedir.<sup>432</sup> Kur'ân'da ilgili gramer kurallarına aykırı gibi görünen kullanımlar bulunmaktadır. İ'rabı belirleyen amille ilgili yanlış tespitler, bu işkâl görünümlerinin sebebini oluşturmaktadır.

“قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقِكُمُ الْمُثَلَّىٰ / Şöyle dediler: Şüphesiz bu ikisi, sihirleri ile sizi yurdunuzdan çıkarmak ve en üstün olan dininizi ortadan kaldırmak isteyen birer sihirbazdırlar.” (Tâhâ, 20/63) âyetinde de haberin nasbı ile ilgili müşkil bir durum vardır. Bu âyette geçen “إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ” ifadesinde “إِنَّ” edatının nasp etme özelliği dikkate alınarak onun haberi durumunda olan “هَٰذَا” lafzını

<sup>429</sup> Pezdevî, s. 219-220.

<sup>430</sup> Bkz. Yûsuf, 12/2; Nahl, 16/103; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3.

<sup>431</sup> İmamoğlu, s. 58.

<sup>432</sup> Muhammed Hamâse Abdullatif, *el-Alâmetu'l-İ'râbiyye fi'l-Cümle beyne'l-Kadîmi ve'l-Hâdis*, , Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî 1983, s. 213.

nasp etmesi ve âyetin “إِنْ هَدَيْنَ لَسَاجِرَانَ” şeklinde olması gerektiği düşünülebilir. Hatta Mâturîdî'nin de naklettiği gibi bu durumun mushafın yazımında oluşan bir kâtip hatası olduğu ve Hz. Osman'nın (ö. 35/656) bu durumu “Araplar bu hatayı okuyuşları ile düzeltirler.” şeklinde değerlendirdiği rivayet edilir.

Mâturîdî bu âyette ki “إِنْ” edatı ile ilgili dile getirilen farklı olasılıklardan ikisini naklederek gerçekte burada Arap dil gramerine aykırı bir uygulamanın olmadığını ortaya koyar. Şöyle ki: bu âyetteki okuyuş Arap kabilelerinden Benî Hâris b. Ka'b'nın lehçesidir. Bu kabile lehçesinde tesniye ifadeler tekiller gibi kullanılır. Tesniye elifi kelimenin ref‘, nasb ve cerr halinde sabit kalır. Örnek olarak, “أَتَانِي هَذَانُ” dendiği gibi “رَأَيْتُ هَذَانُ” ve “مَرَرْتُ بِهَذَانُ” de denilir. Mâturîdî'nin “إِنْ” ile ilgili dile getirdiği diğer olasılık da bu edatın “نَعَمْ / evet” anlamında da kullanıldığı gerçeğidir. Bu durumda âyette geçen “إِنْ” nasp edatı değil “evet” anlamına gelen “إِنْ” dir ve âyetin manası “Evet bu ikisi muhakkak sihirbazdır.” şeklindedir.<sup>433</sup>

Konuyla ilgili bir diğer örnek de Nisâ Sûresi'nin “لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ” بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا / Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler. O namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz.” (Nisâ, 4/162) mealindeki âyetidir. Bu âyette mensub olarak geçen “الْمُقِيمِينَ / namazı kılanlar” kelimesinin i'rabı müşkildir. Çünkü bu kelimenin ilk bakışta “الرَّاسِخُونَ” kelimesine ma'tuf olduğu görülmektedir. Bu durumda, kendinden önceki “الْمُؤْمِنُونَ” ve kendinden sonra gelen “الْمُؤْتُونَ” kelimeleri gibi, merfu olarak “الْمُقِيمُونَ” şeklinde gelmesi gerekmektedir. Hatta Mâturîdî, Hz. Âişe'den bu kelimenin yazılışının bir kâtip hatası olduğu, aslının “الْمُقِيمُونَ” olduğu yönünde rivayet bulunduğunu ifade eder. Aynı zamanda kelime İbn Mes'ud mushafında da “الْمُقِيمُونَ” şeklindedir.<sup>434</sup> Oysa bu durum Kur'an'ın korunmuşluğuna aykırıdır.

<sup>433</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 209-210. Benzer yorumlar için bkz. Kisâî, Ali b. Hamza, *Me'âni'l-Kur'an*, haz. İsa Şehhâte İsa, Kahire: Dâru Kuba, 1998, s. 193; Ebû Ubeyde Ma'mer el-Müsenâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, haz. Muhammed Fuad Sezgin, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1954, II, 21-23; Taberî, XVI, 98-101; Zeccâc, III, 362; Kurtubî, XI, 216.

<sup>434</sup> Taberî, VII, 680.

Bu âyetteki işkâlin çözümünde biri Sibeveyh'e (ö. 180/796) diğeri Kisâî'ye ait<sup>435</sup> iki görüş bulunmaktadır. Mâturîdî işkâlin çözümünde Kisâî'den naklettiği görüşü benimsemektedir. Buna göre “الرَّاسِخُونَ” kelimesi “الرَّاسِخُونَ” lafzına değil “ب” ile mecrur olan “ما” ya matuftur. Bu durumda kelime mensub değil mecrurdur. Mâturîdî, bu görüşe göre âyetin iki farklı anlam kazandığını söylemektedir. Birinci anlam “*Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler, namaz kılma emrine de inanırlar* (يُؤْمِنُونَ بِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ).” şeklindedir. Yani kelime her ne kadar ism-i fail kalıbında olsa da masdar yerine kullanılmıştır.<sup>436</sup> İkinci muhtemel anlam ise “*Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler, namaz kılan (resullere) inanırlar.*” şeklindedir. Mâturîdî'nin benimsediği bu görüş Taberî'ye göre de mevcut görüşler arasında en doğru olanıdır.<sup>437</sup>

İşkâlin çözümünde Sibeveyh'ten nakledilen görüşe göre ise bu kelime “الرَّاسِخُونَ” lafzının sıfatıdır ve bu sebeple nasb ile yazılmıştır. Elmalılı'nın da tercih ettiği bu görüşe göre Arap dilinde özel bir önem verilmek istenen vasıflarda gerekirse İ'rab değiştirilir ve “özellikle şunu kastediyorum” manası kazandırılır.<sup>438</sup>

#### 2.4.2. Harf-i Cerler

Arap dilinde fiiller kullanıldıkları harf-i cerler ile farklı manalar kazanmaktadır. Bununla beraber harf-i cerlerin birbiri yerine kullanılması Arap dilinde olağan bir durumdur. Fakat bu kullanım bilinmediğinde işkâl görünümüne sebebiyet verebilmektedir:

“هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَالَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ” / *Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?*” (Bakara, 2/210) âyetinde “فِي ظُلَلٍ” ifadesinden Allah Teâlâ'nın bulut gölgeleri içinde gelmesi gibi bir mana anlaşılabilir. Oysa Allah

<sup>435</sup> Bkz. Kisâî, s. 121.

<sup>436</sup> İsm-i fâil kalıbının master yerine kullanımı için bkz. Bostancı, “Arap Dilinde Bir Mecaz-ı Mürsel Türü Olarak Aynı Kökten Türeyen Farklı Kelimelerin Birbiri Yerine Kullanılması”, s. 46-47.

<sup>437</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 108; Taberî, VII, 682-683. Benzer yorum için bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, II, 1526.

<sup>438</sup> Elmalılı, III, 122. Ayrıca bkz. Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed (ö. 489/1096), *Tefsiru'l-Kur'an*, Thk. Yasir b. İbrahim ve Ğanim b. Abbas, I. baskı, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997 I, 501.

Teâlâ mekândan münezzehtir olduğu için O'nun "gelmesi" de "bulut gölgeleri" içinde olması da düşünülemez. Mâturîdî'ye göre bu hatalı anlama, âyetteki "فِي ظُلُلٍ" ifadesindeki "فِي" harf-i cerinin "ب" harf-i cer'i yerine kullanıldığını kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Oysa ifade "بِظُلُلٍ" (bulutlar ile) anlamındadır. Âyetteki "Allah'ın gelmesi" ifadesinde de "azab" kelimesi sözdiziminden düşürülmüş olup asıl mana "Allah'ın azabının gelmesi" demektir. Bu durumda Mâturîdî'ye göre bu âyet, Mukâtil b. Süleyman'ın da belirttiği gibi, Furkân Sûresi'ndeki "*O gün gök bulutlarla yarılıp parçalanacak ve melekler bölük bölük indirilecektir.*" (Furkân, 25/25) âyeti ile aynı anlamdadır.<sup>439</sup> Âyet, Allah Teâlâ'nın bulut gölgeleri içinde geleceği anlamı taşımamaktadır. Asıl kastedilen, kıyamet vakti Allah'ın azabı, semanın parçalanıp insanların üzerinde bulutlar gibi kalması ve meleklerin azap için gelecek olmasıdır.<sup>440</sup> Râzî, âyetteki işkâlin çözümüne yönelik farklı görüşlerle beraber Mâturîdî'nin bu görüşünü (isim vermeksizin) naklettikten sonra, en doğru tavrın âyete sibakından hareketle yaklaşmak olduğunu söyler. Ona göre bu âyetin öncesindeki "Ey iman edenler!" hitabı Yahudîlere yöneliktir. Dolayısıyla burada da onların Allah hakkındaki düşünceleri hikâye edilmektedir. Onlar Allah hakkında tecsim ve teşbihte bulduklarından O'nun gelme-gitme gibi fiillerinin olduğunu var saymaktadırlar. Dolayısıyla Yahudîlerin batıl bir anlayışının nakledildiği bu âyette bir işkâl söz konusu değildir.<sup>441</sup>

Harf-i cerlerin bazen ziyade olarak kullanılması da işkâle sebebiyet verebilmektedir. "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ / O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur." (Şûra, 42/11) âyeti bu duruma güzel bir örnektir. Mâturîdî, Müşebbihe'nin Allah'ın bir mislinin (كَمِثْلِهِ) olduğu söylemini bu âyette dayandırdığını nakleder. Onlara göre Allah'ın bir misli olmasaydı, bu misile benzerliğin reddedilmesi anlamsız olurdu. "O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur." âyetinde, "مِثْلِهِ / benzeri" ifadesiyle Allah'ın benzeri bir şeyin var olduğu açıkça ortaya konmuş ve teşbih edatı olan "كَ" ile de Allah'tan başka hiçbir şeyin bu benzerliğe ortak olmadığı belirtilmiştir. Oysa bu söylem Kur'ân'ın ortaya koyduğu ulûhiyet

<sup>439</sup> Mukâtil b. Süleyman, I, 180.

<sup>440</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 414; X, 244. Farklı yorumlar için bkz. Taberî, III, 613; İbnü'l-Cevzî, I, 226.

<sup>441</sup> Râzî, V, 232-234.

inancına ters bir durumdur. Görüldüğü üzere; âyette geçen teşbih edatı “ك” işkâle sebep olmuştur.

Mâturîdî’ye göre âyette geçen teşbih edatı “ك” burada zaittir ve âyette asıl anlam “لَيْسَ / O’nun benzeri yoktur.” şeklindedir.<sup>442</sup> Bir diğer açıdan da Arap dilinde “مثل” kelimesi bazen “نفس” anlamında da kullanılır ki bu durumda Mâturîdî’ye göre âyetin muhtemel bir diğer manası da “لَيْسَ كَهَوِّ شَيْءٍ / O’nun gibi bir şey yoktur.” şeklindedir. Bu durumda teşbih edatı olan “ك” zait değildir.<sup>443</sup>

### 2.4.3. Te’nis-Tezkir

Arapçada varlıklar erkek (müzekker) ve dişi (müennes) olarak sınıflanır. Umumiyetle erkek ve dişi varlıklar için farklı kelimeler kullanılır: “الأمُّ / anne” ve “الأبُّ / baba” gibi. Fakat bazen erkek ve dişi varlıklara ortak bir isim verilir. Ancak dişiliği göstermek için te’nis alameti kullanılır. الطيب / erkek doktor, الطبيبة / kadın doktor gibi. Kelimenin müzekker veya müennes oluşuna göre ona ait olan fiilin, sıfatın, haberin ve zamirin de müzekker veya müennes olması gerekmektedir. Fakat bu kuralın da bazı istisnai durumları vardır ki bu hususun dikkate alınmaması Kur’ân âyetlerinde gramere dayalı bazı işkâllerin olduğu zannını doğurur.

Mesela: “بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ” / O gün insan kendi aleyhine şahittir.” (Kıyâme, 75/14) âyetinde müzekker olan “الإنسان / insan” lafzının haberi olan “şahittir” ifadesi müennes olarak “بَصِيرَةٌ” şeklinde gelmiştir. Hâlbuki onun da müzekker olarak “بصير” şeklinde olması gerektiği düşünülebilir. Mâturîdî bu durumu üç şekilde izah eder. Birincisi “insan” kelimesi “cemaat” manası taşımaktadır. Yani âyetteki “الإنسان” kelimesi, “جماعة” demektir ki bu durumda lafız müennes olmaktadır.<sup>444</sup> Dolayısıyla “بَصِيرَةٌ” kelimesinin müennes olması hata değildir. İkinci olarak müzekker kelimeler “tâ-i merbuta” (ة) ile mübalağa bildirir hale gelirler; “علامة / allâme” kelimesi gibi.<sup>445</sup>

<sup>442</sup> Benzer yorumlar için bkz. Taberî, XX, 477; Zeccâc, IV, 395; Mekki b. Ebî Tâlib, X, 6565; Ebüssuûd, VIII, 25.

<sup>443</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 172. Benzer yorum için bkz. Taberî, XX, 476; İbnü’l- Cevzî, VII, 276; Bikâî, XVII, 258.

<sup>444</sup> Kur’ân’da “الإنسان” kelimesi pek çok kere çoğul anlamda kullanılmıştır. Asr ve Tin Sûreleri’ndeki kullanımı böyledir. Bu Sûrelerde “الإنسان” lafzından istisna yapıp “iman edip salih amel işleyenler müstesna” denmesi bunun açık delilidir. Çünkü tekil lafızdan çoğul lafız istisna edilmez.

<sup>445</sup> Bkz. Ebû Ubeyde, II, 277.

Âyetteki “بَصِيرَةٌ” kelimesi de te’nis değil mübalağa içindir.<sup>446</sup> Üçüncü olarak da kıyamette insanın kendine şahit oluşu, çeşitli âyetlerde ifade edildiği gibi, elleri, ayakları, derisi gibi tüm uzuvları ile olacaktır. Yani her bir organı şahitlik edecektir. Bu durumda bir çoğul ifadesi olarak kullanılan “الْإِنْسَانُ” kelimesinin haberi olan “بَصِيرَةٌ” müennes olarak gelir.<sup>447</sup>

“كَذَّبَتْ قَوْمَ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ / *Nuh kavmi de peygamberleri yalancılıkla suçladılar.*” (Şuarâ, 26/105) âyetinde fiil ile fail arasında cinsiyet yönünden uyumsuzluk gözlenmektedir. “قوم” kelimesinin fiili “كَذَّبَتْ” şeklinde müennes olarak ifade edilmiştir. Oysa “قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ” “لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ / *Gerçekleri iyice bilmek isteyenlere âyetleri apaçık gösterdik.*” (Bakara, 2/118) gibi âyetlerde<sup>448</sup> bu kelimenin fiili görüldüğü gibi müzekkerdir. Bununla beraber “وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ” / *Kâfir kavme karşı bize yardım et.*” gibi âyetlerde<sup>449</sup> olduğu üzere kelimenin sıfatı da müzekker sığasındadır. Bu durum “قوم” kelimesinin müzekker mi yoksa müennes mi olduğu konusunda bir işkâli gündeme getirmiştir. Ebû Ubeyde Ma‘mer el-Müsenna “Bu kelime hem te’nis hem de tezkir olunur.”<sup>450</sup> derken Râzî, kelimenin müennes olduğunu kabul etmektedir.<sup>451</sup> Mâturîdî ise “قوم” kelimesinin müzekker olduğunu, asla te’nis olunamayacağını belirtir. “قوم” kelimesi müzekker olmasına rağmen ona müennes fiil isnad edilmesi ile ilgili işkâli de söz diziminde dillendirilmeyen ancak manada var olan “جَمَاعَةٌ” / cemaat” kelimesiyle çözer. Müellifimize göre bu âyetlerde mana “كَذَّبَتْ جَمَاعَةٌ قَوْمَ نُوحٍ” şeklindedir. Fiilin öznesi “قوم” değil, müennes olan “جَمَاعَةٌ” kelimesidir.<sup>452</sup>

#### 2.4.4. Zamirin Mercii

Arap dilinde zamirler kendilerinden önce geçen bir isme râci‘ olurlar. Mercii’leri olan bu isme göre tekil-çoğul veya müzekker-müennes olurlar. Zamirlerin mercii bazen açıkça

<sup>446</sup> Farklı yorumlar için bkz. Ebû Ubeyde, II, 277; Ebu’l-Berekât Neseî, III, 572; Ebüssuûd, IX, 66.

<sup>447</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XVI, 293, 294. Farklı yorumlar için bkz. Mukâtil b. Süleyman, IV, 511; Ferrâ, III, 211.

<sup>448</sup> Bkz. Bakara, 2/164, 230.

<sup>449</sup> Bkz. Bakara, 2/258; Âl-i İmrân, 3/86.

<sup>450</sup> Ebû Ubeyde, II, 87.

<sup>451</sup> Râzî, XXXVI, 154.

<sup>452</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, X, 314.



söylenmemiş olabilir. Sözle ifade edilmeyen merci‘, zorunlu olarak bilinen bir mana olabileceği gibi, cümlede var olan bir diğer kelimenin manası kapsamında olabilir. “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ / Biz onu (Kur’ân’ı) Kadir gecesinde indirdik.” (Kadir, 97/1) mealindeki âyette her ne kadar lafzı geçmese de “onu” ifadesiyle kast edilenin Kur’ân olduğu zorunlu olarak anlaşılmaktadır. “إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى” / *Adaletli olun; bu, Allah korkusuna daha çok yakışan (bir davranış) tır.*” (Mâide, 5/8) mealindeki âyette de “bu” zamiri ile kast edilenin ise “adaletli olun” ifadesinin bünyesinde var olan “adalet” kelimesi olduğu anlaşılmaktadır. Kur’ân’daki bazı işkâl görünümlerinin zamirin merciinin doğru tespit edilememesi ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.<sup>453</sup>

Mâturîdî, zamirle ilgili müşkilleri, onun merciini tespit ile çözmektedir. Örnek olarak “وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسَقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِعًا لِالَّذِينَ يَشَارِبُونَ / Kuşkusuz sizin için hayvanlarda da büyük bir ibret vardır. Zira size, onların karınlarındaki fişkı ile kan arasından (gelen), içenlerin boğazından kolayca geçen hâlis bir süt içiriyoruz.” (Nahl, 16/66) âyetinde “hayvanlar” kelimesine râcî olan “بُطُونِهِ” / karınlarındaki kelimesindeki “ه” zamiri müzekkerdir. Oysa erkek hayvanlar süt vermeyeceğine göre bu zamirin müennes (ها) olması gerektiği düşünülebilir. Kaldı ki aynı ibare “وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ” / *Hayvanlarda sizin için elbette ibretler vardır. Onların karınlarındakinden size içiririz. Onlarda sizin için birçok faydalar daha vardır; etlerinden de yersiniz.*” (Mü’minûn, 23/21) âyetinde “فِي بُطُونِهَا” şeklidir ve zamir müennestir.

Mâturîdî, iki âyet arasındaki bu çelişki görünümüne işaret ettikten sonra her iki âyetteki lafızlar aynı olsa da zamirler için kast edilen mercinin aynı olmadığını vurgular. Zamirin müzekker olduğu âyette “الْأَنْعَامِ / Hayvanlar” kelimesinin cins manası zamirin merciidir. Bu sebeple de zamir müzekker olmuştur. Diğer âyette ise kelimenin çoğul ifade eden yapısı, zamirin merciidir ve bu sebeple zamir müennestir.<sup>454</sup>

Benzer bir durum da Kasas Sûresi’ndeki “وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ تَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ / Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise ‘Yazıklar olsun size! İman edip de iyi işler yapanlara Allah’ın vereceği mükâfat daha hayırlıdır. Ona da

<sup>453</sup> Suyûtî, II, 547 vd.

<sup>454</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 136; X, 21-22.

*ancak sabredenler kavuşturulur' dediler.*” (Kasas, 28/80) mealindeki âyettir. Bu âyette “ثَوَابٌ / sevab” kelimesi müzekker bir kelimedir. Cümlede ona âid olan zamirin de müzekker olarak (وَلَا يُقْبِلُهَا) şeklinde olması gerekirken âyetteki şekliyle (وَلَا يُقْبِلُهَا) müennes olmuştur. Mâturîdî, “Âyetteki ‘sevab’ kelimesi nasıl olur da müennes olur?” sorusunun cevabı konusunda ihtilaf edildiğini ifade eder. Kendisi bir yorum ve tercih yapmadan bu konuda dile getirilen bazı cevapları nakleder:

Birinci cevaba göre, zamir “sevab” kelimesine değil âyette geçen ilim ehlinin sözüne (المقالة) âid olup, bu sebeple müennestir. Buna göre âyetin manası “Bu sözü söylemek ancak sabredene nasip olur.” şeklindedir. Bu cevap Ferr3a, Taberî ve Zeccâc’a aittir.<sup>455</sup>

İkinci bir cevaba göre zamir, “ameller” (الاعمال) kelimesinden kinayedir. Bu durumda âyetin manası “Bu amellere ancak sabredenler muvaffak olur.” demektir. Bu cevap da Mukâtil’e aittir.<sup>456</sup>

Mâturîdî’nin İbn Kuteybe’ye<sup>457</sup> ve Ebû Avsece’ye<sup>458</sup> (ö. 830/940?) ait olduğunu belirttiği bir diğer cevaba göre ise zamir ahiret yurdundan kinayedir. Bu halde de âyetin manası “Ahiret yurduna ancak sabredenler kavuşur.” şeklindedir.<sup>459</sup>

#### 2.4.5. Edatlar

Sözleri birbirine bağlamada kullanılan sözcüğe edat denilir. Arap dilinde edatlar için bir istilah tanımı yapılmamıştır. Nahiv bilginleri daha çok ne isim ne de fiil olmayan bu sözcüklerin mefhumu ve i‘rabdaki konumu üzerinde durmuşlardır.<sup>460</sup> Edatlar bir ismi diğer isme, bir ismi bir fiile veya bir harfî bir isme / fiile bağlarlar. Edatlar çok anlamlı bir yapıya sahiptirler. Onların bu hali işkâle sebebiyet verebilmektedir.

<sup>455</sup> Ferrâ, II, 311; Taberî, XVIII, 331; Zeccâc, IV, 156.

<sup>456</sup> Mukâtil, III, 357.

<sup>457</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Ğaribu'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Sakar, Beyrut: Dâru Kütübî'l-Arabî, 1978, I, 336. Ayrıca bkz. Yahya b. Sellâm, *Tefsiru Yahya b. Sellâm*, Thk. Hind Çelbi, 1. baskı, Beyrut. Dâru Kütübî'l-Arabî, 2004, II, 611.

<sup>458</sup> Mâturîdî’nin *Te'vilât*'inde kendisinden çokça nakilde bulunduğu ve bu nakillerin içeriğinden müfessir ve lügatçı olduğu anlaşılmaktadır. Fakat *Te'vilât* dışında başka bir eserde bu isim geçmemektedir. Bkz. İmamoğlu, s. 25.

<sup>459</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 83.

<sup>460</sup> Mahmud Ahmed es-Sağir, *el-Edevâtü'n-Nahviyye fi Kütübî't-Tefsir*, 1. baskı, Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2001, s. 37-38.

### 2.4.5.1. İstifham ve Tereccî

Mâturîdî'ye göre işkâl sebeplerinden biri de Arap dilindeki edatların kullanımı ile ilgilidir. Mesela, Allah Teâlâ'nın ilmi kesinlik içerdiği halde bazı âyetlerde olasılık ve şekk bildiren edatların kullanılmış olması çelişki görünümüne neden olur.

Örneğin: “وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَقَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ” / *Eğer onları tehdit ettiğimiz (azabın) bir kısmını sana (dünyada iken) gösterirsek (ne âlâ); yok eğer (göstermeden) seni vefat ettirirsek nihâyet onların dönüşü de bizedir.*” (Yûnus, 10/46) mealindeki âyette geçen “إِمَّا / ya” ve “أَوْ / veya” ifadeleri olasılık bildirmektedir. Böyle bir olasılık ise Allah'ın ilmine yakışmayan bir durumdur. Allah, olmuş ve olacak her şeyi bilendir.

Mâturîdî, istifham (أ / ام) ve tereccî (لعل / عسى) edatlarının Allah Teâlâ hakkında kullanıldığında olumluluk ve gereklilik (icab ve ilzam) manasına geldiğini belirtir.<sup>461</sup> Âyetteki “إِمَّا” ve “أَوْ” edatları da böyledir. Yani âyette bir olasılıktan değil kesin hükümden bahsedilmektedir. Allah Teâlâ inkâr ehline vaat ettiği azabın bir kısmını Peygamberine (s.a.s.) dünyadayken göstereceğini, bir kısmını ise ahirete bıraktığını belirtmektedir. Müfessirlerin çoğu, âyete bu manayı vermişlerdir. Bedir savaşında ve diğer savaşlarda müşriklerin bir kısmının öldürülmesi bir kısmının da esir alınması gibi başlarına gelen felaketleri dünyadayken görülecek azaplara örnek göstermişlerdir. Âyetin ikinci kısmında belirtildiği üzere Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra da hem dünyada hem de ahirette müşrikler çeşitli azaplarla karşılaşacaklardır.<sup>462</sup>

Mâturîdî diğer müfessirlerden farklı olarak muhtemel bir nüzul sebebinden bahsetmektedir. Şöyle ki Peygamber (s.a.s.) müşrikleri inkâra devam ettikleri takdirde görecekları bir kısım azap ile uyarmış olabilir. Bunun üzerine de Allah Teâlâ bu âyeti indirerek, azap etme konusunda Peygamber'in (s.a.s.) bir yetkisinin olmadığını kendisine bildirmiştir. Eğer âyet böyle bir sebeple inmiş ise âyetin anlamı şu şekilde olmaktadır: Peygamber (s.a.s.) ister hayatta iken görsün ister görmesin Allah kâfirlere her iki durumda da elbet azap edecektir.<sup>463</sup>

<sup>461</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 309; VII, 63- 64; XI, 93.

<sup>462</sup> Benzer yorumlar için bkz. Mukâtil b. Süleyman, II, 240; Zeccâc, III, 23; Râzî, XVII, 110, İbn Kesir, IV, 272.

<sup>463</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 64.

Bir diğerk örnek olarak “İnsanlar, “İnandık” demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler.” (Ankebût, 29/2) âyetinde zâhirde istifham edatıyla bir soru sorma, haber talebi vardır. Ancak soru sormak, zâhir anlamıyla, soran kişinin ilgili konuda bilgisiz olduğunu gösterir. Oysa Allah Teâlâ cehaletten münezzehtir. Mâturîdî, istifham edatlarının Allah Teâlâ hakkında kullanıldığında icab ve takrir bildirdiğini belirtir.<sup>464</sup> Buradan hareketle o, âyetin iki muhtemel anlamından bahseder. Birincisi; insanlar “inandık” demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını zannediyorlar demektir.<sup>465</sup> İkincisi; İnsanlar “inandık” demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını zannetmesinler,<sup>466</sup> anlamındadır.

#### 2.4.5.2. İstisna

Arap dilinde olumlu veya olumsuz bir cümleden sonra, kendinden önceki hükmü kendinden sonraki lafız için geçersiz kılmaya istisna denir. Bu da çoğunlukla “إِلَّا” lafzıyla olur. Türkçe’ye “başka, ancak, yalnız, müstesna” gibi kelimelerle çevrilen “إِلَّا” edatıyla yapılan istisnanın, muttasıl / cins için, munkatı’ ve müferrağ gibi çeşitleri olduğu gibi bu edat, “غیر / başka”, atıf için olan “و”, “بل” anlamında da kullanılabilir.<sup>467</sup>

Mâturîdî, bu istisna edatının kullanımının bazı işkâllere sebep olabildiğini söylemektedir. “وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي” / İbrahim, babasına ve milletine demişti ki: Beni yaratan hariç, sizin taptığınız şeylerden uzağım. Beni doğru yola eriştirecek olan şüphesiz O’dur.” (Zuhruf, 43/26-27) âyetinde Hz. İbrahim (a.s.) kavminin taptığı ilahlardan “إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي” ifadesiyle Allah’ı istisna etmiştir. Mâturîdî, bu âyetteki istisna edatının işkâli beraberinde getirdiğini ifade eder. Eğer bu âyetteki istisna cins için ise müstesna minh denilen genel hükmün kendine ait olduğu lafzın (batıl tanrılar) kapsamında olmayan bir şey (Allah), ondan istisna edilemez. Hz. İbrahim’in (a.s.) kavmi, Allah’a kulluk etmiyordu ki taptıkları ilahlar arasından “yaratan” sıfatıyla Allah istisna edilebilsin. Mâturîdî bunun işkâl olduğunu

<sup>464</sup> Bkz. Zeccâc, IV, 159. İstifham edatlarının Kur’ân’da kullanılış şekilleri için bkz. Alican Dağdeviren, *İlahi Mesajın Sunumu Açısından Kur’ân’da Sorular ve Cevaplar*, İstanbul: Yeni Akademi yay. 2006, s. 21-49.

<sup>465</sup> Farklı yorum için bkz. Kurtubî, XIII, 323.

<sup>466</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 93.

<sup>467</sup> Bkz. Suyutî, II, 442.

söylemektedir. Bu müşkil durumun çözümünde ise ona göre iki olasılık vardır. Birincisine göre her ne kadar Hz. İbrahim'in (a.s.) kavmi Allah'a iman etmiyor ve tapmıyor olsa da onların arasında az da olsa diğer tanrıların yanında Allah'a da kulluk edenler olabilir. Hiç değilse bu kavmin putperestlik öncesinde yaşayan ataları Allah'a kulluk etmekteydi. Bu durum değerlendirilmiş olabilir veya zannedilenin aksine onlar putlarına, kendilerini Allah'a yaklaştırmaları ümidiyle tapıyor olabilirler. Bu durumlarda söz konusu istisna ile ilgili bir işkâl kalmaz.<sup>468</sup>

İkinci olasılığa göre âyette geçen “إِلاّ”, “لكن” manasındadır ve onun yerine kullanılmıştır.<sup>469</sup> Bu durumda âyetteki istisnanın çeşidi, munkatı'dır. Anlam da şöyledir: “Sizin taptığımız şeylerden uzağım. Ben ancak, beni yaratana kulluk ederim.” Mâturîdî'ye göre bu durumun birkaç benzeri daha vardır ki onlar, bahsedilen ikinci olasılığı desteklemektedir. “لا يسمعون فيها لغوا إلاّ سلاماً” / *Onlar orada 'Selam' hariç boş bir söz işitmezler.*” (Meryem, 19/62) âyeti ile “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تُكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ” / *Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı, bâtil (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin.*” (Nisâ, 4/29) âyeti böyledir. “Selam” boş sözler cinsinden olmadığı için onun boş sözler grubundan istisna edilmesi mümkün değildir. Bu âyette de “إِلاّ”, “لكن” anlamındadır. “Onlar, orada boş bir söz işitmezler. Ancak “selam” işitirler.” demek olur. Nisâ Sûresi'ndeki âyette de durum aynıdır.<sup>470</sup>

Konuya verebileceğimiz bir diğer örnek de Duhân Sûresi'in elli altıncı âyetidir. Bu âyette “لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى” / *Orada, ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar.*” denilmektedir. Buradaki “ilk ölüm” ifadesinden ve ondan bir istisna yapılmasından sanki dünyadaki ölümden sonra ahirette başka ölümlerin de olduğu zannı oluşmaktadır. Oysa cennette ölüm düşünülemeyeceği gibi bu, onun ebedîliğine de aykırıdır. Müellifimiz, bu müşkilin çözümünde Ferrâ'nın bu âyetteki “إِلاّ” edatının “سَوَى” anlamında olduğu görüşünü benimser.<sup>471</sup> Âyetin anlamı, “Dünyada bir kere ölümü

<sup>468</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 239-240.

<sup>469</sup> Bkz. Zeccâc, IV, 409; Ebu'l-Berekât Neseî, III, 270.

<sup>470</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 239-240.

<sup>471</sup> Bkz. Ferrâ, III, 44. Bu yorum için ayrıca bkz. Taberî, XXI, 67.

tattıktan sonra onun dışında bir daha ölüm görmeyecekler.” demektir.<sup>472</sup> Kâdî Abdulcebbar ise dünyadaki ölümden istisna yapılmasının tekid manası taşıdığını, bu şekilde bir daha ölümün olmadığını daha güçlü bir şekilde ifade edildiğini söyler.<sup>473</sup>

## 2.5. Kıraat Farklılıkları

Kur’ân’ın Yedi Harf üzere indirilmiş olmasına bağlı olarak onun bazı kelimelerinin birden fazla okunuş keyfiyeti vardır. Bu farklı okunuş şekilleri tefsirde bir zenginlik olmakla beraber bazen kıraatlerle ilgili işkâl görünüşleri de oluşturabilmektedir. Mâturîdî, her farklı kıraatin ayrı bir âyet hükmünde olduğunu vurgular ve bir işkâl görünüşü varsa her bir kıraat için ilgili işkâli açıklığa kavuşturur.<sup>474</sup>

Mesela, Havarilerin Hz. İsa’ya (a.s.) hitaben söyledikleri “ اِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ اَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ / Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?” (Mâide, 5/112) âyetinde geçen “يَسْتَطِيعُ” ifadesinin diğer bir kıraati “تَسْتَطِيعُ” şeklindedir. Bu ikinci kıraatte ise mana “Allah’ın üzerimize bir sofrayı indirmesini sağlayabilir misin?” şeklindedir. Birinci kıraatin zâhirine göre Havariler, Allah Teâlâ’nın gücünü, ikincisine göre ise Hz. İsa’nın (a.s.) gücünü denemiş olmaktadır. Oysa bir mü’minin Allah’ın gücü veya bir peygamberin Allah katındaki konumu hususunda şüphe ederek böyle bir deneme yapması müşkil bir durumdur.<sup>475</sup>

Mâturîdî, âyetin her iki kıraatindeki işkâlin çözümünden önce “استطاعة / yapabilmek” kelimesinin Arap dilindeki kullanımına dikkat edilmesi gerektiğini vurgular. O, âyette geçen ve işkâl görünüşüne sebep olan “استطاعة / yapabilmek” kelimesinin Arap dilinde “bilgi edinme” ve “irade” anlamında da kullanıldığını ifade eder. “Filan şu işi yapar mı?” anlamında “هَلْ يَسْتَطِيعُ اَنْ يَفْعَلَ / Filan şu işi yapabilir mi?” denildiği gibi, “Şu adama bakmak istemiyorum.” anlamında “لا اَسْتَطِيعُ اَنْ اَنْظُرَ / Şu adama bakamıyorum.” denilir. Dolayısıyla bu ifadeyle güç yetirebilmekten değil istek ve talepten bahsedilmektedir.

<sup>472</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XVIII, 315-316. Mâturîdî’ye göre “Onlara açıkça âyetlerimiz okunduğu zaman: Doğru sözlü iseniz atalarımızı getirin, demelerinden başka delilleri yoktur.” (Câsiye, 45/25) âyetinde de istisna sebebiyle bir işkâl vardır. Sanki kâfirlerin tekrar dirilişe karşı bir delilleri varmış. Ancak âyetin manası “Onların hiçbir delilleri yok. Sadeceşöyle diyorlar.” şeklindedir. Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 377.

<sup>473</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu’l-Kur’ân*, s. 384.

<sup>474</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 431.

<sup>475</sup> Aynı işkâl tespiti için bkz. Ferrâ, I, 325; Taberî, IX, 117.

Buradan hareketle müellifimize göre ilk kıraatte “يَسْتَطِيعُ” kelimesi “Sofra indirebilir mi?” değil, “Sofra indirir mi?” anlamındadır. Bu durumda âyetin manası: “Ey Meryem oğlu İsa! Sen rabbinden bizim üzerimize bir sofrayı indirmesini istersen O, senin bu duaya icabet eder de bize bir sofrayı indirir mi?” şeklindedir.<sup>476</sup>

Mâturîdî, “تَسْتَطِيعُ” şeklindeki ikinci kıraatte ise işkâli iki şekilde çözümler. Birincisi, âyette sözle ifade edilmeyen “istemeye” lafzı vardır ki bu durumda mana “Sen rabbinden üzerimize bir sofrayı indirmesini (istemeye) güç yetirebilir misin?” şeklindedir. İkinci olarak da işkâlin çözümünde yine “استطاعة / yapabilmek” kelimesinin Arap dilindeki kullanımını göz önüne alarak mananın “Sen bize Rabbinden bir sofrayı ister misin?” demek olduğunu belirtir.<sup>477</sup> Dolayısıyla her iki kıraat vechinde de ne Allah’ın ne de peygamberinin gücünü deneme söz konusu değildir ve âyette işkâl bulunmamaktadır.<sup>478</sup>

Mâturîdî, isim vermeden Taberî’nin işaret ettiği bir diğer işkâli de ele alır. Taberî, âyetin “يَسْتَطِيعُ” şeklindeki kıraatini tercih edişini âyetin siyak ve sibakından hareketle gerekçelendirirken başka bir işkâle de işaret etmiş olur: Âyetin evvelinde “Hani bir de, “Bana ve Peygamberime iman edin” diye havarilere ilham etmiştim. Onlar da “İman ettik. Bizim müslüman olduğumuza sen de şahit ol” demişlerdi.” (Mâide, 5/111) denilerek Havariler, imanları açısından övülmüşlerdir. Onların bu isteğinden sonra gelen âyetlerde ise bu isteklerinin tevbe edilmesi gereken büyük bir söz olduğu dile getirilmiştir. Anlaşıyor ki Taberî, iman bakımından övülen Havarilerin bu isteği dile getirmiş olmalarını da müşkil görmektedir.<sup>479</sup> Ancak Mâturîdî, üç ihtimalden hareketle bu isteği normal görür. Birinci olarak; Havarilerin bu dileği Hz. İbrahim’in (a.s.) dileğine benzemektedir. O, da ölümden sonra dirilişe şüphe etmeden inanmasına rağmen Allah’ın ona, ölümleri nasıl dirilttiğini göstermesini istemişti. Bu isteğini de Allah’ın, “İnanmıyor musun?” buyurması karşısında “Evet inanıyorum. Fakat kalbimin tatmin olması için.”<sup>480</sup> diyerek gerekçelendirmişti. Dolayısıyla Havariler de imanlarına

<sup>476</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 374.

<sup>477</sup> Zeccâc, II, 220; Râzî, XII, 137.

<sup>478</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 372-374.

<sup>479</sup> Bkz. Taberî, IX, 118-119.

<sup>480</sup> Bakara, 2/260.

rağmen daha da mutmain olmak için böyle bir istekte bulunmuş olabilirler. İkinci olarak, bu istek Havarilere değil diğer insanlara ait olabilir. Onlar, bu arzularını Hz. İsa'ya (a.s.) iletmelerini; ona, daha yakın olan Havarilerden rica etmiş olabilirler. Ancak Mâturîdî'ye göre bu olasılık sem'iyata ait olduğundan geçerliliği ancak rivayetle bilebilir. Üçüncü olarak; Allah katında Hz. İsa'nın (a.s.) mertebesi yanında kendi mertebelerini de test etmek, bu konuda mutmain olmak istemiş olabilirler.<sup>481</sup>

Konuyla ilgili bir diğer örnek de “ وَجَاءَ الْمُعَذَّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤَدِّنَ لَهُمْ وَقَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ” / *Özür bahane eden bedevi Araplar, kendilerin(in savaşa katılmamasın)a izin verilmesi için geldiler; Allah'a ve Elçisine yalan söyleyenler oturdular.*” (Tevbe, 9/90) âyetidir. Bu âyette geçen “ الْمُعَذَّرُونَ / özür bahane edenler” ifadesinin bir diğer kıraati “ الْمُعَذِرُونَ” şeklindedir. Mâturîdî'nin belirttiğine göre başta Kelbî (ö. 146/763) olmak üzere bazı müfessirler “ الْمُعَذَّرُونَ” şeklindeki şeddeli okunuşun “gerçek bir mazereti olan” anlamında olduğunu söylese de İbn Abbâs, Ebû Muaz Bukeyr<sup>482</sup> (ö. 160/777), İbn Kuteybe, Ebû Avsece “ الْمُعَذِرُونَ” şeklindeki okunuşun “geçerli özrü bulunmayan, özür beyanında samimi olmayan” anlamında olduğunu söylerler. Buna mukabil kelimenin tahfif ile “ الْمُعَذِرُونَ” şeklindeki okunuşu da “gerçek bir mazereti bulunan” anlamına gelmektedir.<sup>483</sup> Ferrâ, “ الْمُعَذِرُونَ” kelimesinin aslının “المعتذر” olduğunu ancak “ت” harfinin “ذ” harfine idgamı ile “ الْمُعَذِرُونَ” şekline dönüştüğünü söyler. Ona göre de bu kelimeyle kastedilen özrü olmayanlardır. Sûrenin doksan altıncı âyetinde de aynı kelime “يعتذرون” şeklinde özrü olmayanlar için kullanılmaktadır. Fakat Ferrâ, kelimenin bazen gerçek özür sahipleri için de kullanıldığını beyan eder.<sup>484</sup> Bu durumda âyette hem özür beyanında samimi olanlar hem de yalancı olanlar bir arada kastedilmiş, kıraat sebebiyle iki zıt anlam bir kelimeye birleşmiştir. Mâturîdî, iki zıt anlamın âyet içinde bir çelişki oluşturduğunu söylemektedir.<sup>485</sup>

<sup>481</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 372-373.

<sup>482</sup> Nisabur'da kadınlık yapmış ve Buhârî tarafından sıkı olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Tarihü'l-Kebir*, Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârif, t.y., II, 117.

<sup>483</sup> Farklı yorumlar için bkz. İbn Ebi Hâtim, VI, 1860; Taberî, XI, 620-622.

<sup>484</sup> Ferrâ, I, 447-448.

<sup>485</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 430.



Bunun yanında işkâlin bir diğer yönü daha vardır. Şöyle ki, eğer “المُعْذِرُونَ” kelimesi “gerçek özrü olanlar” manasında ise âyette geçen “Allah'a ve Elçisine yalan söyleyenler oturdular.” ifadesi ile bu kelime arasında bir çelişki oluşmaktadır. Gerçek özür sahiplerinin yalancılık ve kâfirlikle ithamı bir çelişkidir. Mâturîdî'ye göre âyette, biri gerçek mazereti olan diğeri ise mazereti olmadığı halde sahte mazeret öne süren iki ayrı kesimin ele alınması muhtemeldir. Âyetin devamında “Onlardan kâfir olanlara elîm (acı) azap isabet edecek.” denilmesi de bunu desteklemektedir. “Onlardan kafir olanlar” şeklindeki istisna, onların diğer kısmının iman sahibi olduğunu gösterir. Bu durumda âyette anlatıldığına göre biri gerçek mazereti olan diğeri mazereti olmadığı halde bu konuda yalan söyleyenlerin oluşturduğu bir grup Peygamberimize gelmiştir. Yalancı olanlar, kâfir olarak nitelenip azapla tehdit edilmişlerdir. Gerçek mazereti olanlar ise bir sonraki âyetlerde masum olarak nitelenmiştir. Taberî ve Râzî de Mâturîdî'nin bu görüşünü paylaşmaktadır.<sup>486</sup>

Mâturîdî işkâlin çözümünde bir diğer yol olarak her iki kıraati ayrı bir âyet olarak değerlendirir. Buna göre, her bir âyet farklı iki zamanda farklı iki kesim için inmiştir. Bu durumda tek bir âyetten değil farklı kişileri ele alan iki ayrı âyetten bahsedilir ki aralarında çelişki de yoktur.<sup>487</sup>

## 2.6. Değerlendirme

*Te'vilât*'tan hareketle Mâturîdî'nin işkâl sebepleri konusundaki düşüncelerini tespit etmeye çalıştığımızda gördük ki ona göre işkâl görünümünün asıl sebebi; Kur'ân âyetlerine art niyetli yaklaşmak, onun hakkında etraflı bir bilgiye sahip olmamak ve indirildiği dil olan Arapça'nın özelliklerini bilmemektir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel<sup>488</sup> ve İbn Kuteybe<sup>489</sup> de aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu asıl sebebin altında, okuyucu tarafından dikkatten kaçırıldığında veya bilinmediğinde işkâl vehmine düşülmesine neden olan bazı konular vardır.

<sup>486</sup> Taberî, XI, 620-622; Râzî, XVI, 162.

<sup>487</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 430-431.

<sup>488</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, s. 55-56.

<sup>489</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 23.

Mâturîdî'ye göre lafızlar zâhirlerine göre değerlendirilmemelidir. Çünkü onun hikmet mana dediği mütekellimin sözden asıl kastı, lafzın zâhirinden farklı olabilmektedir. Mâturîdî bu durumu pek çok örnekle ortaya koymaktadır.

Bir lafzın zâhirinin âmm olması onunla umumun kastedildiğini göstermeyeceği gibi zâhirinin hâs olması da ondan hususun kastedildiğini göstermez. Yine müteşâbih kelimelerin anlamı, hakikat veya mecaz ihtimali, müşterek lafızlardan hangi mananın kastedildiği bunları ortaya koyacak deliller çerçevesinde anlaşılabilir.

Mâturîdî'ye göre akıl ve Kur'ân'ın inişine şahit olan sahabenin açıklamaları; doğru manaları ortaya çıkarmada mümtaz bir konuma sahiptir. Aynı zamanda Mâturîdî kelimelerin örfteki manalarını lügattaki manalarından evla tutmaktadır. Ona göre örfî manalar daima göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla beraber Kur'ân okuyan kişi; kendisini çelişki vehmine düşürecek hatalardan korumak için kelimelerin farklı âyetlerdeki ve hatta Hz. Peygamber'in hadislerindeki kullanımlarına, sözün siyak ve sibakına, muhatabın kim olduğuna, kelimenin hangi lafzın mukabilinde kullanıldığına dikkat etmelidir. Eğer okuyucu, bir işkâl görünümüyle karşılaşıyorsa, bahsettiğimiz bu hususlarda hata yapmış demektir.

Mâturîdî kelimelerin farklı kıraatlerinin ortaya koyduğu anlamın doğru tespit edilememesini ve garip lafızların anlamının yanlış verilmesini de bir işkâl sebebi olarak görür. Örneklerde görüldüğü üzere bazen de garip kelimelerin manalarını tespit amacıyla nakledilen rivayetler, işkâli çözmek yerine daha da arttırabilmektedir.

Arap diliyle nazil olan Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında bu dilin özelliklerinin dikkate alınması gerekmektedir. Bu dilin kullanımıyla ilgili genel kuralların yanında istisnaların varlığı, edatların birbiri yerine kullanılması ve zâhir manaları dışında farklı manalarda kullanımları gibi dil zenginliklerinin dikkatten kaçırılması da bir başka işkâl sebebidir.

Âyetlerin birbiri ile çelişkili görünümleri de âyetlerin arasındaki farklılıkların gözetilmemesinden kaynaklanmaktadır. İlk bakışta aynı konudan bahsettiği zannedilebilecek olan âyetler farklı konulardan bahsedebileceği gibi bir konunun farklı zamanlardaki farklı aşamalarından bahsediyor veya bir olayı farklı açılardan ele alıyor olabilirler. Mâturîdî'ye göre kıssaların tekrarındaki farklılıklar ele alınırken öncelikle bu tekrarların olay, zaman ve kişiler açısından aynı olup olmama ihtimali gözetilmelidir.

Eğer bir farklılık ihtimali varsa lafız farklılıkları hiçbir şekilde çelişki oluşturmaz. Eğer böyle bir ihtimal yok ve olay aynıysa esas olan lafız farklılığı değil, manaların bir oluşudur ki bu yönde de bir çelişki Kur'ân'da mevcut değildir.

Nihayetinde anlama eylemi insana ait bir eylemdir ve Kur'ân'ın çelişkiden uzak anlaşılması da insanın kendi zihin durumuyla yakından alakalıdır. Mâturîdî'ye göre Kur'ân'ı anlamanın en önemli unsuru olan tefekkürün hatalı veya eksik yapılması, hikmet manayı araştırmada gevşeklik gösterip âyetlerin zâhir manasına takılıp kalınması; işkâlin en önemli sebepleri arasındadır. Çünkü doğru mana; ancak sağlıklı bir akıl yürütme ve zihinsel faaliyetle ortaya çıkabilir. Okuyucunun sahip olduğu ve ispatlamaya çalıştığı bazı ön kabulleri ise bu olumsuz tutumu daha da tetikleyici bir özelliğe sahiptir. Âyetlerin zâhirinde kendi görüşüne destek, karşıt görüşlere de reddiye bulunduğu zannıyla hareket etmek ve yorumun çelişkisini fark edememek şüphesiz doğru anlamın üstünü örtecek ve işkâle sebebiyet verecektir. Zira Mâturîdî'ye göre anlamda herhangi bir işkâlin varlığı; çelişkiden münezze olan Kur'ân'ın anlamının yanlış tespit edildiğinin bir göstergesidir.

### BÖLÜM 3: TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA İŞKÂLİN ÇÖZÜM YOLLARI

Nasslardaki işkâlin çözümü meselesi, müfessirler yanında muhaddislerin ve usûlcülerin de ilgilendiği bir konudur. Zira dinin temel kaynakları olan Kur'ân'ın ve hadislerin kendi içlerinde ve birbirleriyle çelişik olması düşünülemez. Müfessirler konuyu “Müşkilü'l-Kur'ân” başlığıyla, Hadisçiler “Müşkilü'l-Hadis” başlığıyla ele almışlar ve her iki disiplin de eş zamanlı gelişmiştir. Usûlcüler de konuya dinî ahkâmın kendisinden çıkarılacağı nassların birbiri ile çelişmeyeceği gerçeğinden yaklaşımlar ve Teâruz başlığı altında konuyu işlemişlerdir.

Her üç disiplinin de kendi sahalarıyla ilgili işkâllerin çözümünde ortak yöntemler kullandıklarını görmekteyiz. İsmail Lütfi Çakan'ın belirttiğine göre, aslında bu konuda kullanılan yöntemler aynı olup bunların sıralaması farklılık göstermektedir. Çakan, bu yöntemleri: Cem' ve te'lif, tercih, nesh ve tesâkut / tevakkuf olarak sıralamakta ve Hanefîlerin neshi öncelediğini söylemektedir.<sup>490</sup> Fakat gerek neshin kullanımı gerekse ilgili yöntemlerin sıralaması açısından onun yapmış olduğu bu tespitin, hem Mâturîdî hem de Hanefîlerin geneli için isabetli olmadığı görülmektedir.

Hanefî usûlcüler arasında Şâsî ve Serahsî'nin konuyla ilgili ifadeleri onların teâruz karşısında çözüm yolu olarak neshi önceledikleri izlenimi vermektedir.<sup>491</sup> Debûsî, Fahu'l-İslâm Pezdevî ve Semerkandî ise; aralarında teâruz görülen âyetlerin farklı hal ve zamanlara hamledilmesini ve tahsisi öncelemektedirler. Bununla çözüm olmazsa nesh gündeme gelir. Ancak neshin uygulanabilmesi için her iki âyetin de nüzul zamanını bilmek gerekmektedir. Eğer âyetlerin nüzul zamanları bilinemez ve nesh gerçekleşmezse âyetlerin bildirdiği hükümler arasında bir tercih yapılır. Ancak bu da yeterli bir sebebe dayanmalıdır. Yeterli bir tercih sebebi de bulunamazsa bu sefer tevakkuf ve tesâkut gündeme gelir.<sup>492</sup> Tevakkuf: deliller arasında tercih sebebi keşfedilene kadar beklemektir. Tesâkut ise: Muâriz âyetleri delil olmaktan düşürüp

<sup>490</sup> Çakan'ın ifade ettiğine göre Hanefîlerin sistemine göre müşkilin çözümünde takip edilen sıralama, nesh, tercih, cem' ve telif, tesâkut şeklindedir. Cumhuriyet sistemine göre sıralama, cem' ve telif, tercih, nesh ve tesâkut şeklindedir. Hadisçilerin sistemine göre, cem' ve telif, nesh, tercih ve tevakkuf şeklindedir. Çakan, s. 161.

<sup>491</sup> Bkz. Şâsî, s. 190; Serahsî, II, 14.

<sup>492</sup> Debûsî, s. 217; Semerkandî, s. 689-695; Abdulaziz el-Buhârî, III, 182-186.

sünnetin açıklayıcılığına başvurmadır. Tesâkut usûlcülere göre garipsenecek bir şey değildir. Zaten aralarında teâruz olan bu iki âyet olmasaydı söz konusu hükmü öğrenmek için yapılacak olan sünnete başvurmadır.<sup>493</sup> Sünnetin Kur'ân'ın açıklayıcısı<sup>494</sup> olduğu düşünülürse; tesâkut, âyetler arasındaki muârazada çözüm olarak sünnetin açıklayıcılığına yönelmek olarak da algılanabilir. Hanefî usûlcülerin konuya bakışına değindikten sonra çalışmamızın konusunu oluşturan Mâturîdî'nin de neshi öncelemediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira *Te'vilât*'ı incelediğimizde görürüz ki, neshi reddetmemekle beraber, ona göre nesh ihtimallerden sadece biridir.

Mâturîdî'nin çözüm metotları arasında belirlemiş olduğu bir öncelik sonralık sıralaması yoktur. Çünkü Mâturîdî işkâli, onu ortaya çıkaran nedenler üzerinden çözmektedir. Dolayısıyla mesele, var olan bir işkâli ortadan kaldırmak için farklı yöntemleri sırası ile denemek değil, işkâlin sadece bir algı yanılmasından ibaret olduğunu göstermektir. İlgili yanlış algı ortadan kaldırılınca Kur'ân'da herhangi bir işkâlin olmadığını, Kur'ân'a muhatap olan kişi bizzat kendisi görecektir.

Müşkil âyetlerle ilgili çözümlerinden hareketle Mâturîdî'nin, "Cem' ve Tefvik" başlığı altında ele alacağımız yöntemleri -aralarında bir öncelik sıralaması olmamakla beraber- daha çok kullandığı görülmektedir. Bu nedenle onun işkâli giderme ile ilgili metotları, "cem' ve tefvik"ten başlayıp kullanım sıklığına göre sıralanarak işlenecektir. Ancak çözümsüz neticede son çare olması sebebiyle yorum yapmama anlamındaki tevakkuf -kullanım sıklığına rağmen- en son başlık olarak ele alınacaktır. Şunu da belirtmemiz gerekir ki, Mâturîdî'nin işkâl çözüm yollarını kesin bir çizgiyle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Örneklerde de görüleceği üzere o, bir işkâlin çözümünde geçerli olabilecek tek bir çözümden bahsetmemiştir. Ona göre; bir âyetin muhtemel farklı te'villeri olabileceği gibi bir işkâlin de muhtemel birden fazla çözümü olabilir. Ancak bu çalışmada, Mâturîdî'nin bir işkâlin çözümünde öncelikle üzerinde durduğu çözüm, ilgili olduğu yöntemin başlığı altında sunulacaktır. Bununla beraber diğer çözüm yollarına da işaret edelecektir.

---

<sup>493</sup>Abdulaziz el-Buhârî, III, 162.

<sup>494</sup> Şâşî'nin belirttiğine göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünneti ilim ve amel belirtme noktasında Kur'ân'la aynı seviyededir. Bkz. Şâşî, s. 169.

### 3.1. Cem‘ ve Tefvik

Mâturîdî, âyetlerin birbirine muhâlif ve mütenâkız gibi görünümüne işaret ettikten sonra çoğunlukla “Bu iki âyetin arası nasıl cem‘ ve tevfik olunur?” sorularına cevaben çözümü ele almıştır. Böylelikle “cem‘ ve tevfik” kelimelerini çözüm ifadesi olarak öne çıkarmıştır. Bu sebeple de konu “Cem‘ ve Tefvik” başlığı altında ele alınacaktır.

Lügatte, dağınık olanları bir araya getirmek anlamında olan cem‘ (جمع), tefrik’in zıddı olup birbirinden farklı olan şeylerin arasını te’lif ile birleştirmek demektir.<sup>495</sup> İstilah’ta ise cem‘; şer’î deliller arasında tam bir uyumun olduğunu aklî veya naklî metotlarla ortaya koymak, bu deliller arasında gerçekten bir tenâkuz ve ihtilâfın olmadığını açıklamaktır.<sup>496</sup> Tefvik (توفيق) ise; iki şeyin arasındaki uyumu anlatan bir kelimedir. İki şeyin ittifak etmesi, birbirini doğrulaması demektir.<sup>497</sup>

Âyetler arasını cem‘ ve tevfik etmenin bir takım yolları vardır. Bunları te’vil, haml, tahsis ve takyid olarak sıralamak mümkündür.

#### 3.1.1. Te’vil ile Çözülen Konular

Müşkilin çözümünde Mâturîdî tarafından en çok kullanılan metot te’vildir. Te’vil kelimesinin tefsir ilminde kavramlaşması konusunda Mâturîdî’nin öncülüğü asla yadsınamaz. Mâturîdî te’vil kelimesinin, “dönmek” anlamında olan “أَوَّل- يُؤَوِّلُ” kökünden alındığını ve bu kökün manasının “münteha / son” olduğunu ifade eder.<sup>498</sup> O, te’vilin bu kök anlamından hareketle geçtiği âyetlerde kelimeye “ümme için Allah’ın belirlemiş olduğu son,<sup>499</sup> âkıbet,<sup>500</sup> işin sonu,<sup>501</sup> ta’bir, işin varacağı nokta<sup>502</sup>”

<sup>495</sup> Zeynuddîn er-Râzî, I, 60; el-Firuzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya‘kub, *Kamusu'l-Muhîr*, Thk. Mektebu Tahkiki't-Turâs, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005, I, 70; İbn Manzûr, VIII, 53.

<sup>496</sup> Bkz. Çakan, s. 163.

<sup>497</sup> İbn Fâris, VI, 128.

<sup>498</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 247. Te’vilin anlamı için ayrıca bkz. Ragıb el-İsfehânî, I, 99; Zerkeşî, II, 150; Firuzâbâdî, *Kamusu'l-Muhîr*, I, 963.

<sup>499</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 247.

<sup>500</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 304.

<sup>501</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 363; VII, 58.

<sup>502</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 273.

anlamalarını vermektedir. Te'vilin âkibetten haber verme manasından hareketle rüya yorumlamaya da te'vil denildiğini belirtir.<sup>503</sup>

Mâturîdî, Basra ekolüne mensup bir dilci olan Ebû Zeyd Sa'îd el-Ensârî'den (ö. 215/830) nakille te'vili: "Sözün mevcut manalardan birine tevcih edilmesidir." şeklinde tanımlamaktadır. Bir âyetin te'vili denildiğinde, ona göre, verilen manaya Allah'ı şahit göstermek; "Bu âyetten murat olunan budur.", "Allah şöyle diyor." demek yoktur. Te'vil sadece, "Bu âyet mevcut manalardan şuna ve şuna yönelir (tevcih), içerdiği hikmeti ise Allah bilir." demekten ibarettir.<sup>504</sup>

Mâturîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın başlangıcında te'vil ile tefsir arasındaki farkı ortaya koyar. Ona göre tefsir sahabenin, te'vil ise fukahandır. Çünkü sahabeler Kur'ân'ın nüzulüne bizzat şahit olduklarından âyetlerin hangi konularda indiğini bilmekteydi. Bu müşahadeleri sebebiyle onlar âyetlerde murat edilen manalara yani tefsire vakıftılar. "Kim Kur'ân'ı kendi re'yi ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın."<sup>505</sup> mealindeki hadiste de kınanan tavır, böyle bir müşahedeye sahip olmadığı halde yaptığı tefsire Allah'ı şahit tutmaktır.<sup>506</sup>

Mâturîdî, miras hukukundan bahseden Nisâ Sûresi'nin on birinci âyetinin yorumunda "*(Bu paylaşırma, ölenin) yapacağı vasiyetten ya da borcundan sonradır.*" ifadesi ile ilgili yorumları ve fikhî görüşleri nakleder. Ona göre bunlar âyetin muhtemel te'villeridir. Sonra âyetle ilgili iki merfu hadis<sup>507</sup> ile beraber, Hz. Ebû Bekir (r.a.) (ö. 13/634), Hz. Ömer (r.a.) (ö. 23/644) ve Hz. Osman'dan (r.a.)<sup>508</sup> mevkuuf üç rivayet nakleder ve "Âyetin tefsiri ise budur." der.<sup>509</sup> Bu tavrıyla te'vilin fukahaya, tefsirin ise sahabeye ait olduğunu örneklendirmiş olur.

---

<sup>503</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 305.

<sup>504</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 4.

<sup>505</sup> Bu hadis Tirmizî'de "مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَعْدَهُ مِنَ النَّارِ" şeklindedir. Bkz. Tirmizî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, 1.

<sup>506</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 3.

<sup>507</sup> "Üçte bir, gerçi üçte bir de çoktur." Buhârî, *Vasaya*, 3; Müslim, *el-Vasiyye*, 5.

<sup>508</sup> "Beşte bir iktisattır, dörtte bir güçlük, üçte bir haksızlığa meyildir."

<sup>509</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 52.

Onun tefsir ve te'vil ayrımını En'âm Sûresi'nin ellinci<sup>510</sup> âyetindeki tutumunda da müşahede edebiliyoruz. Bu âyetin Hz. Peygamber'e sorulan bir soru üzerine cevap olarak indirildiğinin kesinlikle anlaşıldığını belirttikten sonra "Fakat biz bu âyetin cevap oluşturduğu o soruyu bilmediğimiz için âyeti tefsir etmiyoruz. Allah hakkında şahitlikten korktuğumuzdan vakfediyoruz." demektedir. Sonrasında ise ilgili sorunun İsrâ Sûresi'nde ki "*Dediler ki: "Yerden bize bir pınar fişkirtmadıkça; yahut ... sana asla inanmayacağız."* (İsrâ, 17/ 90-91) âyetinde belirtilen sözler olmasının muhtemel olduğunu belirtir ve âyetle ilgili te'villeri nakleder.<sup>511</sup>

Mâturîdî'ye göre te'vil muhtemel manalardan sadece biridir. Bu sebeple onun kesin doğru olduğu söylenemez, Allah'ın âyetteki muradının o olduğuna şahitlik edilemez. "*Namazı kıldınız mı, gerek ayakta, gerek otururken ve gerek yan yatarak hep Allah'ın anın. Güvene kavuştunuz mu namazı tam olarak kılın. Çünkü namaz, mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır.*" (Nisâ, 4/103) âyetinin yorumunda Mâturîdî, ihtimal olan te'villeri naklettikten sonra "Bunların hepsi muhtemeldir. Ancak Allah şöyle murat etti diye şahitlik etmeyiz. "*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur.*" (Nisâ, 4/101) âyeti için de durum böyledir. Âyetle ilgili te'vil yaparız ve ifade ettiğimiz muhtemel olan manalar gereğince muhtelif durumlara göre amel eder fakat kesin bir söz söyleyip de Allah bu âyette şunu murat etti diye şahitlik etmeyiz." demektedir.<sup>512</sup>

Mâturîdî'ye göre te'vil gelişi güzel ve kuralsız bir işlem değildir.<sup>513</sup> A'râf Sûresi'nin yüz yetmiş dokuzuncu âyetinin<sup>514</sup> yorumunda Mu'tezile'den Ebû Bekr el-Esamm'ın kendi görüşünü<sup>515</sup> delillendirmek üzere âyette takdim ve te'hir olduğunu söylemesi üzerine,

---

<sup>510</sup> "De ki: "Ben size, 'Allah'ın hazineleri benim yanımdadır' demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size 'Ben bir meleğim' de demiyorum. Ben sadece, bana gönderilen vahye uyuyorum." De ki: "Görmeyenle gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?"

<sup>511</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 70.

<sup>512</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 21. Ayrıca bkz. Abdulaziz el-Buhârî, I, 121-122.

<sup>513</sup> Mâturîdî'nin bahsettiği te'vil kuralları için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 269-272.

<sup>514</sup> "Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir." (A'râf, 7/179).

<sup>515</sup> Mu'tezile, Allah'ın insan ve cinleri cennet için yarattığını ve bu amaca ulaşacak gerekli donanımı onlara verdiğini ancak insanların başka amellere yönelip de kendi akıbetlerini cehennem yaptıklarını söylerler. Mezkur âyetin zâhiri ise bu yorumla çeliştiğinden Ebû Bekr el-Esamm âyette takdim ve te'hir olduğunu ve yetin manasının "biz



“Bu uzak bir ihtimaldir. Çünkü bu (takdim ve te’hir), burada caiz olsa Kur’ân’ın her yerinde âyetin başını sonu; sonunu başı yapmak caiz olur ki bu muhaldir, fasittir.” diyerek doğru bulmaz.<sup>516</sup> Yine “*Namaza kalktığında, seni ve secde edenler arasında dolaşmanı gören; mutlak güç sahibi, çok merhametli olan Allah’a tevekkül et.*” (Şuarâ, 26/217-220) âyetinin yorumunda da delilsiz ve gramere aykırı bir şekilde bu âyetle ilgili “Önünü görür gibi arkasındaki safları da görüyordu.” söylemi için “Bu yorum, âyetin te’vili değildir. Ancak söz sahibinin kendiliğinden söylediği bir şeydir.” der.<sup>517</sup>

Te’vil sınırsız bir alanda da yapılamaz. O, gaybiyât ve tarihi vakalar gibi konuların ancak vahiy / haberle bilinebileceğini, bu konularda te’vil yapılamayacağını vurgular.<sup>518</sup> Mesela Hz. Musa’ya (a.s.) verilen dokuz âyetin / mucizenin ne olduğu ile ilgili görüşleri sıraladıktan sonra konuyla ilgili merfu bir haber<sup>519</sup> nakleder ve “Eğer bu haber Peygamber’den sabit ise bunun dışında bir te’vile yönelmek caiz değildir.” der.<sup>520</sup> “*Boş kaldın mı hemen (başka) işe koyul ve yalnız Rabbine yönel.*” (İnşirâh, 94/7-8) âyetiyle ilgili olarak da, âyette bahsedilen Peygamber’in meşgul olduğu işin ne olduğu bilinmedikçe kimse bu âyetin tek bir te’vili olduğunu söyleyemez. Diğer örnek de “*Baksın, hangi yiyecek daha temiz (ve nefis) ise ondan size bir azık getirsin.*” (Kehf, 18/19) âyetidir. Mâturîdî’ye göre bu âyette de sözü söyleyenin ne kastettiği ve bu sözün te’vilinin ne olduğu ancak vahiy ile bilinebilir.<sup>521</sup>

Mâturîdî, “Eğer bu haber sabitse.” kaydıyla naklettiği rivayetleri âyetlerin tefsiri olarak niteler. Bununla beraber bu âyetler hakkında muhtemel te’villeri belirtmekten de geri durmaz. Örnek olarak, “*Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir.*”

---

insanlardan ve cinlerden çoğunu yarattık, onların kalpleri var düşünmezler, gözleri var görmezler, kulakları var işitmezler. Onlar cehennemliktirler.” şeklinde olduğunu ifade eder. Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 117.

<sup>516</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, a.y. Ayrıca bkz. *Te’vilât*, IX, 49.

<sup>517</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, X, 346.

<sup>518</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 90; V, 352; IX, 37, 138; XIV, 199.

<sup>519</sup> İki Yahudî Peygamberimize (s.a.s.) gelip Hz. Musa’ya (a.s.) verilen dokuz mucizenin ne olduğunu sordular. O da “Allah’a hiçbir şey ortak koşmayın, Allah’ın haram kıldığı cana haksız yere kıymayın, zina etmeyin, çalmayın, büyü yapmayın, masum kişileri yöneticilere haksız yere şikâyet edip öldürtmeyin, faiz yemeyin, iffetli kadına iftira etmeyin, savaştan kaçmayın, -özellikle siz ikinize söylüyorum- cumartesi yasağını çiğnemeyin.” Bu rivayet için ayrıca bkz. Taberî, XV, 99-104.

<sup>520</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 369.

<sup>521</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 272.

(İsrâ, 17/78) âyetinin yorumunda ehl-i te'vilin amelleri yazmakla görevli olan gece melekleri ile gündüz meleklerinin sabah namazına şahitlik ettikleri yönünde Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bazı haberler rivâyet ettiklerini ve âyetin manasını buna hamlettiklerini söyledikten sonra “Eğer böyle olmasaydı âyet hakkında başka bir şey daha söylenebilirdi: Kalp, kulak ve akıl bu vakitte namaza şahitlik eder.” diyerek kendi yorumunu belirtir.<sup>522</sup> Bu gösterir ki ona göre bir âyetin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) veya sahabeden nakledilen bir tefsiri olsa bile âyet te'vil edilebilir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi sahabenin âyetler hakkındaki tüm açıklamalarını tefsir olarak değerlendirmeyiz. Sahabeyle ait olan te'villeri bağlayıcı görmemiştir.<sup>523</sup>

Sonuç olarak Mâturîdî'nin tefsir dediği sahada işkâl bulunmayacaktır. Çünkü tefsir, âyette murat olunan manadır. Bu alanda bir işkâl olması Kur'ân'da hakikî bir işkâl bulunduğu anlamına gelir ki bu muhaldir. Ancak beşeri bir çabayla muhtemel manalar arasında bir tercih olan te'vil, hata ihtimallerine açık olduğundan işkâle de konu olmaktadır. Kur'ân'ın muhatapları, âyetlerin muhtemel anlamları arasından doğru manayı farkedemeyebilir veya lafızların akla gelen ilk manalarını âyetleri anlamada esas alabilirler. Bu da işkâle sebep olabilir. Oysa lafızların ilk akla gelen lügat manasından öte ikincil manalarının kastedilmesi dilde olağan bir durumdur.<sup>524</sup> İşte böyle bir işkâl görünümünün ortaya çıkması, âyetin yanlış anlaşıldığını gösterir. Söz konusu durum, âyetin zâhir manası üzere olmadığını, te'vil edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu gibi durumlarda Mâturîdî, lafzın muhtemel manalarından doğru olanı göstererek / lafzı doğru te'vil ederek mevcut işkâli çözer. Mâturîdî'nin te'vil ile işkâli giderme uygulamalarını aşağıdaki örnekler üzerinde görebiliriz.

### 3.1.1.1. Hidayet ve Dalalet

Allah, Kur'ân'ı muttakilerin hidayet rehberi olarak nitelendirmektedir. O, kullarını iman ile mükellef tutmuş, onları imana veya inkâra zorlamamıştır. Tercihlerini kendi hür iradelerine bırakmış ve akibet konusunda onları bilgilendirmiştir. “*Artık kim doğru yola girerse (hidayet), ancak kendisi için girer. Kim de saparsa (dalalet) ancak kendi*

<sup>522</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 339. Diğer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 37; VII, 80.

<sup>523</sup> Bkz. bu çalışma s. 21.

<sup>524</sup> Zâhir mana ve lafızdan kastedilen asıl mana hakkında bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 275; III, 303; VIII, 152, 191, 376; IX, 39.

*aleyhine sapar.*” (Yûnus, 10/108) âyetinde ve benzerlerinde<sup>525</sup> bu husus açıktır. Ancak kulların doğru yolu bulması ve doğrudan saptırılması konusunda bazı âyetler müşkildir.

Kulların hidayeti veya saptırılması ile ilgili bazı âyetlerin zâhiri, bu konuda onların hiçbir özgürlüğünün bulunmadığını göstermektedir. “قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ / Şeytan dedi ki: “(Öyle ise) beni azdırmana karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım.” (A‘râf, 7/16), “فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ / Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir.” (İbrâhîm, 14/4) “وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا / Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme.” (Kehf, 18/28) gibi âyetlerin zâhirinde Allah’ın sadece dilediği kullara hidayet edeceği, dilediği kulunu da saptıracağından (إضلال), kimi kullarını azdırmasından (إغوى) kimilerinin kalbini gafil kılmasından (إغفال) bahsedilmektedir.

Kelam disiplini içerisinde her bir mezheb tarafından bu âyetlerin kendi görüşlerini destekler şekilde ele alınması ise meseleyi daha karışık bir hale sokmaktadır. Her bir kelam ekolü, kendi görüşünü zâhir manasıyla destekleyen âyetleri esas alıp diğer âyetleri te’vil etmektedir. Cebriye,<sup>526</sup> kulun iman ve küfürde kendi ihtiyarının olmadığını söylerken ilgili âyetleri zâhiri üzere anlamaktadır. Buna mukabil Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet böyle bir anlayışı müşkil görmekte ve reddetmektedir. Onlar, işkâlin giderilmesinde ise âyetlerin zâhir manalarını te’vil etmişlerdir. Ancak her iki mezheb mensupları arasında konu farklı şekilde ele alınmış ve tartışılmıştır. Kelimelere yüklenen anlamın ve fiilin faile izafe yönünün ne olduğu sorusu, tartışmanın merkezini oluşturmuştur.<sup>527</sup> Her iki mezhebin bu sorulara farklı cevaplar vermesi te’villerinin farklı oluşuna sebep olmuştur.

<sup>525</sup> “(Resûlüm!) Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?” (Yûnus, 10/99), “Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapmışsa kendi aleyhine sapmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.” (İsrâ, 17/15).

<sup>526</sup> Cebriye’ye göre kulların kendi fiillerinde, dolayısıyla hidayet ve dalalet konusunda hiçbir etkisi olmadığı gibi, her şey Allah’ın takdiri ve tercihi ile olmaktadır. Mu‘tezile ise kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu söyleyerek Allah’ın bu konudaki dahlini görmezden gelmiştir. Bkz. Mehmet Bulut, “Hidayet-Dalalet ve İnsanın Sorumluluğu”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9 (1995), s. 229.

<sup>527</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilât*, VI, 128.

Konuyla ilgili te'viller, kelimelerin lügat anlamlarıyla ilişkilidir. Lügatta hidayet, dalaletin zıddı olup, yol göstermek anlamına gelmektedir. Ebû Amr b. A'lâ<sup>528</sup> (ö. 154/771) “hidayet” kelimesine “beyan” anlamı vermiştir.<sup>529</sup> Dalalet ise bilerek veya bilmeyerek, az veya çok doğru yoldan sapmak anlamına geldiği gibi, yolu bulamamak, yok olmak, olması gereken yerde olmamak, hata yapmak gibi anlamlara da gelir. Dalalet kelimesi, if'al babında kullanıldığında; saptırma ya da kaybolmak, olması gereken yerde olmamak gibi anlamlara gelir.<sup>530</sup> Bununla beraber, “أَضَلُّتُ بَعِيرِي / devemi kaybettim.” cümlesinde olduğu gibi bir şeyin kaybolduğu, olması gereken yerde olmadığı anlamına da gelir.<sup>531</sup>

Hidayet ve dalalet konusundaki işkâlin çözümünde Mu'tezile, hidayet fiiline “beyan”; saptırma fiiline de “emir ve nehiy, salık verme, bulma, isimlendirme” gibi anlamlar vererek çözüme ulaşmaya çalışmaktadır.<sup>532</sup> Mâturîdî de öncelikle Mu'tezile'nin te'villerini ele alıp farklı işkâllere neden oldukları için eleştirir. Sonra kendi te'vilini ortaya koyar ve işkâli çözer.<sup>533</sup>

Mâturîdî *Te'vilât*'ta, saptırma fiilinin Allah'a nispetiyle oluşan işkâlin çözümünde Mu'tezilî bilginler; Hasan el-Basrî<sup>534</sup> Ebû Bekr el-Esamm, Ca'fer b. Harb ve Cübbâî'nin te'villerini değerlendirir. Bu bilginler saptırma (إضلال), gaflette kılma (إغفال) ve azdırma (إغوى) fiillerinin manalarını te'vil ederek Allah'ın kullarını saptırmasıyla ilgili işkâli çözmeye çalışırlar.

Hasan el-Basrî, “Şeytan dedi ki: “(Öyle ise) beni azdırmana karşılık (فِيمَا أَعُوَيْتَنِي), yemin ederim ki.” âyetindeki işkâlin çözümünde azdırma / iğva kelimesine “lanet” anlamı

<sup>528</sup> Ebû Amr b. A'lâ, yedi kıraat imamından biri olup aynı zamanda Arap dili ve edebiyatında bilgindir. Bkz. Tayyar Altıkulaç, “Ebû Amr b. A'lâ”, *DİA*, X, 94-97.

<sup>529</sup> İbn Fâris, VI, 42; Ragıb el-İsfehânî, I, 835; Zeynuddîn er-Râzî, I, 325; İbn Manzur, XV, 14-15.

<sup>530</sup> İbn Fâris, III, 356; Zeynuddîn er-Râzî, I, 185; İbn Manzur, XI, 391.

<sup>531</sup> Ragıb el-İsfehânî, I, 511.

<sup>532</sup> Zemahşerî hidayete, gayeye ulaştırın delalet anlamı vermektedir. Bkz. Zemahşerî, I, 35. Râzî, onun verdiği bu anlamdaki “gayeye ulaştırın” niteliğini tartışır ve hidayetin koşulsuz olarak delalet olduğunu kabul eder. “Semûd'a gelince onlara doğru yolu gösterdik, ama onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler.” (Fussilet, 41/17) âyetinin bu manayı desteklediğini söyler. Bkz. Râzî, II, 22.

<sup>533</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 128-129.

<sup>534</sup> Mâturîdî, Hasan el-Basrî'yi Mu'tezile arasında saymaktadır. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 322.

vermiş ve mananın “Beni lanetlemene karşılık.” şeklinde olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla ona göre bu âyette Allah’ın herhangi birini azdırmasından bahsedilmemektedir.<sup>535</sup> Mâturîdî, bu te’vili doğru bulmaz. Çünkü bu te’vile göre şeytanı lanetleyen herkesin “مُغْوِي / saptıran” olarak nitelenmesi ve iğva fiilinin ona da izafe edilmesi gerekirdi. Oysa âyette Allah’ın iğva fiilinin öznesi olduğu vurgulanmıştır. Bu nedenlerle Hasan el-Basrî’nin te’vili müşkildir ve doğru değildir.<sup>536</sup>

Mu‘tezile’den Ebû Bekr el-Esamm, Allah’ın saptırmasına ve hidayet etmesine, Allah’ın emir ve nehiy de bulunması anlamı vermektedir. Şöyle ki, eğer bu nehiy olmasaydı o nehye aykırı davranış da olmayacağından sapma / dalal olmayacaktı. Aynı şekilde emir de olmasaydı hidayet de olmayacaktı. Örneğin, “*Şeytan dedi ki: “(Öyle ise) beni azdırmana karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım.”* (A‘râf, 7/16) âyetinde Ebû Bekr el-Esamm, azdırma fiilinin Allah’a izafesinin sebebiyet açısından olduğunu söyleyerek işkâli çözer. Allah şeytanı azdırmamıştır. Ancak şeytanın azmasının sebebi Allah’ın Hz. Âdem’e (a.s.) secde emri olduğu için bu sebebe istinaden azdırma fiili Allah’a izafe edilmiştir.<sup>537</sup> Ancak Mâturîdî bu çözümü farklı bir işkâl arz ettiği için kabul etmez: Allah’ın saptırması sadece nehyetmekten ibaret olsaydı kâfirler gibi mü’minleri de saptırdığı söylenmeliydi. Çünkü emir ve nehye muhatap olma konusunda mü’minlerle kâfirler arasında fark yoktur.<sup>538</sup>

Ca‘fer b. Harb, saptırma fiiline “salık vermek” anlamı verir. Yani Allah o kişiyi gafletiyle başbaşa bırakmış, ona mudahale edip engellememiştir. Ca‘fer b. Harb, bu görüşünü dildeki bir kullanımla temellendirmiştir. Şöyle ki bir kişi kölesini başıboş bırakıp salsa ve o köle insanlara musallat olup zarar verse “Köleni bize musallat ettin.”

---

<sup>535</sup> Mâturîdî, *Te‘vilât*, V, 302.

<sup>536</sup> Mâturîdî, *Te‘vilât*, V, 303.

<sup>537</sup> Mâturîdî’nin belirttiğine göre Mu‘tezile’den bir diğer grup bu âyetteki işkâlin çözümünde farklı bir yol tutar. Buna göre âyette ki ifade şeytana aittir. Şeytan ise yalancıdır. Dolayısıyla o bu sözünde azdırma fiilini Allah’a izafe ederek yalan söylemektedir. Ancak müellifimiz, bu âyetin manasının Hûd Sûresi’nin otuz dördüncü âyetiyle de desteklenmesi ve Allah tarafından yalanlanmaması sebebiyle Mu‘tezile’nin bu yorumunu kabul etmez. O, konuyla ilgili kendi görüşü olarak âyette kastedilenin Allah’ın kulların tercihine uygun olarak hidayet ve dalaleti yaratması olduğunu tekrarlar. Mâturîdî, *Te‘vilât*, V, 302.

<sup>538</sup> Mâturîdî, *Te‘vilât*, VI, 76. Kâdî Abdulcebbar, âyete “Beni cennetten mahrum bırakmana karşılık.” olarak anlam verir ve işkâli çözer. Zemahşerî ise bu âyetteki işkâlin çözümünde Esamm’ın görüşüne katılmaktadır. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu’l-Kur‘ân*, s. 144; Zemahşerî, II, 91.

denilir. Hâlbuki kölenin sahibi onu insanlara musallat etmemiş sadece salıvermiştir. Ancak işin neticesinde köle insanlara musallat olmuştur. Ca'fer b. Harb'a göre âyetlerdeki saptırmak ve gafil kılmak fiilinin Allah'a izafesi de bu cihettendir.<sup>539</sup> Mâturîdî'ye göre âyetlerdeki lafızlara “salık vermek” anlamı verilirse ve Allah'ın bu fiiller üzerinde hiçbir etkisi yoksa bu fiillerin Allah'a izafesinin de hiçbir manası kalmaz. Kur'an'da “Hidayet etmez.” “Dilediğini saptırır.” denilirken bu ifadelerle Allah'ın kudretinden bahsedilerek övülmektedir. “Salık vermek” ise böyle bir övgü içermez hatta Mâturîdî'ye göre yergi içermektedir. Oysa Allah'ın fiilleri yergi değil övgü içerir. Bu da Ca'fer b. Harb'in te'vilinin geçersizliğini gösterir.<sup>540</sup>

Mâturîdî'nin “Zannedersen Cübbâi'ye ait” dediği bir başka Mu'tezilî yorumda ise saptırma / idlal kelimesine -if'al babının vicade (bulma) manasından hareketle- “sapmış olarak bulma” anlamı verilerek işkâl çözülmektedir. Mesela Cübbâi, “Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız (أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ), kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme.” (Kehf, 18/28) âyetinde “أَغْفَلْنَا / gafil kıldığımız” fiilinin “gafil bulduğumuz” anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>541</sup> Mâturîdî'nin bildirdiğine göre Mu'tezile'den bazıları, kendi görüşüne uygun olarak âyeti te'vil edebilmek için bu âyetin kıraatında tasarrufla bulunmuşlardır: Âyetteki “أَغْفَلْنَا” kelimesinde “ل” harfini sükûn yerine fetha ile “قَلْبَهُ” kelimesinde “ب” harfini de fetha yerine damme ile okuyarak âyetin manasının “أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا / Kalbi kendisini zikrimizden gaflette bırakan” şeklinde olduğunu söylemişlerdir.<sup>542</sup> Mâturîdî'ye göre kıraat değişikliğine dayalı bir te'vil, burada geçerli olursa Kur'an'ın bütünü için de geçerli olur ki bu olanaksızdır. Yine ona göre Cübbâi'nin te'vilinin geçersizliği iki nedene dayanır. Birincisi, if'al babı sadece vicade anlamı taşımaz. İkincisi, eğer bu âyette vicade (gaflette bulduğumuz) manası olsaydı âyetteki cümle yapısı bu şekilde değil, “لا تطع من أغفلته عن ذكرنا / Zikrimizden gaflette bulduğun kişiye uyma.” şeklinde olmalıydı. Çünkü âyette geçen

<sup>539</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 48-49.

<sup>540</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 48.

<sup>541</sup> Ebû Bekr Esamm ise bu âyetteki işkâli de yine “gafil kılmak” fiilinin Allah'a izafesinin sebebiyet yönünden olduğunu söyleyerek çözer. Allah'ın dünyada yarattığı nimetler kâfirin dünyaya meydedip Allah'ın zikrinden gaflet etmesine sebep olmuştur. Bu açıdan “gaflette kılan” Allah olmasa da sebebiyet cihetinden fiil O'na izafe edilmiştir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 48. Kâdî Abdulcebbar, Cübbâi'nin bu değerlendirmesini kabulle beraber, dalaleti seçeni Allah dalalette ve gaflette bırakır şeklinde bir çözümün de mümkün olduğunu söyler. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 237. Ayrıca bkz. Zemahşerî, II, 718.

<sup>542</sup> Bu kıraat için bkz. Zemahşerî, a.y.

“uyuma” emrini Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yerine getirebilmesi ancak böyle olabilir. Allah’ın kimin kalbini gaflette bulduğunu Hz. Peygamber (s.a.s.) bilemez; kendisi kimde bu özeliği tespit ederse ona uymaz. Dolayısıyla neden olduğu bu işkâller sebebiyle Cübbâî’nin saptırma fiiline “Allah’ın kulun kalbini gaflette bulması” şeklindeki te’vili manasızdır.<sup>543</sup>

Bir de Mâturîdî’nin bildirdiğine göre saptırma fiiline, Allah’ın dalalette olanı sapkın / dâll olarak isimlendirmesi şeklinde mana vermek Mu‘tezile’nin çözümlerinden biridir. Mâturîdî kime ait olduğunu bildirmedığı bu te’vili de doğru bulmaz. Çünkü böyle bir durumda bir kâfiri ve sapkını bu şekilde niteleyen herkesin hatta Peygamber (s.a.s.) ve mü’minlerin de mudill / saptıran olarak nitenmesi gerekirdi ki işkâl içerdiğinden bu te’vil doğru değildir.<sup>544</sup>

Hidayet ve dalaletin Allah’a izafesiyle ilgili işkâlin çözümünde Mu‘tezile’nin çözümlerini geçersiz bulan Mâturîdî, çözüme yönelik kendi te’vilini işkâlin sebebi üzerine bina eder. Mâturîdî, saptırma fiilinin insanlara izafe edilmesinin yergi, hidayet fiilinin izafesinin de övgü bildirdiğini belirttikten sonra şöyle der: “Allah’ın her iki fiili birden kendine izafe etmesi gösterir ki bu fiiller, kulların eylemi olarak bilinenden daha öte bir anlam taşımaktadırlar.”<sup>545</sup> Zira iki zıt mananın bir arada olması müşkildir ve Kur’ân böyle bir işkâlden münezzehtir. O halde ilgili lafızlar kapsamlarındaki farklı bir manaya te’vil edilmelidir. Mâturîdî’ye göre bu mana farkı da fiilin özneye ne yönden isnat edildiğinde aranmalıdır. Buradan hareketle Mâturîdî’ye göre işkâlin sebebi; fiilin faile isnat yönünün kavranamamasıdır. Mu‘tezile’nin de yanıldığı nokta budur. Dolayısıyla öncelikle bu hususun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Mu‘tezile’ye göre kullar kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Mâturîdî’ye göre ise kullar fiillerin yaratıcısı değildir; fiillerin yaratıcısı Allah’tır, kullar ise sebeptir. Bu nedenle fiiller yaratma yönünden Allah’a, sebep olma yönünden de kullara izafe edilmektedir.<sup>546</sup>

---

<sup>543</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 48.

<sup>544</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 493.

<sup>545</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 129.

<sup>546</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 43. Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*’te de uzunca işlediği bu meselenin pek çok aklî ve naklî delilleri olduğunu belirtir. “Hâlbuki sizi ve yaptıklarınızı Allah yarattı” (Sâffât, 37/96) âyetinin yanında pek çok âyet de bunun delilidir. “Üstlerinde kanatlarını açıp kapata uçan kuşları (hiç) görmediler mi? Onları (havada) rahmân olan Allah’tan başkası tutmuyor. Şüphesiz O her şeyi görmektedir.” (Mülk, 67/19) âyeti bunun güzel bir örneğidir. Herkes

Mâturîdî, hidayet ve dalaletin kulun kendi özgür tercihi olduğunu belirtmekle beraber bu fiilin Allah'a izafesini O'nun kulların fiillerinin yaratıcısı olmasıyla izah eder. Bu çözüme yönelik te'vilini başka açılardan da destekler. Fiillerin özneye isnat cihetleri, daha önce ele aldığımız gibi, Mâturîdî'ye göre üç açıdan (fiilin öznesi olma, fiilin sebebi veya mekânı olma) olabilir.<sup>547</sup> Mesela, İbrahim Sûresi'nde "*Rabbim! Çünkü o putlar insanlardan birçoğunu saptırdılar.*" (İbrâhîm, 14/36) denilerek saptırma fiili putlara izafe edilmiştir. Hâlbuki müşriklerin sapmasında putların fiili bir dahli yoktur. Ancak müşrikler putlara inançları ile sapmışlardır. Bu nedenle saptırma fiili sebebiyet açısından putlara izafe edilmiştir. "*Dünya hayatı da kendilerini aldatmıştı.*" (A'râf, 7/51) âyetinde de sapmanın mekânı dünya olduğu için saptırma eylemi özne olarak dünyaya izafe edilmiştir. İşte bunun gibi hidayet ve dalalet fiilleri de yaratıcısı olma cihetinden Allah'a izafe edilmiştir. "*Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat O, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Yapmakta olduğunuz şeylerden mutlaka sorguya çekileceksiniz.*" (Nahl, 16/93) âyetinde belirtildiği üzere Allah dileseydi tüm insanların kalbine özel bir şekilde imanı yerleştirebilirdi. Ancak O, hidayeti seçen kul için hidayeti, dalaleti seçen kul için dalaleti yaratır.<sup>548</sup> Âyetlerin manası, zâhirinin aksine, kulların kendi tercihi olmadan imana veya inkâra mecbur edilmediği anlamını ifade eder.

Mâturîdî'ye göre hidayet ve dalalet ile ilgili işkâl farklı te'villerle de çözülebilir.<sup>549</sup> Zira işin bir diğer yönü de hidayetin ve dalaletin kalplerde yaratılmasının, insanların fiillerine bir karşılık ve ceza olmasıdır. "*Bir sûre indirildiği zaman, (göz kırpıp alay ederek) birbirlerine bakar (ve): (Çevreden) sizi birisi görüyor mu? diye sorarlar, sonra da (sıvışıp) giderler. Anlamayan bir kavim oldukları için Allah onların kalplerini*

---

bilmektedir ki kanat çırpma kuşun fiilidir. Ancak Allah, bu fiili kendine izafe etmiştir. Bu da Mâturîdî'ye göre kulların fiilinin Allah'ın yaratmasıyla olduğunun delilidir. Bkz. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 344-364.

<sup>547</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 268.

<sup>548</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 184; IX, 48. Ayrıca bkz. Zemahşerî, II, 631.

<sup>549</sup> Mâturîdî'nin bu te'villerinden birine göre bu tür âyetlerde imanı tercih eden imana tevfiik etmek, dalaleti tercih eden de kendi tercihinde bırakmak anlamı vardır: Allah dalaleti seçeni zorla iman ettirmez. Nitekim Mâturîdî, "Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğritme." (Âl-i İmrân, 3/8) âyetiyle "Onunla dilediğini saptırırın, dilediğini de doğru yola iletirsin." (A'râf, 7/155) âyetinin tefsirinde, imanı tercih eden imana tevfiik, dalaleti tercih eden de terk / dalalette bırakma anlamı olduğunu söylemiştir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 248; VI, 76. Zemahşerî, saptırma fiilinin Allah'a izafesini sebebiyetle açıklar. Bunu şöyle bir örnekle açıklar: Hırsızlık sebebiyle hapse giren bir kişiye çaldığı eşya için "Bu seni hapse koydu." denilerek hapsedme fiili, onun sebebi olan eşyaya izafe edilir. Aynı şekilde sapmanın sebebi Allah'a isyan olduğundan saptırma fiili âyetlerde Allah'a izafe edilmiştir. Zemahşerî, I, 118-119.



(imandan) çevirmiştir.” (Tevbe, /127), “Rızasını arayanı Allah onunla kurtuluş yollarına götürür ve onları iradesiyle karanlıklardan aydınlığa çıkarır, dosdoğru bir yola iletir.” (Mâide, 5/16) ve “İşte böylece biz onu, (inkârcılığı) suçluların kalplerine sokarız.” (Hicr, 15/12) gibi âyetler açıkça göstermektedir ki Allah’ın hidayeti veya saptırması kulların kendi tercihleri ve fiillerinin karşılığıdır.<sup>550</sup>

Bütün bunlarla beraber Allah kullarının sapmasını da istiyor değildir. Hûd Sûresi’nin otuz dördüncü âyetinde “Eğer Allah sizi azdırmak istiyorsa, ben size öğüt vermek istesem de, öğüdüm size fayda vermez.” buyrulmaktadır. Bu âyetin zahirinde Allah’ın kullarını saptırmak istediği anlamı vardır. Oysa böyle bir durumda peygamber göndermenin bir anlamı kalmamaktadır. Mâturîdî’ye göre bu âyette “azdırma” fiili, akla gelen ilk anlamıyla anlaşılmış ve bu fiilin Allah’a nispet edilme ciheti kavranamamış olduğundan işkâl oluşmuştur. Mâturîdî âyette geçen “azdırma” fiilinin Allah’a nispetinin kulun tercihini yaratma açısından olduğunu vurgulayarak işkâli çözer. Ona göre âyetin doğru te’vili, “Ey halkım, siz öğütlerim karşısında azgınlığı tercih ediyorsanız Allah sizde azgınlığı var edecek, benim öğüt vermem size bir fayda sağlamayacaktır.” şeklindedir. Bu yönden Allah Teâlâ’nın fiili kınanacak bir fiil değildir. Fakat kulların fiilleri bizatihi dalalet ve sapma olduğundan onlar kınanmayı hak etmişlerdir.<sup>551</sup>

Saptırma fiilin Kur’ân’a izafe edildiği âyetlerdeki işkâlin çözümünde de Mâturîdî te’vile dayalı benzer bir yol izler. “(Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır.” (Bakara, 2/26) gibi bazı âyetlerin zâhirinde Kur’ân’ın saptırdığından bahsedilmektedir. Bu gibi âyetlerde Kur’ân’ın özne olarak nitelenmesi fiilin “faili” olması cihetinden değil “konusu” olması cihetindedir. Müellifimize göre bu tür âyetler, “Sakin dünya hayatı sizi aldatmasın.” (Fâtır, 35/5) âyeti gibidir. Âyetin zâhirinin aksine dünya kimseyi aldatmaz. Dünya, ahiret azığıdır ve

<sup>550</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 480; VIII, 14, 32, 193.

<sup>551</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 167. Benzer yorum için bkz. Taberî, XII, 389. Kâdî Abdulcebbar, bu âyete “azdırmak” şeklinde tercüme edilen “يُغْوِيكُمْ” kelimesinin “helak etmek” anlamında olduğunu söyler ve “فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ عُقَابًا / Bu yüzden ileride sapıklıklarının cezasını çekecekler.” (Meryem, 19/59) âyetinde aynı kelimenin azap / helak anlamında kullanılmasını da bu manaya delil getirmektedir. Ona göre âyetin manası “Allah sizi helak ederse helak anında imanınız geçerli olmayacağından o vakitte nasihatlerimi tutmanız size fayda vermez.” şeklindedir. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu’l-Kur’ân ani’l-Metâin*, s. 183. Zemahşerî ise âyete, Allah sizin inkârda ısrarcı olacağınızı biliyorsa sizi bu inkâr içinde bırakıyorsa benim nasihatlerim size fayda vermez.” anlamı verir. Zemahşerî, II, 391. Reşid Rıza bu âyetin tefsirinde Kâdî Abdulcebbar’ın yorumuna katılmaktadır. Bkz. Reşid Rıza, XII, 70.

oyun eğlence yeri değildir. Ancak insanlar bu konuda aldanıp dünya hayatını gereğince kullanmazlar ve bu sebeple aldanırlar. İşte Mâturîdî'ye göre Kur'ân'ın durumu da böyledir. O, insanların hidayet bulması içindir. Ancak insanlar bunu yerli yerinde kullanmayınca saparlar ki, Allah onların bu sapmasını, sapmanın konusu olan Kur'ân'a izafe ederek Kur'ân'ın onları saptırdığını belirtir.<sup>552</sup> “*Andolsun ki sana Rabbinden indirilen, onlardan çoğunun azgınlığını ve küfrünü arttırır.*” (Mâide, 5/64) âyetini de Mâturîdî'ye göre bu çerçevede anlamak gerekmektedir.<sup>553</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hidayet etmesi ile ilgili olan âyetlerdeki işkâli de Mâturîdî te'vil ile çözmektedir. Konuyla ilgili bir âyette “*Şüphesiz sen, doğru yola iletirsin.*” (Şûra, 42/52) denilerek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hidayet ettiğinden bahsedilirken başka âyette “*Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin.*” (Kasas, 28/56) denilerek bunun tersi bir durum da ifade edilmiştir.<sup>554</sup> Mâturîdî, bu fiilin Hz. Peygamber'e izafesinin üç manaya geldiğine dikkat çeker: Emir ve davet, beyan edip açıklama, teşvik etme. Bu üçü, kurtuluşun sebeplerini vermek anlamındadır. Ancak bu fiilin dördüncü bir manası daha vardır ki o da kula hidayet için kudret vermek, onun için hidayeti yaratmaktır. Ancak bu dördüncü mana sadece Allah için geçerli olup Hz. Peygamber'in (s.a.s.) böyle bir özelliği yoktur. Kasas Sûresi'nde “*Sen sevdiğini hidayete erdiremezsin.*” denilerek Peygamberimizden (s.a.s.) nefy edilen hidayet işte bu dördüncü manadaki hidayettir. Onun hidayet ettiğini bildiren âyetlerde ise hidayetin ilk üç anlamı kastedilmektedir.<sup>555</sup> Sonuç olarak hidayet ve dalaletten bahseden âyetler, lafızların içerdiği manalardan doğru olana te'vil edildiğinde hiçbir çelişki içermedikleri açıkça görülmektedir.

Mâturîdî, Allah'ın âyetlerde kafirlerin inkârını ele aldıktan sonra “el-Aziz” ve “el-Hakim” isimlerini zikretmesine dikkat çekmektedir.<sup>556</sup> O'na göre bu, inkâr ve dalaletin

---

<sup>552</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 13-15.

<sup>553</sup> Zemahşerî, âyete “Sana indirilen onların hasedini ve küfürde inadını arttırır.” şeklinde mana vermektedir. Zemahşerî, I, 657.

<sup>554</sup> “Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'ân'ın indirildiği aydır.” (Bakara, 2/185), “Şüphesiz ki bu Kur'ân en doğru yola iletir.” (İsrâ, 17/9), “(Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir.” (Bakara, 2/26), “Andolsun, sana Rabbinden indirilen (Kur'ân) onlardan birçoğunun azgınlık ve küfrünü arttıracaktır.” (Mâide, 5/64).

<sup>555</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 453-454.

<sup>556</sup> (Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik. Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Çünkü O, Aziz ve Hakîmdir.” (İbrâhîm, 14/4), “Şüphesiz

Allah'ın tedbirsizliğinden, cehaletinden veya acziyetinden kaynaklanmadığını; küfrün ve zülmün Allah'a bir zararının olmadığını kulların bilmesi içindir.<sup>557</sup> Yine ona göre Allah, kullarının iradesi yönünde onlar için dalaleti yaratmakla onlara zulmetmiş ve hikmet dairesinden çıkmış da olmaz. Hikmet bir şeyi olması gereken yere koymak demektir. Bir şeyin olması gereken yerden başka yere konmasına da zulüm denilir. Allah insanı kendine kulluk üzere yaratmıştır. O halde hikmet insanın Allah'a kulluk etmesidir. Ancak insanlar kendi iradeleriyle Allah'a olması gereken kulluklarını başka şeylere yönelterek olmaları gereken yerin dışına çıkmışlar ve böylelikle hikmetten ayrılmışlardır. Böylece kullar kendilerine zulmetmiş oldular. Allah onlara zulmetmemiştir.<sup>558</sup> “Onlara Allah zulmetmedi; fakat onlar kendilerine zulmediyorlar.” (Âl-i İmrân, 3/117) âyeti de bu anlamı ifade etmektedir.<sup>559</sup>

### 3.1.1.2. Allah'ın Şeytanı Yaratması

Mâturîdî'nin müşkil olarak belirttiği ve te'vil ile çözdüğü konular arasında şeytanın yaratılması ve kıyamete kadar kulları saptırması konusunda ona mühlet verilmesi de vardır. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'inde de bu konuyu Mecûsî düşüncüyü eleştirerek işlemektedir. Onlar, iyilikleri yaratan tanrının şerri de yaratmış olmakla nitelendirilemeyeceğini söylemektedirler. Onların dile getirdiğine göre Allah, şeytanı yaratır ve ona mühlet verirken onun, kötülükler yapacağını ya biliyordu ya da bilmiyordu. Bilmemesi cahillik ve şer / kötülük olur. Eğer biliyor ve bu bilmesine rağmen yine de yarattıysa Allah yine kötüdür. Bir de şeytana mühlet verirken onun kötülük yapmasını engellemeye ya muktedirdir ya da değildir. Eğer muktedir olmakla beraber engellemediyse yine kötüdür. Eğer muktedir değilse acizdir ve aciz olduğundan âlemlerin rabbi değildir.<sup>560</sup>

---

Allah, onların, kendini bırakıp da başka ne tür şeylere taptıklarını biliyor. O, Azîz ve Hakîmdir.” (Ankebût, 29/42), “De ki: "Allah'a ortak tuttuklarınızı bana gösterin! Hayır! (Hiçbir şey Allah'a ortak olamaz.) Aksine O, Azîz ve Hakîm olan Allah'tır.” (Sebe', 34/27).

<sup>557</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 211.

<sup>558</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 104.

<sup>559</sup> Mâturîdî, saptırmanın şeytana izafesinin ise onun kullara günahı güzel göstermesi ve onları ayartması açısından olduğunu vurgular. Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 493.

<sup>560</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 264.

Mâturîdî, şeytanın yaratılmasıyla ilgili işkâlin çözümünde te'vilini, kötülüğün ve zararlı şeylerin varlığına dayandırmıştır. Öncelikle ona göre âlemde iyi ile beraber kötünün, yararlı ile beraber zararlının ve zıt karakterli şeylerin varlığı ve bunların bir uyum içerisinde bulunması Allah'ın varlığının en büyük delillerindendir. Eğer bu zıt karakterli varlıklar bir yaratıcı ve müdebbir tarafından kontrol altında tutulmasaydı tabiat fesada uğrar, bu varlıklar birbirini yok ederdi. Bu da gösterir ki, Mecûsîlerin dediği gibi, kötülüğü yaratan farklı bir tanrı değildir. Her ikisini de ilim ve hikmet sahibi Allah yaratmıştır.<sup>561</sup> Bununla beraber ona göre şer ve kötülük izafi bir durumdur. Âlemdeki hiçbir şey kendi yapısıyla zarar-yarar, iyilik-kötülük, nimet-bela vasfı taşımaz. Bir kişi için kötü ve zararlı olarak nitelenen şeylerin her biri, başkası için iyi ve yararlı olarak nitelenebilir.<sup>562</sup>

Zararlı şeyleri yaratmak hikmetsizlik de değildir. Mâturîdî'ye göre hikmet dairesinden çıkmak üç nedenle olabilir. Bunlar, cehalet, acziyet ve ihtiyaçtır.<sup>563</sup> Oysa Allah bu üç vasıftan da münezzehtir. Allah yarattıkları ve onların fiileri konusunda bilgisizlikle nitelenemeyeceği gibi bunları yaratma konusunda bir acziyet ve ihtiyaç içerisinde de değildir. Yarattıklarına muhtaç olmadığı gibi bu âlemden başka bir âlem de yaratabilirdi.<sup>564</sup> Dolayısıyla zararlı şeyleri yaratması sebebiyle hikmetsizlikle nitelenemez.

Mâturîdî'ye göre zararlı şeylerin yaratılması bazı hikmetlere mebnidir: (i) Bu sayede insanlar imtihana tabi olduklarının farkında olurlar. (ii) Zarar ve fayda sağlayan nesnelere hakîm ve âlim bir yaratıcı tarafından yaratıldığını ve yönetildiğini idrak edebilirler. (iii) Zararlı varlıkları musallat kılarak zalim ve zorbalara haddini bildirir, ordularına ve imkânlarına aldanmamalarını sağlar. (iv) Faydalının yanında zararlıyı yaratmasından hareketle Allah'ın bu âlemi kendi faydası için yaratmadığını, hiçbir şeyin O'na zarar veremeyeceğini insanlar bilir. (v) Zararlı varlıklarla ilgili müşahedeleri neticesinde kendilerine zarar verecek şeyleri nasıl tespit edeceklerini ve onlardan nasıl

---

<sup>561</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 66, 87, 265.

<sup>562</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 72. Ayrıca bkz. Emine Ögük, *Mâturîdî'nin Düşüne Sisteminde Şer-Hikmet ilişkisi*, 2. baskı, Ankara: TDV yay., 2013, s. 228-240.

<sup>563</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 253.

<sup>564</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 169.

korunacaklarını keşfederler. (vi) Akılları, yapacakları işlerin sonuçlarının yarar mı olacağı zarar mı olacağı konusunda onları düşünmeye ve tedbir almaya sevk eder. (vii) Dünyadaki bu tecrübelerinden hareketle ahiret hayatında onlar için yararlı ve zararlı olacak hususları takdir edip bu konuda tedbir alırlar ve kurtuluşa ererler. Bunlarla beraber hiçbir zararlı şey yoktur ki, insanlar kavrayamasa da, mutlaka onun yararlı bir yönü de vardır. Ateş ve su bunun en güzel örneğidir. Bu iki nesne insan hayatı için elzem olduğu gibi öldürücü olma özelliğine de sahiptir.<sup>565</sup> Zaten Mâtürîdî'ye göre dünyadaki zevkler ve güzellikler cennete bir davet, dünyadaki kötülükler ve acılar ise cehennem konusunda bir uyarı niteliğindedir.<sup>566</sup>

Şeytanın yaratılması ve ona mühlet verilmesi de bu çerçevede değerlendirilmelidir. “İblis: “Rabbim! Öyle ise onların tekrar diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver” dedi.” (Hicr, 15/36) âyetinde belirtildiği gibi, Allah yapacağı bütün kötülükleri bildiği halde, şeytanı yaratmış ve ona kıyamete kadar müsaade etmiştir. Böyle bir şeyin hikmetinin ne olduğu konusunda Mâtürîdî, dört husustan bahseder. (i) Allah, şeytanı yaratmakla yarattıklarının hiçbirini kendi menfaati veya ihtiyacı sebebiyle yaratmadığının bilinmesini istemiştir. Allah’a isyan, O’na hiçbir zarar vermez ve mülkünden bir şey eksiltmez.<sup>567</sup> (ii) Allah kendine, hem evliya hem de düşmanlar var etmiştir ki, evliyası bu yolla Allah’ın kendilerini dost edindiğini bilsinler. Nasıl ki nimetler ve ihsanlar, bela ve musibetlerle bilinirse Allah’ın evliyası da O’nun düşmanları ile bilinebilir. (iii) Allah bu dünyayı imtihan için yaratmıştır. Allah, İblis’i ve âsileri de imtihan için var etmiştir. Eğer onlar olmasaydı imtihan da ortadan kalkardı ki bu, dünyanın imtihan yeri olmasına aykırıdır.<sup>568</sup> (iv) Mâtürîdî, Allah’ın eşyayı, insanların bilemeyeceği gizli hikmetlerle yaratmasının mümkün olduğunu vurgular. Gerek nimetlerin gerek belaların insan aklıyla kavramayan hikmetleri olabilir. İşte İblis, bizim bilemeyeceğimiz bir hikmete mebni olarak yaratılmış olabilir. Her ne kadar Allah onun ve avanelerinin isyan edeceklerini bilerek yaratmışsa da mükellef olan herkese tercih hürriyeti de vermiştir. Hidayeti tercih ederseler kurtuluşa ererler, dalaleti

<sup>565</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 181-182, 266.

<sup>566</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XVI, 102-103.

<sup>567</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XVII, 131.

<sup>568</sup> Mâtürîdî'nin bütün kelimelerini “imtihan merkezli” olarak açıklamak mümkündür. Bkz. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz yay. 2013, s. 151.

tercih ederseler helak olurlar. Sonuçta helakları da kurtuluşları da kendi tercihleri ile olmuştur.<sup>569</sup>

Ayrıca Mâturîdî'ye göre insanların kendi cinslerinden olmayan ve göremedikleri bir düşmanlarının olması bazı faydaları da beraberinde getirir. Birinci olarak bu sayede onlar devamlı teyakkuz halinde olurlar.<sup>570</sup> İkinci olarak da göremedikleri bir düşman karşısında kendilerini koruması için devamlı Allah'a sığınır. Çünkü bu görünmez düşmandan onları koruyabilecek ve şerrini onlardan engelleyebilecek olanın yalnızca Allah olduğunu bilirler.<sup>571</sup>

Mâturîdî, insanların doğru yoldan sapmalarını ve kötülük işlemelerini şeytana mal etmelerini de isabetli bulmaz. Çünkü aslında şeytanın insanlar üzerinde bir yaptırım gücü yoktur. Ancak, *لَعْنَةُ اللَّهِ وَقَالَ لِاتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا* / *Allah onu (şeytani) lânetlemiştir; o da: 'Yemin ederim ki, kullarından belli bir pay edineceğim' demiştir.*” (Nisâ, 4/118) mealindeki âyette geçen “belli bir pay” ifadesi sanki bir kısım insanın şeytanın payı olarak belirlendiğini göstermektedir. Bu ise kulların iradesi açısından işkâldir.

Mukâtil b. Süleyman'a göre bu âyetteki *نصيبا مفروضا* / kullarından belli bir pay edineceğim” ifadesi, her bin kişiden sadece biri cennete gidecek, gerisi cehennemlik olacak demektir.<sup>572</sup> Taberî bu âyetin tefsirinde “belli (malum) miktar” anlamını vermekle beraber Hac Sûresi'nin birinci âyetinin tefsirinde, binde bir oranında insanın cennete girebileceği, diğerlerinin cehennemlik olduğu ve Allah'ın emriyle Hz. Âdem (a.s.) tarafından cehenneme yönlendirilecekleriyle ilgili birçok rivayete yer vermektedir.<sup>573</sup> Mâturîdî, hadis kaynaklarında<sup>574</sup> da yer alan bu rivayetler için, “Sahihse ne âlâ, ancak bu tür rivayetlerde keff / söz söylememek daha evladır. Çünkü hak etmedikleri bir suç ile evlatlarını cehenneme sürükleyip atmak Hz. Âdem'i (a.s.)

<sup>569</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 31-32. Ayrıca bkz. *Te'vilât*, XVII, 132.

<sup>570</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 144.

<sup>571</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 149.

<sup>572</sup> Mukâtil b. Süleyman, I, 408.

<sup>573</sup> Taberî, VII, 192; XVI, 449-453; Râzî, XI, 47.

<sup>574</sup> Buhârî, *Tefsîru Sûreti'l-Hac*, 1; Müslim, *İman*, 379; Tirmizî, *Tefsîru Sûreti'l-Hac*, 1.

üzecektir.” demektedir. Böylece şeytan için belirlenmiş bir pay olduğu izlenimi veren bu rivayetlerin sahihliğini şüpheyile karşıladığını ima etmiş olur ve onları âyetin tefsiri olarak değerlendirmez. Mâturîdî bu âyetteki “نَصِيْبًا مَّفْرُوضًا / kullarından belli bir pay edineceğim” ifadesini, bunun şeytana ait bir zan olmaktan ileri gidemeyeceği şeklinde te’vil ederek işkâli çözer. “*Andolsun İblis, onlar hakkındaki zannını doğru çıkardı. İnanan bir zümrenin dışında hepsi ona uydular.*” (Sebe’, 34/20) âyeti de bu manayı desteklemektedir.<sup>575</sup>

Mâturîdî’ye göre saptırma fiilinin şeytana izafesi ile oluşan işkâllerde dikkat edilmesi gereken husus; “şeytanın saptırması” ifadesi ile kastedilenin “şeytanın vesvese vermesi” olduğudur. Çünkü şeytanın hiç kimseyi saptırmaya gücü yoktur. Ancak o, dalaleti çağırır, dalaleti insanlara güzel gösterir ve doğru yolu bulandırır. Âyetlerde de saptırma fiili, bu açıdan şeytana izafe edilmektedir. “*Muhakkak onları boş kuruntulara boğacağım.*” ifadesinde belirtildiği gibi bu vesveseler, birer hüccet değil, aldatıcı düşüncelerden ibarettir. Bir bahaneden ibaret olan şeytan olmasaydı insanlar yine başka mazeretler bulacaklardı. “*İnkâr edenler, iman edenler hakkında dediler ki: ‘Bu iş bir hayır olsaydı, onlar bizi geçemezlerdi.’ Fakat onlar bununla doğru yola girmek arzusunda olmadıkları için ‘Bu eski bir yalandır.’ diyecekler.*” (Ahkâf, 46/11), “*Yahudîler yahut hıristiyanlar hariç hiç kimse cennete giremeyecek, dediler. Bu onların kuruntusudur.*” (Bakara, 2/111) gibi âyetlerde örneği verildiği gibi inkârcıların, iman çağrısı karşısında bir bahaneleri her zaman olmuştur. Dolayısıyla şeytanın yaratılması ve kendine mühlet verilmiş olması hak yoldan sapmanın geçerli bir mazereti değildir.<sup>576</sup>

### 3.1.1.3. Hızır Tarafından Öldürülen Çocuk

Mâturîdî’nin te’vil ile çözdüğü bir diğer müşkil de Kehf Sûresi’nde anlatılan Hz. Musa (a.s.) ile kendisine Allah katından ilim verilmiş kişinin (Hızır) kıssasıyla ilgilidir. Bu

<sup>575</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 40; IX, 341.

<sup>576</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 112. Mâturîdî, şeytanın bir kişiyi kendi peşine takmasının o kişinin kendi sapmasından sonra olduğuna dikkat çeker. “Onlara şu adamın haberini de oku: Kendisine âyetlerimizi verdik de onlardan sıyrıldı, çıktı, şeytân onu peşine taktı, böylece azgınlardan oldu.” (A’râf, 7/175) âyetinde bu durum açıkça belirtilmektedir. Kişi önce kendi tercihiyle dalaleti seçer. Ancak ondan sonra şeytan onu kendine tabi kılar. Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 112. “(Hesapları görülüp) iş bitirilince, şeytan diyecek ki: ‘Şüphesiz Allah size gerçek olanı vâdetti, ben de size vâdettim ama, size yalancı çıktım. Zaten benim size karşı bir gücüm yoktu. Ben, sadece sizi (inkâra) çağırdım, siz de benim davetime hemen koşunuz. O halde beni yermeyin, kendinizi yerin.’” (İbrâhîm, 14/22) âyetinde belirtildiği gibi şeytanın insanlar üzerinde, vesvese dışında, bir yaptırım gücü yoktur. Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 486. Benzer yorum için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu’l-Kur’ân*, s. 209.

kıssada anlatıldığına göre bu şahıs, Hz. Musa'nın (a.s.) anlam veremediği bir şekilde bir çocuğu öldürmüştür. Fakat bu çocuğun öldürülme gerekçesi açıklanırken “*Erkek çocuğa gelince, onun ana babası, mümin kimselerdi. Bunun için (çocuğun) onları azgınlık ve küfre sürüklemesinden korktuk.*” (Kehf, 18/80) denilmiştir. Bu açıklama ise müşkil bir durum içerir ve Mâturîdî bunu bir soru ile dile getirir. Buna göre: Bu çocuğun anne ve babasını azgınlığa ve küfre sürükleyecek olması onun öldürülmesinin gerekçesi nasıl olabilir? Oysa Allah, İblis'i ve ordusunu insanları azgınlığa ve küfre sürükleyeceklerini ve onları çeşit çeşit günah ve ahlaksızlıklara iteceklerini bile bile kıyamete kadar serbest bırakmıştır. Görüldüğü gibi bu âyette “*غلام / çocuk*” kelimesi ve bu kelimenin işaret ettiği kişinin öldürülmesine sebep olacak özelliği kavranamadığından işkâl gündeme gelmiştir.

Mâturîdî, ilk olarak âyette geçen “çocuk” ifadesinin muhtemel manalarını irdeler ve doğru te'vili tespit ile işkâli çözmeye çalışır. Âyette “*غلام / çocuk*” kelimesi kullanılmakla beraber bu çocuğun yaşı hakkında ihtilaf olduğunu ifade eder. Bazılarına göre henüz buluğa ermemiş bir çocuk olduğu söylene de bazı müfessirlere göre de baliğ, yaşı büyük bir çocuktur. Zira Araplar arasında henüz sakalı tam çıkmamış delikanlıya çocukluk yaşına yakın olduğu için “*غلام*” denilir. Mâturîdî'ye göre “çocuk” lafzıyla dile getirilse de öldürülen kişi büyük biridir. Taberî'nin de katıldığı<sup>577</sup> bu görüşün müellifimize göre üç delili vardır. (i) Âyette Hz. Musa (a.s.) kimseyi öldürmediği halde bu kişinin neden öldürüldüğünü sormuştur. Eğer bu kişi küçük yaşta biri olsaydı bu soru manasız olurdu. Çünkü çocuklar adam öldürse dahi idamla cezalandırılmazlar. (ii) Yine âyette geçen çocuğun anne babasını azgınlığa ve küfre sürükleme ihtimali çocuğun yaşının büyük olduğunu gösterir. Çünkü küçük çocuklar küfre sürükleyemezler. (iii) Ubeyy b. Ka'b'ın (ö. 30/654) mushafında âyette, “Çocuğa gelince o kâfir idi.” ziyadesinin bulunması, öldürülenin çocuk değil büyük yaşta olduğunu gösterir. Bu delillerden hareketle Mâturîdî “çocuk” lafzını yetişkin kişiye te'vil eder; âyette anne babaya nispetle “çocuk” olarak nitelenmiştir. Bir de Allah kullarının canını dilediği yaşta alabilir. Bu ölüm meleğine emredip istediği yaşta kullarının canını alması gibi bir durumdur. Zaten âyette “*Bunu kendimden yapmadım*”

<sup>577</sup> Taberî, XV, 357; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1. baskı, 1998, V, 184; Elmalılı, V, 377.



(Allah'ın emri ile yaptım)" denilmiştir. Dolayısıyla âyette müşkil bir durum söz konusu değildir.<sup>578</sup>

Çocuğun öldürülmesine gerekçe olarak ileri sürülen konuya gelince, Mâturîdî'ye göre bunun da te'vile dayalı iki cevabı vardır. Birincisi: Allah kullarını birçok şeyle imtihan ediyor. O, kullarını bu şeyler olmadan da imtihan edebilirdi. Yine O, kullarını sevap ve mükâfat vadederek çeşitli ibadetler ve taatlar ile imtihan etmektedir. Bunları da sevapsız ve mükâfatsız yapabilirdi. Mâturîdî'ye göre Allah'ın cezaları ve diğer imtihanları da hep bu minval üzeredir. Kısacası O, dilediğini yapar. Mâturîdî'nin dile getirdiği ikinci olasılığa göre Allah, başlarına gelen musibetler karşısında salih kulları gönüllerini hoş tutsunlar diye bu musibetlerin bir de onlara dönük ihsan ve nimet yönünün olduğuna işaret etmiştir. Allah kullarının canını küçük yaşta da büyük yaşta da alabilir. Ancak âyette olduğu gibi küçük yaştaki evladını kaybetmenin ve benzeri acı veren durumların, kullar fark edemese de, bir kötülüğün önlenmesi veya bir faydanın ele geçmesi gibi bir ihsan ve nimet kapsamında gerçekleşmiş olabileceği hatırdan tutulmalıdır.<sup>579</sup>

#### 3.1.1.4. Dünyanın Süslü Gösterilmesi

İnsanların aldanmalarının en büyük sebeplerinden biri, dünya hayatının cazibesine kapılmalarıdır. Pek çok insan dünya güzellikleri karşısında şehvetine hâkim olamamakta, ahireti unutup gaflete dalmaktadır. Bu nedenle dünyanın insan gözünde bu derece süslenmesi müşkil bir durumdur. Ayrıca farklı âyetlerde süsleme fiilinin öznesi olarak hem Allah'ın hem de şeytanın belirtilmesi de bir diğer işkâldir. "*Nefsani arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salmaatlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara süslü gösterildi. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.*" (Âl-i İmrân, 3/14) âyetinde dünyanın insanlara süslü gösterildiği dile getirilmiştir. Bu âyette "زُيِّنَ / süslü göstermek" (tezyin) fiili, edilgen olarak kullanılmış

<sup>578</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 92-93.

<sup>579</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 94. Bahsi geçen işkâlin çözümünde Mâturîdî'den farklı olarak Kâdî Abdulcebbar, çocuğun küçük yaşta oluşunu, büyüdüğünde anne ve babasını küfre düşürmemesi için öldürüldüğünü kabul eder. Ona göre bu durum, mensubu olduğu Mu'tezile'nin benimsediği aslah teorisine uygundur. Allah, kulları için en iyi olanı yapmıştır. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 242. Fakat bu yorum, bir çocuğun ilerki yıllarda işleyeceği muhtemel suçun karşılığında öldürülmesi müşkilini çözmektedir. Râzî buna şöyle bir açıklama getirir: Bir insanın suç işleme ihtimali üzere cezalandırılması doğru olmasa da bu âyette belirtildiği üzere çocuğun gelecekte bu suçu işleyeceği Allah'tan gelen bir vahiyle bilinmiştir. Böyle olduğu için de bu, çelişkili bir durum değildir. Bkz. Râzî, XXI, 162.

ve fail belirtilmemiştir. “*Böylece her ümmete yaptıklarını süslü gösterdik.*” (En‘âm, 6/108) âyetinde fail, Allah olarak belirlenirken, “*Şeytan da yapmakta olduklarını zaten onlara süslü göstermişti.*” (En‘âm, 6/43), “*Hani şeytan onlara yaptıklarını güzel gösterdi de: Bugün insanlardan size galip gelecek kimse yoktur, şüphesiz ben de sizin yardımcınızım, dedi.*” (Enfâl, 8/48) âyetlerinde ise fail şeytan olarak belirlenmiştir. Her durumda da dünyanın tezyini, insanları hidayetden alıkoyan, sapmalarına vesile olan bir şeydir.

Taberî'nin naklettiğine göre Hasan el-Basrî, âyette belirtilen tezyin fiilini yapanın şeytan olduğunu söyleyerek bu konudaki işkâli çözmeye çalışmıştır. Buna göre Allah dünyayı zemmetmiş, onun önemsizliğini vurgulamıştır. O halde Allah'ın dünyayı süslü göstermesi çelişki olur ki, netice olarak şeytanın insanları ayartmak için dünyayı onlara süslü gösterdiği anlaşılır.<sup>580</sup>

Mâturîdî, Hasan el-Basrî'nin bu te'vilinin Mu'tezile tarafından benimsendiğini belirtir. Mâturîdî'ye göre ise dünyayı süsleyen Allah'tır.<sup>581</sup> Herkes bilmektedir ki dünyadaki güzellikleri yaratan, dolayısıyla bunları güzel gösteren Allah'tır. Ancak bu durumda insanların aldanmasına sebep olan böyle bir süslemenin Allah tarafından yapılması bir işkâl oluşturmaktadır. Sanki Allah kullarının hidayetini istememekte, onları salih amellerden alıkoyacak, ahireti unutturacak sebepler yaratmaktadır. Mâturîdî, önceki örneklerde görüldüğü gibi bu meselede de çözüme yönelik te'vilini, işkâlin sebebinden hareketle yapar. O, bu işkâlin sebebini dünyanın süslemesindeki hikmeti kavrayamama olarak belirler. Ona göre bu süsleme, dünyanın güzelliklerinden hareketle ahiretin bilinebilmesi için yapılmıştır. Malumdur ki algı ötesi olan ahiret ancak algılayabildiğimiz dünyaya kıyasla bilinebilir. Bu sebeple Allah dünyada güzellikler ve onun yanında bir takım itici şeyler yaratmıştır. Eğer bu ikisini yaratmasaydı, insanlar iyiye yönelmeyi ve kötüden kaçınmayı bilemezlerdi. Oysa Allah dünyadaki her güzel ve iyi şeyi, ahirete bir davet ve teşvik olarak var etmiştir. Aynı şekilde insana kötü ve itici gelen şeyleri de cehennemden korunmaya bir vesile, azaba karşı bir ihtar olarak var

---

<sup>580</sup> Taberî, V, 254.

<sup>581</sup> İbn Ebi Hâtim, tezyin fiilinin failinin Allah olduğu yönünde Hz. Ömer (r.a.)'dan rivayetler nakletmiştir. Râzî, âyette ki tezyin fiilinin failinin Allah olduğu görüşünün Ehl-i Sünnet'e ait olduğunu söyler ve Mu'tezile'ye nispet ettiği üç görüşü eleştirir. Bkz. İbn Ebi Hâtim, II, 606; Râzî, VII, 209-210. Ayrıca bkz. Zeccâc, I, 383; Kurtubî, IV, 28; İbn Kesir, II, 19.

etmiştir. Yukarıda geçen Âl-i İmrân Sûresi'deki âyetin sonunda “*Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.*” denilerek insanlar ahireti kazanmaya teşvik edilmiştir. Yani dünya güzelliklerini var eden Allah, insanlardan geçici olan bu dünyada helal sınırlarını aşmamalarını, onu ebedî zannedip aldanmamalarını istemiş ve ondan daha güzel olan ahirete teşvik etmiştir. Şeytan ise sadece ahireti terk edip dünyaya yönelmeye insanları davet etmektedir. Fiilin şeytana izafe edilmesi de sadece bu yöndendir.<sup>582</sup>

Mâturîdî, çözüme yönelik te'vilini güzel ve çirkin kavramları üzerinden de yürütür. Ona göre güzel ve çirkin oluş, aklî ve fitrî olarak ikiye ayırır. Allah'ın bir şeyi tezyini insanın fitratına ya da aklına yönelik olur. Fıtrattaki tezyin, nefsin hoş ve tatlı bulduğu şeylere yöneliktir. Oysa bu gibi şeyler aslî bir güzelliğe sahip değildir. Akıl ise sadece aslî olarak güzel olan şeyleri güzel olarak kabul eder. Bununla beraber akıl, ilk etapta kötü görünen ancak iyi bir sonuca ulaştıran şeyleri güzel sayar. Buna mukabil ilk etapta güzel gözüken ancak ardından eleme sebep olan şeyleri de çirkin görür. Bu sayede akıl, meylettiği geçici, süflî, sonucunda elem olan tatlılardan nefsi uzak tutar. Çirkinlik de böyledir. “*Hoşunuza gitmediği halde savaşı size farz kılındı. Sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür. Sizin için daha kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür. Allah bilir, siz bilmezsiniz.*” (Bakara, 2/216) âyeti de bunu açıkça ortaya koymaktadır. Her ne kadar nefis, savaşı kötü görse de akıl, bir gereklilik olduğu zaman onun güzel bir şey olduğunu kabul eder.<sup>583</sup>

Mâturîdî'nin bu açıklamaları doğrultusunda anlaşılıyor ki ona göre Allah, insan nefesine güzel gelen nimetlerle dünyayı süslemiş ve bu güzelliklere olan meyli sayesinde onu ahirete teşvik etmiştir. Bununla beraber sonuç itibarıyla iyi olan ebedî güzellikleri de insan aklına süslü göstermiştir ki insan geçici zevklere aldanıp ebedî güzellikleri terk etmesin. Ancak akla veya nefse tabi olmak ise insanın kendi seçimine bağlıdır ve imtihanın gereğidir. Tezyinin şeytana nispet edildiği âyetlerde onun, insanlara işledikleri kötü fiilleri süslü gösterdiği de açıktır.<sup>584</sup>

---

<sup>582</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 256-257.

<sup>583</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 255.

<sup>584</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 65. Ayrıca bkz. Reşid Rıza, III, 239.

### 3.1.1.5. Kalplerin Mühürlenmesi

Mâturîdî'nin te'vil yöntemiyle çözüme kavuşturduğu önemli bir müşkil konu da kalplerin mühürlenmesidir. Zira Kur'ân'daki bazı âyetlerin zâhir manasında Allah'ın bazı insanları inkâra mahkûm ettiği, onların imanını engellediği anlaşılabilir. “*Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve ahirette) büyük bir azap vardır.*” (Bakara, 2/6-7) âyeti ve benzerleri<sup>585</sup> bu konuya örnek verilebilir. Ancak bu müşkil bir durumdur. Kullarının hidayeti için peygamberler ve kitaplar gönderen Allah'ın buna karşın onların hidayeti için engeller var etmesi çelişkilidir.

Mukâtil b. Süleyman ilgili işkâlin çözümünde bu âyetlerin küfür üzere ölen Velid b. Muğire, Ebû Cehl, Umeyye b. Halef ve benzeri Mekke müşriklerinden bir grup hakkında indirildiğini söylemektedir. Ona göre bu âyet genel anlamda olmayıp iman etmeyeceği Allah tarafından bilinen kişilere özeldir.<sup>586</sup> Bu açıklamasıyla onun, bu âyetteki müşkili tahsis ile çözmeye çalıştığı görülür. Kâdî Abdulcebbar da bu görüştedir. Zira aşikârdır ki bu âyetlerin indiği dönemde pek çok müşrik iman etmiştir. Eğer âyet genel bir hüküm bildirseydi, hakikate aykırı olurdu. Yine onların imana davet edilmesi ve peygamber gönderilmesi de anlamsız olurdu.<sup>587</sup>

Taberî, kalplerin mühürlenmesiyle ilgili iki ayrı görüşün olduğunu nakleder: (i) Merfu bir hadiste de belirtildiği gibi kulun işlediği her bir günah onun kalbinde siyah bir nokta oluşturur. Eğer tevbe eder ve vaz geçerse kalbi tekrar cilalanır. Ancak günaha devam eder, arttırırsa kalbindeki siyah noktalar artar. Nihayet bütün kalbini kaplar da kalbi mühürlenir.<sup>588</sup> “*Hayır! Bilakis onların işlemekte oldukları (kötülükler) kalplerini kirletmiştir.*” (Mutaffifin, 83/14) âyeti de bu manadadır. (ii) Uyarıların münkirlere fayda

<sup>585</sup> “Onlardan seni (okuduğun Kur'ân'ı) dinleyenler de vardır. Fakat onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne perdeler, kulaklarına da ağırlık verdik. Onlar her türlü mucizeyi görseler bile yine de ona inanmazlar. Hatta o kâfirler sana geldiklerinde: ‘Bu Kur'ân eskilerin masallarından başka bir şey değildir’ diyerek seninle tartışırlar.” (En'âm, 6/25) “Ayrıca, onu anlamamaları için kalplerine bir kapallık ve kulaklarına bir ağırlık veririz. Sen, Kur'ân'da Rabbinin birliğini yâdettiğinde onlar, canları sıkılmış bir vaziyette, gerisin geri dönüp giderler.” (İsrâ, 17/46).

<sup>586</sup> Mukâtil b. Süleyman, I, 88.

<sup>587</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 13.

<sup>588</sup> Bkz. İbn Mâce, *Zühd*, 29.

etmeyeceği ifadesi, onların doğruya davet edildiklerinde büyüklenip söz dinlememelerini anlatan bir temsildir. Taberî, Peygamber'den (s.a.s.) gelen hadisin de desteklediği ilk mananın daha doğru bir te'vil olduğunu söyler.<sup>589</sup>

Mâturîdî, bahsi geçen işkâlin çözümünde öncelikle Hasan el-Basrî'den naklettiği bir görüşü tenkit eder. Hasan el-Basrî'nin dediğine göre, kâfir azgınlıkta belirli bir sınırı geçtiğinde Allah, onun artık iman etmeyeceğini bilir ve kalbini mühürler. Ancak onun neslinden bir mü'min doğacağı için veya bilemediğimiz bir fayda sebebiyle Allah onu hayatta tutar, öldürmez. Mâturîdî, bu yorumu iki açıdan tutarsız bulur: İlk olarak kâfir, kalbi ister mühürlü ister mühürsüz olsun, imanla mükelleftir. İkinci olarak da bir kişinin iman etmeyeceğini Allah'ın bilmesi için o kişinin belli bir günah sınırını geçmesine gerek yoktur; Allah en başından beri bunu zaten bilir.<sup>590</sup>

Mâturîdî, Mu'tezile'den Ebû Bekr el-Esamm'ın görüşünü de nakledip tenkit eder. Bu görüşe göre, bu âyetlerde kastedilen kâfirlerin iman karşısındaki kibirli tutumlarıdır. Taberî'nin -yukarıda belirttiğimiz gibi- kime ait olduğunu belirtmeden naklettiği bu te'vili Mâturîdî eleştirir ve kabul edilemez bulur. Eğer bu âyetlerde sadece mecazî bir temsilden bahsediliyorsa ve Allah'ın bu fiillerin yaratılmasında hiçbir dahli yoksa o halde ilgili fiillerin öznesi olarak Allah'ın belirlenmesinin de herhangi bir manası olmayacağını belirtir ve bu te'vili reddeder.<sup>591</sup>

Mâturîdî, söz konusu işkâli iki açıdan te'vil ederek çözer. İlk te'vilini, kulların fiillerinin yaratılmasıyla ilişkilendirir. Buna göre, bütün fiillerde olduğu gibi kulların tercihlerine binâen iman ve küfrü kulun kalbinde yaratan Allah'tır. O halde bu âyette ve benzerlerinde kulların küfrü tercihi karşısında Allah'ın da onların kalbinde küfrün zulmetini yaratmasından bahsedilmektedir. Müellifimize göre insanın bütün duyularının bir nuru vardır; bunlarla görür, işitir ve akleder. Ancak küfrün zulmeti bu nurları örtünce artık bu duyular işlevlerini kaybederler. Herkes bilir ki bir kişi bir konuda taassup sahibi olursa ondan başka hususlara karşı kör ve sağır kesilir.<sup>592</sup>

---

<sup>589</sup> Taberî, I, 266-267.

<sup>590</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 285.

<sup>591</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, a.y.

<sup>592</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 106.

Mâturîdî'nin ikinci te'vili, "kalplerin mühürlenmesi" ile insanların fiillerinin karşılığının kastedildiği yönündedir. Buna göre kalplerin mühürlenmesi kulların fiillerinin sonucundan ibarettir. İnkâr ehli düşünmeyi ve tefekkürü bırakınca kalpleri mühürlendi, hak sözü dinlemeyi terk edince kulakları sağırlandı, hem kendilerine hem de âleme ibret nazarıyla bakmayı terk edince de gözleri perdelendi.<sup>593</sup> Bu ikinci çözüme dayanarak Mâturîdî'ye göre, âyetlerde geçen kalplerin mühürlenmesi, kılıflı<sup>594</sup>, kabuklu<sup>595</sup> olması insanların kendi amellerinin cezasıdır.<sup>596</sup> Bu te'vil Kur'ân'daki bazı âyetlerce de desteklenmektedir: "*Sonra da (sıvışıp) giderler. Anlamayan bir kavim oldukları için Allah onların kalplerini (imandan) çevirmiştir.*" (Tevbe, 9/127), "*Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini saptırmıştı.*" (Saf, 61/5), "*Hayır! Bilakis onların işlemekte oldukları (kötülükler) kalplerini kirletmiştir.*" (Mutaffifin, 83/14) Onların kalbini kaplayan kir, kendi amellerinden başkası değildir. Yine onlar sapınca Allah da onları saptırmış, onlar doğrudan yüz çevirince Allah da onların kalbini doğrudan çevirmiştir. Mâturîdî, "*Biz, Kur'ân okuduğun zaman, seninle ahirete inanmayanların arasına gizleyici bir örtü çekeriz.*" (İsrâ, 17/45) âyetini de bu çerçevede değerlendirir.<sup>597</sup>

Zemahşerî, Mâturîdî'den farklı olarak, kalplerin mühürlenmesi gibi ifadelerin mecaz olup hakikî manada olmadığını belirtir. Kâfirlerin iman daveti karşısındaki tutumları ve halleri temsili olarak anlatılmaktadır. Aksi bir manada bu âyet, "*Bu, dünyada iken kendi ellerinizle yapmış olduğunuzun karşılığıdır. Allah kullarına zulmetmez.*" (Âl-i İmrân, 3/182) âyetiyle çelişkili olur.<sup>598</sup> Râzî ise konuya Mâturîdî gibi kulların fiillerini yaratanın Allah olduğu gerçeğinden yaklaşır. Ona göre âyetlerde Allah'ın kalpleri mühürlemesiyle ilgili ifadelerin zâhir üzere açıktır. "*Küfre sapanlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar.*" (Bakara, 2/6-7) ifadesiyle

<sup>593</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 34-35; V, 34-35. Benzer yorum için bkz. Elmalılı, I, 195.

<sup>594</sup> "Kalplerimiz perdelidir, dediler. Öyle değil! Kâfirlikleri sebebiyle Allah onlara lânet etti." (Bakara, 2/88).

<sup>595</sup> "Kablerine -onu anlamalarına engel olacak- kabuklar, kulaklarına da bir ağırlık koyarız." (İsrâ, 17/46).

<sup>596</sup> Mâturîdî'nin bu açıklamaları Zeccâc'ın bu ışkâle ilgili ifadeleriyle örtüşmektedir. Bkz. Zeccâc, I, 82.

<sup>597</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 286-287. Ayrıca bkz. *Te'vilât*, VI, 65.

<sup>598</sup> Zemahşerî, I, 48-51.

küfre sapanların inanmamasının sebebi olarak uyarılara kulak tıkamaları dile getirilmiştir.<sup>599</sup>

### 3.1.1.6. İnsanların Çoğunun Cehennem İçin Yaratılması

Mâturîdî'nin te'vil yöntemiyle çözdüğü konulardan biri de Allah'ın insanları yaratması ile ilgili işkâldir. Allah Teâlâ insanları yaratmasının sebebi olarak “ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ / Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” (Zâriyât, 51/56) buyurmaktadır. Bununla beraber “ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ / بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَاقِلُونَ / Andolsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır. Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.” (A'râf, 7/179) âyetinde de insanların çoğunu cehennem için yarattığını söylemektedir. Bu âyetin zâhirine göre Allah birçok insanı, onların kendi tercihlerine bakmadan, cehennem için yaratmıştır.

Mâturîdî her iki ayet arasında var olduğu sanılan işkâlin çözümünde önce Mu'tezile'nin te'villerini eleştirmiştir. Mu'tezile, âyetin zâhirini iki şekilde te'vile yönelmiştir. İlk te'vil, âyetteki “ل / lam” harf-i cerrinin sebebiyet bildiren “ل” değil, akibet bildiren “ل” olduğu gerekçesine dayalıdır. Nitekim bu harf, bazen sebebiyet değil akibet bildirir. “ فَأَلْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِبِينَ / Firavun'un ailesi onu, kendilerine ileride bir düşman ve başlarına bir dert olması için ırmakta bulup yanlarına aldılar.” (Kasas, 28/8) âyetinde Firavun'un Hz. Musa'yı (a.s.) çocuk edinişi ile ilgili “ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا / kendilerine düşman ve dert olsun diye” denilmiştir. Oysa hiç kimse kendine düşman olsun diye çocuk edinmez. Zaten bir sonra ki âyette “ وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْلُوبُهُ عَسَىٰ أَن يَنْفَعَنَا أَوْ نَنْجُدَهُ وَآلِدَا وَهُمْ لَا يُشْعُرُونَ / Benim ve senin için göz aydınlığıdır! Onu öldürmeyin, belki bize faydası dokunur, ya da onu evlât ediniz, dedi. Hâlbuki onlar (işin sonunu) sezemiyorlardı.” (Kasas, 28/9) denilerek Firavun'un gerçek amacından bahsedilmiştir. Hakikatte Firavun, Hz. Musa'nın (a.s.) kendisine hayırlı bir evlat olmasını istemiştir. O halde açıkça anlaşılıyor ki ilk âyette geçen “ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا / kendilerine düşman ve dert olsun diye”

<sup>599</sup> Râzî, II, 54-55; XII, 196-197.

ifadesindeki “ل” akıbet bildirmektedir. Bu durumda âyetin manası, “Çocuk onlar için bir düşman ve dert olacaktı.” şeklindedir. Buradan hareketle Mu‘tezile, A‘râf Sûresi’ndeki “لجَهَنَّم / cehennem için” ifadesindeki “ل” harfinin de sebebiyet için değil akıbet için olduğunu kabul eder. Bu durumda âyet, birçok insan ve cinnin cehennem için yaratıldığından değil, pek çoğunun akıbetinin cehennem olacağından bahsetmektedir. Mu‘tezile’nin bu te’vilin doğruluğuna dair kullandığı diğer bir kanıt da “لِدُوا لِلْمَوْتِ وَاَبْنُوا / لِلْخَرَابِ / dünyaya getirin, ölecek; bina edin, yıkılacak.” sözüdür. Hiç kimse ölsün diye çocuk dünyaya getirmediği gibi yıkılsın diye de bina yapmaz. Ancak her doğan çocuğun ve yapılan binanın akıbeti bu sözdeki gibidir.<sup>600</sup>

Mu‘tezile’nin işkâlin çözümünde ikinci te’vili Ebû Bekr el-Esamm’a aittir. O, ilgili müşkili, âyette takdim-te’hir olduğunu söyleyerek çözer. Ona göre takdim-te’hirsiz olarak âyet şu şekildedir: “Andolsun yarattığımız insanlardan ve cinlerden birçoğunun kalpleri var, onlarla kavramazlar; gözleri var, onlarla görmezler; kulakları var, onlarla işitmezler. (Onlar) cehennem içindir. Onlar hayvanlar gibidir.”<sup>601</sup>

Mâturîdî, Firavun’un Hz. Musa’yı (a.s.) evlat edinişi ile ilgili âyeti delil getirerek yapılan te’vili geçersiz bulur. Çünkü Kasas Sûresi’nde Hz. Musa’nın (a.s.) evlat edinilişiyle ilgili âyette kullanılan “ل” akıbet için olsa da, A‘râf Sûresi’nde insanların çoğunun cehennem için yaratıldığından bahseden âyet için aynı şey söylenemez. Çünkü “ل” harfinin bu kullanımı, akıbetin bilinmemesi durumundadır. Firavun, Hz. Musa’yı (a.s.) kendine iyi evlat olsun diye çocuk edindi ancak işin akıbetini bilmiyordu. Âyetteki “*Hâlbuki onlar (işin sonunu) sezemiyorlardı.*” ifadesinde de bu açıktır. Ancak Allah Teâlâ’nın kullarının akıbetini bilmediği söylenemez. Allah kullarını cehennem için yaratmış fakat insanlar O’nun bildiğinin tersine amel edip cenneti hak etmiş değiller. Mu‘tezile’nin bu te’vilin doğruluğuna kullandığı diğer bir kanıt olan “لِدُوا لِلْمَوْتِ وَاَبْنُوا / لِلْخَرَابِ / dünyaya getirin, ölecek; bina edin, yıkılacak.” sözü de sadece uyarı ve ikaz için olup âyetin te’vilinde delil olarak kullanılamaz.<sup>602</sup>

<sup>600</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 116-117.

<sup>601</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, a.y.

<sup>602</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 118. Ashab-ı kehf’in uzun uykularından uyandıktan sonra birbirlerine uyuma müddetlerini sormalarından bahseden “*Böylece biz, aralarında birbirlerine sormaları için onları uyandırdık: İçlerinden biri: Ne kadar kaldınız? dedi.*” (Kehf, 18/19) mealindeki âyeti Mâturîdî, kendi görüşüne delil olarak gösterir. Bu âyette “*ليستألوا بينهم / birbirlerine sormaları için*” ifadesinden anlaşılması gereken, Allah’ın uyandıklarında onların birbirine bu soruyu yönelteceklerini önceden bildiğidir. Allah’ın bütün yaratışları da böyledir. O, yarattığı şeylerin akıbetini



Mâturîdî, Ebû Bekr el-Esamm'ın te'vilini de eleştirir. Bu te'vili kuralsız olduğu gerekçesiyle kabul edilemez bulur. Eğer doğru bir gerekçesi olmadan takdim ve te'hir yapmak burda geçerli olursa Kur'ân'ın her yerinde bu yapılabilir ki o zaman Kur'ân'da bütün manalar tersine döndürülebilir.<sup>603</sup>

Mu'tezilî müfessirler gibi Mâturîdî'ye göre de A'râf Sûresi'nde ki âyetten, Allah'ın bir kısım kullarını cebren cehennem için yarattığı manası anlaşılabilir. Ancak Mâturîdî farklı olarak işkâlin çözümünde kendi te'vilini bir başka âyetten hareketle geliştirir. Onun delili, yukarıda dile getirilen “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*” âyetidir. Bu âyette kulların ibadete zorlandığı anlaşılmamaktadır. Çünkü çocukların, delilerin ve teklife muhatap olmayan pek çok kişinin ibadetle sorumlu olmadığı, dolayısıyla bu âyetin kapsamına girmediği aşikârdır. O halde bu âyetteki genel ifade, Allah'ın insanlara cebren kulluk ettireceğini bildirmediği gibi A'râf Sûresi'ndeki âyet de bir kısım insanların cebren cehenneme atılacağını ifade etmez.<sup>604</sup>

Mâturîdî'ye göre müşkil olduğu belirtilen A'râf Sûresinin yüz yetmiş dokuzuncu âyeti Allah'ın ezeli ilmiyle ilgilidir. Allah ezeli ilmiyle yarattıklarından bir grubun inkârı tercih edeceğini, kendi hür iradeleriyle cehennemi hak ettirecek kötü fiiller işleyeceklerini biliyordu. Bunu bildiği halde onları yarattı. Aynı şekilde bir diğer grup kulunun da imanı tercih edip cenneti hak ettirecek fiiller işleyeceğini biliyordu. Onları da bu bilgiyle yarattı. Sonuç olarak insanların bir kısmı cennet için bir kısmı da cehennem için yaratılmış olur. Fakat müellifimize göre hiç kimse bunu bir bahane olarak kullanamaz. Çünkü hiç kimse amelini kendi iradesiyle seçerken Allah'ın ilminde cennetlikler arasında mı yoksa cehennemlikler arasında mı olduğunu bilemez. Görüldüğü gibi müellifimize göre âyet kulların özgür iradelerinin kısıtlanmasından değil Allah'ın ezeli ilminden bahsetmektedir.<sup>605</sup> Ehl-i Sünnet mensubu pek çok müfessir de Mâturîdî'nin bu yorumuna katılmaktadır.<sup>606</sup>

---

bilerek yaratır. Aksi durumda, yaptığı işin sonucunu bilmemek veya sonucun bilgisine aykırı gerçekleşmesi cehalet ve acziyetin göstergesidir. Oysa Allah acziyet ve cehaletten münezzehtir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 31.

<sup>603</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 118.

<sup>604</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 156-157.

<sup>605</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 118-119.

<sup>606</sup> Taberî, X, 592; İbnü'l-Cevzî, III, 292; Râzî, XV, 64; Beyzâvî, III, 43; Ebu'l-Berekât Nesefî, I, 619; Ebüssuûd, III, 290; Elmalılı, IV, 177.

Mu‘tezilî bir müfessir olan Zemahşerî işkâle konu olan âyeti şöyle te’vil eder: İnsanlardan ve cinlerden pek çoğunun kalpleri mühürlenmiştir. Akıllarını hakka yöneltmezler, ibret nazarıyla bakmazlar, Kur’ân’ı düşünerek dinlemezler. Onlar bu halleriyle sanki cehennem için yaratılmışlardır. Zemahşerî, dildeki bir kullanımı da buna delil getirir. Şöyle ki bir işe çok düşkün olan kişi için, “Sadece o iş için yaratılmış.” denilir. Bu âyette de hakkı aramayan, küfre sapmış kişiler için mecaz anlamda “Cehennem için yaratılmış.” denilmektedir. Oysa Allah kimseyi cehennem için yaratmamıştır.<sup>607</sup>

### 3.1.1.7. Esmâ-i Hüsnâ’da Karşıt Anlamlar

Kur’ân-ı Kerim’de Allah Teâlâ’nın isim ve sıfatlarından bahsedilmektedir. Ancak bunlardan bazıları zâhir manaları itibariyle birbirine zıttır. Örneğin “*O ilktir, sondur, zâhirdir, bâtındır. O, her şeyi bilendir.*” (Hadid, 57/3) âyetinde dile getirilen dört isim birbiriyle çelişkilidir. Çünkü ilk olanın son olması ve zâhir olanın bâtın olması muhaldir. Bu muhal durumun neden olduğu işkâlin giderilmesi için müfessirler bu âyette geçen isimleri te’vil etmiştir. Ancak Mâturîdî bu te’villeri bütünüyle doğru kabul etmez.

Mâturîdî, Allah’ın bu isimleriyle ilgili Bâtînî-İsmailî te’vili ele alır ve eleştirir. Bâtînîler, bu isimlerin zıt manada oluşundan hareketle bunların Allah’ın isimleri olamayacağını iddia ederler. Onlara göre Evvel’den kasıt, المبدع الاول / “Mübde-i Evvel” yani akıldır. Bâtînî teoriye göre Allah ilk olarak akıllı (المبدع) yaratmıştır. Akıl her harekete geçenin muharrikidir. Akıl, Allah’dan başka her şeyin varlık illeti olup Allah’tan başkasına muhtaç değildir. Âhir ise المبدع الثاني / “Mübde-i Sâni”dir. O da akıldan sudûr yoluyla ortaya çıkan nefistir. “Mübde-i Evvel”, âlemin yaratılmasında “Mübde-i Sâni”ye yardım eder. “Mübde-i Sâni”, ondan aldığı yardımla âlemi inşa ve idare eder. Nefis, aklın olgunluğuna duyduğu iştîyak sebebiyle harekete geçer. Bunun sonucunda felekler, yıldızlar ve bunların hareketleri oluşur. Zâhir isminden kasıt ise الناطق / Nâtık’tır. Nâtık, şeriati ortaya koyan Resûlullah’dır (s.a.s.). Bâtın ise Nâtık’ın yardımcısı ve halefî olan الوصي / Vasî’dir. Vasî, Nâtık’ın getirdiği şeriati beyan eden te’vil sahibidir.<sup>608</sup> Vasî’nin bu halefliği daha sonra İsmailî İmam’a geçer ki Kur’ân’ın

<sup>607</sup> Zemahşerî, II, 179-180.

<sup>608</sup> Yılmaz, s. 222.

derunî manasına ancak bu imamın yorumuyla ulaşılabilir. Bu sebepten o, Kur'ân-ı Nâtık (Konuşan Kur'ân)'tır. Kitab'ın kendisi ise Kur'ân-ı Sâmit (Susan Kur'ân)'tir.<sup>609</sup>

Mâturîdî'ye göre bu sözler manasızdır ve Allah'ın isim ve fiillerini yaratılmışlara kıyasla anlamaya çalışmanın sonucudur. Oysa bu isimler Allah'ın isimleri olarak O'nun, zâtı ile Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın olduğu anlamına gelir. Mâturîdî'nin belirttiğine göre Allah kendisini bu karşıt kavramlarla tavsif etmek suretiyle zâtına ait isim ve sıfatların yaratılmışların isim ve sıfatlarına benzemediğini ifade eder. Bu kavramlar yaratıklar için söz konusu edildiğinde onlar bu sıfatlardan sadece biriyle nitelenebilirler. Meselâ bir varlık evvel ise âhir olamaz, zâhir ise aynı zamanda bâtın vasfını taşıyamaz. Aynı şekilde bir şey eğer azîm ise lâtif olamaz.<sup>610</sup> Bu bağlamda azîz olan da rahîm olmakla nitelenmez.<sup>611</sup>

Mâturîdî'nin belirttiğine göre bu isimler farklı manalara te'vil edilerek işkâl çözülebilir: Evvel, başlangıcı olmayan; Âhir, sonu olmayan; Zâhir, hiç kimsenin galip gelemeyeceği daima galip olan, boyun eğdiren; Bâtın, idrak edilemeyen demektir.<sup>612</sup> Bir diğer yoruma göre Evvel, her şeyden önce olan; Âhir, her şeyin sonu olan;<sup>613</sup> Zâhir, hüccet ve mucizelerle zâhir olan; Bâtın, idrak edilemeyen demektir. Mâturîdî'ye göre bu manaları, "Allahım! Sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur; sen âhirsın, senden sonra da hiçbir şey yoktur. Sen zâhirsın, fevkinde hiçbir şey yoktur; sen bâtınsın, senden öte hiçbir şey yoktur."<sup>614</sup> hadisinde de görmek mümkündür.<sup>615</sup>

<sup>609</sup> Bkz. Mustafa Öz - Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmailiyye" *DİA*, XXIII, 128-130; İsmail K. Poonawala, "Kur'ân'ın İsmailî Yorumu", çev. Mustafa Öztürk, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt, 16, (2003) Samsun, 365-367.

<sup>610</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 334.

<sup>611</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 61. Ayrıca bkz. *Te'vilât*, V, 168; VII, 395.

<sup>612</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Berekât Nesefî ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da Mâturîdî'nin bu tanımını kabul etmektedirler. Zemahşerî, IV, 472; Ebu'l-Berekât Nesefî, III, 433; Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mi'ved, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, VIII, 216. Allah'ın bu isimlerine verilen diğer manalar için bkz. Mukâtil b. Süleyman, IV, 237; Ferrâ, III, 130; Taberî, XXII, 375; Zeccâc, V, 120.

<sup>613</sup> Ahmed b. Hanbel, Evvel ve Ahir kelimeleri için bu manaları kabul etmemektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, s. 168-171.

<sup>614</sup> Müslim, *Zikir*, 61.

<sup>615</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 333.

Mâturîdî, düalist inanç gruplarının Allah'ın isimlerine yönelttiği bazı işkâlleri daha ele alır ve te'vil ile çözer. *Te'vilât*'ta kimi yerde “Seneviyye diyor ki.” kimi yerde de “Zenâdika diyor ki.”<sup>616</sup> kaydıyla naklettiği bu işkâl iddiaları özellikle Allah'ın rahîm oluşuyla ilgilidir. Düalist olan bu gruplara göre iyiliğin yaratıcısı ile kötülüğün yaratıcısı farklı olmalıdır. Çünkü bir yaratıcının hem iyiyi hem de kötüyü yaratması onlara göre çelişkilidir. Mâturîdî'ye göre onların aldandığı nokta da burasıdır. Seneviler “kötülük problemi” bağlamında âlemdeki zararlıların yaratılışındaki hikmeti anlayamamışlardır. Daha önce belirttiğimiz gibi Mâturîdî, âlemde hem yararlıların hem de zararlıların bir arada ahenk içinde olmasını Allah'ın bir oluşunun en büyük delillerinden biri olarak kabul eder.<sup>617</sup> Kaldı ki âlemde öz yapısı itibariyle tamamen hayır olan bir şey olmadığı gibi tamamen şer olan bir şey de yoktur.<sup>618</sup>

Mâturîdî, bu gruplara ait Allah'ın isim ve sıfatlarına yönelik bir kısım işkâl iddialarını da ele almıştır. Bunlardan biri, “Allah hilm (Halîm) ve merhametle (Rahîm) nitelendiriliyor ancak ahirette de azap edeceği söyleniyor.” iddiasıdır. Seneviyye'ye göre merhametli ve halim olan bir rabbin, affetmeyip azap etmesi çelişkilidir. Mâturîdî ise bunu bir çelişki olarak görmez. Çünkü cezayı hak edeni cezalandırmak merhamet ve hilm sıfatlarına aykırı değildir. Aksine cezayı hak edene azap etmemek sefeh (hikmetsizlik) olur.<sup>619</sup>

Mâturîdî, Seneviyye'ye ait olduğu anlaşılan konuyla ilgili bir diğer işkâl iddiasını da “Bir mulhid derse.” kaydıyla nakletmektedir. İddia şöyledir: Siz rabbinizi rahmet ve hilm ile nitelendiriyorsunuz. Ancak O, inkâr edenleri ebedîyyen cehennemde cezalandıracağını söylüyor. Bir inkâr sebebiyle ebedîyyen azap etmek rahîm ve halîm olmaya aykırıdır. Mâturîdî buna da aynı şekilde cevap vermektedir: “Siz rahmetin ve

---

<sup>616</sup> Zenâdika, zındık kelimesinin çoğulu olup önceleri nur ve zulmet ilâhlarına inanan düalist Maniheistler'i nitelemek üzere kullanılıyordu. Daha sonra çeşitli inanç gruplarını nitelemeye kullanılmıştır. Mâturîdî'nin belirttiğine göre zenâdika, âlemin kıdemine inanmaktadır. Hayrın ve şerrin yaratıcısının aynı olamayacağı üşüncesinden hareketle bir iyilik bir de kötülük tanrısı olduğunu savunmaktadırlar. Mâturîdî, bütün düalist inançlar gibi zenâdika'yı da yer yer Seneviyye başlığıyla ifade eder. Bkz. Mustafa Öz - Mustafa Muhammed eş-Şek'a, 390; Ögük, 35, 66; Önal, s. 365.

<sup>617</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 72, 119.

<sup>618</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 87. Kötülüğün yaratılmasının hikmetleriyle ilgili Mâturîdî'nin görüşleri için bkz. bu çalışma, s. 129.

<sup>619</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 183.

hilmin ne demek olduğunu bilmiyorsunuz. Suç işleyeni cezalandırmamak merhamet değil sefeh (hikmetsizlik) demektir.”<sup>620</sup>

Mâturîdî, “Zenâdika, bizlere diyor ki.” ifadesiyle bir diğer işkâle cevap verir. İddialarına göre, Kur’ân âyetlerinde Allah, rahmet ve hikmet ile nitelendiriyor. Ancak yine O, öldürmeyi, hayvan kesmini ve etini yemeyi emrediyor / helal kılıyor. Oysa öldürmek merhamet ve hikmetle bağdaşmaz. Mâturîdî bu iddiayı, *Kitâbü’t-Tevhîd*’te de Seneviyye’ye nispetle ele almaktadır. O, bu işkâl iddiasına ilk olarak kötülük kavramını irdeleyerek cevap verir. İnsan bir şeyi ya aklî gerekçelerle ya da fitrî eğilimlerle kötü görür ve ondan kaçınır. Kişi bir şeyi fitrî olarak kötü görmekle beraber akıllı, o şeyin iyi ve yararlı olduğuna hükmedebilir. Kan aldırma, hacamat ya da acı veren ilaçlarla ve ağrılı yöntemlerle tedavi olmak bunun güzel örneğidir. İnsan tabiatı bu acılardan kaçıp onları kötü görse de akıl ile bilinir ki bunlar faydalı ve iyi şeylerdir. İşte Allah aklın kötü bulduğu, çirkin gördüğü bir şeyi emretmemiştir. Ancak insan tabiatına kötü gibi görünen şeyleri emredebilir. Hayvan kesme de böyledir. İkinci olarak bütün mahlûkat bizim yararlanmamız için yaratılmış, bize musahhar kılınmıştır. Dolayısıyla havyanların kesiminde olumsuz olacak bir durum yoktur.<sup>621</sup>

### 3.1.1.8. Allah’ın İlmî

Mâturîdî, Allah’ın ilminin ezeli oluşuna dayalı bir kısım işkâlleri ele alıp te’vil ile çözüme kavuşturmuştur. Mâturîdî’nin belirttiğine göre Allah’ın ilmi ezeli olup, sonradan kazanılmış bir ilim değildir. O, bu hakikati iki şekilde ispatlar: (i) Allah’ın ilmini O’nun rahîm oluşuna kıyaslar. Şöyle ki, Allah rahîmdir. Ancak O, yarattığı yağmur gibi rahmet vesileleri sonucunda rahîm değildir; rahîm olduğu için bunları yaratmıştır. Allah’ın ilmi de böyledir. Yarattıktan sonra bilmiş değildir, ezelde bilmekteydi.<sup>622</sup> (ii) Allah’ın ilminin ezeli oluşunu kabul etmeyenlere şu soruyla karşılık verir: “Allah yaratmadan önce, ezelde, kendi zâtını ve fiillerini biliyor muydu?” Eğer

---

<sup>620</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 283.

<sup>621</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, V, 195-196; VIII, 76-77; *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 88. Allah’ın rahîm oluşuna yönelik Seneviyye’nin dile getirdiği bir diğer işkâl ve çözümü için bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 322.

<sup>622</sup> Bkz. Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 123-124.

“Bilmiyordu.”, denilirse Allah cahillikle nitelenmiş olur. Bu da bir çelişkidir. Eğer “Biliyordu.” denilirse de Allah’ın ilminin ezeli olduğu ispatlanmış olur.<sup>623</sup>

Allah Teâlâ’nın olacak şeyleri ezeli ilmiyle bilmesi, bazı konular etrafında işkâl görünümleri oluşturur. Bunlardan biri kulların imtihanıdır. Mâtürîdî, “*O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır.*” (Mülk, 67/2) âyetinin tefsirinde bunu dile getirmiştir: Gizli-açık her şeyi bilen Allah, kullarını neden sınamaktadır?

Mâtürîdî, imtihan konusundaki işkâli te’vil ile çözer. Öncelikle sınamanın, gizli olan bir durumun ortaya çıkarılması anlamında olduğunu ifade eder.<sup>624</sup> Ancak burada bir kinaye de vardır: Sınayan kişi durumu biliyor olabilir ancak diğerlerinin de bilmesi için sınamasını yapar. Yani hangi kulun nasıl davranacağını ortaya çıkması için kulların sınanması, Allah’ın sonucu görmesi için değildir. Bilakis Allah’ın bildiği gerçeğin kullara da aşikâr olması içindir. Mâtürîdî bunu, bu çalışmamızda daha önce ele aldığımız üzere, mekr (aldatma) fiilinin Allah’a izafe edilmesine benzetir. Allah kimseyi aldatmamaktadır. Her ne kadar “aldatma” fiilinin anlamı malumsa da bu kelimenin Allah’a izafesiyle kastedilen şey ile kullara izafesiyle kastedilen aynı değildir. Aynı şekilde sınamak fiili insanlar için bilinmeyeni ortaya çıkarmak anlamı taşıyabilir ama Allah için kullanıldığında bu manada değildir. Mâtürîdî bu konuyla ilgili bir benzetme daha yapar. Örnekle: Bir şeyi emretmenin gayesi bir faydayı elde etmektir. Yine bir şeyi yasaklamak da bir zarardan koruma gayesine yöneliktir. Allah Teâlâ da kullarına pek

---

<sup>623</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 125. Mu‘tezilî kelamcı Kâ‘bî (ö. 319/931) ile giriştiği tartışmalar çerçevesinde ele aldığı bu meselede bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Allah kulunun ömrü için bir son (ecel) belirler ve bu ömür müddetine göre ona bir rızık tayin eder. Bu kişinin kendi için belirlenen ömrü ve rızık tüketmesi Allah’ın fiilidir ve dileğidir. Ancak bir başka kul, (yine Allah’ın verdiği bir güç ile) söz konusu kişiyi öldürürse ortaya müşkil bir durum çıkar. Katil, Allah’ın kulu için belirlediği ömrü yaşamasına, dolayısıyla Allah’ın ona olan vaadini yerine getirmesine engel olmuş olur. Böylece Allah’ın ilminde olacak diye yer alan bir şey (maktulün ömrü) gerçekleşmemiş olur. Bu da müşkil bir durumdur. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 425. Kâ‘bî, sıla-ı rahimde bulunmanın ömrü uzatacağı ile ilgili hadisten yola çıkarak, bu müşkili Allah’ın ilminde iki ayrı kaderin yazılmış olmasıyla çözmeye çalışır. Ona göre kişinin ömrü ile ilgili olarak levh-ı mahfuzda, sıla-ı rahimde bulunursa şu kadar, bulunmazsa şu kadar olacak şekilde yazılıdır. Mâtürîdî’ye göre bu açıklama talihsiz bir açıklamadır. Çünkü “Şöyle olursa şu sonuç, böyle olursa bu sonuç olacak.” gibi bir bilgi ancak geleceği bilmeyen birine ait olabilir; Allah’a değil. Bir de levh-ı mahfuzda böyle bir yazının olması durumunda bu levh (tahta) ile herhangi bir levhin (tahtanın) bir farkı kalmaz. Bütün insanlar bunu bilir; kişi ya ölür ya ölmez, ya inanır ya da inanmaz. Çünkü bu çok sıradan bir bilgidir. Mâtürîdî’ye göre maktulün eceli, öldürülmesi sebebiyle Allah’ın ilminin dışına çıkmış olmaz. Allah’ın bir şeyin olacağını bilmesi o şeyin olmasına bağlı değildir. O şey olmadan önce de Allah onu bilmektedir. Mâtürîdî, *Te’vilât*, V, 42. Allah, katilin maktulü öldüreceğini bilmekte ve ona göre eceli takdir etmektedir. Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, 239. Bunun benzeri olarak Allah, kişinin sıla-ı rahimde bulunacağını bilmekte ve o kişiye ömrünü, sıla yapmayacağı durumda olacak olandan daha uzun olarak belirlemektedir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 427.

<sup>624</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, 226.

çok emir ve yasaklar yöneltmektedir. Ancak bu emir ve yasaklardan hâsıl olacak fayda ve zararlar Allah için değil kullar içindir. İşte bu şekilde kulların sınıanmasının gayesi, Allah'ın kulların amellerini öğrenmesi değil, Allah'ın bildiğini kulların da bilmesini istemesidir.<sup>625</sup>

İlgili âyetlerin te'vilinde dikkat edilmesi gereken bir diğer yön de insanların itaat ve isyana dair tutumlarının Allah'ın emir ve yasakları ile gerçekleşecek olmasıdır. İnsanların itaatkâr veya isyankâr olarak nitelenmesi onların bu emir ve yasaklar karşısındaki tutumlarıyla belirlenecektir. Zaten emir olmadan itaat, nehiy olmadan da isyan olmaz. Dolayısıyla Allah'ın emir ve yasaklar yöneltmesi insanlar açısından bir imtihan olmuştur. Oysa Allah, sonucu bilmek için imtihana gereksinim duymamaktadır.<sup>626</sup> Mâtürîdî te'vil ile çözdüğü bu işkâlin mahzûf lafız takdiri ile de çözülebileceğini belirtir.<sup>627</sup>

Allah'ın ilmiyle ilgili müşkil olan ve Mâtürîdî'nin te'vil yöntemiyle çözdüğü konulardan biri de bazı âyetlerde istifham edatlarının Allah'a izafe edilmesidir. Mâtürîdî'nin belirttiğine göre soru her zaman bilgi edinmek için sorulmaz. Allah Teâlâ'nın kullarına soruları da bir takım hikmetler içerir. Örnek olarak, *“Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz sene bıraktı; sonra tekrar diriltti. Ne kadar kaldın? dedi. ‘Bir gün yahut daha az’ dedi. Allah ona dedi ki: Hayır, yüz sene kaldın.”* (Bakara, 2/259), *“Şu sağ elindeki nedir, ey Musa?”* (Tâhâ, 20/17) âyetlerinde soru sormanın amacı, Mâtürîdî'ye göre, bilgi edinmek değil muhatabın dikkatini çekmek ve onu uyanık davranmaya sevk etmektir.<sup>628</sup>

---

<sup>625</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XV, 287.

<sup>626</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 288; VII, 26.

<sup>627</sup> Mâtürîdî'ye göre bu konudaki işkâlin, mahzûf lafız takdiriyle bir diğer çözümü daha vardır. “Allah, içinizden cihad edenleri; Allah'tan, peygamberinden ve müminlerden başkasını sırdaş edinmeyenleri ortaya çıkarmadan sizi bırakacak mı zannettiniz? Allah işlediklerinizden haberdardır.” (Tevbe, 9/16), “Sonra da, nasıl davranacağınızı görmemiz için onların ardından sizi yeryüzünde halifeler kıldık.” (Yûnus, 10/14) Mâtürîdî bu âyetlerde işkâlin farklı bir çözümüne de işaret eder. Buna göre bu âyetlerde mahzûf bir lafız olabilir. Allah'ın bilecek olmasından kasıt, Allah'ın dostları (mü'minler bilecek) demek olabilir. Ona göre bu uzak bir ihtimal değildir. “Ey iman edenler! Eğer siz Allah'a yardım ederseniz O da size yardım eder, ayaklarınızı kaydırmaz” (Muhammed, 47/7) âyeti bunun en güzel delilidir. Allah'a yardım etmek mümkün bir durum değildir. Dolayısıyla bu ifadede Allah'a yardım değil, Allah'ın dostları olan mü'minlere yardımın kast edildiği kolayca anlaşılır. Buna kıyasla Allah'ın bilecek olmasından kasıt, Allah'ın dostları olan mü'minlerin bilecek olmasıdır. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 309-310.

<sup>628</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 170.

Bazen de soru sorularak muhatab, acziyetini itirafa ve boyun eğmeye mecbur edilir. “Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklere arzedip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi. Melekler: Yâ Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz alîm ve hakîm olan ancak sensin, dediler.” (Bakara, 2/31-32) âyeti bunun güzel bir örneğidir. Allah Teâlâ meleklere bu soruyu sorarken onların cevabı bilmediğini biliyordu. Ancak bu sayede onları eksikliklerini itirafa ve Hz. Âdem'in (a.s.) üstünlüğünü kabule mecbur etmiştir.<sup>629</sup>

Soru bazen bilineni tasdik ettirmek için sorulur.<sup>630</sup> “Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bu günle karşılaşacağınıza dair sizi uyarayan peygamberler gelmedi mi? Derler ki: ‘Kendi aleyhimize şahitlik ederiz.’ Dünya hayatı onları aldattı ve kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler.” (En‘âm, 6/130) âyetinde Allah'ın sorması bu anlamdadır. Bazı durumlarda da “Azabımızı acele mi istiyorlar?” (Sâffât, 37/176) âyetinde olduğu gibi teaccub anlamı da taşır.<sup>631</sup>

Sonuç olarak Mâturîdî, soru sormanın dört manada olduğunu belirtir: (i) Eğer soru, bilen birinden inatçı olmayan ancak cahil olan birine yöneltiliyorsa uyarma ve takrir anlamı taşır. (ii) Eğer cahil ve inatçı birine yöneltiliyorsa azarlama anlamı taşır. (iii) Eğer soru cahil fakat doğruya talip birinden bilgili birine yöneltiliyorsa o zaman irşad ve doğruyu bulma arzusunu gösterir. (iv) Ancak cahil olmakla beraber inatçı ve kibirli birinden bilgili birine yöneltiliyorsa alay ve aşağılama anlamı taşır.<sup>632</sup>

---

<sup>629</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 171.

<sup>630</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 89.

<sup>631</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 199.

<sup>632</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 190. Kur'an'da soruların amaçları için bkz. Dağdeviren, s. 25-49. Kur'an'daki bazı âyetlerde belirtildiği üzere meleklerin insanlara ait amelleri yazmaları ve Allah'ın bu konuda meleklere soru sorması da O'nun ezeli ilmi açısından müşkildir. “İki melek (insanın) sağında ve solunda oturarak yaptıklarını yazmaktadırlar.” (Kâf, 50/17) Allah Teâlâ kullarının bütün fiillerini bilmektedir. Bu durumda meleklere bu fiilleri yazdırması ve onlara bunları sorması müşkildir. Mâturîdî bu işkâlin çözümüne yönelik te'vilini, fiillerin hikmet ve gayesini irdeleyerek yapar. Ona göre insana ait amellerin meleklere yazdırılmasında gaye Allah'ın bilmediği bir şeyi sorup öğrenmesi değildir. Müellifimiz, meleklerin yazmasının muhtemel maksadını birkaç madde ile açıklar. (i) Meleklerin yapılan amelleri yazıyor olması ile insanların daha tedbirli olması amaçlanmış olabilir. Herkesin bildiği gibi insanlar gözetim altında oldukları zaman daha dikkatli davranırlar ve yanlışlardan sakınmada daha titiz olurlar.(ii) Dikkat edilmesi gereken bir husus da meleklerin bu amelleri Allah'a bildirmek için değil kulların mahşerde, hesapta okuması için yazdıklarıdır. Kul, amellerinin melekler tarafından kaydedildiğini ve mahşerde Allah'ın huzurunda bu yazılanları okumak zorunda kalacağını bilirse yapacağı kötü davranışlardan utanç duyar ve sakınır. Yoksa ister yazılsın ister yazılmasın Allah bütün olanları zaten bilmektedir. (iii) Mâturîdî'ye göre melekler de insanların amellerini yazmak görevi ile imtihan olmaktadır. Allah Teâlâ melekleri tesbih, rukû, arşı ve kürsüyü taşımak, bulutları sürüklemek, yağmuru indirmek gibi pek çok farklı işlerle görevlendirmiştir. Bunların hepsi



### 3.1.1.9. Allah'ın İnkârcılara Peygamber Göndermesi

Mâturîdî, nübüvvet konusunda inkârcı tavır sergileyen gruplarla tartışmış ve bu kişilerin nübüvveteye yönelttikleri bazı işkâl iddialarını te'vil ile çözüme kavuşturmuştur. Nitekim Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'inde de aynı gruplarla tartışmıştır. Bu grupları, (i) Yaratıcının varlığına inanmayanlar, (ii) Yaratıcının varlığını kabulle birlikte onun emir ve yasaklarının olabileceğini reddedenler, (iii) Yaratıcıya ve onun emirlerinin olabileceğine inanmakla beraber aklın, risaletten müstağni olduğuna inananlar şeklinde sıralamıştır. Bunlarla beraber, bir peygamber olsa bile onun peygamberliğinin hak olduğunu bilebilmenin ve onun mucizelerini sihirbazların illüzyonlarından ayırabilmenin imkânsız olduğunu söyleyenleri de ele almıştır.<sup>633</sup> Bu grupların peygamberlik müessesesine yönelik işkâl iddialarını da *Te'vilât*'ında ele almış ve te'vil yöntemi ile çözmüştür.

Mâturîdî, bu grupların iddialarını pek çok aklî deliller getirerek tartışır. Bunu yaparken herhangi bir grup ismi vermez. Ancak Mâturîdî'nin karşıt tarafın delilleri olarak belirttiği görüşlerin Berâhime'ye (Brahmanizm) ait olmasından hareketle, bu muhalif grubun Berâhime bağlıları olması muhtemeldir. Müslüman bilginler tarafından Berâhime mensupları, tanrının varlığına inanan ancak peygamberliği reddedenler olarak vasıflandırılır. Bir kısım Berâhime mensubu ise peygamberliği kesin olarak reddetmemekle beraber onu gereksiz görmekte, aklın semavî bir yardıma muhtaç olmadığını ileri sürmektedir. Bütün bu hususlar, Mâturîdî'nin nübüvveti inkâr eden gruplara ait olduğunu söylediği görüşlerle örtüşmektedir.<sup>634</sup> Kâdî Abdulcebâr da, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de bir kısım Berâhime'nin yaratıcının bir ve adil oluşunu kabul ile beraber peygamberlik konularını inkâr ettiklerini nakleder. Yine onlardan bir kısmının 'akıl ile nübüvvetten müstağni olunabileceği, peygamberlik gerçek olsa bile

---

melekler için ibadet konumunda olup Allah onları bu ibadetlerle imtihan etmektedir. İnsanların ibadetlerinde olduğu gibi meleklerin ibadetlerinde de Allah'ın bir menfaat sağlaması veya ihtiyaç gidermesi söz konusu değildir. Meleklerin insanlara ait amelleri yazması da böyledir. "Musa: Onlar hakkındaki bilgi, Rabbimin yanında bir kitapta bulunur. Rabbim, ne yanılır ne de unuttur, dedi." (Tâhâ, 20/52) âyetinde belirtildiği gibi Allah böyle bir yazmaya muhtaç değildir. Allah bu yazmayla kendine bir fayda sağlamamaktadır. Sadece melekler ibadetlerini yerine getirmiş olmaktadır. (iv) Allah kullarına meleklerin onlara ait söz ve davranışları yazdığını bildirmiştir. Oysa kimse bu melekleri ne görebilmekte ne de işitebilmektedir. Bu gerçeği ancak Allah'ın bildirmesi ile bilebilmişlerdir. Bu sayede insanlar kendilerinin acziyetini, Allah'ın her şeye kadir olduğunu kavrayabilirler. Kullar, Allah göstermedikçe hiçbir şeyi göremez ve Allah güç vermedikçe hiçbir şey yapamazlar. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 100-101.

<sup>633</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 271.

<sup>634</sup> Önal, s. 478-479. Ayrıca bkz. Pezdevî, s. 101; Günay Tümer, "Brahmenizm" *DİA*, VI, 332.

mucizeleri sihirbazların yapıp ettiklerinden ayırmanın mümkün olmadığı' yönündeki söylemlerini aktarır.<sup>635</sup> Bu tespitler de Mâturîdî'nin çözümlediği işkâl iddialarının Berâhime'ye ait olduğunu destekler.

Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ındaki tartışmalar, muhaliflerin nübüvvetle ilgili Kur'ân âyetlerinde var olduğunu iddia ettikleri bazı işkâller etrafında gerçekleşmektedir. Bu iddiaya göre, Allah'ın inkâr edeceklerini bildiği, kör ve sağır olarak nitelediği kimselere<sup>636</sup> peygamber göndermesi hikmetsizlik ve cahilliktir. Mâturîdî, "*Allah, kullarının (her halinden) haberdardır, görendir.*" (Fâtır, 35/31) âyetinin tefsirinde Allah'ın peygamber gönderirken, kullarının inkâr edip etmeyeceğini bilerek gönderdiğini belirtmektedir. Bununla beraber "Bazı mülhidler diyorlar ki." kaydıyla dile getirdiğine göre bir kısım muhalifler, gönderdiği peygamberin yalanlanacağını bildiği halde yine de gönderen bir ilâhın hikmet ile sıfatlanamayacağını, hakîm olamayacağını ileri sürmektedirler. Mâturîdî'ye göre ise kulların inkâr edeceğini bilmesine rağmen yine de onlara bir peygamber göndermesi asla Allah'ı hikmet dairesinden dışarı çıkarmaz. Hikmete aykırı olması için bu gönderişin bir menfaatin elde edilmesi veya bir zararın giderilmesi gibi bir hedefe yönelik olması gerekmektedir. Bir kişi, bu şartlarla reddedeceğini bildiği birine elçi gönderirse hikmetsiz bir iş yapmış demektir. Oysa Allah kullarına peygamber gönderirken kendine ait bir menfaat elde etme veya zararı giderme amacıyla hareket etmemektedir.<sup>637</sup>

Mâturîdî işkâlin çözümüne yönelik te'vilini "*Siz, haddi aşan kimseler oldunuz diye, sizi zikirle uyarmaktan vaz mı geçelim?*" (Zuhruf, 43/5) mealindeki âyet ile daha da açık hale getirir. Mâturîdî'ye göre bu âyette geçen "zikir" kelimesiyle anlatılmak istenen, Kur'ân, peygamber veya azap olabilir. Ona göre bu âyet mutlaka bir olay üzerine indirilmiş olmalıdır. Mâturîdî burada bir tahminde bulunur ve bu olayı şöyle dillendirir: Müşrikler Peygamberimize itirazla, "Krallar kabul etmeyecek kimselere elçilerini göndermezler. Bizim seni inkâr edeceğimizi bildiği halde Allah seni bize nasıl gönderdi? İnkâr edeceğimizi bilerek Kur'ân'ı sana neden indirdi?" Mâturîdî'nin dile

<sup>635</sup> Kâdî Abdulcebbâr, Kâdî'l-Kudât 'Îmâduddin Ebi'l-Hasen, *Şerhu'l-usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerim Osman, 3. baskı, Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1996, s. 563.

<sup>636</sup> "Bu iki zümrenin (müminlerle kâfirlerin) durumu, kör ve sağır ile gören ve işiten kimseler gibidir. Bunların hali hiç eşit olur mu? Hâla ibret almıyor musunuz?" (Hûd, 11/24).

<sup>637</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 39.

getirdiği bu tahmini olayda müşrikler, kendileri gibi inkârcı bir topluma peygamber göndermeyi hikmetsizlik olarak görmektedir. Onlara göre peygamber göndermek, Allah'ın ya hikmetsiz ya da cahil olması anlamına gelir. Bu yolla da onlar Peygamberimiz karşısında kendilerine akli bir delil bulduklarını zannetmektedir. Allah Teâlâ da yukarıda dile getirilen Zuhurif Sûresi'ndeki âyeti indirerek onlara cevap vermiştir. Bunun yanında *“Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?”* (Mü'minûn, 23/115) *“İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır!”* (Kıyâme, 75/36) âyetlerinde belirtildiği gibi Allah insanı başıboş yaratmamıştır. Onların inkâr edecek olması kendilerine kitap veya peygamber gönderilmemesi suretiyle başıboş bırakılmalarını gerekli kılmaz. Kaldı ki inkârcılar arasından iman edip halini düzeltenler çıkacaktır / çıkmıştır. İnkâr eden ilk muhataplar dışında başka insanlar da peygambere ve ona gelen vahye iman etmiştir. Dolayısıyla birileri inkâr edecek diye Allah, kullarına peygamber göndermekten geri duracak değildir. Aynı zamanda onların inkârı peygamber göndermeyi hikmetsiz bir iş yapmaz.<sup>638</sup>

Nübüvvet konusunda işkâl arzedenden ve te'vil ile çözülen bir diğer âyet de *“Bizi, âyetler (mucizeler) göndermekten alıkoyan tek şey, öncekilerin bu âyetleri yalanlamış olmasıdır. Nitekim Semûd kavmine, açık bir mucize olmak üzere bir dişi deve vermiştik. Onlar ise (bu deveyi boğazladılar ve) bu yüzden zalim oldular. Oysa biz âyetleri ancak korkutmak için göndeririz.”* (İsrâ, 17/59) âyetidir. Mâturîdî bu âyetle ilgili işkâl içeren bazı soruları nakletmekte ve şöyle demektedir: Allah bu âyette önceki nesillerin inkârı gibi sonraki nesillerin de inkâr edeceğini bildiğinden âyetler (mucizeler) göndermeyeceğini buyuruyor. Oysa öncekilerin de inkâr edeceğini biliyordu. Onlara neden mucizeler gönderdi? Aynı şekilde önceki kavimler peygamberleri ve kitapları da inkâr etmişti. Ama onlar inkâr etti diye Allah sonraki nesillere peygamber göndermemelik yapmadı. Hâlbuki bu âyete kıyasla ilk nesillerin inkâr etmeleri nedeniyle sonraki nesillere peygamber de göndermemeliydi.

Mâturîdî buradaki işkâli mucize kavramına yönelik te'villerle çözer. Ona göre bu âyette dile getirilen husus, mutlak manada mucize göndermemek değildir. Âyette bahsedilen mucizeler, inkârcıların doğruyu bulmak için değil, sırf inat olsun diye istedikleri

---

<sup>638</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 222.

mucizelerdir.<sup>639</sup> Âyetin devamında verilen Semûd örneğinde olduğu gibi böyle bir mucize talebi karşısında istenilen mucize verilir de münkirler yine de iman etmezse Allah onları mutlaka helak eder; bu Allah'ın değişmeyen sünnetidir. Havarîlerin Hz. İsa'dan (a.s.) mucize olarak gökten bir sofrayı indirmesini istemelerine cevap teşkil eden ayette de bu durumu gözlemek mümkündür: “*Meryem oğlu İsa şöyle dedi: Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofrayı indir ki, bizim için, geçmiş ve geleceklerimiz için bayram ve senden bir âyet (mucize) olsun. Bizi rızıklandır; zaten sen, rızık verenlerin en hayırlısısın. Allah da şöyle buyurdu: Ben onu size şüphesiz indireceğim; ama bundan sonra içinizden kim inkâr ederse, kâinatta hiç bir kimseye etmediğim azabı ona edeceğim!*” (Mâide, 5/114-115) Oysa Mâturîdî'ye göre “(Resûlüm!) Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik.” (Enbiyâ, 21/107) âyetinde ifade edildiği gibi Allah, Muhammed (s. a. s.) ümmetini helak etmeyecek ve kıyamete kadar neslini daim kılacaktır. Bu nedenle de onlar arasındaki münkirlerin inat olsun diye Peygamberimizden istedikleri mucizeleri göndermemiştir. Aksi halde önceki ümmetlerde olduğu gibi sünnetullah gereği onları da helak ederdi.<sup>640</sup>

### 3.1.1.10. Cennet ve Cehennem Ebedîliği

Kur'ân-ı Kerim'de ahiretten bahseden âyetler arasında, cennet ve cehennem ebedîliği konusunda bir işkâl görülmektedir. Zira pek çok âyette cennet ve cehennem ebedî olmakla nitelendirilmiştir. Örneğin, “*İşte onların mükâfatı, Rableri tarafından bağışlanma ve altlarından ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetlerdir. Böyle amel edenlerin mükâfatı ne güzeldir!*” (Âl-i İmrân, 3/136), “*Onlar ebedîyen lânet içinde kalırlar. Artık ne azapları hafifletilir ne de onların yüzlerine bakılır.*” (Bakara, 2/162) gibi âyetlerde “ebedî” nitelemesiyle cennet ve cehennem sonsuz oldukları bildirilmiştir. Bununla beraber Hûd Sûresi'nde yer alan “*فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَشَاءَ رَبِّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَشَاءَ رَبِّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ* / *Bedbaht olanlar ateştedirler,*

<sup>639</sup> “Onlar: Sen, dediler, bizim için yerden bir kaynak fişkırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağı olmalı; öyle ki, içlerinden gürül gürül ırmaklar akıtmalısın. Yahut iddia ettiğin gibi, üzerimize gökten parçalar yağdırmalısın veya Allah'ı ve melekleri gözümüzün önüne getirmelisin. Yahut da altından bir evin olmalı, ya da göğe çıkmalısın. Bize, okuyacağımız bir kitap indirmedeğin sürece (göğe) çıktığına da asla inanmayız. De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben, sadece beşer bir elçiyim.” (İsrâ, 90/93).

<sup>640</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 305-306. Benzer yorumlar için bkz. Mukâtil b. Süleyman, II, 538; Taberî, XIV, 635; Zeccâc, III, 247; Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 230; Râzî, XX, 235; İbn Âşur, XV, 144.

orada onların (öyle feci) nefes alıp vermeleri vardır ki. Rabbinin dilediği hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Çünkü Rabbin, istediğini hakkıyla yapandır. Mutlu olanlara gelince, onlar da cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada ebedî kalacaklardır. Bu (nimetler) bitmez, tükenmez bir lütuftur.” (Hûd, 11/106-108) mealindeki âyetlerin zâhirinde cennet ve cehennem ebedî olmadığı anlamı sezilmektedir. Zira bu âyetlerde “إلا ما شاء ربك / Rabbinin dilediği hariç” denilerek cennet ve cehennem süresinden istisna yapılmıştır. Bu durumda âyetler arasında işkâl oluşmaktadır.

Mâturîdî, bu işkâlin çözümüne yönelik bir takım te’villere yer vermektedir. Bu te’villerden ilki Hasan el-Basrî’ye aittir. O, Hûd Sûresi’nde bahsedilen yer ve göklerin, dünyadaki yer ve gökler olmadığına dikkat çekmektedir. Çünkü başka âyetlerde dünyadaki yer ve göklerin parçalanacağı,<sup>641</sup> başka bir hale dönüşeceği<sup>642</sup> bildirilmektedir. Hûd 11/106-108. âyetinde bahsedilen cennet ve cehenneme ait olan yerler ve gökler ise cennet ve cehennem gibi ebedîdir. Mâturîdî’nin isim vermeden naklettiği ikinci te’vile göre, dünya hayatında insanların ölümüyle yer ve gökler yok olmaz. Buna kıyasla cehennemlikler cehennem yer ve gökleri yok olmadan kendilerinin ölüp kurtulacaklarını zannetmemelidir. Zira ahirette yer ve gökler de yok olmayacak.<sup>643</sup> Üçüncü bir te’vile göre “Rabbinin dilediği hariç.” şeklindeki ifade tarzı Arap dilinde ebedîliği anlatan bir deyimdir. “Geceler ve gündüzler devam ettikçe seninle konuşmayacağım.” denildiğinde “Seninle ebedîyyen konuşmayacağım.” manası kastedilir.<sup>644</sup> Dolayısıyla istisna ile anlatılmak istenen kararlılıktır. Mâturîdî, bu kullanıma “*Andolsun ki Allah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde başlarınızı tıraş etmiş ve kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz.*” (Fetih, 48/27) âyetini de delil getirir. Bu âyette Mekke’ye mü’minlerin

<sup>641</sup> “O gün gökyüzü beyaz bulutlar ile yarılacak ve melekler bölük bölük indirileceklerdir.” (Furkân, 25/25).

<sup>642</sup> “Yer başka bir yer, gökler de (başka gökler) haline getirildiği, (insanlar) bir ve gücüne karşı durulamaz olan Allah’ın huzuruna çıktıkları gün (Allah bütün zalimlerin cezasını verecektir)” (İbrâhîm, 14/48).

<sup>643</sup> Bkz. Râzî, XVIII, 65.

<sup>644</sup> Benzer çözümler için bkz. Taberî, XII, 578. Elmalılı, dildeki bu örfî kullanım tarzının ilgili işkâli gidermede yeterli olmadığını söyler. Zira âyetteki ifadenin böyle bir mecaz değil de hakikat olma ihtimali hâlâ vardır. Ancak anlaşılıyor ki bahsi geçen yer ve ökler dünyaya ait değildir ve ebedidir. Âyetin sonunda ki “Bu (nimetler) bitmez, tükenmez bir lütuftur.” ifadesi bu ebedîliğin kastedildiğini daha açık olarak ortaya koymaktadır. Bkz. Elmalılı, V, 12.

girişini “Allah dilerse” denilerek istisna edilir. Ancak mü’minlerin Mekke’ye girecek olmaları kesindir.<sup>645</sup>

Mâturîdî’nin çözüme yönelik bir diğer te’vili de istisna edatıyla ilgilidir. Buna göre Arapların dildeki kullanımına uygun olarak âyetteki “إلا” edatı “سوى /-den başka” anlamında da olabilir.<sup>646</sup> Örnek bir kullanım şu şekildedir: “Sana şu iş mukabili bin dirhem ancak (لا) ondan önce bin dirhem daha vereceğim.” Bu te’vili de şu hadisteki kullanım desteklemektedir: “Allah dedi ki, Ben sâlih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir beşer zihninin tasavvur edemeyeceği mutluluklar hazırladım. Size bildirilen hariç.”<sup>647</sup> Bu hadisin metninde yer alan istisna ile anlatılandan daha fazla nimet olduğu ifade edilmiştir.<sup>648</sup>

Mâturîdî te’vil yöntemiyle çözdüğü bu işkâli, tahsis<sup>649</sup> ve haml<sup>650</sup> gibi yöntemlerle de çözer.

### 3.1.1.11. Mücrimlerin Ahirette Unutulması

Mâturîdî’nin te’vil yöntemiyle çözdüğü konulardan biri de Câsiye Sûresi’nde cehennemlikler ile ilgili olan “Denilir ki: Bu güne kavuşacağınızı unuttuğunuz gibi biz de bugün sizi unuturuz. Yeriniz ateştir, yardımcılarınız da yoktur!” (Câsiye, 45/34)

<sup>645</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 241. Mâturîdî bu te’vile bir de hadis lafzından delil getirir: “لا يحل لقطتها إلا لمنشدها” / Mekke’de bulunan eşya, bulana da helal değildir.” Buhârî, *Lukata*, 7; Müslim, *Hac*, 445.

<sup>646</sup> Bkz. Mukâtil b. Süleyman, II, 299; Ferrâ, II, 37.

<sup>647</sup> Buhârî, *Tefsiru Sûreti’s-Secde*, 1; Müslim, *Cennet*, 4.

<sup>648</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 242.

<sup>649</sup> Tahsis ile çözüme göre, âyette “Rabbinin dilediği hariç.” denilerek yapılan istisna kâfirler için değildir. Bu ifade, günahı miktarınca cehenneme girip sonra oradan çıkacak olan mü’minleri kapsamaktadır. Mâturîdî, bu tahsis manasını destekler şekilde Ebû Sa’id el-Hudrî ve Ebû Hüreyre’den bir merfu hadis nakleder. Bu hadiste Hz. Peygamberimiz (s.a.s.) âyetteki istisnanın imanları sebebiyle cehennemden çıkacak olan ehl-i tevhit hakkında olduğunu belirtmektedir. Taberî’nin en doğru yorum olarak kabul ettiği (Bkz. Taberî, XII, 579.) bu çözüm, her ne kadar cehennem ile ilgili işkâli çözsede de cennet ile ilgili olanı çözememektedir. Çünkü günahınca ceza çektikten sonra cehennemden çıkarılacaklar olsa da mükâfat gördükten sonra cennetten kimse çıkarılmayacaktır. Mâturîdî, işkâlin bu boyutunu da kiraatle çözer. Nitekim o, Abdullah b. Mes’ud ve Ubeyy b. Ka’b mushafında cennetten istisna yapılmadığını, bunun da cennet ehliyle ilgili işkâli çözdüğünü aktarır. Bu durumda mü’minler için cennet, kâfirler için de cehennem ebedî olup cehennemden yapılan istisna, günahlarından sonra oradan çıkacak olan iman ehli içindir. Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 239-240. Benzer yorumlar için bkz. Mukâtil b. Süleyman, II, 299; Ebu’l-Berekât Neseffî, II, 85. İbn Âşur, XII, 166.

<sup>650</sup> Mâturîdî’ye göre bu işkâlin çözülebileceği bir diğer yöntem de haml metodudur. Bu âyette cennetteki ebedî hayattan yapılan istisna, tekrar dirilişle hesap arasında geçen vakitle ilgili de olabilir. Aynı şekilde ölüm ile tekrar diriliş arasında olan berzah âlemiyle ilgili de olabilir. Bu te’vile de “Onların gerisinde ise yeniden dirilecekleri güne kadar (süren) bir berzah vardır.” (Mü’minûn, 23/100) mealindeki âyet delil getirilmektedir. Bütün bunlar göstermektedir ki Hûd Sûresi’nde geçen âyetteki istisna edatı, zâhirinde anlaşılmanın aksine cennetin ebedî olduğunu ifade etmektedir. Mâturîdî, *Te’vilât*, 242.

âyetidir. Mâturîdî, bu âyetin zâhirinde işkâl olduğunu ifade eder: Ahirette mücrim nasıl da unutulabilir? Eğer unutulursa azaptan da kurtulur.<sup>651</sup> Ayrıca bu âyet Allah'ın hiçbir şeyi unutmayacağını bildiren “*Musa: Onlar hakkındaki bilgi, Rabbimin yanında bir kitapta bulunur. Rabbim, ne yanılır ne de unuttur, dedi.*” (Tâhâ, 20/52) âyetiyle de çelişkili gözükmemektedir.

Mâturîdî bu işkâli “unutma” fiilini te’vil ederek çözer. Ona göre âyetteki “unutma” fiili hakikî manada kullanılmamıştır. Bu kelime ile kinaye yapılmış ve “terk etme” anlamında kullanılmıştır. Mukâtil b. Süleyman, Ferrâ gibi dilciler yanında Taberî de bu görüşü paylaşmaktadır.<sup>652</sup> O takdirde âyetin manası, “Siz bu gün için amel etmeyi dünyada terk etmişsiniz. Şimdi onun karşılığı olarak bugün de biz sizi cehennemde terk ettik / unuttuk.” şeklindedir. Bu çalışmada daha önce gördüğümüz üzere Mâturîdî, bazen bir fiilin cezasının o fiili anlatan kelimeyle dile getirildiğini söylemektedir.<sup>653</sup> İşte bu şekilde mücrimlerin dünyada ahiret için ameli terk etmelerinin cezası, aynı kelimeyle dile getirilmiştir.

Mâturîdî’ye göre âyette “unutma” fiiliyle temsili bir anlatım da yapılmış olabilir. Bu durumda mücrimler hiçbir şekilde önem verilmeyen, unutulmuş eşyalara benzetilmişlerdir. Yaptıklarının cezası olarak onlara iltifat edilmeyecek, kendilerine herhangi bir nimet hazırlanmayacaktır. Bu nedenle onlar cehennemden çıkarılmaları, azabın bir gün olsun kendilerinden hafifletilmesi, su veya bir miktar yiyecek istemeleri karşısında zındanda unutulmuşlar gibi olumlu bir cevap alamayacaklardır.<sup>654</sup> Mâturîdî’nin bu teviline; Zemahşerî, Râzî ve İbn Kesir (ö. 774/1373) de kendi eserlerinde yer vermektedir.<sup>655</sup>

---

<sup>651</sup> Ahmed b. Hanbel de bu âyetin müşkil olduğunu söyler. Bkz. Ahmed b. Hanbel, s. 89.

<sup>652</sup> Mukâtil b. Süleyman, III, 842; Ferrâ, III, 49; Taberî, XX, 108. Bnezer yorumlar için bkz. Ebû Ubeyde, II, 211; Zeccâc, IV, 436; Tûsî, IX, 264; Ebu'l-Berekât Neseî, III, 306.

<sup>653</sup> Bkz. bu çalışma s. 83.

<sup>654</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 344.

<sup>655</sup> Zemahşerî, IV, 293; Râzî, XXVII, 275. Ayrıca bkz. İbn Kesir, VII, 272.

### 3.1.2. Haml ile Çözülen Konular

Âyetler arasında gerçek bir çelişkiden bahsedebilmek için bu âyetlerin mahal, cihet ve zaman yönünden ortak olması gerekmektedir. Dolayısıyla âyetler arasında bu konulardaki farklılık dikkatten kaçarsa aralarında bir çelişki zannı oluşabilir. Bu durumda ilgili âyetlerin ifadeleri, ait oldukları mahallere, hallere ve zamanlara hamledilerek gerçek bir çelişki olmadığı ortaya konulur.<sup>656</sup> Ancak haml işlemi bir delile dayanılarak yapılmalıdır ki bu deliller: Örfî kullanım, lafzın delaleti, siyak, mütekellimin vasfı ve mahall-i kelim olarak sıralanabilir.<sup>657</sup>

Müşkil olan âyetlerin hamledilebileceği bir diğer yön de mecazdır.<sup>658</sup> Hakikat, vaz‘ olduğu manada kullanılan her lafızdır.<sup>659</sup> Mecaz ise bir alaka, bir münasebet dolayısıyla vaz‘ olduğu mananın gayrısında kullanılan lafızdır.<sup>660</sup> Cessâs ve Semerkandî gibi usûlcülere göre hakikî mananın anlaşılması için karineye gerek yoktur. Lafızdan hakikat mananın anlaşılmasına engel bir karine olmadan mecaza gidilemez.<sup>661</sup> Ancak Mâturîdî’ye göre delil olmaksızın hakikat mecazdan daha evla değildir.”<sup>662</sup> Dolayısıyla bir delil olmadan lafzın hakikî manaya hamledilmesi işkâli beraberinde getirebilir. Böyle bir durumda yapılması gereken mananın mecaza hamlidir. Mâturîdî'nin haml ile çözdüğü işkaller için aşağıdaki konuları örnek olarak verebiliriz.

---

<sup>656</sup> Semerkandî, s. 687. Mâturîdî, “Münafıklar onlara: Biz sizinle beraber değil miydik? diye seslenirler. (Müminler de) derler ki: Evet ama siz kendi başınızı belaya soktunuz.” (Hadid, 57/14) âyetinde münafıkların birliktelik iddiasına mü’minlerin “evet” diye cevap vermesini müşkil görür. Bu sebeple mü’minlerin tastik ettiği bu birlikteliğin “Evet, görünüşte bizimle beraberiniz.” anlamında olduğunu ifade eder. Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 349.

<sup>657</sup> “Beni anmak için namaz kıl.” (Tâhâ, 20/14) âyetinde “salat” kelimesinin dildeki “dua” anlamı yerine örfteki “namaz” anlamında olduğu örfî kullanıma, “Dileyen inansın dileyen inkâr etsin” (Kehf, 18/29) âyetinin serbestlik bildiren lafzının siyaktan hareketle tehdit manasına hamlî siyakın delaletine, Allah’ın kötülüğü emretmeyeceğinden hareketle “Onlardan gücünün yettiği kimseleri dâvetinle şaşırt.” (İsrâ, 17/64) âyetinde emir değil azarlama manası olduğu mütekellimin vasfına örnektir. “Yahut da bir köle azat etmektir.” (Mâide 5/89) Âyetinde “köle” kelimesinin mükatep köleleri de kapsamına aldığı lafzın delaletine, “Körle gören bir olur mu?” (Fâtır, 35/19) âyetinde kör ile gören arasında her yönden değil bir yönden karşılaştırma yapıldığı mahalli kelama örnektir. Bkz. Şâşî, s. 58-59; Debûsî, s. 127-129; Serahsî, I, 203-204.

<sup>658</sup> Semerkandî, s. 689.

<sup>659</sup> Abdulaziz el-Buhârî, I, 160.

<sup>660</sup> Bkz. Semerkandî, s. 370; Abdulaziz el-Buhârî, I, 161.

<sup>661</sup> Cessâs, I, 204; Semerkandî, s. 371. Ayrıca bkz. Bilmen, I, 82.

<sup>662</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 275.



### 3.1.2.1. Ahirette Sorgu ve Konuşma

Kur'ân-ı Kerim'de insanların ahiretteki sorgularına ve karşılıklı konuşmalarına yer verilmektedir. Bazı âyetlerde ise bunun aksine insanlara günahlarının sorulmayacağı ve ağızlarının mühürleneceği bildirilmektedir. Bu durum âyetler arasında bir çelişki izlenimi uyandırmaktadır. Örneğin *“Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz!”* (A'râf, 8/6) ve *“O (Allah), yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar.”* (Enbiyâ, 21/23) gibi âyetler, ahirette peygamberler de dâhil bütün insanların sorguya çekileceklerini bildirmektedir. Bununla birlikte *“İşte o gün insana da cine de günahı sorulmaz.”* (Rahmân, 55/39) ve *“O gün mücrimler günahlarından sorulmazlar.”* (Kasas, 28/78) mealindeki âyetlere bakıldığında ise ahirette mücrimlere günahlarının sorulmayacağı anlaşılmaktadır. Mâturîdî bu işkâlleri ahiretteki sorgunun içeriğini, zamanını, sorgulanacak kişinin kimliğini ve sorma maksadını farklı ihtimallere hamlederek çözer.

Mâturîdî, öncelikle bu tür âyetlerde “sorulacak” veya “sorulmayacak” denilen şeylerin farklı hususlar olması ihtimali üzerinde durur. Buna göre âyetlerde “sorulmayacak” denilen şeyin kişinin yaptıkları olması muhtemeldir. Yani mücrime “ne yaptın?” diye sorulmaz. Ancak “Neden yaptın?” denilerek günah işlemesinin nedeni ve delili ona sorulur. Bir diğer ihtimal de, insanlara açıkça yaptıkları günahlar sorulmaz. Ancak gizli yaptıkları günahlar sorulur. *“İnsan hiçbir söz söylemez ki onun yanında (yaptıklarını) gözetleyen (ve kaydeden) hazır bir melek bulunmasın.”* (Kâf, 50/18) âyetinde belirtildiği gibi insanın açıktan yaptığı her şey melekler tarafından kaydedilir. Dolayısıyla insana gizli işlediği (haset, kibir gibi kalbin) amellerinden sorulur. Mâturîdî'ye göre peygamberlerin sorgusu da kendilerine ne cevap verildiği ile ilgili olabilir. *“Allah'ın peygamberleri toplayıp da «Size ne cevap verildi» dediği gün.”* (Mâide, 5/109) âyeti ve *“O gün Allah onları çağırarak: Peygamberlere ne cevap verdiniz? diyecektir.”* (Kasas, 28/65) âyetinde bu husus gayet açıktır. Peygamberlerin sorgusu *“Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz!”* âyetinde olduğu gibi kendilerine gelen vahyi halklarına tebliğ edip etmedikleri konusunda olabilir.<sup>663</sup>

<sup>663</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 291.

Mâturîdî, bir diğer muhtemel çözüm olarak da söz konusu âyetlerin ahiretin farklı safhalarıyla ilgili olabileceğini ileri sürer. Buna göre sorma ve sormama ahiretin farklı safhalarına hamledilir ve bu farklı safhalardan birinde günahlar sorulurken diğerinde sorulmayacağı anlaşılır.<sup>664</sup>

Mâturîdî söz konusu işkâlin bir diğer çözümünü, âyetlerin bildirdiği hükmü farklı kişilere hamlederek çözer. Bu da sorguya çekilecek kişi ile sorgulanmayacak kişinin farklı şahıslar olması ihtimaline dayandırır. Buna göre “*İşte o gün insana da cine de günahı sorulmaz.*” demek “Onun günahı başka bir insana veya cine sorulmaz.” demektir. Yani her günah kendi sahibine sorulur.<sup>665</sup> Dünyada nice kereler bir suçtan dolayı onu işlemeyenler de değişik sebeplerle sorguya tabi tutulurlar. Oysa ahirette kimse kimsenin günahından sorumlu olmaz.<sup>666</sup>

Ahirette sorguyla ilgili işkâlin bir diğer çözüm yönü de sorgunun maksadı ile ilgilidir. Buna göre Allah kullarının günahlarını öğrenmek için bunları sormayacaktır. Ancak bu günahları kendilerine itiraf ve ikrar ettirmek, peygamberleri de şahit tutmak için soracaktır. Yine peygamberlerin sorgulanması da bu amaca yönelik olabilir. “*Allah: Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, «Beni ve anamı, Allah'tan başka iki tanrı bilin» diye sen mi dedin?*” (Mâide, 5/116) âyeti bu manayı göstermektedir. Bu âyette ki sorgulama, bilinenin ikrar ettirilmesinden başka bir şey değildir. Yüce Allah, Hz. İsa'nın (a.s.) böyle bir şey söylemediğini zaten biliyor. Ehl-i kitab'ın yanında bunları Hz. İsa'ya (a.s.) sorması, onların iddialarının yalan olduğunu ortaya çıkarmak içindir. Nitekim onlar bu sözleri kendilerine Hz. İsa'nın (a.s.) söylediğini iddia ediyor ve bu iddialarını ahirette kendilerine bir delil olarak kullanmak istiyorlar. Ancak onun ifadelerinden sonra Hristiyanların yalanları ortaya çıkacaktır. Böylelikle peygamberler insanların ahirette şahidi olmuş olur. “*Böylece, sizler insanlara birer şahit olasınız ve Peygamber de size bir şahit olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık.*” (Bakara, 2/143) âyetinde olduğu gibi işkâle konu edilen sorma, şahit tutma anlamı içeren bir sormadır.<sup>667</sup>

<sup>664</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 291. Ayrıca bkz. Kâfî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 410.

<sup>665</sup> Bkz. Taberî, XXII, 229; Râzî, XXIX, 119.

<sup>666</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 291.

<sup>667</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 261.

Mâturîdî'nin haml yöntemiyle çözdüğü işkallere bir diğer örnek de ahirette kulların konuşabilmesi ile ilgili Nûr, 24/24 ile Yasin, 36/65. ayetleridir. Mahşerden bahseden “*Yapmış olduklarına, dilleri, elleri ve ayaklarının, aleyhlerinde şahitlik edeceği gün onlar için çok büyük bir azap vardır.*” (Nûr, 24/24) mealindeki bu âyette mahşer günü mücrimlerin dillerinin, ellerinin ve ayaklarının aleyhlerinde şahitlik edeceği belirtilirken, “*O gün onların ağızlarını mühürleriz; yaptıklarını bize elleri anlatır, ayakları da şahitlik eder.*” (Yasin, 36/65) mealindeki âyette de onların ağızlarının mühürleneceği bildiriliyor. Bu ayetlerden birinde dil için konuşabilmekten diğerinde ise konuşamaktan bahsedilmesi işkâl görünümü oluşturur. Mâturîdî'ye göre, bu âyetlerde belirtilen konuşabilme ve ağızların mühürlenmesi sonucu konuşamama, mahşerdeki farklı aşamalarla ilgilidir. Mahşerin bir aşamasında ağız mühürlenip konuşmasına izin verilmezken bir diğer aşamada konuşmasına izin verilmektedir. “*Nihâyet oraya geldikleri zaman kulakları, gözleri ve derileri, işledikleri şeye karşı onların aleyhine şahitlik edecektir. Derilerine: Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz? derler*” (Fussilet, 41/20-21) âyeti de bu manayı desteklemektedir.<sup>668</sup>

### 3.1.2.2. Cehennem Ehlinin Yiyeceği

Kur'ân'ın farklı yerlerinde cehennem ehlinin yiyeceklerinden bahseden bazı âyetler arasında bir tenâkuz görünümü oluşabilir. Şöyle ki, Hâkka Sûresi'nde “*وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ / Kanlı irinden başka bir yiyeceği de yoktur.*” (Hakka, 69/36), Gâşiye Sûresi'nde “*أَلَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ / Onlara, acı ve kötü kokulu bir dikenli bitkiden (dari') başka yiyecek yoktur.*” (Gâşiye, 88/6), Vâkıa Sûresi'nde “*لَا يَكُلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ / (ey haktan sapan yalanlayıcılar) Mutlaka (cehennemde) bir ağaçtan, zakkumdan (زقوم / Zakkûm) yiyeceksiniz.*” (Vâkıa, 56/52) buyurulmaktadır. Görüldüğü üzere her bir âyette cehennemliklerin tek çeşit yiyecekleri olduğundan bahsedilmekte ancak her birinde farklı bir yiyeceğe vurgu yapılmaktadır.

Mâturîdî âyetlerdeki bu farklı yiyeceklerle ilgili işkâli giderme bağlamında, cehennemdeki bu yiyeceklerin ayrı gruplara ait olduğunu ileri sürer. Aksi halde âyetler arasında bir tenâkuz oluşur. Mâturîdî, bu âyetleri ele alırken cehennemde farklı derekeler olduğunun dikkate alınması gerektiğine işaret eder. Cennetin dereceleri

<sup>668</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 124-125. Ayrıca bkz. Zemahşerî, IV, 24.

olduğu gibi cehennemin de derekeleri vardır. Bu derekelerden birinin ehli, yiyecek olarak sadece gıslîn bulabilirken diğer bir derecenin ehli, darî‘, bir diğeri de zakkûm bulabilir. Her birinin bundan başka bir yiyeceği yoktur. Her bir dereke ehlinin farklı yiyeceğinin olması da bazı hikmetlere mebni olabilir. Bunlar, dünyadayken kendi yedikleri ve içtikleri ile başkalarına, özellikle yiyecek bulamayanlara karşı böbürleniyor olabilirler. Dolayısıyla da ahirette de bu şekilde azaba uğrattılırlar.<sup>669</sup> Böylece her bir âyetin manasını farklı mahallere hamlederek müşkil görünümünü gidermiş olur.<sup>670</sup>

### 3.1.2.3. Zihâr ve Annelik

Cahiliye döneminde erkekler eşlerine kızdıklarında onları cezalandırmak ve boşamak maksadıyla zihâr yaparlardı. Zihâr kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısına “Senin sırtın benim için annemin sırtı gibidir / Sen benim için annem gibisin.” demesiyle gerçekleşirdi. Böylece tekrar bir araya gelemeyecek şekilde onlardan ayrılmış olurlardı.<sup>671</sup> Sahabî hanımlardan Havle bint Sa‘labe’ye kocası tarafından zihâr yapıldığında o, bu durumu Peygamberimize (s.a.s.) bildirmiş ve bunun üzerine “İçinizden zihâr yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar çirkin bir laf ve yalan söylüyorlar. Kuşkusuz Allah, affedicidir, bağışlayıcıdır.” (Mücâdile, 58/2) mealindeki âyet inmiştir. Bu ve devamındaki âyetle zihâr uygulamasının batıl olduğu vurgulanmış, zihâr yapan erkeklere keffâret sorumluluğu yüklenmiştir.<sup>672</sup> Ancak Mâtürîdî, bu âyetle ilgili üç işkâlden bahsetmekte ve ortaya çıkan işkâl görünümünü haml metoduyla gidermektedir.

(i) Zihâr yapanlar eşlerinin anneleri olduğunu iddia etmemektedirler; eşlerini annelerine benzetmektedirler. Oysa âyette “Kadınları onların anaları değildir. Onların anaları ancak

<sup>669</sup> Mâtürîdî, *Te‘vilât*, XVI, 77. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, s. 83-84; Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur‘ân*, s. 432; İbn Atiyye, V, 362; Ebû Hayyân, VIII, 210. Mü‘minlerin cennetteki durumuyla ilgili benzer bir işkâlin haml yoluyla çözümü için bkz. Mâtürîdî, *Te‘vilât*, XIV, 135.

<sup>670</sup> Cehennem ehlinin yiyeceği ile ilgili olarak Mâtürîdî’nin müşkil gördüğü bir diğeri âyette “Şüphesiz zakkum ağacı, günahkârların yemeğidir. O, karınlarda maden eriyiği gibi, suyun kaynaması gibi kaynar.” (Duhân, 44/44-) âyetidir. Bu âyette zakkum ağacının cehennemliklerin yiyeceği olması müşkildir. Mâtürîdî’nin bildirdiğine göre zakkum ağacından bir sıvı çıkabilir ve bununla kâfirler sulanabilir. Bu sıvı da onların karında kaynayabilir. Âyette zakkumun “maden eriyiği” olarak tercüme edilen “المهل” kelimesine benzetilmesi de müşkildir. Mâtürîdî’ye göre “المهل” kelimesi yağ tortusu anlamındadır. Ancak Mâtürîdî’ye göre buradaki benzetme yönü yağ tortusunun acı verici olmasında değildir. Âyette zakkum, yağ tortusunun yapışkanlığına benzetilmiştir. Muhtemel bir diğeri mana da “المهل” kelimesinin maden eriyiği olmasıdır. Bu durumlarda âyette işkâl kalmamaktadır. Bkz. Mâtürîdî, *Te‘vilât*, XIII, 312.

<sup>671</sup> Ahmet Yaman, “Zihâr”, *DİA*, XLIV, 387.

<sup>672</sup> Mâtürîdî, *Te‘vilât*, XV, 7-9.

kendilerini doğuran kadınlardır.” denilerek bu benzetmenin reddedilmesinin ne manası olabilir? Zihâr yapanlar eşlerinin kendilerinin annesi olmadığını bilmektedirler ve aksi bir iddiaları da yoktur.

(ii) Âyette “Şüphesiz onlar çirkin bir laf ve yalan söylüyorlar.” deniliyor. Oysa “Senin sırtın benim için annemin sırtı gibidir.” sözünde sadece bir benzetme vardır. Hatta eşinin sırtı, gerçekten de annesinin sırtına fizik olarak benziyor olabilir. Benzetmeler, çirkin laf veya yalan olarak nitelendirilemezler.

(iii) Bunların yanında bu âyet başka âyetlerle de çelişkilidir. Bu âyette Allah, bir kişinin annesinin onu dünyaya getiren kadın olduğunu, sadece onun anne olarak isimlendirilebileceğini söylüyor. Oysa “*Peygamber, müminlere kendi canlarından daha yakındır. Eşleri, onların analarıdır.*” (Ahzâb, 33/6) ve “*Sizi emziren analarınız.*” (Nisâ, 4/23) âyetlerinde buna muhalif bir durum vardır. Peygamber’in (s.a.s.) eşleri ve süt emziren kadınlar, aralarında bir doğum ilişkisi olmadığı halde, başkalarının annesi olarak isimlendirilmektedir.<sup>673</sup>

Mâturîdî ilk işkâlin çözümünü, eşin anneye benzetilme yönünü fizikî bir benzetmeye değil hükmi benzetmeye hamlederek yapmaktadır. “Senin sırtın benim için annemin sırtı gibidir.” sözündeki benzetme, fizikî benzetmeye hamledilirse âyetin ifadeleri müşkil olur. Oysa bu benzetme eşlerin haramlık hükümlerinde anneye benzetilmesidir. Anneyle evlenmek caiz olmamakla beraber ona dokunulabilir, başbaşa kalınabilir, onunla yolculuk yapılabilir, ona bakılabilir. Ancak diğer kadınlar böyle değildir. Mesela üç talakla boşanılan bir kadınla eski eşi tekrar evlenemez. Ancak anneyle olan mahremiyet boşadığı eş için geçerli değildir; onunla başbaşa kalamaz, ona dokunamaz vb. Oysa zihâr yapanlar bu sözleriyle eşlerinin haramlık hükümlerinde anneleri gibi olduğunu iddia ediyorlardı. Onlarla evlilik ilişkilerini sonlandırdıkları halde anneleriymiş gibi onlarla rahat ilişkilerde bulunuyor ve başkalarıyla evlenmelerine de imkân tanımıyorlardı. Bu âyette reddedilen de onların ahkâmı ilgili olan bu benzetmesidir.<sup>674</sup>

---

<sup>673</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 17.

<sup>674</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 18.

İkinci işkâlin çözümü de bu ilk çözüme bağlıdır. Anne ile eş arasında fizikî bir benzetme çirkin ve yalan olarak nitelendirilemez. Ancak benzetme, hükmi benzetmeye hamledilince durum değişir. “Çirkin laf” olarak tercüme edilen “مُنْكَر / Münker”, şeriatta bilinmeyen, yeri olmayan demektir.<sup>675</sup> Dolayısıyla eşin anneyle aynı hükümlere tabi olması şeriatta olmayan bir şeydir; onların bu iddiası münkerdir ve yalandır.<sup>676</sup>

Mâturîdî üçüncü işkâli ise takyid, tahsis ve te’vil olmak üzere üç farklı yöntemle çözmektedir.<sup>677</sup>

#### 3.1.2.4. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Ehl-i Kitab’a Sormakla Emrolunması

Peygamberler insanlar arasında doğruluklarıyla öne çıkmış kişilerdir. Ayrıca onlar insanlara ihtilâf ettikleri konuları açıklamakla görevlendirilmişlerdir. Bununla beraber Kur’ân’da belirtildiği üzere Peygamberimiz (s.a.s.), Ehl-i kitab’ın gizlediği, çarpıttığı hakikatlerin bir kısmını da doğru bir şekilde açıklamaktadır. Yine Kur’ân âyetlerinde Ehl-i Kitab, kendilerine indirilen vahyi gizlemek, tebdil etmek, hak ile batılı karıştırmak gibi eylemleri sebebiyle eleştirilmiştir. Ancak “*Senden önce gönderdiğimiz elçilerimize (ümmehterine) sor! Rahmân’dan başka tapılacak tanrılar (edinin diye) emretmiş miyiz?*” (Zuhuf, 43/45) mealindeki âyette Peygamberimize (s.a.s.) kendinden önceki peygamberlere sorması emredilmektedir. Mâturîdî, bunun iki açıdan işkâl olduğunu ileri sürmektedir. İlk olarak Peygamber’in (s.a.s.) kendinden önce yaşamış olan kişilere herhangi bir şey sorması aklen mümkün değildir. İkinci olarak, âyetteki bu ifadeyle geçmiş peygamberlerin ümmeti olarak Ehl-i Kitab’ın kastedildiği şeklindeki te’vil de

<sup>675</sup> Ayrıca bkz. Mukâtil b. Süleyman, IV, 258.

<sup>676</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 18.

<sup>677</sup> Takyid ihtimaline göre, sadece kişiyi dünyaya getiren kadının anne olarak nitelendirilebileceğini bildiren âyet, peygamber eşlerinin ve süt emziren kadınların da anne olarak nitelendirildiği âyetlerden farklı bir zamanla mukayyed olabilir. Şöyle ki Mücâdile Süresi’ndeki âyet diğerlerinden önce indirilmiş olabilir. Yani bu âyet indirildiğinde kişinin biyolojik annesinden başka hiçbir kadın anne olarak nitelenmeye layık değilken sonra gelen âyetlerle peygamber eşleri ile süt anneler buna dahil edilmiş olabilir. Bu durumda bu âyet ile “De ki: Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pislğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış birşey bulamıyorum.” (En’âm, 6/145) âyeti benzeşmektedir. Bu âyetin indiği sıralarda başka haramlar yokken sonradan gelen hükümlerle başka haramlar olmuştur. Mâturîdî’nin naklettiği tahsis ile çözüme göre ise Mücâdile Süresi’ndeki bu âyet, bir kabileye mahsustur, onlar hakkında inmiştir. O kabiledede sütannelik bulunmuyor olabilir. Ancak Mâturîdî bu çözümü nakletmekle beraber bunu zorlama bir yorum olarak niteler. Bu iki ihtimalden sonra Mâturîdî muhtemel bir çözüme daha yer verir. Buna göre insanların annesi elbette onların biyolojik anneleridir. Ancak bununla beraber, insanların kendi boş uydurmaları ile değil, bizzat Allah’ın öyle kılmasıyla Peygamber’in hanımları ve sütanneler de anne hükmüne dâhil edilmiştir. Zihâr ile böyle bir hüküm gerçekleşmez. Dolayısıyla zihâr çirkin bir söz ve yalandan ibarettir. Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 18-19. Benzer yorum için bkz. Râzî, XXIX, 255-256.

işkâl içerir. Çünkü Peygamber'in (s.a.s.) doğru kişiliğini ortaya koyan deliller ve mucizeler gayet açıktır. Ehl-i Kitab'ın ise yalancılığı ve hakkı gizlemesi ortadadır. Öyleyken Peygamber'in (s.a.s.) bir hakikati Ehl-i Kitab'a sormakla emredilmesi müşkil bir durumdur.

Mâturîdî ilk işkâli, âyetin zâhir manasını muhtemel mecazî bir manaya hamlederek çözer. Buna göre âyetin manası şöyledir: Eğer imkânın olsaydı da sen geçmiş peygamberlere sorsaydın onların cevabı mutlaka “Hiçbir peygamber Allah'tan başkasına ibadetle emrolunmamıştır.” şeklinde olurdu.<sup>678</sup>

Âyette “geçmiş peygamberler” ifadesiyle “Ehl-i Kitab'ın” kastedilmesi durumunda oluşan işkâlin çözümünde Mâturîdî, iki ayrı haml olasılığından bahseder. Birinci olasılığa göre âyetteki “sorma” fiili mecaza hamledilmiştir. Buna göre âyetteki sorma emri ile kastedilen hakikî manasıyla bilgi edinme amaçlı bir sorma değildir. Zira sorunun cevabı gerek Peygamber (s.a.s.) gerekse Ehl-i Kitab için gayet açıktır; Allah, “Rahmân'dan başka tapılacak tanrılar edininiz.” diye emretmemiştir. Peygamber'in (s.a.s.) böyle bir soru yöneltmesi bildikleri gerçeklere aykırı davranışları sebebiyle onları kınama, ayıplama, gerçekleri ikrar ettirme<sup>679</sup> ve uyarma anlamındadır.<sup>680</sup> İkinci olasılığa göre ise âyette sorma emri Peygamber'in (s.a.s.) şahsında ondan başkasına yöneltilmiştir.<sup>681</sup> Yani Allah'ın önceki peygamberler dönemindeki emirlerinin ne olduğunu Peygamberimizin (s.a.s.) değil, bu konuda şüphesi olanların Ehl-i Kitab'a sorması emredilmektedir. Bu durum Kur'ân'da pek çok âyette gözlemlenebilen bir durumdur. “*Sakın şüpheye düşenlerden olma!*” (En'âm, 6/114), “*Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine «of!» bile deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle.*” (İsrâ, 17/23) mealindeki âyetler bu duruma örnektir. Gayet açıktır ki Peygamber (s.a.s.) kendine indirilen vahiyden şüphe etmemektedir. O halde “Şüphe edenlerden olma.” emri onun şahsında başkalarına yöneltilmiştir. Yine bilinmektedir ki Peygamberimizin (s.a.s.) anne ve babası Kur'ân indirilirken hayatta değildi. Bu durumda anne baba ile ilgili emirler de onun şahsında diğer insanlara hamledilerek

---

<sup>678</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 254.

<sup>679</sup> Bkz. Zeccâc, V, 412.

<sup>680</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 253.

<sup>681</sup> Ayrıca bkz. Zeccâc, V. 412; Tûsî, IX, 203.

anlaşılmalıdır. Aynı şekilde Ehl-i Kitab'a sormayla ilgili emir de onun şahsında başkalarına hamledilmelidir.<sup>682</sup>

### 3.1.2.5. Zinanın Cezası ve Zânî ile Evlilik

Tedricîlik İslam hukukunun genel karakteridir. Yirmi üç yıllık bir süreçte inen Kur'ân âyetlerinde çeşitli konularla ilgili hükümler farklı aşamalarla muhataplara iletilmiştir. Bununla beraber bazen aynı konuyu ele alan bir kısım âyetler birbirinden farklı hükümler bildirmektedir. Bu âyetler arasında nesh, tahsis, takyid ilişkisi yanında âyetlerin hükümlerinin farklı hal ve manalara haml edilmesi de gündeme gelmiştir. Zina ile ilgili olan âyetler de bu duruma örnektir. Kur'ân-ı Kerim'de zina ile ilgili bir kısım hükümler bulunmaktadır. Bu âyetlerden biri "*Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin. İçinizden fuhuş yapan her iki tarafa (eza edip) ceza verin; eğer tevbe eder, uslanırlarsa artık onlara ceza verip eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Allah tevbeleri çok kabul eden ve çok esirgeyendir.*" (Nisâ, 4/15-16) âyetleridir. Bu âyetlerde zina edenlerle ilgili bir takım hükümlere yer verilmekle beraber âyetlerin zâhirleri farklı anlaşılmalara müsaittir.

Mâturîdî öncelikle bu konuda haml metoduna dayalı bazı yorumları nakleder. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: (i) İlk âyetteki hapis cezası kadınlar için, ikinci âyetteki eza cezası da erkekler içindir. Bununla beraber bu âyet İslam'ın ilk dönemine ait olup Nûr Sûresi'ndeki "*Zina eden erkek, zina eden veya müşrik olan bir kadından başkası ile evlenmez; zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan erkek evlenir. Bu, müminlere haram kılınmıştır.*" (Nûr, 24/3) âyeti ile nesh olunmuştur. (ii) Eza cezası hem erkekler hem de kadınlar içindir. Hapis cezası ise sadece kadınlara yöneliktir. (iii) Eza cezası bekâr erkek ve kadınlar için, hapis cezası evli olan erkek ve kadınlar içindir.<sup>683</sup>

---

<sup>682</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 253.

<sup>683</sup> Her ne kadar hapis cezasından bahsedilen ilk âyette "kadınlar", eza cezasından bahsedilen ikinci âyette "erkekler" söz konusu edilmişse de Mâturîdî'ye göre bu sonucu değiştirmez. Çünkü zina kadın ile erkek arasında olan bir şeydir ve her ikisi de bu fiilde ortaklardır. Kadının cezasının ifade edilip erkeğin cezasına yer verilmemesi, onun cezasının da kadınla aynı olduğuna delalet eder. Nasslarda iki ortak konudan birinin hükmünün verilip diğerinden bahsedilmemesi, muhataplara kıyas yapmalarını salık vermek içindir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 79. Mukâtil b. Süleyman da, ilk âyetin evliler ikinci âyetin bekârlar için olduğunu ancak daha sonra nesh olduğunu söylemektedir. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, I, 362-363. Ayrıca bkz. Taberî, VI, 499.



(iv) Eza cezası eşcinsel ilişkiye giren erkekler için, hapis cezası ise eşcinsel ilişkiye giren kadınlar içindir.<sup>684</sup>

Mâturîdî bu açıklamalardan sonra bu âyetin mensuh olup olmadığı konusunu ele alır. Müfessirimize göre Nisâ Sûresi'ndeki ilgili âyetin Nûr Sûresi'ndeki âyet ile nesh edilmiş olması muhtemel değildir.<sup>685</sup> Zira her iki âyet arasını, yukarıda belirttiğimiz gibi, hükümlerini farklı kişilere hamlederek cem' etmek mümkündür. Ancak ona göre hapis ve eza cezası, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispet edilen "Zinanın ceza hükmünü benden alın! Allah onlara (zina edenlere) bir yol kıldı. Bekâr bekârla, evli evli ile. Bekâra celde ve sürgün, evliye celde ve recm."<sup>686</sup> şeklindeki hadis ile nesh edilmiştir.<sup>687</sup>

Konuyla ilgili işkâlin bir diğer yönü de zina edenlerin evliliğiyle ilgilidir. Bu konuda Nûr Sûresi'nde "*Zina eden erkek, zina eden veya müşrik olan bir kadından başkası ile evlenmez; zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan erkek evlenir. Bu, müminlere haram kılınmıştır.*" (Nûr, 24/3) denilmektedir. Bu âyetin zâhirine göre zina eden kişinin sadece kendisi gibi zina eden biriyle veya müşrikle evlenebileceği ifade edilmektedir. Oysa bu, Bakara Sûresi'ndeki "*İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin. Beğenseniz bile, putperest bir kadından, imanlı bir câriye kesinlikle daha iyidir. İman etmedikçe putperest erkekleri de (kızlarınızla) evlendirmeyin. Beğenseniz bile, putperest bir kişiden inanmış bir köle kesinlikle daha iyidir.*" (Bakara, 2/221) âyeti ile çelişkilidir. Âyetlerden birinin zâhirinde zina eden mü'minin bir müşrikle evlenebileceği anlamı varken diğerinde bu yasaklanmaktadır. Aynı zamanda âyetin zâhirindeki müşrikle evlenme serbestliği, Mâturîdî'nin bildirdiğine göre, bir mü'minin zina etmiş de olsa bir müşrikle evlenmesinin haram olduğuna yönelik icmaa da aykırıdır.<sup>688</sup>

<sup>684</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III,76. Râzî, bu yorumun Ebû Müslim el-İsfahânî'ye ait olduğunu söyler. Kendisinin de katıldığı bu görüşü çeşitli delillerle savunur. Bkz. Râzî, IX, 236-240.

<sup>685</sup> Zemahşerî'ye göre bu âyet Nûr Sûresi ile nesh olunmuştur. Bkz. Zemahşerî, I, 487.

<sup>686</sup> Müslim, *Hudud*, 12-14.

<sup>687</sup> Mâturîdî bunu, sünnet ile âyetin nesh olabileceğine delil sayar. Ancak Mâturîdî bu rivayet üzerine bina edilen hükümleri ele alır ve bir kişiye hem celde hem de recm şeklinde iki cezanın birden verilemeyeceğini ve bunun Hz. Peygamberin (s.a.s.) uygulamalarına aykırı olduğunu belirtir. Sürgün cezası ile ilgili olarak da aynı görüşü tekrar eder. Rivayetlere göre zina eden Maiz b. Malik ile Gamidiyeli bir kadına recm cezası uygulanmış ancak celde uygulanmamıştır. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 80. Taberî bu konuda Mâturîdî ile aynı görüştedir. Bkz. Taberî, VI, 498.

<sup>688</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 85.

Mâturîdî Nûr Sûresi'nin üçüncü âyetinin lafızlarının farklı manalara haml edilerek muhtemel işkâlin çözülebileceğini ifade eder ve çözüm için şu açıklamaları sıralar: (i) İlk olarak âyette geçen “zina eden erkek ve kadın” ifadesiyle kast edilenler Müslümanlar değil Ehl-i Kitap'tır. Zira bu âyetin iniş sebebine göre Müslümanlar Mekke'den Medine'ye hicret ettiğinde kimi müşrik kimi Yahudî bir kısım hayat kadını ücret karşılığında zina etmekteydiler. Maddi durumu iyi olmayan bir kısım muhacir, kazançlarından faydalanmak için bu kadınlarla evlenmek isteyince bu isteklerinden onları vaz geçirmek amacıyla bu âyet nâzil olmuştur.<sup>689</sup> Dolayısıyla âyetteki ifadeler mü'minlere değil, Ehl-i Kitap'a ve müşriklere hamledilmelidir. Böylece bu âyet ile alenen zina eden müşrik ve yahudîlerin ancak kendileri gibi müşrik ve Yahudîlerle evlenebileceği anlatılmış olmaktadır.<sup>690</sup>

(ii) Âyette geçen “لَا يَنْكُحُ / nikâhlayamaz” ifadesi, evlenmek anlamı yanında ilişkiye girmek anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla lafız bu manaya da hamledilebilir. Bu durumda âyette evlilikten bahsedilmemekte, böyle çirkin bir fiili ancak zinayı meşru gören birinin veya bir müşriğin işleyebileceği ifade edilmiş olmaktadır. Bu durumda âyette geçen “Bu mü'minlere haram kılınmıştır.” ifadesinde “bu” diye işaret edilen husus, zânî ile evlilik değil zina fiilinin kendisi olur. Zina haram olduğundan da gerçek bir mü'minin asla zina etmeyeceğine vurgu yapılmış olur.<sup>691</sup>

(iii) Âyet mecaza da hamledilebilir. Bu durumda zina edenlerle evliliğin yasaklanmasıyla asıl kastedilenin onlarla evlilik değil, bizzat zina fiilinin kendisi olduğu anlaşılır. Nitekim “*Siz sarhoş iken -ne söylediğinizi bilinceye kadar- kadar namaza yaklaşmayın.*” (Nisâ, 4/43) mealindeki âyette de benzer bir mana vardır. Bu âyette yasaklanan namaza yaklaşmak değil sarhoşluk veren içkiler içmektir. Aynı şekilde “*Zina eden erkek, zina eden veya müşrik olan bir kadından başkası ile evlenmez.*” denilerek aslında “Zina etmeyin.” denilmiş olmaktadır. Eğer sizler zina eder ve bu şekilde tanırırsanız sizinle ancak zinakâr kişiler veya müşrik kişiler evlenmeye razı olur.

<sup>689</sup> İlgili rivayetler için bkz. Taberî, XVII, 149-156.

<sup>690</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 85. Benzer yorum için bkz. Mukâtil b. Süleyman, III, 182.

<sup>691</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 87. Taberî âyetle ilgili en doğru yorumun bu mana olduğunu kabul etmektedir. Bkz. Taberî, XVII, 157.

Hiçbir iffetli kişi sizinle evlenmek istemez. Bu sebeple mü'mine yakışan zinadan uzak durmasıdır. Kaldı ki zina mü'minlere haram kılınmıştır.<sup>692</sup>

### 3.1.3. Tahsis ile Çözülen Konular

Tahsis, Mâturîdî'nin işkâl çözümünde kullandığı yollardan biridir. Tahsis, zâhiri itibariyle âmm olan bir lafzın kapsamındaki bütün fertleri ifade etmeyip sadece bir kısmına hâs olduğunu belirlemektir. Âmm ve hâs lafızları çalışmamızın ikinci bölümünde ele almıştık. Mâturîdî'nin tahsis ile ilgili görüşünü bize Semerkandî ulaştırmaktadır. Semerkandî'nin ifade ettiğine göre âmm lafzın delaleti hakkında üç ayrı tutum vardır. Bunlar: (i) Mananın delaletinde tevakkufu tercih edenler. (ii) Âmm lafzın delil olmaksızın umum ifade etmeyeceğini ileri sürerek mananın husus ifade etmesini önceleyenler. (iii) Âmm lafzın umum manasıyla anlaşılması gerektiğini söyleyenler. Yine Semerkandî'nin belirttiğine göre Irak Hanefileri, Cessâs ve Semerkant Hanefilerinin müteahhirini bu üçüncü görüştedirler ki onlara göre âmm olan lafız hem ameli konularda hem de itikadi konularda kapsamındaki her bir fert için nasıttır. Ancak Semerkandî, Semerkant meşayihinin ve onların reisi olan Mâturîdî'nin bunlardan ayrı olarak âmm lafzın sadece ameli konularda vucûba delalet ettiğini, itikadî konularda ise “Bu lafızdan umum veya husus, Allah ne murad etti ise hakıdır.” diyerek ibham üzere itikad edileceğini kabul ettiğini belirtir.<sup>693</sup>

Semerkandî'nin de belirttiği gibi Mâturîdî'ye göre lafızların zâhirlerinin âmm veya hâs oluşu mutlak olarak onlardan kastedilen mananın umum veya husus olduğuna delalet etmez.<sup>694</sup> Hatta Kur'ân lafızları zâhirlerinin âmm oluşu ile manalandırılırsa işkâle düşülebilir. Dolayısıyla böyle durumlarda tahsisten bahsedilmelidir. Ancak Mâturîdî'ye göre tahsis gelişi güzel bir işlem değildir; mutlaka bir mana ifade etmelidir. Örneğin “*إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقِيَهَا إِلَى مَرْيَمَ* / *Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın resûlüdür, Allah'ın, Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir.*” (Nisâ, 4/171) mealindeki âyette geçen “*كَلِمَتُهُ* / kelimesi” lafzına müfessirler “*كُنْ* / ‘ol’ emri” anlamı vermişlerdir.<sup>695</sup>

<sup>692</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 87. Zemahşerî, Nûr Sûresi'ndeki âyete Mâturîdî'nin dile getirdiği bu manayı vermektedir. Râzî ve son dönem müfessirlerinden Elmalılı'nın tercihi de bu noktadadır. Bkz. Zemahşerî, III, 211; Râzî, XXIII, 151; Elmalılı, V, 548-549.

<sup>693</sup> Semerkandî, s. 279-280.

<sup>694</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 350; IX, 10.

<sup>695</sup> Mukâtil b. Süleyman, I, 424; Ebû Ubeyde, I, 143.

Mâturîdî bu yorumu eleştirir. Çünkü böyle bir tahsisin hiç bir anlamı yoktur. Zira sadece Hz. İsa (a.s.) değil bütün insanlar ve varlıklar “كُنْ / ‘ol’ emri” ile yaratılmıştır. Bu durumda âyette Hz. İsa (a.s.) için yapılan bu tahsisin bir manası kalmaz. Mâturîdî’ye göre; Allah Hz. Âdem’i (a.s.) topraktan yarattığı için onu toprağa nispet etmiştir. Diğer insanları nutfeden yarattığı için onları da nutfeye nispet etmiştir. Hz. İsa’yı da “kelime”ye nispet ettiğine göre onu da bu “kelime”den yaratmış olmalıdır. Ancak Mâturîdî, “Allah’ın Hz. İsa’yı (a.s.) yarattığını söylediği ‘kelime’nin ne olduğunu biz bilmiyoruz.” der ve yorum yapmadan tevakkuf eder.<sup>696</sup>

Bununla beraber tahsis ile nesh, birbiri ile karıştırılmamalıdır. Her ne kadar bu iki kavram birbirine benzese de aralarında bazı farklar vardır. Nesihte bütün fertler için geçerli bir hükmün bir zaman aralığından sonra ikinci bir nass ile sona erdirilmesi söz konusudur. Oysa tahsis, zamanla alakalı değildir ve en başından itibaren âmm lafzın hükmünün kapsamındaki bütün fertler için geçerli olmadığının beyan edilmesidir. Semerkandî’nin tanımıyla, bütünden bir parçayı çıkarmaya tahsis, zamandan çıkarmaya ise nesh denilir.<sup>697</sup> Âmm lafız ile hâs lafzın teâruzunda ise yine Semerkandî’nin bildirdiğine göre hadis ehli tahsisi, Mu‘tezile ise neshi öncelirken, Mâturîdî’nin tercihi ümmetin ne ile amel ettiğine bakmaktır.<sup>698</sup> Ümmet nesh ile amel ediyorsa neshe göre amel etmek, tahsis ile amel ediyorsa tahsis ile amel etmek gerekli olur. Eğer ümmet farklı uygulamalara sahipse bu durumda da delil olmadan ne neshden bahsedilebilir ne hâs âmma ne âmm hâsa tercih edilir, ne tahsisten ne de mecazdan bahsedilebilir.<sup>699</sup> Tahsisin delilleri ise muttasıl olan deliller (sıfat, şart, gaye ve istisna)<sup>700</sup> ve munfasıl deliller (akıl ve nass)<sup>701</sup> olarak iki çeşittir.<sup>702</sup> Mâturîdî’nin tahsis ile çözüme kavuşturduğu işkâllere aşağıdaki konuları örnek verebiliriz.

---

<sup>696</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 119. Benzer bir tutum için bkz. *Te’vilât*, XII, 220.

<sup>697</sup> Semerkandî, s. 693.

<sup>698</sup> Mâturîdî, “tevârusu’l-ümmet” de dediği ümmetin uygulamasına büyük önem vermektedir. Bkz. *Te’vilât*, IV, 12, 15.

<sup>699</sup> Semerkandî, s. 691.

<sup>700</sup> Mesela “Uzun adama ikram edin.” cümlesinde sıfat ile “Mescide gelirse adama ikram edin.” cümlesinde şart ile “Ramazan ayına kadar adama ikram edin.” cümlesinde gaye ile “Zeyd hariç köy halkına ikram edin.” cümlesinde de istisna ile tahsis yapılmıştır. Bkz. Semerkandî, s. 691.

<sup>701</sup> Mesela “Namazı kılın, zekâtı verin.” (Bakara, 2/43) âyetinin kapsamında çocukların ve delilerin çıkarılması aklî bir delil ile tahsistir. “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.”

### 3.1.3.1. Müminlerin Toptan Sefere Çıkmaları

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) ve mü'minlerin Medine'ye hicretinden sonra Müslümanlara savaş izni verilmiştir. Medine'de Müslümanların karşı karşıya kaldığı farklı siyasi ve askeri durumlar karşısında kimi zaman toptan bir seferberlik ön görülürken kimi zamanda küçük askeri birlikler yeterli görülmüştür. İşte bu farklı konuları ele alan âyetler arasında zâhirde bir çelişki oluşabilmektedir. Örnek olarak, “*Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir.*” (Tevbe, 9/122) âyetinde mü'minlerin toptan savaşa çıkmalarının doğru olmadığı belirtilirken, “*Ey iman edenler! (Düşmana karşı) tedbirinizi alıp, küçük birlikler hâlinde yahut topluca savaşa gidin.*” (Nisâ, 4/71), “*Medine halkı ve onların çevresinde bulunan bedevîlere, Allah'ın Resûlünden geri kalmak, kendi canlarını onun canından üstün tutmak yaraşmaz.*” (Tevbe, 9/120) âyetlerinde mü'minlerin topyekün savaşa katılmaları teşvik edilmiştir. Bu durumda bahsi geçen âyetlerin birbiri ile çeliştiği zannı oluşabilir.

Mâturîdî bu ayetlerdeki işkâli tahsis metoduyla çözer. Şöyle ki bu âyetlerin her biri farklı durum veya topluluklar hakkında tahsis bildiriyor olabilir. İlk ihtimale göre âyetlerin hitap ettiği kişiler farklıdır. Buna göre, toptan savaşa çıkılmasının doğru bulunmadığı âyet, geride tehlike altında olup koruması gereken ailesi bulunan kişiler için tahsis bildirmektedir. Yine âyette, Medine dışından Hız. Peygamber'e (s.a.s.) gelip din ile ilgili bilgi edinmek isteyenlere hitap edilmiş, bu konuda bir tahsis yapılmış da olabilir. Bütün mü'minlerin Hız. Peygamber'e (s.a.s.) gelmesi gerekli değildir; bir kısmı gelip gerekli bilgileri edindikten sonra kavimlerine dönerek onları irşat edebilirler.<sup>703</sup> İkinci ihtimale göre âyet, bütün askeri seferleri kapsamayıp sadece seriyyelere özel bir hüküm bildirmektedir. İlgili âyette Hız. Peygamber'in katılmadığı bu seriyyelere mü'minlerin toptan katılarak onu geride tek başına bırakmaları doğru bulunmamıştır.<sup>704</sup>

---

(Bakara, 2/234) âyetinin hükmünden hamile kadınların “Hamile olanların bekleme süresi ise doğum yapımlarıyla sona erer.” (Talâk, 65/4) âyeti ile çıkarılması sem'î delille tahsise örnektir.

<sup>702</sup> Semerkandî, s. 309. Ayrıca bkz. Ferhat Koca, “İslam Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsis” *İslamî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16 Sayı:3 (2003), 435-441.

<sup>703</sup> Bu yorumlar için bkz. Mukâtil b. Süleyman, II, 203; İbn Atiyye, III, 96.

<sup>704</sup> Mâturîdî, bu işkâli haml metoduyla da çözer. Şöyle ki asker sayısının yeterli olmadığı durumlarda toptan savaşa çıkma emri verilebilir. Sayının yeterli olduğu durumlarda ise sadece bir birliğin sefere çıkması emrediliyor olabilir. Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 474-475. Benzer yorumlar için bkz. Taberî, XII, 76; Zemahşerî, II, 323; Elmalılı, IV, 427-429.

Mâturîdî çelişkili görülen yukarıdaki âyetlerin farklı durum ve kişiler hakkında tahsis bildirdiği tespitiyle aralarındaki işkâli çözmektedir.

### 3.1.3.2. Şefaât İmkânı

Âhirette peygamberlerin ve kendilerine izin verilen kimselerin mü'minlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunmaları anlamına gelen şefaât kavramı kelamcılar arasında önemli bir tartışma konusudur. Kur'ân'da gerek şefaât gerekse günahların bağışlanması ile ilgili olan âyetler arasında zâhirleri itibariyle bir çelişki izlenimi vardır. *“Allah rızasına ulaşmış olanlardan başkasına şefaât etmezler.”* (Enbiyâ, 21/28) ve *“Allah katında, O'nun izin verdiği kimseden başkasının şefaati yarar sağlamaz.”* (Sebe', 34/23) mealindeki âyetlerde genel hükümden *“Allah'ın izin verdikleri”* istisnasıyla şefaât imkânından bahsedilmektedir. Hâlbuki *“(Resûlüm!) Hakkında azap hükmü gerçekleşmiş kimseyi ve ateşte olanı sen mi kurtaracaksın!”* (Zümer, 39/18) ve *“O gün hiçbir kimse başkası için bir şey yapamaz. O gün buyruk, yalnız Allah'ındır.”* (İnfitâr, 82/19) mealindeki âyetlerde ise Peygamber (s.a.s.) dâhil hiç kimsenin ahirette başkasına bir faydasının olamayacağı bildirilmektedir. Yine *“Eğer yasaklandığınız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir yere sokarız.”* (Nisâ, 4/31) mealindeki âyette küçük günahların bağışlanması büyük günahlardan kaçınma şartına bağlanırken, *“Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar.”* (Nisâ, 4/48) mealindeki âyette genel bir ifadeyle Allah'ın şirk harici günahları dilediği kulundan bağışlayabileceği dile getirilmektedir. Konuyla ilgili hadislerde de aynı durumu gözlemlemek mümkündür.<sup>705</sup>

Haricîler ve Mu'tezile, genel manada şefaati kabul etmekle beraber, büyük günah işleyip ardından tevbe etmeden ölenlerin şefaate nail olamayacağını iddia etmektedir. Üstelik Haricîlere göre büyük günah işleyen kişi bu tutumuyla Allah'a şirk koşmuş ve küfre sapmıştır. Mu'tezile'ye göre bu kişiler küfür dairesine girmese de iman dairesinden çıkmış ve ebedî cehennemi hak etmiştir. Bu kişilerin affedilmesi Allah'ın va'd ve vâdine aykırıdır. Bu gruplara göre şefaât ancak küçük günahların bağışlanması

<sup>705</sup> “Şefaâtim, ümmetimden büyük günah sahipleri içindir.” Tirmizî, *Kıyâmet*, 12; İbn Mâce, *Zühd*, 37. “Söz taşıyan, içki müptelası ve anne babaya isyankâr olan cennete giremez.” İbn Mâce, *Eşribe*, 3; Nesâî, *Zekât*, 69.

veya cenneti hak eden salih amel sahiplerinin cennetteki mevkilerinin yükseltilmesi anlamındadır.<sup>706</sup>

Mâturîdî'ye göre şefaathaktır ve günahkâr mü'minlerle ilgilidir.<sup>707</sup> Haricîlerin ve Mu'tezile'nin konuyla ilgili olarak hangi günahların şefaathatına gireceği hangilerinin girmeyeceği tartışması da yersizdir. Çünkü "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar." (Nisâ, 4/48) âyetinde "لِمَنْ / kimse için" denilerek bağışlanacak günahın ne olduğundan değil bağışlanacak kişinin kim olduğundan bahsedilir.<sup>708</sup> Haricîlerin ve Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bağışlanacak ve şefaate nail olacak olanların tevbe eden günahkârlar olması da müfessirimize göre çelişkili bir anlayıştır. Çünkü tevbe edenin affedileceği zaten vaat edilmiştir. Bu durumdaki bir kişi ile salih ameller işleyip günahlardan kaçınarak cennete nail olmuş bir kişi için şefaathat manasız bir şeydir.<sup>709</sup> O halde âyetlerde bahsedilen şefaathat tevbe etmeden ölen mü'minler içindir.<sup>710</sup> Ancak Mâturîdî bu kişilerin şefaate günahları sebebiyle değil günahları yanında işledikleri salih ameller sayesinde nail olduklarını vurgular.<sup>711</sup> Başkaları için mağfiret ve şefaathat dileyebilme kullar arasında sadece belirli (hâs) bir gruba aittir. Bunlar da peygamberlerdir.<sup>712</sup>

Tevbe etmeden ölen mü'minler için şefaathat câiz gören Mâturîdî, "O gün hiçbir kimse başkası için bir şey yapamaz. O gün buyruk, yalnız Allah'ındır." (İnfîtar, 82/19) âyetinin

---

<sup>706</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 687-693; Pezdevî, s. 166

<sup>707</sup> Mâturîdî'ye göre şefaathatın mümkün olduğunun bir de akli dayanağı vardır. Mü'minler, şirk harici günahlarını Allah'ın bağışlayacağını ümit etmektedirler. Aklın câiz görmediği bir şeyin ümit edilmesi ise mümkün değildir. Şirk affını hiçbir mü'min ümit etmemektedir ki bu aklen de câiz değildir. O halde mü'minlerin bu konudaki ümitleri, şirk haricindeki günahlarının af edilebileceğine delildir. Onun bu istidlalinde akle verdiği değeri görmek mümkündür. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 257.

<sup>708</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 555.

<sup>709</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 553. Ayrıca bkz. el-Eş'ârî, Ebu'l-Hasen Ali, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Thk. Hüseyin Mahmud, 1. baskı, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1959, s. 241.

<sup>710</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 256, 259.

<sup>711</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 551.

<sup>712</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 422. Yine de Mâturîdî, Hz. Ali'den (r.a.) naklettiği bir rivayete dayanarak, şefaate nail olmayı istemeyi pek doğru bulmaz. Bu rivayete göre Hz. Ali (r.a.) bir kadının duasına kulak misafiri olmuştu. Bu kadın, "Allahım! Beni Hz. Muhammed'in (s.a.s.) şefaatine nail olanlardan eyle." diye dua ediyordu. Hz. Ali (r.a.) ona şöyle nasihat etti: "Böyle dua etme. 'Allahım beni kurtuluşa erenlerden kıl.' diye dua et. Çünkü şefaathat büyük günah işleyenler içindir." Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 186.

zâhirinde bir işkâl olduğunu dile getirir. Bu işkâlin sebebi de bu âyetin zâhirinin, şefaata imkânından bahseden diğer nasslarla çelişmesidir. Mâturîdî, bu duruma dikkat çekerek şöyle der: “Eğer bir kişi diyecek olursa ki: Bu âyette ‘Kimse kimseye hiçbir fayda sağlayamayacaktır.’ deniliyor. Oysa o gün pek çok şefaatin olacağı, peygamberlerin birçok insana şefaata edeceği ve şefaatinin kabul göreceği bir gündür. Eğer şefaata gerçek ise o halde o gün birilerinin birilerine fayda sağlayacağı bir gün olur. Bu da bir işkâldir.”<sup>713</sup>

Mâturîdî’ye göre zâhiri itibariyle şefaati reddeden bu ve benzeri âyetler müşrikler hakkında tahsis bildirmektedir. Onlar, kendilerine şefaataç olmaları için bir takım batıl tanrılar edinmişlerdir.<sup>714</sup> Âyette de müşriklerin bu kuruntuları reddedilmiş, edindikleri batıl tanrıların Allah katında şefaata yetkilerinin olmadığı belirtilmiştir. “*Rahmân'ın izin verdiklerinden başkaları konuşmazlar.*” (Nebe’, 78/38) ve “*Allah katında, O'nun izin verdiği kimseden başkasının şefaati yarar sağlamaz.*” (Sebe’, 34/23) gibi âyetler ise mü’minler ile ilgilidir. Bu âyetlerde Allah’ın izin vereceği kişilerin günahkâr mü’minlere şefaata edebilecekleri bildirilmektedir. Bu durumda İnfitar Sûresi’nde ki “*O gün buyruk, yalnız Allah'ındır.*” ifadesi kâfirler hakkında tahsis bildirmektedir ve diğer âyetlerle çelişkili değildir.<sup>715</sup>

Mâturîdî’ye göre bu âyet zaman bakımından da tahsis bildiriyor olabilir. Hiç kimsenin başkasına fayda sağlayamaması, şefaata için izin verilmeden öncesine ait bir durum olabilir. “*Ruh (Cebrail) ve melekler saf saf olup durduğu gün, Rahmân'ın izin verdiklerinden başkaları konuşmazlar; konuşan da doğruyu söyler.*” (Nebe’, 78/38) âyetinde de işaret edildiği gibi şefaata etmeye izin verildikten sonra bu mümkün olacaktır. Bu da şöyle bir hikmete mebnidir: Allah’ın izni olmadan kimse şefaata edemeyince her insan çok net bir şekilde anlayacak ki, her şey Allah’ın elindedir. Allah izin vermedikçe hiçbir kimse başkasına en küçük bir fayda sağlayamaz. Ancak müşrikler bunu ahirette anlayacak.<sup>716</sup>

---

<sup>713</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 99.

<sup>714</sup> “İbrahim, onlara dedi ki: “Sırf aranızda dünya hayatına mahsus bir sevgi (ve çıkar) uğruna Allah’ı bırakıp birtakım putlar edindiniz. Sonra kıyamet gününde kiminiz kiminizi inkâr edip tanımayacak; kiminiz kiminize lânet edecektir. Barınağınız cehennem olacaktır. Yardımcılarınız da olmayacaktır.” (Ankebût, 29/25).

<sup>715</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 100.

<sup>716</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, a.y.



### 3.1.3.3. Allah'ın Peygamberleri Koruması

Allah Teâlâ Kur'ân'da gerek peygamberlerine gerekse mü'minlere yönelik bir takım vaadlerde bulunmuştur. Bununla beraber “فَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهُ مَخْلُوفًا وَعَدِهِ رُسُلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ” / *O halde, sakın Allah'ın peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma!*” (İbrâhîm, 14/47) buyurarak vaadinden asla dönmeyeceğini de beyan etmiştir. Ancak yine Kur'ân âyetlerindeki bazı ifadelerden hareketle Allah'ın vaadine aykırı davrandığı zannı oluşabilmektedir. Mâturîdî'nin müşkil gördüğü şu âyet bu duruma örnektir: “*Şu kesindir ki, Biz resul olarak gönderdiğimiz kullarımıza söz verdik ki onlar yardımımıza mazhar olacaklar ve Bizim ordumuz mutlaka galip gelecektir.*” (Sâffât, 171-173) Bu âyette kesin bir dille resullerin muhaliflerine galip geleceği bildirilmektedir. Ancak “ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا / *Bu musibetler (onların başına), Allah'ın âyetlerini inkâra devam etmeleri, haksız olarak peygamberleri öldürmeleri sebebiyle geldi.*” (Bakara, 2/61) âyetinde ve benzerlerinde bazı peygamberlerin öldürülmesinden bahsedilmektedir. Bu ise Allah'ın vaadine aykırıdır.

Bahsi geçen müşkili Mâturîdî *Te'vilât*'ta üç ayrı yerde birbirinden farklı üç ayrı ihtimal ile çözer. Ancak onun bu ihtimaller karşısında farklı tutumlar göstermesi dikkat çekicidir. (i) Bakara Sûresi'nin altmış birinci âyetinin tefsirinde işkâli çözerken öncelikle resul ile nebi kavramları arasında fark olduğu kabulüyle hareket etmektedir. Orada belirttiğine göre resul, kendisine mu'cize kabilinden âyetler verilen peygamberdir. O, kendinden önceki bir peygambere tabi olmadığı gibi yeni bir şeriati vardır ve kendinden önceki peygamberin şeriati onun gelişiyile neshedilmiştir. Nebi ise böyle değildir. Onun yeni bir şeriati olmadığı gibi kendinden önceki peygamberin şeriati da onun gelişiyile neshedilmemiştir. Nebi bu şeriat üzere insanları dine davet etmektedir.<sup>717</sup> İki kavram arasındaki bu farktan hareketle Mâturîdî, Sâffât Sûresi'nde ve diğer âyetlerdeki Allah'ın peygamberlerine olan zafer vadinin resul peygamberlere hâs olduğunu vurgular. Bakara Sûresi'ndeki âyette de öldürülen peygamberlerin “نَبِيِّنَ / nebiler” lafzıyla ifade edilmesine de dikkat çeker. Bu durumda öldürülen peygamberler nebiler olduğundan işkâl kalmaz. Allah'ın vaadi üzere resuller öldürülmekten

<sup>717</sup> Zemaşerî, resul ile nebi arasındaki farkı Mâturîdî'nin yaptığı bu tanımlamaya yakın ifadelerle açıklamaktadır. Kâdî Abdulcebbar, iki kavram arasında bir farkın olmadığını söylerken Ebu'l-Yusr Pezdevî ve Râzî, resulün kendisine Cebrail ile haber gelen peygamber, nebinin ilham ile haber alan peygamber olduğu görüşünü benimserler. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 568; Pezdevî, 229; Zemaşerî, III, 164; Râzî, XXIII, 50.

korunmuştur gerçeği geçerliliğini muhafaza etmiş olur. Nebilere yeni bir şeriat verilmediği için onların öldürülmesi dinin bildirilmesinde bir eksiklik de doğurmaz. Mâturîdî, bu çözüm ihtimalini kendi görüşü olarak aktarır.<sup>718</sup>

(ii) Mâturîdî, Bakara Sûresi'nin “ أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَقَرِيقًا تَقْتُلُونَ / Ama ne zaman size bir peygamber nefislerinizin hoşlanmadığı bir şey getirdiyse büyüklük taslayarak kimini yalanladığınız kimini de öldürdüğünüz doğru değil mi!” (Bakara, 2/87) mealindeki bir diğer âyetinin tefsirinde farklı bir tutum gösterir. Zira bu âyette öldürülen peygamber “رَسُولٌ / resul” kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu âyetin tefsirinde daha önce belirttiği görüşü “Bazı insanlar diyor ki.” diyerek tekrarlar. Ancak sonra “Biz deriz ki.” diyerek diğer bir ihtimalden bahseder. Buna göre “Biz resul olarak gönderdiğimiz kullarımıza söz verdik.” âyeti tahsis bildiriyor olabilir. Yani Allah bütün peygamberlerine bu sözü vermemiştir. İster resul ister nebi olsun, bu sözü kime verdiyse İslam düşmanları o peygambere hiçbir zarar verememişlerdir. Bununla beraber Allah'ın zafer vaadi sadece maddi bir zafer olarak da algılanmamalıdır. Allah peygamberlerine getirdikleri delil ve hüccetleriyle muhaliflerine üstün geleceklerini vaat etmiş olabilir.<sup>719</sup>

(iii) Mâturîdî, Sâffât Sûresi'nin tefsirinde söz konusu işkâli tekrar ele alır. Burada da isim vermeden başka müfessirlere ait çözümleri nakleder. İlginçtir ki, daha önce “Biz deriz ki.” ifadesiyle verdiği çözümü de “Bazıları diyor ki.” ifadesiyle tekrarlar.<sup>720</sup> Fakat aralarında bir tercihte bulunmaz. Mâturîdî genel bir yaklaşımla peygamberlerin bazen yenilmesi veya öldürülmesini onların mağlup olması olarak değerlendirmez. Onların ortaya koydukları hakikatin delillerini ve davalarının üstün geleceğini ileri sürer. Bu yaklaşımı şu âyet ile destekler: “ وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ” وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ / Nice peygamberler vardı ki, beraberinde birçok Allah erleri bulunduğu halde savaştılar da, bunlar, Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı gevşeklik ve zaaf göstermediler, boyun eğmediler. Allah sabredenleri sever.” (Âl-i İmrân, 3/146) Bu âyetteki “قَاتَلَ / savaştılar” kelimesi bir diğer kıraatte “قُتِلَ / öldürüldü” şeklinde okunmaktadır.<sup>721</sup> Mâturîdî bu kıraatten hareketle, Allah'ın resullerine vaat

<sup>718</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 144-145.

<sup>719</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 173-174.

<sup>720</sup> Taberî, bu te'vili Suddî'den nakleder. Bkz. Taberî, XIX, 657. Ayrıca bkz. Tûsî, VIII, 537.

<sup>721</sup> Bkz. Taberî, XXXV, 110.

ettiği zaferin onlar öldürülse bile gerçekleşeceğini belirtir.<sup>722</sup> Dolayısıyla bu vaat, sadece öldürülmekten korunma şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>723</sup>

### 3.1.4. Takyid ile Çözülen Konular

Kur'ân ifadeleri, kapsamındaki fertleri gösterme açısından mutlak veya mukayyed olabilirler. Mutlak, herhangi bir belirleme olmadan ve herhangi bir sıfatla kayıtlanamaksızın kapsamındaki bütün fertlere teker teker delalet eden lafızdır. Mukayyed ise kapsamındaki bütün fertlere değil de belirli kayıtlarla sınırlı olana delalet eden lafızdır.<sup>724</sup>

Usûlcülere göre mutlak ifade ıtlakı üzere, mukayyed ise takyid üzere caridir. Zaruret olmadıkça bunlar birbirine hamledilmezler.<sup>725</sup> Fakat bir âyetin ifadesi mutlak mana üzere alındığında bir çelişki görünümünün oluşması ihtimal dâhilindedir. Böyle durumlarda müşkil ifadeler takyide hamledilebiliyor ve bu surette âyetler arasındaki çelişki ortadan kalkıyorsa yapılması gereken budur. Özellikle de haber nevinden olan âyetlerde, nesh caiz olmadığından, lafzın mukayyed olması ihtimali üzerinde durulmalıdır.<sup>726</sup> Mâturîdî'nin de müşkil âyetlerin anlamını tespit için takyidi kullandığını görmekteyiz.

#### 3.1.4.1. Allah'ın Vaadi

Kur'ân-ı Kerim'de gerek peygamberlere gerekse mü'minlere yönelik vaatler mutlak manada algılandığında bir takım işkâller ortaya çıkmaktadır. Çünkü kimi âyetlerde ifade edilen bazı vaatlerin kimi ayetlerde tersi durumlar görülmektedir. Örneğin “*Gevşeklik göstermeyin, üzüntüye kapılmayın. Eğer inanmışsanız, üstün gelecek olan sizsiniz.*” (Âl-i İmrân, 3/139), “*Şüphesiz peygamberlerimize ve iman edenlere, hem dünya hayatında,*

<sup>722</sup> Benzer yorumlar için bkz. Zemahşerî, IV, 67; Râzî, XXVI, 172.

<sup>723</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 197-198; XIII, 68-69.

<sup>724</sup> “Köle” mutlak bir ifade olup bütün köleleri kapsarken “mü'min köle” mukayyettir ve sadece imanlı köleleri kapsar. Bkz. Bilmen, I, 68; Şa'ban, s. 271.

<sup>725</sup> Kur'ân'daki mutlak bir lafzın ıtlakı üzere amel edilebiliyorsa haber-i vahid veya kıyas ile ona herhangi bir şey ziyade olunamaz. Mesela, “Yüzünüzü yıkayın.” (Mâide, 5/6) âyeti mutlak ve bu ıtlakı üzere onunla amel edilebilmektedir. Bu durumda haber-i vahidle sabit olan niyet, müvalat gibi şeyler ona ziyade edilemez. Ancak kitabın hükmü bozulmadan araları cem' olunabiliyorsa olunur. Denilir ki kitap ile mutlak yıkama farzdır, haber-i vahid ile niyet sünnettir. Yine zinaya yüz celde kitapta belirtilen haddir. Haber-i vahidle gelen sürgün cezası bir hadd olamaz ancak siyaseten uygulanabilir. Bkz. Şâfi, s. 22-23.

<sup>726</sup> Bkz. Semerkandî, s. 689; Lâmişî, s. 196.

*hem şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz.” (Mü’min, 40/51) mealindeki âyetlerde ve benzerlerinde Allah mü’minlere zafer vaadinde bulunmuştur. Bu vaat mutlak manada algılandığında İslam ordularının bazı savaşta yenilgiye uğraması müşkil bir durum olur. Yine “Ey kavmim! Allah'ın size (vatan olarak) yazdığı mukaddes toprağa girin ve arkanıza dönmeyin, yoksa kaybederek dönmüş olursunuz.” (Mâide, 5/21) âyetinde Hz. Musa (a.s.) İsrailoğullarına mukaddes toprakları ele geçirecekleri noktasında Allah'ın vaadini müjdelemiştir. Oysa devam eden âyetlerde “Allah, ‘öyleyse orası (arz-ı mukaddes) onlara kırk yıl yasaklanmıştır; (bu müddet içinde) yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşacaklar. Artık sen, yoldan çıkmış toplum için üzülme’ dedi.” (Mâide, 5/26) denilerek bu vaade ters olarak mukaddes topraklardan mahrum bırakıldıkları ifade edilmiştir. Bu ayetlerin sadece zâhir manaları dikkate alınırsa Allah'ın vaadine hilafta bulunduğu anlaşılabilir. İşte bu tür âyetlerdeki işkâli Mâturîdî takyid yöntemini kullanarak çözer.*

Mâturîdî, bu tür âyetlerin ifadelerinin mutlak manada anlaşılamayacağını vurgular. Ona göre bir lafzın zımnında şart bulunabilir. Şartın da açıkça dile getirilmesi gerekmez. Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e (a.s.) olan vaadi bunun en güzel örneğidir. *Sen cennette asla açlık çekmeyecek, asla çıplak kalmayacaksın. Orada asla susuzluk çekmeyecek ve güneşin kavurucu sıcağına mâruz kalmayacaksın.” (Tâhâ, 20/118-119) âyetinde Hz. Âdem'e (a.s.) cennette aç ve çıplak kalmayacağı vaat edilmişken “O ağaçtan yediler. Böylece kendilerine kötü yerleri göründü. Üstlerini cennet yaprağıyla örtmeğe başladılar. Âdem Rabbinin buyruğuna karşı geldi de şaşırıldı.” (Tâhâ, 20/121) âyetinde onun cennette çıplak kaldığından bahsedilmektedir. Bu ise ilk âyetteki vaade ters bir durumdur. Müfessirimiz buradaki vaadin bir şartla mukayyed olduğuna dikkat çeker. Hz. Âdem'in (a.s.) yasak ağaç ile ilgili uyarılması bu şarta delalet etmektedir. Onun cennette aç ve çıplak kalması bu şarta uymaması sebebiyle gerçekleşmiştir.<sup>727</sup>*

Allah'ın mü’minlere olan vaatleri de aynı şekilde takyid yaklaşımı ile anlaşılabilir. Mâturîdî bu konuyla ilgili işkâli şöyle dile getirir: “Bir mülhit bize saldırır ve derse ki, siz ‘Ey iman edenler! Eğer siz Allah'a (Allah'ın dinine) yardım ederseniz O da size yardım eder, ayaklarınızı kaydırmaz.’ (Muhammed, 47/7) âyetiyle Allah'ın size zafer vaat ettiğini söylüyorsunuz. Oysa sizler savaşlarda yenilgiye de uğruyorsunuz. Bu

<sup>727</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 89.

durumda Allah'ın vaadi yalan olmuyor mu?" Mâturîdî bu saldırıya birkaç açıdan cevap verilebileceğini şu cümlelerle delillendirir: (i) Âyetteki vaat şarta bağlıdır. Bu şart, "Eğer siz Allah'ın dinine yardım eder ve O'na isyan etmezseniz O da size yardım eder. Bu takdir de kimse size galip gelemez." şeklindedir. (ii) Âyetteki vaat, netice itibariyledir. İlk başlarda veya bazı durumlarda mü'minler mağlup duruma düşebilir. Ancak sonuçta mü'minler galip olacaktır. (iii) Allah'ın vaadi dünyayla sınırlı değildir. Ahirette zafer mü'minlerindir.<sup>728</sup> Mâturîdî'ye göre Allah'ın bazen mü'minlere mağlubiyet tattırması da bazı hikmetlere mebnidir.<sup>729</sup>

Bu bağlamda İsrailoğullarına mukaddes toprakların vaat edilmesinin de şarta bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Mâturîdî bu şartı, "Allah'ın emirlerinde O'na itaat eder, yasaklarından sakınır ve peygamberinin davetine icâbet ederseniz Allah da size mukaddes toprakların kapılarını açacaktır." şeklinde dile getirir.<sup>730</sup>

Allah Teâlâ'nın vaadleri kulların ameli terk etmelerini gerektirmez. Aksine bu vaadler amellerin karşılığında gerçekleşir. Bedir savaşı öncesinde "*Hatırlayın ki, Allah size, iki taifeden (kervan veya Kureyş ordusundan) birinin sizin olduğunuzu vadediyordu.*" (Enfâl, 8/7) âyetinde belirtildiği gibi Allah mü'minlere zafer vaat etmiştir. Yine bu sûredeki âyetlerde "*Hatırlayın ki, siz Rabbinizden yardım istiyordunuz. O da, ben peşpeşe gelen bin melek ile size yardım edeceğim, diyerek duanızı kabul buyurdu.*" (Enfâl, 8/9) denilerek mü'minlerin Allah'tan yardım istemeleri yanında sanki ölüme sürüklenir gibi korku duydukları nakledilmiştir. Hâlbuki Allah zaferi vaat ettikten sonra korkuya kapılmak veya yine de Allah'tan zafer talep etmek çelişkili bir durumdur. Mâturîdî, burada da zafer vaadinin mü'minlerin zaferi Allah'tan bilip O'na yalvarmaları, korkuya

---

<sup>728</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 433.

<sup>729</sup> "Eğer siz (Uhud'da) bir acıya uğradınızsa, (Bedir'de de düşmanınız olan) o kavim de benzer bir acıya uğramıştır. O günleri biz insanlar arasında döndürür dururuz (zaferi bazen bir topluma bazen öteki topluma nasip ederiz.) Ta ki Allah, iman edenleri ortaya çıkarsın ve aranızdan şahitler edinsin. Allah zalimleri sevmez." (Âl-i İmrân, 140) âyetinde belirtildiği gibi Allah bazen kâfirlere bazen de mü'minlere zafer verir. Bununla Allah mü'minleri imtihan etmektedir. Aynı zamanda devamlı mü'minler galip olsa insanlar imanlarında samimi olmazlar; zafer kazanan tarafta bulunmak ve nimetlerine kavuşmak için iman ederler. Yine devamlı kâfirler zafer elde etse insanlar onların hak üzere olduğunu zannederler. Allah imtihan gereği her iki tarafa da zafer nasip eder. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 432.

<sup>730</sup> Mâturîdî, bu âyetteki işkâli farklı bir açıdan daha çözer. "يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ / Ey kavmim! Allah'ın size (vatan olarak) yazdığı mukaddes toprağa girin" âyetindeki (لَكُمْ) lafzı (عليكم) manasına olabilir. "Eğer iyilik ederseniz kendinize etmiş, kötülük ederseniz yine kendinize (فَلَهَا) etmiş olursunuz" (İsrâ, 17/7) âyetinde de (لَهَا) lafzı (عليها) manasındadır. Bu durumda ilgili âyetin manası "Allah size mukaddes toprakları vaat ediyor" değil "Mukaddes toprakları ele geçirmek için savaşmanızı emrediyor." şeklindedir. Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 192.

rağmen itaat etmeleri şartına bağlı olduğunu belirtir. Sonuçta Allah bütün bunlarla kullarını imtihan etmektedir.<sup>731</sup>

### 3.1.4.2. Tevbenin Kabulü

Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın günahları bağışladığından ve tevbeleri kabul ettiğinden bahsedilir: *“Ancak tevbe edip halini düzelterek gerçeği söyleyenler başka. İşte onları ben bağışlarım. Ben çok merhamet ediciyim, tevbeleri çokça kabul ederim.”* (Bakara, 2/160), *“Allah size (bilmediklerinizi) açıklamak ve sizi, sizden öncekilerin yollarına iletmek ve sizin günahlarınızı bağışlamak istiyor.”* (Nisâ, 4/26), *“Rabbinizden mağfiret dileyin, sonra O'na tevbe ile yönelin. Şüphesiz ki, benim Rabbim çok merhametlidir, çok severdir.”* (Hûd, 11/90) Ancak bazı âyetlerde bunun aksine Allah'ın tevbeleri kabul etmeyeceği ve hidayet etmeyeceği belirtilmektedir. *“Allah zalim kimseleri hidayete erdirmez.”* (Bakara, 2/258) ve *“İnandıktan sonra kâfirliğe sapıp sonra inkârcılıkta daha da ileri gidenlerin tevbeleri asla kabul edilmeyecektir. Ve işte onlar, sapıkların ta kendisidirler.”* (Âl-i İmrân, 3/90) âyetleri bu duruma örnektir. Her iki âyet grubu birbiri ile çelişkili gözükmektedir.

Mâturîdî, bu âyetlerin zâhirindeki işkâli takyid ile çözmektedir. Şöyle ki tevbenin kabulü öncelikle kişinin küfrü ve zulmü terketmesiyle kayıtlıdır. Âyetin manası, zalimler ve kâfirler küfrü ve zulmü tercih ettikleri sürece Allah onlar için hidayeti yaratmaz şeklindedir. Ancak onlar imanı tercih ederlerse Allah onlara hidayet eder.<sup>732</sup> *“Allah'ın kabul edeceği tevbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden tevbe edenlerin tevbesidir; işte Allah bunların tevbesini kabul eder; Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir. Yoksa kötülükleri yapıp yapıp da içlerinden birine ölüm gelip çatinca ‘Ben şimdi tevbe ettim’ diyenler ile kâfir olarak ölenler için (kabul edilecek) tevbe yoktur. Onlar için acı bir azap hazırlamışızdır.”* (Nisâ, 4/17-18) âyeti bu konuda açıktır. Mâturîdî'ye göre Allah'ın, tevbenin kabulünü bağlı kıldığı başka şartlar da vardır. Öncelikle kişi tevbesinde samimi olmalıdır. Yine kişi tevbesini ertelememeli, ölüm ânı gibi umutsuzluk zamanını beklememelidir. Günahını da hafife almamalıdır. Böyle bir kişi ölüm haliyle karşı karşıya kaldığında tevbesi kabul edilir. Çünkü o, normalde

<sup>731</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 178.

<sup>732</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 179.

günahı önemsemeyen tevbeyle erteleyen biri değildir. Eğer günahını hafife alır ve tevbeyle ertelerse Allah onun tevbesini umutsuzluk halinde kabul etmez. Ayrıca günahı o kişiyi korkutmalı ve Allah'a yönelmelidir. Ancak bunları önemsemeyen ve Allah'a yalvarmayanların tevbesi kabul edilmez.<sup>733</sup>

Mâturîdî'ye göre tevbenin kabul edilmesi bir de kibirden uzak ve gönülden olmasına bağlıdır. Ona göre “İman etmelerinden, Resûl'ün hak olduğuna şehadet getirmelerinden ve kendilerine apaçık deliller gelmesinden sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidayet nasip eder? Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez.” (Âl-i İmrân, 3/86) âyetinde hidayete erdirilmeyecekleri belirtilenler kibir ve inat ehlidir. Onlar gönülden boyun eğmedikleri sürece Allah onlara hidayet etmez. “Ancak, bundan sonra tevbe edip yola gelenler başka. Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir.” (Âl-i İmrân, 3/89) âyetinde ifade edildiği gibi samimiyetle tevbe edip halini düzelterek tevbesi kabul olunur. Mâturîdî, bu konudaki işkâli tahsis<sup>734</sup> ve te'vil<sup>735</sup> yöntemlerini kullanarak da çözer.

### 3.2. Siyak ve Sibak

Siyak ve sibak ilişkisi, bir kelimenin ve bir cümlenin önündeki ve arkasındaki kelime ve cümlelerle olan irtibatı demektir.<sup>736</sup> Siyak ve sibak bağlamı sözün sevk edilmiş maksadı,<sup>737</sup> âyetin nazmı / tertibi ve muhatabı çevreleyen üç unsurdan oluşur. Dolayısıyla bir âyeti ait olduğu siyak ve sibak bağlamından ayrı olarak değerlendirmek okuyucuyu âyetin manasıyla ilgili yanlış anlamlara götürebilir hatta onun başka

<sup>733</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 93-94.

<sup>734</sup> Mâturîdî'ye göre bu âyetlerin, Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kişiler için tahsis bildiriyor olması muhtemeldir. Bu durumda tevbenin kabul edilmeyeceğini bildiren âyetin iman etmeyecekleri bilinen bir topluluk hakkında indiği anlaşılır. Mâturîdî, âyetlerde bildirilen tevbesi kabul olunmayacakların küfür üzere ölenler, tevbe ettikten sonra tevbe etmeyenler, dili ile tevbe ettiğini bildirip kalben tevbe etmeyenler, ölümü ve azabı gördükten sonra tevbe edenler olduğunu ifade eder. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 353, 356-357. Benzer yorumlar için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 71; Zemahşerî, I, 381-382.

<sup>735</sup> Mâturîdî'ye göre tevbenin kabul edilmeyeceğini bildiren âyetler, Allah zalimleri ve kâfirleri cennete iletmez, onları mü'minlerle aynı şekilde değerlendirmeyen anlamlarına da gelebilir. “İnkâr edip zulmedenleri Allah asla bağışlayacak değildir. Onları (başka) bir yola iletcek de değildir. Ancak orada ebedî kalmak üzere cehennem onları yoluna (iletecektir). Bu da Allah'a çok kolaydır.” (Nisâ, 4/168-169) âyeti de bunu ifade etmektedir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 168.

<sup>736</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi yay. 13. baskı, İstanbul, 2011, s. 290; Hâlis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 6. baskı, İstanbul: Şule yay. 2011, s.46.

<sup>737</sup> Mâturîdî, buna hikmet mana diyor. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 152, 191, 376; IX, 39; XIV, 134.

âyetlerle çeliştiği zannını doğurabilir. Böyle bir durumda yapılması gereken ise Mâturîdî’de örnekleri görüldüğü gibi, çelişkili görülen âyetin siyak ve sibakından hareketle doğru manayı tespit ile işkâlin giderilmesidir.

### 3.2.1. Allah’a Mekân İzafesi

Mâturîdî’ye göre Allah Teâlâ herhangi bir mekânda bulunmakla nitelendirilemez. Zira Allah’ın varlığı mekânın varlığından öncedir. Mekânı Allah yaratmıştır. Bu da O’nun mekândan münezzehe olduğunun açık bir delilidir. Kur’ân’da Allah’a mekân izafe edilen âyetler<sup>738</sup> müteşâbih olup bunlar Allah’ın bir mekânda olduğunu asla göstermez.<sup>739</sup> Bu tür âyetlere Mâturîdî’nin değişik karinelerle anlamlar verdiğini görmekteyiz. “*Hâlbuki O, göklerde de Allah’tır, yerde de.*” (En’âm, 6/3) âyeti bu müteşâbih âyetlere bir örnektir. Bu âyetin zâhirinde Allah Teâlâ’ya mekân izafe edilmekte ve O’nun göklerde ve yerde olduğu manası ortaya çıkmaktadır. Fakat Mâturîdî müteşâbih olan bu âyetin anlamının sibakından hareketle verilmesi gerektiğine işaret eder. Bu âyet, “*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah’a mahsustur.*” (En’âm, 6/1) mealindeki âyetin siyakında gelmektedir. İlk âyette yerlerin ve göklerin tek yaratıcısının Allah olduğu ve bu yaratışta hiç kimsenin O’na ortak olmadığı ortaya konulunca anlaşılır ki yerlerde ve göklerde kulluk edilmeye layık olan da yalnız Allah’tır. Bu konuda O’na hiçbir şey ortak koşulmamalıdır. Sonuçta Mâturîdî âyetin anlamını “Allah göklerin ve yerlerin tek yaratıcı olduğu için bu ikisinde olanların yegâne ilahıdır.” veya “Göklerde ve yerlerde olanların yönetimi ve korunması Allah’a aittir.” şeklinde tespit eder.<sup>740</sup> Nitekim Ahmed b. Hanbel de bu âyete aynı manayı verir.<sup>741</sup>

### 3.2.2. Ru’yetullah ve Miraç

Ru’yetullah / Allah Teâlâ’nın dünyada ve ahirette görülebilmesinin imkânı meselesi Mâturîdî’nin siyak-sibak bağlamından hareketle çözüme kavuşturduğu müşkil konulardandır. Ru’yetullah’ın imkânı konusu Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile, Haricîler ve Şia

<sup>738</sup> “Rahmân, Arş’a istivâ etmiştir.” (Tâhâ, 20/5); “Biz ona şah damarından daha yakınız.” (Kâf, 50/16).

<sup>739</sup> Bkz. Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 176-178.

<sup>740</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, V, 10. Benzer yorumlar için bkz. Taberî, V, 186; Zeccâc, II, 228.

<sup>741</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, s. 149.



arasında tartışmalara neden olmuştur. Beyâzîzâde, Ehl-i Sünnet hariç diğer grupların Allah'ın görülmesini imkânsız bulduğunu bildirmiştir. Ehl-i Sünnet ise aklî ve naklî bazı delillere dayanarak, bunu mümkün görmüştür.<sup>742</sup> Bu mezheplerin mensubu müfessirler, kendi görüşlerini zâhir manasıyla destekleyen âyetleri muhkem, diğer âyetleri de müteşâbih kabul edip oluşan muhtemel işkâlleri çözmeye çalışmışlardır. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'te olduğu gibi *Te'vilât*'ta da ru'yetullah meselesini Mu'tezile ile tartışarak ele almıştır. Bu bağlamda kendi yorumuna yönelik işkâl iddialarına cevap verirken karşı tarafı çelişkiye düşmekle itham etmiştir. Mâturîdî, bu tartışmaları ilgili âyetleri siyak-sibak bağlamında değerlendirerek yapmıştır.

Mâturîdî'ye göre ru'yetullah hakır, gereklidir. Ancak bu ru'yet idraksiz ve tefsirsiz olacaktır. İdraksiz olmasından kasıt, Allah Teâlâ bir cisim olmadığı ve sınırları olmadığı için O'nu kapsayan, ihata eden bir görüş olmayacağıdır. Tefsirsiz olmasından kasıt ise bu görüşte yön ve mesafe gibi özelliklerin bulunmadığıdır.<sup>743</sup> Ancak ru'yetullah'ın imkânı, bazı âyetlerle müşkil görülmektedir. Bunlardan biri Mu'tezile'nin, ru'yetullahın imkansızlığına delil olarak ileri sürdüğü "*Bir zamanlar: Ey Musa! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız, demiştiniz de bakıp durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı.*" (Bakara, 2/55) âyetidir.<sup>744</sup>

Mâturîdî siyaktan hareketle bu âyetin ru'yetullahın imkânsızlığının değil tam aksine imkânının delili olduğunu ileri sürmüştür.<sup>745</sup> Bu istekleri karşısında Hz. Musa (a.s.) İsrailoğullarını bundan nehyetmemiştir. Kendisi de "*Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca, Rabbin! Bana (kendini) göster; seni göreyim! dedi. (Rabbi): Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin! buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim.*

---

<sup>742</sup> Beyâzîzâde, s. 171.

<sup>743</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.139. Ayrıca bkz. *Te'vilât*, VI, 48; 58. Benzer yorumlar için bkz. Ahmed b. Hanbel, s. 76-78.

<sup>744</sup> Mâturîdî sonrası müfessirlerden Zemahşerî, ru'yetullahı mümkün görmenin, bu âyette kesin ve açık bir şekilde reddedildiğini ileri sürer. Böyle bir şeyin Allah'ı cisim ve arazlara benzetme manasına geleceğini belirtir. İsrailoğullarının bu istekleri üzerine yıldırım çarpmasıyla cezalandırılıp öldürülmelerini de buna bağlar. Bkz. Zemahşerî, I, 141-142. Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 24. Şîî müfessir Tûsî ise bu âyetten hareketle, ru'yetullahı caiz görmenin ve ru'yeti talep etmenin küfür olduğunu iddia eder. Bkz. Tûsî, I, 251.

<sup>745</sup> Benzer yorum için bkz. Şevkânî, I, 103.

*Ben inananların ilkiyim.*” (A‘râf, 7/143) âyetinde bildirildiği üzere Allah’ı görme talebinde bulunmuş üstelik Allah, onu bu isteğinden nehyetmemiştir. Hâlbuki Allah, kâfir olan oğlunu helaktan kurtarmasını istediğinde Hz. Nuh’u (a.s.) uyarı ve bu onu bu isteğinden vaz geçirmiştir.<sup>746</sup> Aynı şekilde Hz. Âdem’i (a.s.) de yasak ağaca yaklaştığı için kınamıştır.<sup>747</sup> Buna göre ru’yetullah caiz olmasaydı Hz. Musa’nın (a.s.) da bu isteği sebebiyle kınanması veya uyarılması gerekirdi. Hâlbuki “(Rabbi): *Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin! buyurdu.*” diyerek dağ yerinde kalırsa zâtını görebileceğini vaat etmiştir.<sup>748</sup> Eğer İsrailoğullarının bu talebi caiz olmayan bir şey veya (Tûsî’nin belirttiği gibi) küfür olsaydı, Hz. Musa (a.s.) bu isteği asla kendi için tekrarlamazdı. Yine sahabe de Peygamberimize (s.a.s.) “Rabbimizi göreceğ miyiz?” şeklinde soru yöneltmiş o da, sahabesini bu sorudan nehyetmemiş bilakis olumlu cevap vermiştir. Eğer ru’yetullah caiz olmasaydı Peygamber’in (s.a.s.) böyle bir soru sormaktan ashabını alıkoymaması da düşünülemezdi. Ancak bu durumda Mu‘tezile, caiz olan bir isteği dile getirmelerine mukabil İsrailoğullarının yıldırım çarpmasıyla cezalandırılmalarını müşkil görür. Mâturîdî bu işkâl görünümünü de âyetin siyakından hareketle cevaplandırır. “*Bir zamanlar: Ey Musa! Biz Allah’ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız, demiştiniz.*” ifadesi açıkça ortaya koymaktadır ki onlar bu isteği Hz. Musa’nın (a.s.) davetine inat için söylemişlerdi. İşte onların cezalandırılmalarının asıl sebebi bu inatlarıdır. Dolayısıyla bu cezalandırmadan hareketle de ru’yetullahın mümkün olmadığı söylenemez.<sup>749</sup> A‘râf, 7/143. âyetin zâhirini te’vil mümkün olmayınca mananın, Hz. Musa’nın (a.s.) Allah’ı görmeyi talep etmesi olduğu ortaya çıkar ve ru’yetullahın caiz olduğuna bu âyet delalet eder.<sup>750</sup>

<sup>746</sup> “Allah buyurdu ki: Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.” (Hûd, 11/46).

<sup>747</sup> “Rableri, O ikisine: Size bu ağacı yasaklamadım mı, şeytan sizin apaçık düşmanınızdır demedim mi? diye seslendi.” (A‘râf, 7/22).

<sup>748</sup> Kâdî Abdülcebbar’a göre A‘râf Sûresi’nde Allah, “dağ” ifadesiyle dağda bulunanları kasdetmiştir. Dağın parçalanmadan ru’yetin olamayacağını anlayınca isteklerinden vaz geçmişlerdir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihu’l-Kur’ân*, s. 152.

<sup>749</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 132.

<sup>750</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 47-48. Elmalılı’ya göre bu âyette anlatılan fani olan dünyada Allah’ı görmeye tahammül etmenin mümkün olmadığıdır. Beka âlemini buraya kıyasla ahirette de Allah’ı görmeyenin mümkün olmadığını söylemek yanlıştır. Bkz. Elmalılı, IV, 129.

Mâtûrîdî, Mu'tezilî müfessirlerin itirazları karşısında<sup>751</sup> ru'yetullah konusundaki işkâlin çözümünün daha iyi anlaşılabilmesi için ikili bir çözüm metodu uygulayarak siyakın yanında te'vili de kullanır. Zira onun ru'yetullah konusundaki ifadelerinin “*Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.*” (En'âm, 6/103) âyetiyle çeliştiği Mu'tezile tarafından iddaa edilmiş, o da buna karşın bu âyetin doğru te'vilini ortaya koymuştur. Mu'tezile bu âyeti ru'yetullahın caiz olmadığına delili olarak değerlendirir. Zemahşerî, bu âyette Allah'ın görülemeyeceğinin açıkça ifade edildiğini iddia eder. Bu kanaate, “idrak” ile “görme” fiilinin eş anlamlı olduğunu kabul ederek varır.<sup>752</sup> Hâlbuki daha önce Mâtûrîdî bu te'vilin yanlış olduğunu belirtmiştir. Âyette nefyedilen “görmek” değil “idrak” etmektir. Bu iki kelime aynı anlamda değildir. Mâtûrîdî'nin tanımına göre idrak, sınırlı ve hacimli bir şeyi kapsayıp ihata etmek demektir. Allah her şeyin algılanmasına bir yol var etmiştir. Bunlar da eşyanın tat, renk, koku gibi farklı duyu yollarıyla algılanabilmesidir. Mâtûrîdî buna gölgeyi örnek vermektedir. Güneş olmadan gölgeyi fark etmek ve görmek mümkün değildir. Ancak güneş ortaya çıkıp gölgeyi belli sınırlara hapsedtiğinde insanlar onu idrak edip görebilmektedir. Buradan hareketle En'âm, 6/103. âyette nefyedilen Allah'ın bir cisim gibi arazlardan ve sınırlardan hareketle idrak edilemeyeceğidir. Hatta bu âyet, Mu'tezile'nin iddiasının tersine, ru'yetullahın imkânına delildir. “*(İnsanlar) O'nu ilimleriyle kapsayamaz.*” (Tâhâ, 20/110) âyeti de bu te'vilin doğruluğuna delalet eder. Bu âyette Allah'ın ilim ile ihata edilemeyeceğinin söylenmesi O'nun bilinmeyeceği anlamına asla gelmez. İdrak de böyledir. İdrak edilemez ancak görülebilir.<sup>753</sup>

Mâtûrîdî'ye göre, ru'yetullah'ın imkânının başka delilleri daha vardır.<sup>754</sup> Ona göre, Allah'ın hiç kimseye ru'yeti ikram etmeyeceğini zanneden kimse, Allah'ı görmeyi yaratılmışları görmek gibi anlamaktadır.<sup>755</sup>

<sup>751</sup> Bu konudaki Mu'tezilî itirazlar için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 442; Zemahşerî, II, 145-157; IV, 662.

<sup>752</sup> Zemahşerî, II, 153. Kâdî Abdulcebbar da “idrak” fiilinin göze nispet edildiğinde görme anlamına geldiğini ve bu âyetin ru'yetullahın mümkün olmadığına delili olduğunu söyler. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 233.

<sup>753</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilât*, VI, 52-54; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 144-145.

<sup>754</sup> Mâtûrîdî'ye göre, “Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır.” (Kıyâme, 75/22-23), “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.” (Yûnus, 10/26) âyetleri de ru'yetullahın cevazına delildir. “Kıyamet gününde Ay'ı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz, O'nu görmekte haksızlığa uğratılmayacaksınız.” hadisi ve benzeri rivayetler de, Mâtûrîdî'ye göre, ru'yetin imkânını destekleyen delillerdendir. Bkz. Mâtûrîdî, *Te'vilât*, VI, 56; XVI, 301. Ayrıca bkz. Eş'ârî, s. 37.

Mâturîdî, ru'yetullah konusuna bağlı olarak miraçta Peygamberimizin (s.a.s.) Allah'ı görmesine yönelik işkâli de siyaktan hareketle çözer. Ona göre miraçla ilişkilendirilen “مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى / *Kalp, (gözün) gördüğünü yalanlamadı.*” (Necm, 53/11) âyetinde görme (رأى) fiiline ve görülenin (مَا) ne olduğuna verilen manalarda işkâl durumu ortaya çıkmaktadır. Taberî, miraçta Peygamberimizin (s.a.s.) gördüğü şeyin Allah olduğunu İbn Abbâs, İkrime (ö. 105/723) ve Suddî'den (ö. 127/745) yaptığı rivayetlerle destekler. Ancak Abdullah b. Mes'ud ve Katade'den naklettiği rivayetlerde görülenin Cebrail olduğu nakledilmektedir. Taberî bu rivayetler arasında kendi tercihinden bahsetmemektedir.<sup>756</sup> Mukâtil, Zeccâc ve Kurtubî gibi müfessirler, âyette görülenin Allah olduğunu belirtirken,<sup>757</sup> Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî (ö. 211/826-27) ve Mâturîdî sonrası müfessirlerden Zemahşerî, görülenin Cebrail olduğu kanaatindedir.<sup>758</sup> Râzî'ye göre görülen Allah olabileceği gibi Cebrail veya mucizeler de olabilir.<sup>759</sup> Görülenin Allah olduğu görüşünü benimseyenler âyetteki “gördü” fiiline “bilmek” veya “kalbiyle görmek” anlamı vermektedirler.<sup>760</sup>

Görülenin Allah Teâlâ olduğu iddiasına yönelik te'vil, Mâturîdî'ye göre iki sebepten dolayı müşkildir ve geçersizdir. Birincisi bu görme, Allah'ın ahirette görüleceğine yönelik Kitap ve mütevatir sünnetle sabit olan vaadin hilafıdır. Buna göre Allah dünyada değil ahirette görülecektir. İkinci olarak da bu görüşü savunanların dediği gibi Peygamber (s.a.s.) Rabbini görmüş olsa “*Andolsun, o, Rabbinin en büyük alametlerinden bir kısmını gördü.*” (Necm, 53/18) âyetinde belirtilen “en büyük alametlerden bir kısmını” görmenin bir manası kalmaz ve bu konuda bir işkâl oluşurdu:

---

<sup>755</sup> Allah'a izafe edilen kelimelere, insanlara izafe edildiklerinde yüklenen manalar yüklenemez. “Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.” (Tâhâ, 20/5) âyeti bunun en güzel örneklerinden biridir. Bu âyette ki kelimeleri, insanlar için kullanıldıklarında ki gibi anlarsak Allah'ın insanların gibi tahta oturduğu manası ortaya çıkar. Bu durumda teşbih ve tescime düşmüş oluruz. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 142.

<sup>756</sup> Taberî, XXII, 22-26.

<sup>757</sup> Mukâtil b. Süleyman, IV, 160; Zeccâc, V, 71; Kurtubî, XVII, 92.

<sup>758</sup> San'ânî, III, 249; Zemahşerî, IV, 420. Benzer görüşler için bkz. Beyzâvî, V, 158; Ebu'l-Berekât Nesefî, III, 390; Ebû Hayyân, VIII, 156.

<sup>759</sup> Râzî, XXIX, 289.

<sup>760</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 195.

Allah'ı görülmesinden sonra hiçbir mucize büyük olarak nitelendirilemez. Bu durumda, neden olduğu işkâller sebebiyle miraçta görülenin Allah olduğu söylenemez.<sup>761</sup>

Mâturîdî'ye göre bu âyette geçen “görmek” kelimesini “bilmek” olarak te'vil, işkâle sebep olduğundan doğru kabul edilemez. Şöyle ki eğer “görme” fiiline “bilme” anlamı verilirse bu durumda aynı sûrede ki “*Andolsun, onu bir de diğer inişte görmüştü.*” (Necm, 53/13.) âyeti aklî çelişki sebebiyle bu manayı yersiz kılar. Çünkü bilme eyleminin iki kere tekrarlanması manasızdır: İki kere görülebilir ama iki kere bilinemez.<sup>762</sup> Fakat Mâturîdî'nin de naklettiği konuyla ilgili rivâyetlerde, Resûlullah'a (s.a.s.) rabbini gördün mü? diye sorulduğunda “O'nu iki kere kalbimle gördüm” demiştir. Bir diğer rivâyette de “Gözlerimle görmedim, ama kalbimle iki kere gördüm.” demiştir. Mâturîdî, eğer bu rivâyetler sahih ise Peygamberimizin (s.a.s.) Allah'ı kalbî bir görüşle gördüğü söylenebilir. Ama yine de ona göre bu, işkâli çözmediği gibi âyeti de tefsir etmez. Oluşan işkâller nedeniyle âyetin ifadesine ‘Allah'ın görülmesi’ veya ‘Allah'ın bilinmesi’ anlamları verilemeyince Mâturîdî, siyaktan hareketle âyette bahsedilenin ‘Peygamberimizin (s.a.s.) Cebrail'i görmesi’ olduğunu ortaya koyar. Bu durumda âyette herhangi bir işkâlden de söz edilemez.<sup>763</sup>

### 3.2.3. Ehl-i Kitap'ın Kur'ân'a İmanı

Kur'ân'ın pek çok âyetinde Ehl-i Kitap'tan bahsedilmektedir. Bu âyetlerin bazısında onlar imana davet edilirlerken bazısında eleştiriye tabi tutulmakta, bazısında da İslam'a yönelik olumlu tavırları sebebiyle övülmektedirler. Örneğin, “*Bu Kur'ân'dan önce kendilerine kitap verdiklerimiz var ya, işte onlar ona da inanırlar.*” (Kasas, 28/52) âyetinde, kendilerine Kur'ân'dan önce kitap verilenlerin, yani Yahudî ve Hristiyanların, Kur'ân'a da iman ettikleri ifade edilmektedir. Bununla beraber “*Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz?*” (Bakara, 2/75), “*Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Böyle iken içlerinden birtakımı bile bile gerçeği gizlerler.*” (Bakara, 2/146) ve “*Kelimeleri yerlerinden kaydırarak (tahrif edip) değiştiriyorlar.*” (Mâide, 4/13) gibi âyetlerde ise Ehl-i kitap eleştirilerek

<sup>761</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 195.

<sup>762</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, a.y.

<sup>763</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 196.

inançsızlıkları kınanmaktadır. Aynı zamanda yaşadığımız dünyada görüyoruz ki bu din mensuplarının bir kısmı Kur'ân'a iman edip Müslüman olsa da çoğunluğu için durum âyetin bildirdiği gibi değildir. O halde bu âyetler kendi aralarında olduğu gibi yaşanan gerçeklerle de çelişkili gözükmemektedir.

Mâturîdî, bu âyetler arasındaki işkâl görünümünü çözerken siyakı kullanmaktadır. Şöyle ki Ehl-i kitab'ın iman etmeyenlerinden bahseden âyetlerde onların "gerçekleri gizlemek", "kelimeleri tahrif etmek" gibi sıfatlarından bahsedilmektedir. İman edenlerden bahsedilirken de bu kişileri "*Onlara (Kur'ân) okunduğu zaman: 'O'na îmân ettik, muhakkak ki O, Rabbimizden haktır. Biz, ondan önce de muhakkak ki (Allah'a) teslim olanlardık (derler).*" (Kasas, 28/53), "*Kendilerine kitab verdiğimiz kimseler, onu gereği gibi okurlar.*" (Bakara, 2/121) gibi sıfatlarla nitelemektedir. O halde Ehl-i kitab'ın Kur'ân'a iman etmesinden bahseden âyetlerle inkârcı oluşlarını ifade eden âyetler farklı gruplardan bahsetmektedir.<sup>764</sup> Her bir âyet kendi siyakı bağlamında değerlendirildiğinde işkâl çözülmüş olmaktadır.

#### 3.2.4. Azabın Katlanması

Kur'ân'ın beyan ettiği ve herkesçe bilinen prensiplerden biri de, kötülük işleyenlerin ahirette günahları oranında cezaya maruz kalacağı, günahlarından fazla azapla onlara asla zulmedilmeyeceği gerçeğidir. "*Kim bir iyilik yaparsa, ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa, o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez.*" (En'âm, 6/60) "*Kim bir kötülük yaparsa, ancak onun kadar ceza görür.*" (Mü'min, 40/40) âyetleri de bu gerçeği dile getirmektedir. Diğer yandan bunun aksine azabın kat kat olmasından bahseden âyetler de vardır ki bu çelişkili bir durumdur. "*Kıyamet günü onun azabı kat kat artırılır ve horlanmış olarak orada ebedî kalır.*" (Furkân, 25/69), "*Andolsun, onlar mutlaka kendi yüklerini ve kendi yükleriyle beraber nice ağır yükleri yüklenecelerdir.*" (Ankebût, 29/13) âyetleri böyledir.

Mâturîdî, bu âyetleri değerlendirirken onların sibakından hareket ederek çelişki görünümünü çözümler. Şöyle ki Furkân 25/63. âyeti, "*Rahmân'ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir.*" âyetinin sonrasında gelmektedir. Mâturîdî buradan hareketle, bir kimseye verilen nimetler ne kadar çoksa o kişinin bu nimetlere

<sup>764</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 53. Farklı yorumlar için bkz. Râzî, XXIV, 262.

karşı yapacağı nankörlüğün cezası da o derece çok olacaktır der. Yine bu nimetler karşısında itaat gösterilirse daha üstün mertebelere ulaşılır. Azaplar sahip olunan imkân ve nimetler miktarınca verilir.

Ankebût, 29/13. âyetinde de benzer şekilde bir işkâl söz konusudur. Bu âyet müşriklerin önderlerinden bahseden âyet grubundan sonra gelmektedir. Âyette ele alınan kişiler küfrün ve zulmün önderliğini yapmış şahıslardır. Onlar hem kendileri bu suçları işlemiş hem de başkalarını bu suçları işlemeye itmiştir. Dolayısıyla âyette kat kat diye ifade edilen durum, onların azaplarının diğer insanların azabına oranı dikkate alınarak söylenmiştir. Gerçekte ise onlar da sadece kendi suçları miktarınca cezaya tabi tutulurlar.<sup>765</sup>

### 3.3. Mahzuf Lafız Takdiri

Dilde bazen kelimeler, cümlenin anlam bütünlüğünde var olduğu halde sözdiziminden düşürülür / hazfedilir ve dile getirilmez. Fakat muhatap dilin ve aklın delaletiyle manayı tam olarak anlar.<sup>766</sup> Bu mahzuf lafız, bazen dikkatten kaçabilir ve muhatap cümlede mananın tamamlandığını zannedebilir. Bu durumda Kur'ân'da bazı işkâl görünümleri oluşabilir. Bu takdirde yapılması gereken cümlede mahzuf olan bu lafzı tayin etmektir.<sup>767</sup> Mâturîdî'nin işkâl çözümünde mahzuf lafız takdirine yönelik uygulamalarını aşağıdaki konularda görmek mümkündür.

#### 3.3.1. Dünya Hayatının Oyun ve Eğlenceden İbaret Oluşu

Allah Teâlâ imtihan yeri kıldığı dünyayı hikmetle yaratmıştır. Nitekim “*Biz yeri, göğü ve arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık.*” (Enbiyâ, 21/16) ve “*Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*” (Mü'minûn, 23/115) mealindeki âyetlerde de bu husus vurgulanmıştır. Ancak Mâturîdî'ye göre: “*Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs...*” (Hadid,

<sup>765</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 276-277; XI, 54. Benzer yorumlar için bkz. Zemahşerî, III, 536; Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 334; Râzî, XXIV, 111-112; Elmalılı, VI, 309.

<sup>766</sup> Örneğin “*الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ*” (Bakara, 2/93) âyetinde “*وقت / vakit*” kelimesi düşürülmüştür. Mana, Hac bilinen aylardır değil, haccın vakti bilinen aylardır şeklindedir.

<sup>767</sup> “Onlar zekâtı vermezler; ahireti inkâr edenler de onlardır.” (Fussilet, 41/7) âyeti Mâturîdî'ye göre mahzuf bir lafız sebebiyle müşkildir. Âyette kâfirler zekât vermemelerinden dolayı kınanmaktadır. Oysa kâfirler için zekât bir farziyet ifade etmemektedir. Mâturîdî'ye âyet mahzuf bir lafzın takdiriyle “zekât vermeye inanmayanlar.” şeklindedir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 106.

57/20) âyeti zâhir manasıyla dünyanın oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu bildirmekte ve dünyanın bir imtihan ve hikmet yurdu olduğunu bildiren âyetlerle çelişmektedir. Ayrıca bu âyetin zâhir manasına göre dünya hayatının bir oyun ve eğlence olarak nitelendirilmesi Allah Teâlâ'nın bunları yaratmakla abes bir iş yapmış olmasını gündeme getirecektir. Hâlbuki Allah, "el-Hakîm" sıfatıyla böyle bir durumdan münezze olup her şeyi hikmet ile yaratmıştır.<sup>768</sup>

Mâturîdî bu işkâli mahzuf bir lafzın takdiriyle çözer. Ona göre bu tür âyetlerde mahzuf olup dile getirilmeyen "kâfirlerin nazarında" şeklinde bir ifade vardır. Yani bu tür âyetlerde mana "Kâfirler dünya hayatını bir oyun ve eğlenceden ibaret görüyorlar; oysa biz yeri ve göğü bir hikmet çerçevesinde imtihan üzere yarattık." demektir. Bu manayı Sâd Sûresi'nin "*Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu (yaratılanların boş yere yaratıldığı iddiası) inkâr edenlerin zannıdır.*" (Sâd, 38/27) mealindeki âyeti de desteklemektedir. Kâfirler ölümden sonra bir dirilişin, yeni bir hayatın ve hesabın olmadığını zannediyorlar. Bu düşünceleri sebebiyle de dünya hayatı onların gözünde oyun ve eğlenceden ibaret kalıyor. Oysa Tevhîd ehli Müslümanlar nazarında dünya, hikmetler ve hakikatlerle doludur. Mâturîdî'nin bu değerlendirmesine göre Hadid Sûresi'ndeki bu âyette dünya ile ilgili yapılan niteleme, kâfirlerin hayata bakışını anlatmaktadır. "*Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?*" (Mü'minûn, 23/115) gibi âyetlerde de kâfirlerin bu düşüncesi reddedilmektedir.<sup>769</sup>

Mâturîdî, âyetteki işkâlin farklı iki şekilde daha çözülebileceğini belirtir. Birinciye göre; bu âyette takdim ve te'hir vardır. Yani âyetin manası şu şekildedir: "*Bilin ki dünya hayatı: ondaki oyun, eğlence, süslenme, aranızdaki övünmeler ve daha çok mal ve evlât sahibi olma yarışı, işte tüm bunlar, tıpkı bir yağmur gibidir ki, bitirdiği ekin ziraatçilerin hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur.*" İkinci ihtimale göre; bu âyette dünya hayatı ahiret ile kıyaslanarak ele alınmıştır. Her ne kadar dünya hikmetlerle dolu bir yer olsa da ahiretin yanında çer çöp mesabesinde.<sup>770</sup>

---

<sup>768</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 357-358.

<sup>769</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, a.y.

<sup>770</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, a.y. Farklı yorumlar için bkz. İbn Atiyye, V, 266; İbnü'l-Cevzî, VIII, 171; Râzî, XXIX, 234.



### 3.3.2. Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Mecnun İthamı

Peygamberimiz (s.a.s.) Mekke'de tebliğ görevini yerine getirmeye başladığından itibaren müşrikler tarafından farklı vasıflarla itham edilmiştir. Şair, mecnun, sâhir (büyücü) ve meshûr (büyülenmiş) gibi.<sup>771</sup> Mâturîdî, müşriklerin bu farklı nitelermelerinin her birinin diğeri ile çeliştiğini ve bunların sadece birer iftiradan ibaret olduğunu açıkça ortaya koyar. Çünkü şair veya sâhir olan biri mecnun olamaz.<sup>772</sup>

Müşriklerin bu ithamlarından birinin ele alındığı Hicr Sûresi'ndeki "*Dediler ki: Ey kendisine Zikir (Kur'ân) indirilen kimse! Sen mutlaka delisin!*" (Hicr, 15/6) mealindeki âyet Mâturîdî'ye göre zâhiri itibarıyla bir tenâkuz içermektedir. Eğer âyetin zâhir ifadesinde olduğu gibi müşrikler Peygamberimizin "kendisine Zikir (Kur'ân) indirilen kimse" olduğuna inansalardı ona hitaben "Sen mutlaka delisin!" şeklinde bir cümle kurmazlardı. Mâturîdî'nin belirttiğine göre bu âyette "iddia eden" şeklinde bir mahzuf lafız vardır. Bu durumda âyetin manası "*Dediler ki: Ey kendisine Zikir (Kur'ân) indiri(ldiğini iddia eden) kimse! Sen mutlaka delisin!*" şeklindedir.<sup>773</sup>

Zemahşerî'ye göre ise bu âyette alay manası vardır. Müşrikler bu hitapla Peygamberimizle alay etmişlerdir. Âyet bu yönüyle, "*Firavun, çevresindekilere: 'Size gönderilen peygamberiniz şüphesiz delidir' dedi.*" (Şuarâ, 26/27) âyetine benzemektedir. Burada da Firavun, inkârıyla beraber, Hz. Musa (a.s.) hakkında "peygamberiniz" ifadesini kullanarak onunla alay etmiştir.<sup>774</sup> Râzî, âyetteki her iki manayı da ihtimal dâhilinde görür.<sup>775</sup>

<sup>771</sup> "Hayır, dediler, (bunlar) saçma sapan rüyalarıdır; bilakis onu kendisi uydurmuştur; belki de o, şairdir. (Eğer öyle değilse) bize hemen, öncekilere gönderilenin benzeri bir âyet getirsin." (Enbiyâ, 21/5), "(Ayrıca) o zalimler (müminlere): Siz, ancak büyüye tutulmuş bir adama uymaktasınız! dediler." (Furkân, 25/8), "(Resûlüm!) Sen öğüt ver. Rabbinin lütfuyla sen ne bir kâhinsin, ne de bir deli." (Tûr, 52/29).

<sup>772</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 258; X, 228.

<sup>773</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 10. Benzer çözüm için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 213; Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, III, 130; Zemahşerî, Firavun'un resulünüz demesi gibi bu da alay yolludur. Bir şeyin tersini söylemek alay yöntemidir. Zemahşerî, II, 571. Râzî, her iki çözümü de mümkün görür. Râzî, XIX, 162. Ayrıca bkz. İbn Atiyye, III, 351; Şevkânî, III, 247.

<sup>774</sup> Zemahşerî, II, 571. Ayrıca bkz. Kurtubî, X, 4; Ebu'l-Berekât Nesefî, II, 183.

<sup>775</sup> Râzî, XIX, 162.

### 3.3.3. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ücret Talebi

Peygamberler yaptıkları tebliğ görevi karşılığında bir ücret / karşılık istemezler. “Eğer yüz çeviriyorsanız, sizden zaten hiçbir ücret istemedim. Benim ücretim, ancak Allah'a aittir. Bana müslümanlardan olmam emredildi.” (Yûnus, 10/72) ve “Yoksa sen onlardan (tebliğ görevine karşılık) bir ücret istiyorsun da onlar, borçtan ağır bir yük altında mı kalmışlardır?” (Tûr, 52/40) âyetleri peygamberlerin insanlardan bir karşılık beklemediklerini, mükâfatlarının sadece Allah'a ait olduğunu bildirir. Bununla beraber bazı âyetlerde sanki peygamberlerin insanlardan bir beklentisi olduğu izlenimi uyanabilir. “قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا / De ki: “Ben bu (tebliğime) karşı sizden hiçbir ücret istemiyorum. Ancak Rabbine (doğru) bir yol tutmayı dileyen adamlar (istiyorum).” (Furkân, 25/57), “قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ / De ki: “Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum.” (Şûra, 42/23) Bu âyetlerin zâhirinde Hz. Peygamber'in muhataplarından bir ücret istemediği dile getirildikten sonra bir istisnaya gidilip ilk âyette “إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا / Rabbine giden bir yol tutmak isteyen kişi hariç.”, ikinci âyette “إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ / akrabalıktan doğan sevgi” denilmektedir. Bu istisna ifadesi ile âyetlerin zâhirinde sanki bir ücret beklentisi ortaya çıkmaktadır. İlk âyette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ karşılığında akrabalıktan doğan bir sevgi beklediği, ikinci âyette ise rabbine yönelmek isteyenlerden ücret talep edeceği şeklinde bir anlam çıkmaktadır.

Mâturîdî, Furkân 25/57. âyetindeki işkâl görünümünü, âyette “olmanız” ifadesinin mahzuf olduğunu belirterek giderir. Bu lafız, Peygamber'in (s.a.s.) ücret istemeyeceğini belirten âyetler ışığında takdir edilebilir. Buna göre âyetin manası “Ben bu (tebliğime) karşı sizden hiçbir ücret istemiyorum ancak sizin Rabbinize doğru bir yol tutmanızı istiyorum.” demek olur. Böyle bir mahzuf lafızla beraber âyetin manası şu şekilde de olabilir: “Ancak Rabbine doğru bir yol tutmak isteyenlerden bana itaat etmelerini ve bana icabet etmelerini istiyorum.” Bir diğer ihtimal de her iki âyet birbirini açıklıyor olabilir. Yani, “De ki: “Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum.” âyetinde olduğu gibi bu âyette de “Ancak

Rabbine doğru bir yol tutmak isteyenlerden beni sevmelerini istiyorum.” denilmiş olur.<sup>776</sup>

Mâturîdî, “De ki: “Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum.” âyetinde de ücret olarak dile getirilen “akrabalıktan doğan sevgi” ifadesini, muhtemel dört mana üzerinden te’vil ederek işkâli giderir.<sup>777</sup>

### 3.4. Gramer

Her dilin olduğu gibi Arap dilinin de kendine özgü kuralları, bu kuralların istisnaları, kelimelerin anlam ve kullanım zenginlikleri vardır. Bu sebeple “apaçık Arapça bir vahiy” olarak nitelendirilen Kur’ân âyetlerinin de bu dilin kendi yapısı içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Bu hususun dikkatten kaçırılması işkâllere sebep olur. Mâturîdî, işkâllerin çözümünde Arapça gramerini bir çözüm yolu olarak değerlendirir. Aşağıda sunacağımız konular Mâturîdî’nin gramer yoluyla işkâli giderdiğine dair örneklerdir.

#### 3.4.1. Hz. Dâvûd’un (a.s) Huzurundaki Davahılar

Arap dilinde isimlerin ve fiillerin tekil, ikil ve çoğul halleri vardır. Cümlelerde mübteda ile haber arasında olduğu gibi özne, fiil ve zamir arasında bu yönden bir uyum aranır. Oysa “ وَهَلْ آتَيْكَ نَبُؤًا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَعِي ” Oysa “ *Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi. Hani Dâvûd’un yanına girmişlerdi*

<sup>776</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, X, 266. Zemahşerî, âyete “Sizden sadece sadaka ve infak ile Allah’a yaklaşmanızı istiyorum.” anlamı vererek müşkili çözmüştür. Bkz. Zemahşerî, III, 288.

<sup>777</sup> Mâturîdî’ye göre (i) Burada kastedilen “Bu tebliğim karşısında sizin akrabalık bağlarını gözetmenizi istiyorum.” demektir. (ii) Âyetteki bu ifade, müşriklerin “Muhammed getirdiği dava ile akrabalık bağlarını kesiyor, insanları inananlar ve inanmayanlar olarak babayı oğuldan, kadını kocasından ayırıyor.” şeklindeki iftiralara bir cevap niteliğindedir. İşte onların bu iddiasına karşılık bu âyet ile “Ben sizi akrabalık bağlarını kesmeye değil gözetmeye çağırıyorum.” denilmektedir. (iii) Peygamberimizin (s.a.s.) Kureyş’in bütün kolları ile var olan akrabalık bağları kastedilerek “Ben sizden (bana iman etmeseniz dahi hiç olsun) aramızdaki akrabalık bağları sebebiyle beni gözetmenizi istiyorum, bunun dışında herhangi bir ücret verecek olsanız da bunu kabul etmem.” demektir. (iv) Mâturîdî, Hasan el-Basri’den bu âyetle ilgili bir yorum nakleder. O yoruma göre Hasan el-Basri der ki, Peygamber (s.a.s.) insanlardan asla bir ücret istememiştir. Sadece Allah’a itaat ve O’nun kitabına sevgi ile Allah’a yaklaşmayı emretmiştir. Buradan hareketle âyette “akrabalık” olarak tercüme edilen (القرى) kelimesini lügat manasıyla “yaklaşma” olarak değerlendirip âyetteki ifade “Sizden sadece Allah’a yaklaşmanızı ve salih amelleri sevmenizi istiyorum.” anlamında olabilir. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 188. Mukâtil b. Süleyman’a göre bu âyet ile müşriklerden akrabalık hakkı için peygambere iyi davranmaları ve ona tabi olmaları istenmiştir. Sonra bu âyet, “De ki: Ben sizden bir ücret istemişsem, o sizin olsun. Ücretim yalnız Allah’a aittir. O, her şeye şahittir.” (Sâffât, 34/47) âyetiyle neshedilmiştir. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, III, 769.

de Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar, “Korkma! Biz, iki davacı grubuz. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir.” (Sâd, 38/21-22) âyetinde bu yönden bir uyumsuzluk gözlenmektedir. Âyette “davacıların” diye meali verilen “الْخَصْمِ” kelimesi tekil, onun fiilleri olan “تَسَوَّرُوا / duvarı aştılar”, “دَخَلُوا / girdiler”, “قَالُوا / dediler” çoğul; davacıları niteleyen “خَصْمَانِ / iki davalı” kelimesi ise ikildir. Bu durumda aynı obje hem tekil hem ikil hem de çoğul lafızlarla dile getirilmiştir ki bu bir işkâldir.

Mâturîdî bu işkâlin çözümü olarak, “الْخَصْمِ” kelimesinin mastar olduğuna ve mastarlarla tekil, ikil ve çoğul nesnelere ifade edilebileceğine dikkat çeker. “خَصْمَانِ / iki davalı” olarak ifade edilen öznenin fiilin çoğul kalıpla ifadesinin de Arap diline aykırı olmadığını, ikil lafızların sonuçta çoğul oluşundan hareketle ikilin çoğulla dile getirilmesinin Arap dilinde ve Kur’ân’da yaygın bir kullanım olduğunu aktarır.<sup>778</sup> Yine Mâturîdî’ye göre davalılar iki kişi olabilir ancak onlara eşlik eden başkaları da onlarla beraber Hz. Dâvûd’un (a.s.) huzuruna çıkmış olabilir. Bu sebeple de fiiller çoğul olarak kullanılmıştır.<sup>779</sup>

### 3.4.2. Hz. Meryem’in Allah’a Sığınması

Kur’ân’da belirtildiği üzere Hz. Meryem, mabedde kendine ayrılan bölümde ibadetle meşgul olmaktadır. Cebrail, Hz. Meryem’e Hz. İsa’yı (a.s.) doğuracağı müjdesini vermek için mabedde ona ayrılmış bölüme girip bir beşer suretinde gözüktüğünde Hz. Meryem, “قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا / Senden, Rahmân 'a sığınırım! Eğer Allah'tan sakınan bir kimse isen (bana dokunma).” (Meryem, 19/18) demişti. Mâturîdî’ye göre burada Hz. Meryem’in “Allah'tan sakınan / muttaki bir kimse isen” ifadesinde işkâl vardır. Mâturîdî bu işkâli, “Rahmân olan Allah’a ancak fasıktan ve facirden sığınılır, zaten Allah’tan sakınan muttaki bir kuldân Allah’a sığınmanın ne manası olabilir?” sözüyle dillendirir.

Mâturîdî ilk olarak Hasan el-Basri’nin gramere dayalı bir yorumunu nakleder. O demiştir ki, “Eğer Allah’tan sakınan bir kimse isen” ifadesi “Senden, Rahmân'a sığınırım” ifadesinden ayrıdır ve ibtida konumundadır. Sanki Meryem şöyle demiştir:

<sup>778</sup> Arap dilinde tekil, iki ve çoğul kalıpların biriri yerine kullanılması çokça görülen bir durumdur. Konu hakkında daha çok bilgi ve örnekler için bkz. Bostancı, “Arap Dilinde Bir Mecaz-ı Mürsel Türü Olarak Aynı Kökten Türeyen Farklı Kelimelerin Birbiri Yerine Kullanılması”, 50-58.

<sup>779</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 231; Farklı yorumlar için bkz. Zemahşerî, IV,82; Râzî, XXVI, 194-195.

“Eğer Allah'tan sakınan bir kimse isen senden bana kötülük gelmez, bana şer dokunmaz.”<sup>780</sup>

Mâturîdî bu âyetteki işkâlin çözümü sadedinde burada gramer üzerinden çözümler sunar. Onun belirttiğine göre âyette geçen “إن / eğer” edatının “ما” (ma-i nâfiye) ve “قد” (tekid edatı) yerine kullanılması Arapça gramerinde mümkündür ve bu kullanımların Kur’ân’da örneği çoktur. Buna göre âyetteki “إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا” ifadesinde ki “إِنْ” edatı “ما” (ma-i nâfiye) yerine kullanılmış ve olumsuzluk bildiriyor olabilir. Bu durumda mana “Sen Allah’tan sakınan biri değilsin.” anlamına gelir. Yani sen benden izin almadan benim yanıma girdiğine göre sen takvalı, sakınan biri değilsin. Yine âyette geçen “إن” edatının “قد” (tekid edatı) yerine kullanılmış olması da mümkündür. Bu durumda mana, “Sen elbette Allah’tan sakınan birisin.” şeklinde olur. Sanki Cebrail, Hz. Meryem’in takva ve salihliği ile tanıdığı bir kişi suretinde onun yanına girince o da, “Ben seni hep takva ile iyilik ile tanıyordum. Sen nasıl da böyle izinsiz benim yanıma girdin?” demiştir.<sup>781</sup>

### 3.4.3. İsrailoğullarına Verilen Kitaplar

Arap dilinin önemli unsurlarından biri marifelik takısı olan “ال” takısıdır. Bu takı, nekra / belirsiz kelimeyi marife / belirli yapma, ism-i mevsul görevi görme ve kelimedeki zâid olma gibi birden çok manada kullanılır. Bu kullanımlar da kendi içinde alt başlıklara ayrılır. Nekrayı marife yapan “ال”, ahd ve cinsini istiğrak için kullanım gibi kısımlara ayrılır. Ahd için olan “ال” takısı belirsiz olan kelimeyi belirli bir ferde hasredip onu kısıtlayarak belirli hale getirir. Cinsi istiğrak için olan “ال” ise belirsiz olan kelimeyi tek bir ferde indirgmeden kapsamına giren, bilinen ve bilinmeyen bütün fertlerini ifade eder hale getirir.<sup>782</sup> Örnek olarak “كتاب / bir kitap” kelimesi nekra / belirsiz bir kelimedir. “رَأَيْتُ كِتَابًا فَاشْتَرَيْتُ الْكِتَابَ” / Bir kitap gördüm ve o kitabı aldım.” cümlesinde olduğu gibi ikinci kitap kelimesinin başına gelen “ال” takısı ahd içindir ve onunla birlikte kelime belirli tek bir kitabı (görülen kitabı) gösterir. “الْكِتَابُ مُفِيدٌ” / Kitap yararlıdır.” cümlesinde ise “ال” takısı cinsini istiğrak içindir ve bu ifadeyle tek bir kitap

<sup>780</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 126-127.

<sup>781</sup> Mâturîdî, IX, 126-127. Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu 'l-Kur'ân*, s. 246; Ebû Hayyân, VII, 248.

<sup>782</sup> Sadık Koç, Tahsin Deliçay, “Arap Dilinde Harf-i Tarif” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt. 12, Sayı, 2, (2002), s. 191-210.

değil bilinen bilinmeyen bütün kitaplar kastedilir. “ال” takısına ait kullanımların yanlış tespiti ise cümlelerin yanlış anlaşılmasına neden olur.

Bilindiği üzere Allah, İsrailoğullarına pek çok peygamber göndermiş ve onlara kitap olarak Tevrat, Zebûr ve İncil’i vermiştir. Bu durum “وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّوَّةَ” / *Andolsun ki biz, İsrailoğullarına Kitap (الكتاب), hüküm ve peygamberlik verdik. Onları güzel rızıklarla besledik ve onları dünyalara üstün kıldık.*” (Câsiye, 45/16) mealindeki âyette dile getirilmiştir. Bu âyette geçen “الكتاب / Kitap” kelimesine müfessirler, Mukâtil b. Süleyman’dan başlayarak “Tevrat” manası verilmiştir.<sup>783</sup> Ancak Mâturîdî “kitap” kelimesine müfessirlerin verdiği bu anlamı müşkil olarak görür. Çünkü bilinmektedir ki Allah İsrailoğullarına pek çok kitap vermiştir. Tevrat, Zebûr ve İncil bu kitaplardan bilinenlerdir. Bunların dışında bilinmeyen başka kitaplar da olabilir. Bu durumda Mâturîdî, “Kitap kelimesinin bu âyette dile getirilip bu kelimenin sadece Tevrat’a hasredilmesinin manası nedir?” diye sorar. Ona göre âyette geçen “الكتاب / kitap” kelimesindeki “ال” takısını ahd için kabul ederek ona Tevrat manası vermek hatalıdır. Âyette sadece Tevrat değil, İsrailoğullarına verildiği bilinen ve bilinmeyen bütün kitaplar kastedilerek bütün nimetler hatırlatılmış olduğundan buradaki “ال” takısının cinsini istiğrak anlamında olması gerekir.<sup>784</sup> Bu yaklaşımıyla Mâturîdî, bir âyetteki işkâli gramer yardımıyla çözmüş olur.

### 3.5. Kıraat

Mâturîdî kıraat ve mushaf farklılıklarına *Te’vilât*’ta çokça değinmez. Bunun nedeni yaşadığı asrın, kıraatlerin henüz şekillendiği bir dönem olması olabilir.<sup>785</sup> Mâturîdî’den sonra kıraatler daha sistemli bir hale gelmiştir. Ancak yine de o, yer verdiği kıraat ve mushaf farklılıklarını tefsire yardımcı bir unsur olarak kullanmıştır. Mâturîdî’nin kıraatlerden faydalandığı alanlardan biri de işkâlin çözümüdür. Mâturîdî, müşkil

<sup>783</sup> Bkz. Mukâtil b. Süleyman, III, 837; Taberî, XXI, 84; Râzî, XXVII, 266; Kurtubî, XVI, 162; Ebu’l-Berekât Neseî, III, 301.

<sup>784</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 327-328.

<sup>785</sup> İmamoğlu, s. 40; Özdeş, s. 182.

görülen âyetleri (varsa) farklı kıraat şekilleri ile çözüme kavuşturmakta, kıraatı işkâl çözümünde bir metot olarak kullanmaktadır.<sup>786</sup>

### 3.5.1. Allah'ın Helaki İstemesi

Kur'ân-ı Kerim'de rahmet ve merhamet sıfatlarıyla nitelendirilen Yüce Allah'ın kullarına asla zulmetmediğine ve onlara tuzaklar kurmadığına dikkat çekilir. Ayrıca kullarının azaptan kurtulması için onlara peygamberler ve kitaplar gönderildiğine vurgu yapılır. Ancak, “ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا / Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şıarmış elebaşlarına emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helâke müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz.” (İsrâ, 17/16) âyetinin zâhirinde bu hakikatlerin tersi bir mana söz konusudur. Bu âyetin zâhirinden sanki Allah Teâlâ'nın bazı ülkeleri helak etmek istediği ve bunu yapmak için de oranın şıarmış elebaşlarına kötülük yapmalarını emrettiği gibi bir mana anlaşılabilir. Hâlbuki bu O'nun merhamet ve adaletiyle çelişkili bir durumdur.

Mâturîdî, âyette geçen “O ülkenin zenginlik sebebiyle şıarmış elebaşlarına emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler.” ifadesindeki “أَمَرْنَا” fiiline, iki farklı kıraatten hareketle manalar vermektedir. Bu kelimenin, biri teşdid ile diğeri tahfif ile olmak üzere iki kıraatı vardır. Kelime teşdid ile “أَمَرْنَا” şeklinde okunursa bu kıraat iki manaya ihtimalli olur. Bunlardan birincisi, “O beldenin nimet içinde şıarmışlarını (mütref) onların başına geçirdik, yönetici yaptık.”, ikincisi, “Sayılarını çoğalttık.” demek olur. “İşte böyle, biz senden önce hiçbir memlekete bir uyarıcı göndermedik ki, oranın şıarmış zenginleri, “Şüphesiz ki biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk. Biz de elbette onların izlerinden gitmekteyiz” demiş olmasınlar.” (Zuhruf, 43/23) âyeti ile “Ve dediler ki: Biz malca ve evlâtça daha çoğuz, biz azaba uğratılacak da değiliz.” (Sebe', 34/34-35) âyeti kıraat farklılığıyla ortaya konan bu iki manaya delalet eder. İlk

<sup>786</sup> Mâturîdî, Abdullah b. Mes'ud'un (r.a.) kıraatini diğerlerinden üstün kabul etmekte ve tercih etmektedir. Ona göre İbn Mes'ud (r.a.), herhangi bir uydurmada bulunmayacağı için onun Resûlullah'tan (s.a.s.) naklettikleri âhâd yolla gelse de makbuldür. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 342. Bunu iki hususa daha dayandırır. Birincisi Ebû Hureyre (r.a.) ile yaptığı bir kıyaslamadır. Şöyle ki, Ebû Hureyre (r.a.) hakkında söylenen zaafırlara rağmen onun rivayetini kabul etmek gerekliyse; onca fazileti, ilmi ve üstünlüğü karşısında İbn Mes'ud'un (r.a.) rivayetlerini kabul etmek daha evladır. Hatta ona göre İbn Mes'ud'un (r.a.) kıraatini terk eden kişi, hata yapmaktan korkmalıdır. İkinci husus Abdullah b. Abbâs'ın (r.a.) bir değerlendirmesidir. Mâturîdî'nin naklettiğine göre Abdullah b. Abbâs (r.a.) kıraatler arasında İbn Mes'ud'un (r.a.) kıraatinin Zeyd b. Sabit'in (r.a.) kıraatinden de evla olduğunu söylemiştir. Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 236.

âyetten şımarık zenginlerin yönetici konumunda oldukları, ikinciden ise onların çokluğu anlaşılır. Bu durumda âyetin manası, “O ülkelerde sahip olduğu nimetlerle şımarmış kişilerin / mütreflerin sayısı çoğalmış, ülke idaresini onlar ele almışlar ve azaba uğramayacakları zannıyla ahireti inkâr etmişlerdi ki biz onları helak ettik.” olur.<sup>787</sup>

Âyetteki kelime tahfif ile “أَمْرُنَا” şeklinde okunduğunda da onlara emredilen azgınlık yapmaları değildir. Bu kıraate göre mana, “Onların önde gelenlerine peygambere itaat ve onun davetine icabet etmelerini emrettik. Onlar ise inat ve kibirle isyan ettiler. Bunun neticesinde de helak oldular.” şeklinde olur.<sup>788</sup>

### 3.5.2. Firavun’un İlahlığı

Kur’ân’da Firavun’dan bahseden âyetlerde onun tanrılık iddiası dile getirilmektedir. Bu âyetlerden biri, “وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي” / *Firavun, ‘Ey ileri gelenler! Sizin benden başka bir ilâhınız olduğunu bilmiyorum.’ dedi.*” (Kasas, 28/38) âyetidir. Bu âyette Firavun’un kavmi içinde tek tanrı olduğuna yönelik iddiası ifade edilmektedir. Oysa “وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَنْتَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَدْرُكَ إِلَهَكَ” / *Ve Firavun’un kavminden ileri gelenler şöyle dedi: Musa’yı (a.s.) ve onun kavmini, yeryüzünde fesat çıkarsınlar ve seni ve ilâhlarını terketsinler diye bırakacak mısın?*” (A’râf, 7/127) âyetinde ise Firavun’un ilahlarından bahsedilmektedir. Bu durumda âyetlerden birinde Firavun’un tek tanrı olduğu, diğerinde ise Firavun’dan başka tanrıların olduğu söylenmekte ve dolayısıyla da iki âyet arasında işkâl oluşmaktadır.

Mâturîdî, burada önce te’vil, tahsis ve siyak sibak ilişkisinden hareketle âyetler arasında bir çelişki olmadığını ortaya koyar.<sup>789</sup> Sonra kıraatten hareketle bir diğer çözüm ihtimalini aktarır. Şöyle ki, A’râf Sûresi’ndeki âyette geçen “إِلَهَاتِكَ” / ilahlarını” ifadesinin, “sana ibadeti” anlamına gelen “إِلَهَاتِكَ” şeklinde farklı bir kıraatı daha vardır. Yani bu kıraat vechi ile âyette Firavun’dan başka tanrılardan değil Firavun’a ibadetten bahsedilmektedir. Bu durumda âyetin anlamı “İleri gelenler şöyle dedi: Musa’yı (a.s.) ve onun kavmini, yeryüzünde fesat çıkarsınlar, seni ve sana ibadeti terketsinler diye

<sup>787</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 244-245.

<sup>788</sup> Mâturîdî, VIII, 245. Bahsi geçen kıraatlar ve işkâlin çözümü için bkz. Mukâtil b. Süleyman, II, 525-526; Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu’l-Kur’ân*, s. 227; Taberî, XIV, 527-529; İbn Atiyye, III, 444; Râzî, XX, 177-178.

<sup>789</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 28-29.



bırakacak mısın?” şeklindedir.<sup>790</sup> Dolayısıyla Mâturîdî'nin kıraatleri dikkate alan bu yaklaşımıyla bahsi geçen âyetler arasında herhangi bir çelişki olmadığı ortaya çıkar.<sup>791</sup>

### 3.6. Nesh

Nesh kelimesi lügatte, biri “izale etmek”, diğeri “kaldırmak” olmak üzere iki temel anlamda kullanılır.<sup>792</sup> Mâturîdî ise neshi, “bir vakte kadar geçerli olan hükmün bitişinin beyan edilmesi”<sup>793</sup> diye tanımlar. Hanefî usûlcüler de neshi Mâturîdî'nin ifadelerine yakın bir şekilde tanımlamaktadırlar.<sup>794</sup> Örneğin Lâmişî, “Nesh, eğer nâsihi olmasaydı hükmünün devamlı olduğunu düşündüğümüz şer’i bir hükmün bitişini geriden gelen bir delille beyandır.”<sup>795</sup> demektedir. Mâturîdî'ye dayanan bu tariflerden de anlaşılacağı üzere aslında nesh, naslardaki hükümlerin ayrı zaman dilimlerine ait olduğunu, bunlardan birinin geçerlilik süresinin bitip yeni zaman diliminde diğeri hükmün geçerli olduğunu, kısacası naslar arasında hiçbir çelişki olmadığını anlatır.<sup>796</sup> Mâturîdî'nin nesh ile çözdüğü işkâller için aşağıdaki konular örnek olarak verilebilir.

#### 3.6.1. Vârise Vasiyyet

Kur’ân’da miras hukuku ile ilgili farklı sûrelerde âyetler bulunmaktadır. Bu âyetler arasında yer alan konulardan miras taksiminde bir takım çelişkilerin olduğu zannedilebilir. “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması - Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı.” (Bakara, 2/180) âyeti ile “Allah, size, çocuklarınızın (alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder.” (Nisâ, 4/11) âyeti mirasın paylaşılması konusunda birbirine

<sup>790</sup> Farklı yorumlar için bkz. Mukâtil b. Süleyman, II, 55; Ferrâ, I, 391; Taberî, X, 365-370; Râzî, XIV, 220; Şevkânî, II, 268; Elmalılı, IV, 113.

<sup>791</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 27; XI, 40.

<sup>792</sup> Güneşin gölgeyi gidermesi anlamında “نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ” ve rüzgârın ayak izlerini silmesi anlamında “نَسَخَتِ الرِّيحُ آثارَ الأقدام” denilir. Diğeri ise “nakletmek” manasıdır. Kitabın yazılarını başka bir yere yazıp nakletmek anlamında da “نَسَخْتُ الْكِتَابَ” denilir. Cessâs, I, 353; Debûsî, s. 228; Serahsî, II, 55; Semerkandî, s. 697.

<sup>793</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 257.

<sup>794</sup> Cessâs, I, 355; Debûsî, s. 217; Serahsî, II, 58; Abdulaziz el-Buhârî, III, 182.

<sup>795</sup> Onun yaptığı bu tanımda “intiha/bitiş” kaydıyla “tahsis” tanım dışı bırakılırken, “şer’i bir hüküm” kaydıyla “örfî hükümler”, “devamlı olduğunu düşünme” kaydıyla “muvakkat konulmuş hükümler”, “geriden gelen bir delille/terahî” kaydıyla da istisna ve tahsis tanımının dışında bırakılmıştır. Bkz. Lâmişî, s. 169.

<sup>796</sup> Mâturîdî'nin nesh ile ilgili görüşleri için bkz. bu çalışma s. 25-26.

muâriz görünmektedir. Nitekim âyetlerden birinde bu paylaşırma mûrise bırakılırken diğerinde paylar bizzat Allah Teâlâ tarafından belirlenmektedir.

Mâturîdî, bazı kişilerin bu âyetlerden ilkinin Müslüman olmadığı için varis olamayan akrabaya hamlettiğini, kimilerinin de âyetin hükmünün dile getirilenler arasında mirasçı olamayanlar için geçerli olduğunu söylediklerini nakleder. Sonra bu söylemlerin doğru olamayacağını ifade eder. Çünkü “*Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ederlerse, babalarınızı ve kardeşlerinizi bile dost edinmeyin.*” (Tevbe, 9/23) âyeti ve benzerleri ile küffarı dost edinmenin yasaklandığını ve eğer kâfir olan akrabaya mirastan vasiyyet edilirse bunun “dost edinme” anlamına gelip âyetteki emre muhâlif bir davranış olacağını belirtir. Bu te’vilin geçersiz olduğu ve işkâli çözemeyeceği anlaşılınca Mâturîdî, vasiyyet ile ilgili âyetin mensûh oluşunun sabit olduğu kanısına varır.<sup>797</sup> Böylece nesh ile iki âyet arasındaki teâruz ortadan kalkmış olur.

### 3.6.2. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Evliliği

Mâturîdî’nin nesh yaklaşımı ile işkâli giderdiği konular arasında Hz. Peygamber’in (s.a.s.) evliliği ile ilgili hükümler de yer alır. onun işkâlin çözümü için neshi dikkate aldığı âyet “*Eğer o sizi boşarsa, Rabbi ona, sizden daha hayırlı, müslüman, inanan, sebatla itaat eden, tövbe eden, ibadet eden, oruç tutan, dul ve bakire eşler verebilir.*” (Tahrîm, 66/5) âyetidir. Bu âyette Hz. Peygamber’e (s.a.s.) hanımlarını boşayıp başka eşlerle evlenmesi konusunda serbestlik sunulmaktadır. Oysa “*Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helâl değildir.*” (Ahzâb, 33/52) âyetinde onun mevcut eşlerini boşayıp yeni eşlerle evlenmesi yasaklanmaktadır. Mâturîdî, bu âyetler arasındaki tenâkuzun çözümünde ilk olarak neshi dikkate alır. Bu bağlamda, başka eşle evlenmeye izin veren Tahrîm Sûresi’ndeki âyetin diğer âyetten daha sonra inmiş ve onu neshetmiş olabileceğini ileri sürer. Hz. Âişe’den (r.a.) nakledilen “Resûlullah bu dünyadan ayrılana kadar kadınlarla evlenmek her zaman ona helâldi.” şeklindeki rivayetin de bu olasılığı

<sup>797</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 330-331. Farklı çözümler için bkz. Taberî, III, 124-125; Zemahşerî, I, 224; Şevkânî, II, 149-151; Elmalılı, I, 504-510.

desteklediğini belirtir. Dolayısıyla Mâturîdî bu yaklaşımıyla söz konusu âyetlerin birbiri ile çelişmediğini vurgular.<sup>798</sup>

### 3.7. Tevakkuf

Kur'ân-ı Kerim'de teâruz bulunduğu zannedilen âyetlerin aralarındaki işkâl, yukarıda konu edindiğimiz çözüm yollarından herhangi biri ile giderilemezse son bir çözüm yolu olarak tevakkuf ve tesâkuta başvurulur. Hanefî usûlcülere göre, birbirine muâriz olan iki âyetin arası cem' edilemediği gibi nüzul tarihleri de bilinemez ise böyle bir durumda neshten de bahsetmek imkânsız olur. Bu takdirde bu âyetlerle amel etmeme hususunda müteazzir olunur ve hükmü öğrenmek için sünnete yönelinir. Serahsî, eğer konunun hükmü Kur'ân'da olmasaydı yapılması gerekenin yine sünnete yönelmek olduğunu belirterek tesâkutun garipsenecek bir şey olmadığını ortaya koymaya çalışır.<sup>799</sup> Abdulaziz el-Buhârî'ye göre de böyle bir durumda tesâkut yapılacak en doğru iştir. Çünkü aksi durumda mensûh olma ihtimali olan bir delille amel edilmiş olacaktır ki böyle bir delille de amel edilmez.<sup>800</sup>

İşkâl çözümünde tevakkuf ilkesi Mâturîdî'nin tefsirinde yer verdiği bir yöntemdir. Ona göre bir âyet, amel değil de şahadet gerektiren bir konuda ise ve âyetteki muradı ortaya koyan bir delil de bulunmuyorsa o halde mananın ne olduğu ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf etmek gerekir. Arşa istivanın Allah'a izafe edilmesi ve ru'yetullah'ın keyfiyeti gibi konular bunun örneğini oluşturur.<sup>801</sup> Yine kıssaların âyetlerde beyan edilmeyen, sünnetin de açıklamadığı ayrıntıları hakkında susmalı, tevakkuf etmelidir.<sup>802</sup> Hatta âyetin anlamıyla ilgili rivayetler bulunuyor olsa da bunlarla elde edilecek bilginin bir faydası olmalıdır. Böyle bir fayda yoksa tevakkuf daha iyidir. Örneğin “*Andolsun ki, biz*

---

<sup>798</sup> Mâturîdî, bu âyetler arasındaki teâruzun çözümünde biri takyid ile diğeri siyak ile iki ayrı çözüm daha dile getirir ve âyetlerin arasında nesh olmama ihtimalinin bulunduğunu da belirtir. Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 261-262. Benzer çözüm için bkz. et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 1. baskı, Thk. Şuayb el-Arnaûd, Messesetü'r-Risale, 1994, I, 454.

<sup>799</sup> Serahsî, II, 15. Ayrıca bkz. Şâşî, s. 190.

<sup>800</sup> Abdulaziz el-Buhârî, III, 162. Abdulaziz el-Buhârî, tesâkut uygulamasına bir de örnek verir. “Artık, Kur'ân'dan kolayımıza geleni okuyun.” (Müzzemmil, 73/20) âyeti ile “Kur'ân okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.” (A'râf, 7/204) âyetleri bu konuya örnektir. Birinde namazda okumak, diğesinde susmak emredildiğinden bu iki âyet muârizdir. Bu durumda sünnete yönelinir ve “İmamı olan için imamın kıraatı onun için kıraattır.” hadisi ile amel edilir. Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, III, 164.

<sup>801</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 271.

<sup>802</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 90; III, 272; V, 70, 352; IX, 34; XIV, 199.

*sana Seb'î mesânî ve yüce Kur'ân'ı verdik.*” (Hicr, 15/87) âyetinde geçen “Seb-‘î mesânî” ifadesiyle kastedilenin ne olduğuyula ilgili rivayetleri naklettikten sonra Mâturîdî, “Bu bilgi bize bir fayda sağlamaz; keff ve imsak daha evladır.” diyerek tevakkuf ilkesine muracaatı tercih eder.<sup>803</sup>

Âyetlerdeki işkâlin giderilmesinde tevakkuf ilkesi, bir çözüm değil de çözümsüzlük olarak görülebilir. Ancak Mâturîdî'nin de belirttiği gibi âyetler üzerinde bilgisizce konuşmak Allah'a sığınılması gereken bir durumdur. Dolayısıyla Mâturîdî, bir kısım müşkil âyetlerin çözümünde muhtemel te'villeri değerlendirdikten sonra konuyla ilgili bilinmeyen hususlar olması sebebiyle tevakkufun bazen en güvenli yol olduğunu vurgular. Ayrıca Mâturîdî'ye göre işkâli çözmek bir ihtiyacı gidermelidir. Şöyle ki, “Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, “Yavrurum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm.” (Sâffât, 37/102) âyetinde Hz. İbrahim'in (a.s.) bir çocuğunu kurban edişinden bahsedilir. Ancak bu çocuğunun Hz. İsmail mi (a.s.) Hz. İshak mı (a.s.) olduğundan bahsedilmez. Mâturîdî, “Eğer bunun bilinmesine bir ihtiyaç olsaydı mutlaka âyette bu isim beyan edilir ve bu konudaki işkâl ve insanlar arasındaki ihtilaf giderilirdi. Bizim, Hz. İbrahim'in (a.s.) kurbanının İsmail veya İshak olduğu bilgisine ihtiyacımız yoktur.”<sup>804</sup> diyerek te'vil ile çözümlenemeyecek, delil bulunamayacak ve bilinmesiyle de insanlara fayda sağlamayacak müşkillerin ve ihtilafların çözümünde tevakkuf edilmesi gerektiğine dikkat çeker.

Mâturîdî “Sûr'a üfürüldüğü gün, -Allah'ın diledikleri müstesna-, göklerde ve yerde bulunanlar hep dehşete kapılır. Hepsi boyunları bükük olarak O'na gelirler.” (Neml, 27/87) âyetinin tefsirinde “Gaybiyatı yorumlamayız; Sûr'u ve ona üfürülmeyi yorumlamayız. Âyette belirtilen o günün dehşetinden istisna edilenlerin kimler olduğu konusunda bir şey demeyiz. Ama illaki diyeceksek “Kim iyilikle (ilâhî huzura) gelirse, ona daha iyisi verilir. Ve onlar o gün korkudan emin kalırlar.” (Neml, 27/89) âyetinde bildirilen kişilerdir, deriz.” demektedir.<sup>805</sup> Bu ifadeleriyle o, gaybiyatın ancak Allah'tan gelen bir açıklama ile bilinebileceğini aksi halde tevakkuf etmek gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu durumlarda sözden maksadın ne olduğu ortaya çıkıncaya kadar

---

<sup>803</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 58.

<sup>804</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 178.

<sup>805</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 420-421.

konunun şehadet yönünde tevakkuf edilmelidir. Amelî tarafında ise ruhsata delalet eden bir delil bulununcaya kadar en ihtiyatlı olan şekilde amel etmelidir. Eğer ihtiyatlı olan taraf kestirilemiyorsa yine mana ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf etmelidir.<sup>806</sup> Zira delilsiz yapılacak te'vil ve tercihler işkâle sebebiyet verebilir. Mevcut bir işkâlin çözülemediği durumlarda da Mâturîdî'ye göre başka işkâllere yol açmamak adına aşağıda ele alacağımız konularda olduğu gibi tevakkuf ilkesi uygulanmalıdır.

### 3.7.1. Beşeri Fiillerin Allah'a İzafesi

Kur'ân-ı Kerim'in bazı âyetlerinde bir takım insanî nitelikler ve fiiller Allah'a izafe edilmektedir. Bunlar arasında yüz<sup>807</sup>, el<sup>808</sup>, göz<sup>809</sup> gibi organlar yanında gelmek<sup>810</sup>, istiva etmek<sup>811</sup> gibi fiilleri ve sınırı olmak<sup>812</sup> gibi nitelikleri örnek verebiliriz. Mevâli denilen ve anadili Arapça olmayan milletler İslam'a dâhil olduktan sonra bu âyetler etrafında tartışmalar gündeme gelmiştir. Zira bu ifadeler beşere ait olup Allah Teâlâ'nın ulûhiyetine ters görülmüştür. En azından O'nun insan benzeri bir cisim olarak algılanması tehlikesi sezilmiştir. Bu gerekçeyle Mu'tezile, bu tür âyetleri te'vile yönelmiştir. Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını da reddeden yaklaşımına tepki olarak tecsim veya teşbih olarak ifade edebileceğimiz bir yaklaşım gelişmiştir ki Allah'ın insan gibi eti ve kanı olan bir varlık olduğu söylenmiştir.<sup>813</sup> Bu yaklaşım, bazı Şîî bilginlere ve haşviye olarak nitelenen bazı hadisçilere nispet edilmiştir. Ehl-i sünnet'in büyük bir bölümü ise te'vilsiz tevakkuf etmiştir. Ancak bu tavır, daha sonra teşbihe kapı aralayan

---

<sup>806</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 272.

<sup>807</sup> “Doğu da, batı da Allâh'ındır. Nereye dönerseniz Allâh'ın yüzü (zâtı) oradadır.” (Bakara, 2/115).

<sup>808</sup> “Allâh'ın eli, onların ellerinin üzerindedir.” (Fetih, 48/10).

<sup>809</sup> “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz gereğince gemiyi yap.” (Hûd, 11/37).

<sup>810</sup> “Onlar, ille buluttan gölgeler içinde Allâh'ın ve meleklerin gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?” (Bakara, 2/210).

<sup>811</sup> “O ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı; sonra göğe yöneldi” Bakara, (2/29).

<sup>812</sup> “Bunlar Allâh'ın sınırlarıdır.” (Nisâ, 4/13).

<sup>813</sup> Teşbih düşüncesine yol açan sebeplerden biri müteşâbih olan nasların hakikat-mecaz ayrımı yapılmadan zâhire göre yorumlanmasıdır. Bunun yanında teşbih düşüncesinin gelişmesinde Mu'tezile'nin aşırı tenzih anlayışına duyulan tepki ve antropomorfik ulûhiyet anlayışında olan Yahudiliğin etkisi de olmuştur. İlyas Üzüm, “Mücessime”, *DİA*, XXXI, 449; Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *DİA*, XXXII, 156.

bir yöntem olarak görülmüştür.<sup>814</sup> Uygulanması gereken doğru metot ise ancak Mâturîdî ve Eş'ârî (ö. 324/935-36) ile gündeme gelebilmiştir.<sup>815</sup>

Eş'ârî, Allah'a beşerî fiil ve vasıfların izafe edildiği nassların teşbihe düşülmeden, bir mekân ve mekâna yerleşme manası atfetmeden, Allah'ın zâtına yaraşır şekilde anlaşılması gerektiğini söyler. Allah'ın, yarattıklarından ayrı olarak arşın üstünde olduğuna inanmayı da gerekli görür.<sup>816</sup> Mâturîdî'nin bu konudaki tutumunu incelediğimizde ise görürüz ki, öncelikle ilgili âyetlerin muhtemel te'villerini dile getirmiştir. Bundan hareketle de bu âyetlerin teşbihe delil olamayacağını göstermiştir. Ancak Mâturîdî, bütün bu manaların ihtimal dâhilinde olduğunu, hiçbirinin kesinlik arzemediğini belirtmiş, işin gerçek mahiyetini bilme noktasında ise tevakkufu tercih etmiştir.<sup>817</sup>

Mâturîdî'ye göre yaratılmışlara ait olan fiil ve nitelemeler Allah'a izafe edildiğinde bunlar mecazî anlamlar ifade ederler. Bu fiil ve nitelemelere yaratılmışlar için geçerli olan manalar verilemez. Müşebbihe'nin aldandığı nokta da budur.<sup>818</sup> Yine ona göre bu ifadelerin Allah'a izafesinden kasıt, yaratılmışlarla O'nun arasında bir benzerlik kurmak değil, zât-ı ilahiyeyi beşerin tanıyabilmesidir. Çünkü duyular ötesi âlem ancak duyular âleminin kılavuzluğunda bilinebilir. Hatta duyular âleminde dahi objeleri sadece onlara izafe edilen kelimelerle tanımak mümkün değildir. Mutlaka duyular yoluyla elde edilen ön bilgilere ihtiyaç vardır. İnsanlar algılayamadığı objeleri tanımaya çalışırken, onlara izafe edilen kelimeleri bu ön bilgilerle kıyas eder.<sup>819</sup> Kelam (konuşma) sıfatının Allah'a izafesi de böyledir. Halk arasında Allah'a izafe edilen kelam, O'nun kelam sıfatının tanınmasına bir vesiledir ve mecaz anlamdadır. "Gelme" gibi yaratılmışlara ait fiillerin Allah'a izafesi de böyle mecaz olup hakikî manada O'na izafesi mümkün değildir.<sup>820</sup>

---

<sup>814</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, 157.

<sup>815</sup> İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2 (1987), s. 156.

<sup>816</sup> Eş'ârî, s. 105.

<sup>817</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 351.

<sup>818</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 74.

<sup>819</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII,124; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 75.

<sup>820</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 109.

Tevakkuf ilkesi çerçevesinde üzerinde durulması gereken bir başka müşkil konu da Allah'ın arşa istiva etmesidir. Mâturîdî arşa istiva konusunda üç farklı yaklaşım nakleder: (i) Arşa istivayı hakikî manada değerlendirip teşbihe düşenler. Bunlar, “*Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir.*” (Hakka, 69/17), “*Melekleri görürsün ki, Rablerine hamd ile tesbih ederek Arş'ın etrafını kuşatmışlardır.*” (Zümer, 39/75), “*Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.*” (Tâhâ, 20/5) gibi âyetleri kendilerine delil sayarlar. (ii) Allah'ın her yerde olduğunu söyleyenler. Bunlar da “*Göklerde ve yerde olanları Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O'dur. Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir.*” (Mücâdile, 58/7), “*Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız.*” (Kâf, 50/16), “*(O anda) biz ona sizden daha yakınız, ama göremezsiniz.*” (Vâkıa, 56/85) ve “*Gökteki İlâh da, yerdeki İlâh da O'dur. O, hakîmdir, her şeyi bilendir.*” (Zuhruf, 43/84) gibi âyetleri kendi görüşlerine delil olarak sunarlar. (iii) Allah'ı herhangi bir mekânla veya bütün mekânlarda bulunmakla nitelemeyi doğru bulmayanlar. Onlara göre bu âyetlerdeki ifadeler “yer ve gökleri koruyan, onlarda tasarruf eden” anlamında mecazdır.<sup>821</sup>

Mâturîdî arşa istiva konusunda bir teşbihe düşülmemesi için tevakkuftan önce muhtemel bazı te'villeri dile getirir. Onun bu te'villerini şu şekilde maddeleyebiliriz: (i) Mâturîdî bu konuya varlıkların Allah'a nispet yönünü tespit ederek yaklaşır. Ona göre nesnelere bütün / küll olarak Allah'a nispet edildiğinde bu, Allah'ın azametini ifade sadedinde anlaşılmalıdır. “*Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.*” (Fâtiha, 1/2) âyetinde “âlemlerin rabbi” nitelemesiyle Allah'ın yüceliği vurgulanır. Bunun aksine cüzler Allah'a nispet edildiğinde ise o nesnelere Allah katında manevi bir değerinin olduğu veya kendi türleri arasında ayrıcalıklı olduğu anlaşılır. “*Mescidler şüphesiz Allah'ındır.*” (Cin, 72/18) âyetinde “Allah'ın mescidi” ifadesi, “*Allah'ın Resûlü de onlara şöyle demişti: Allah'ın devesini ve onun su içme hakkını koruyun.*” (Şems, 91/13)

<sup>821</sup> Bkz. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 126-128. Ahmed b. Hanbel de bu görüşleri ele alıp eleştirmektedir. İlgili âyetler gerçek manada mekân tutma ile anlaşılabilir. Allah her yerdedir denilemez. Zira dünyada aşağı görülen pek çok şey vardır ki Allah oradadır denemez. Yine Kur'an'da Allah ile şeytanın diyalogundan bahsedilmiştir ki Allah ile şeytan aynı mekânda durma ile nitelenemez. Bu tür âyetler Allah'ın azameti çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, s. 143-150.

âyetinde de “Allah’ın devesi” ifadesi buna örnektir. Bu âyetlerde mescid ve deve Allah’a nispet edilerek kendilerine bir değer atfedilmiştir. Yoksa bütün âlem zaten Allah’a aittir. Bunun benzeri bir durum olarak da arşın Allah’a izafesiyle ona bir değer atfedilmiş olmaktadır; bundan Allah’ın arşta mekân tuttuğu anlaşılmalıdır.<sup>822</sup>

(ii) Mâturîdî, Allah’ın arşa istivasından kastın O’nun azamet ve yüceliğini belirtme olabileceğini belirtir. Arş yaratılmışların en azametlisi ve heybetlisi olması hasebiyle bütün yaratılmışları ifade eder. Dolayısıyla bütünü temsilen arşa istiva ile Allah’ın azameti ifade edilmektedir.<sup>823</sup>

(iii) Arşa istiva ile lafızda bir tahsise gidilmiş olsa da aslında bütün yaratılmışlara istiva edildiği, yani hükümlanlık altına alındığı kast edilir. Bir hükümdarın bir ülkenin başkentini ele geçirdiği söylendiğinde bununla kastedilen o ülkenin tamamını ele geçirdiğidir. Aynı şekilde Allah, Firavun’a peygamber gönderdiğini söylemiş ancak bütün Mısır halkını kasetmiştir. Bunun gibi Allah’ın arşı istiva etmesi de sadece arşı değil bütün âlemin yönetimini elinde tuttuğu anlamına gelir.<sup>824</sup> Ayrıca yüksek bir mekâna çıkmak hiçbir şekilde azamet ifade etmez. Dolayısıyla Allah için bir azamet ifadesi taşımayacağından bu ifadeleri hakikî manada anlamının bir gerekçesi de bulunmamaktadır.<sup>825</sup>

(iv) Âyette arşa istivadan bahsedilerek Allah’ın mekânla vasıflanamayacağı da vurgulanmış olmaktadır. Zira arş insan tefekkürünün ötesinde, varlığı kavranamayan bir şeydir. Allah’ın bu şekilde akıl ötesi bir arşa istivasının dile getirilmesi O’nun bir mekâna nispet edilemeyeceğini gösterir. “Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O’dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O’dur.” âyetinde de benzer bir durum vardır. Gizli konuşma mekânla ilgili değildir. Dolayısıyla bu âyetten

---

<sup>822</sup> Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 128.

<sup>823</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 177.

<sup>824</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 70; IX, 178; *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 130-131, 133. Taberî istiva ile ilgili olarak “yükselme / üstüne çıkma” anlamını tercih eder. Ancak onun beyan ettiğine göre bu mekânda intikal anlamında değil, yönetime sahip olma anlamındadır. Bkz. Taberî, I, 457. Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu’l-Kur’ân*, s. 253.

<sup>825</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 177.



O'nun gizli konuşan kişilerle aynı mekânda olduğu değil gizli-açık bütün konuşulanları bildiği anlaşılır.<sup>826</sup>

Mâturîdî muhtemel te'villeri göstererek Allah'ın arşa istivasıyla ilgili teşbihe gidilemeyeceğini gösterdikten sonra bu konudaki en doğru tavrın tevakkuf olduğunu vurgular. Nitekim o, “Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden (ona hükmeden) Rahmân'dır. Bunu bir bilene sor.” (Furkân, 25/59) âyetinin tefsirinde “Biz daha önce istiva konusunu ele almıştık. Ancak burada daha önce bahsetmediğimiz bir hususu dile getireceğiz. Bu söyleyeceğimiz daha doğru, hakka daha yakındır.” demektedir. Buna göre Allah, insanların arşı ve ona istivayı anlayabilmesine bir yol göstermemiştir. Çünkü bu âyette “Bunu bir bilene sor.” demiştir. Eğer beşer akli bu hususu kavrayabilecek olsaydı ilk önce Allah'ın peygamberi bunu kavrardı. Oysa ona da “Bunu bir bilene sor.” denilerek Allah'a veya Cebrail'e sorması öğütlenmiştir. Bu ifade arşa istivanın ancak Allah'ın bildirmesi ile bilinebileceğini açıkça belirtir.<sup>827</sup> Mâturîdî'nin bu ifadeleri onun bu konuda tevakkuf etmeyi en sağlam tutum olarak gördüğünü gösterir. O, arşa istiva ile ilgili tenzih içeren bütün yorumların doğruluğunu muhtemel görür ve “Allah'ın muradı neyse ona iman ederiz. Muhtemel manalardan birini terkedip diğerine kesinlik atfetmek yanlıştır.” der. Çünkü ona göre bu konular insan idrakini aşmaktadır. Allah, gerek zâtı gerek fiilleriyle aşkın varlık olduğundan O'na izafe edilen kavramlar diğer varlıklar için ifade ettikleri manalarda anlaşılabilirler. Allah kullarını anlamadıkları konularda susmakla da imtihan edebilir. Mesela cennet ve cehennem, hurûfu mukattaa gibi konular böyledir. Müfessirimize göre insan, bu tür konularda imtihanın bir gereği olarak tevakkuf etmelidir.<sup>828</sup>

Mâturîdî, bu konuyla ilgili bir kuralı vurgular: Allah Teâlâ'ya izafe edilen her bir şeyde mutlaka O'na layık olan bir mana araştırılır ve takdir edilir. Örnek olarak, “Göklerde ve yerde olanları Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O'dur.

---

<sup>826</sup> Ahmed b. Hanbel ve Kâdî Abdulcebbar da âyeti Mâturîdî gibi değerlendirmektedirler. Allah'ın gizli konuşanlarla beraber olmakla nitelenmesi O'nun mekân olarak onlarla beraber olması değil gizliliklerini bilmesi demektir. Âyetin devamında “Sonra kıyamet günü onlara yaptıklarını haber verecektir.” denilmesi de bunu desteklemektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, s. 153; Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 418.

<sup>827</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 265.

<sup>828</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 181; *Kitâbü't-Tevhid*, s. 135-136.

*Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir.*” (Mücâdile, 58/7) âyetinde Allah’ın o kişilerin yanında bulunduğu değil, ilmi ile onları kuşattığı ve yaptıklarından haberdar olduğu anlaşılır.<sup>829</sup> Yine “*Ama Allah, onlara beklemedikleri yerden geliverdi.*” (Haşr, 59/2) âyetinden Allah’ın gelişi değil azabının gelişi anlaşılır. Gelme fiilinin cisimlere nispetinden anlaşılman mana ile arazlara nispetinden anlaşılman mana aynı değildir. Cisimlere nispetinden intikal manası anlaşılıyorken arazlara nispetinden “*Allah’ın yardımı ve fetih geldiğinde.*” (Nasr, 110/1) âyetinde olduğu gibi “ortaya çıkmak” anlamı anlaşılır.<sup>830</sup>

Zemahşerî ve Râzî, Allah’a gelme fiili izafe edilen âyetlerde bir mahzuf lafız takdir edilmesi gerektiğini dile getirirler. Çünkü aklî delille bilinir ki Allah hakkında hareket ve intikal muhaldir; intikal cisimlere ait bir özelliktir. Cisim olmak da ezeli olmaya aykırıdır. O halde bu âyetin te’vil edilmesi zorunludur.<sup>831</sup>

Mâturîdî teşbih ifade eden diğer lafızlarda da muhtemel te’villeri göstererek tevakkuf eder. “*İşte bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Bunları aşmayın. Allah’ın sınırlarını aşanlar, işte onlar, zalimlerin ta kendileridirler.*” (Bakara, 2/229) âyetindeki “Allah’ın sınırı” ifadesi hakikî manada anlaşılmanmamalıdır; ancak Allah’ın ahkâmı, kanunları, emir ve yasakları şeklinde anlaşılabilir.<sup>832</sup> “*Gözlerimizin önünde ve vahyimiz gereğince gemiyi yap.*” (Hûd, 11/37) âyetinde “gözlerimiz” ifadesi müfessirimize göre iki anlama muhtemeldir: bizim korumamız altında gemiyi yap veya bizim öğrettiğimiz şekilde yap.<sup>833</sup> “*Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir.*” (Fetih, 48/10) âyetinde ise Allah’ın eli ifadesi Allah’ın mü’minlere vereceği mükâfatın va’di, Allah’ın yardımı ve tevfiği gibi anlamlara gelebilir. Bir de mahzuf lafız takdiri ile “Allah’ın eli” ifadesinden “Allah’ın resulünün eli” kast edilmiş olabilir.<sup>834</sup> “*Görmediler mi ellerimizin*

<sup>829</sup> Benzer yorum için bkz. Ahmed b. Hanbel, s. 154.

<sup>830</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XVII, 199.

<sup>831</sup> Allah’a gelme fiilinin nispet edildiği âyetlerde, Allah’ın kudretinin ve hükümlerinin açıkça ortaya çıkması, Allah’ın hesap ve amellerin karşılığının verilmesi konusundaki emrinin gelmesi, Allah’ın varlığı hakkında şüphenin ortadan kalkıp marifetullahın zarurî hale gelmesi, Allah’ın kullarına tecelli etmesi gibi anlamlar müfessirlerce takdir edilen manalardır. Bkz. Zeccâc, III, 350; Zemahşerî, IV, 75; İbn Atiyye, V, 480; Râzî, XXXI, 174-175; Kurtubî, XX, 55; Beyzâvî, V, 311; Ebu’l-Berekât Nesefî, III, 641; Ebû Hayyân, VIII, 466.

<sup>832</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 73.

<sup>833</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 170-171.

<sup>834</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 20-21.

yaptıklarından kendilerine nice hayvanlar yarattık da kendileri onlara mâlik olmaktadır?” (Yasin, 36/71) âyetinde ise ellerimiz ifadesinden Allah’ın gücü kast edilmiştir.<sup>835</sup> Allah’ın yüzü ifadesini de Allah’ın rızası<sup>836</sup>, kible<sup>837</sup> anlamlarına te’vil eder. Mâturîdî’ye göre bu ve benzeri âyetlerden teşbih manası çıkmaz. O bu konuda tevakkufu en doğru tavır olarak belirler ve şöyle der: “Bu âyetlerde bildirildiği şekliyle Allah’ı niteleriz ancak biliriz ki O, yaratılmışlara benzemez. Bu nitelikler O’nun hakkında yaratılmışlarınkinden farklı anlama gelir. Zira müteşâbih olan bu âyetler “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.” (Şûra, 42/11) muhkem âyeti çerçevesinde anlaşılmalıdır.”<sup>838</sup> Sem‘ânî de, tevakkuf konusunda Mâturîdî’nin ifadelerine katılmakta ve bu tür âyetleri tefsir etmeden iman etmek gerektiğini söylemektedir.<sup>839</sup>

### 3.7.2. Hz. Âdem’in (a.s.) Cenneti

Mâturîdî’nin tevakkufa dayalı işkâl çözümünü Hz. Âdem’in (s.a.) yaratıldıktan sonra yerleştirildiği cennetin neresi olduğu konusunda da görmek mümkündür. Allah Teâlâ Hz. Âdem’i (a.s) yarattıktan sonra onu eşiyile beraber cennete yerleştirmiştir. Ancak yasaklanan ağaca yaklaşımlarının cezası olarak bu cennetten çıkarılmışlardır. Âyetlerde bahsi geçen cennetin neresi olduğu, şeytanın kovulmasına rağmen Hz. Âdem’e (a.s.) nasıl vesvese verebildiği gibi konular üzerinde farklı yorumlar yapılmış ve İsrâilî bilgiler nakledilmiştir. Ancak bu mesele beraberinde birçok işkâli getirmektedir. Zira bahsi geçen cennet, ahirette muttakilere vaat edilen cennet ise orada yasak bir şeyin ve imtihanın olması düşünülemez. Aynı zamanda şeytanın oraya girmesi ve Hz. Âdem (a.s.) ile eşine vesvese vermesi de akla aykırıdır.

Mukâtil b. Süleyman bu cennetin ahirette vaat edilen cennet veya semada bir cennet olduğunu düşünmüş olmalı ki Bakara Sûresi’nin otuz sekizinci âyetinde “inme” (اهباط/ihbât) emrini Hz. Âdem’in (a.s.) Hind bölgesine inmesiyle açıklamıştır.<sup>840</sup> Râzî’nin

<sup>835</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 108.

<sup>836</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 268.

<sup>837</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 216.

<sup>838</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 69; XVII, 200. Benzer yorum için bkz. Râzî, XXII, 6.

<sup>839</sup> Ebu’l-Muzaffer Sem‘ânî, VI, 222.

<sup>840</sup> Mukâtil b. Süleyman, I, 99. Taberî’nin bu konuda değerlendirme yapmamasına rağmen onun da Hz. Âdem’in (s.a.) cennetinin, muttakilere vaat edilen cennet veya semada bir cennet olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Bkz. Taberî, I, 548, 577.

naklettiğine göre, Mu‘tezile’den Ebû’l Kasım el-Belhî el-Kâ‘bî (ö. 319/931) ve Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), bu cennetin dünyada bir bahçe olduğunu söylemiştir. Cennetten inişi (اهباط / ihbât) “إِهْبِطُوا مِصْرًا / O halde şehre inin.” (Bakara, 2/61) âyetiyle te’vil edip bu kelimenin yüksekte aşağıya inmek manasında değil, bir yerden diğerine intikal manasında olduğunu söylemişlerdir. Cübbâî (ö. 303/916) ise ihbât kelimesini yukarıdan iniş anlamında kabul ederek bu cennetin yedinci semada olduğunu söylemiştir.<sup>841</sup>

Mâturîdî ise farklı bir tutumla Hz. Âdem’in (a.s.) yerleştirildiği cennet hakkında bir belirlemeye gitmez. O, cennet kelimesinin ağaçlar ve çeşitli bitkilerle kaplı yer anlamında “bostan” kelimesiyle eş anlamlı olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla bu nitelikleri taşıyan her yere cennet / bostan denilir. Ancak Hz. Âdem’in (a.s.) cenneti ile ilgili olarak Mâturîdî, “Sonra Hz. Âdem’in (a.s.) ve Havva’nın yerleşmekle emroldukları cennetin neresi olduğunu bilmiyoruz, muttakilere vaat olunan cennet mi yoksa dünyada bir cennet mi? Bunu bilmiyoruz. Âyette bununla ilgili hiç bir açıklama yok.” demekte ve tevakkuf etmektedir.<sup>842</sup>

Mâturîdî’nin bu konudaki tevakkufu kendinden sonra gelen müfessirler için konuyla ilgili işkâllerin çözümünde önemli bir rol oynamıştır. Bu konuyla ilgili görüşleri değerlendiren Râzî, bu cennetin gerek ahiret yurdundaki cennet, gerekse de dünyada veya semada bir cennet olduğunu söyleyenlerin delillerinin zayıf olduğuna dikkat çeker. Bu konuda Mâturîdî gibi davranır ve yapılması gerekenin tevakkuf olduğunu belirtir.<sup>843</sup> Reşid Rıza (ö. 1935) da Hz. Âdem’in (a.s.) eşiyle beraber yerleştirildiği cennetin neresi olduğuyla ilgili Mâturîdî’nin tevakkufa dayalı yorumunun pek çok müşkili hallettiğini söylemektedir.<sup>844</sup>

---

<sup>841</sup> Bkz. Râzî, III, 3-4. Tûsî, İbnü’l- Cevzî, Kadı Beydavî ve Neseî bahsi geçen cennetin Huld Cenneti olduğunu söylemektedirler. İbn Âşur, konuyla ilgili görüşlerin İsrailiyat olduğunu söyler ve bu cennetin dünyada olduğu görüşünü doğru bulur. Bkz. Tûsî, I, 156; İbnü’l- Cevzî, I, 66; Beyzâvî, I, 72; Ebu’l-Berekât Neseî, I, 81; İbn Âşur, I, 431.

<sup>842</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 89.

<sup>843</sup> Râzî, III, 3-4.

<sup>844</sup> Bkz. Reşid Rıza, I, 230.

### 3.7.3. Hz. Süleyman'ın (a.s.) İktidarı

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Süleyman'a (a.s.) verilen muhteşem bir iktidardan bahsedilmektedir. Ona kuşların dili öğretilmiş, ordusu insanlar, cinler ve kuşlardan oluşturulmuş,<sup>845</sup> sabah bir aylık mesafelere ulaşıp akşamında geri gelebilen rüzgâr<sup>846</sup> onun emrine verilmiştir. Fakat Mâturîdî, Hz. Süleyman'ın (a.s.) kıssası içerisinde onun Belkıs'ı, Hüdhüd kuşunun haber vermesi ile tanınmasını müşkil bulmaktadır.<sup>847</sup> Belkıs, Süleyman (a.s.) peygambere yakın bir mevkide yaşayan, hükümranlık ve saltanat sahibesi gayr-i müslim bir kraliçe idi. Bunun karşısında Hz. Süleyman (a.s.), rüzgârı emrinde bulunduruyor, cinler onun emrine boyun eğmiş ve onun emriyle dünyanın dört bir yanında dolanıyorlardı. Bütün bunlarla beraber insanları tevhîde çağırarak görevli olan bir peygamberin bir kuşun haber vermesi olmadan böyle bir kraliçeden habersiz olması nasıl olabilir? Kaldığı bu, onun hükümdar oluşuna bile ters görünmektedir.<sup>848</sup>

Mâturîdî, öncelikle bazen insanların mevki sahibi kişilerden azametleri sebebiyle çekinip, onlar sormadan bir konuda bilgi vermeye cesaret edemedikleri gerçeğini dile getirir. İşte Hz. Süleyman'ın (a.s.) Belkıs'tan habersiz kalışı da böyle olabilir. Ama yine de bu kıssada bize ulaşmayan bilgiler ve bahsedilen durumun özel bir sebebi olabilir. Bu da tevakkufu gerekli kılar.<sup>849</sup> Görüldüğü üzere Mâturîdî, ele aldığı işkâlle ilgili önce muhtemel bir te'vilde bulunmuş ardından yapılması en doğru olan tavrın tevakkuf olduğuna işaret etmiştir.

### 3.7.4. Meleklerin Savaşta Mü'minleri Desteklemesi

Mâturîdî, savaşlarda meleklerin mü'minlere yardımından bahseden âyetlerin çözümünde tevakkuf ilkesiyle hareket etmektedir. Âl-i İmrân ve Enfâl Sûreleri'nde bildirildiğine göre Allah, mü'minleri müşriklere karşı savaşlarda meleklerle

---

<sup>845</sup> "Süleyman Davud'a vâris oldu ve dedi ki: Ey insanlar! Bize kuşdili öğretildi ve bize her şeyden (nasip) verildi. Doğrusu bu apaçık bir lütuftur. Süleyman'ın, cinlerden, insanlardan ve kuşlardan müteşekkil orduları toplandı; hepsi birarada (onun tarafından) düzenli olarak sevkediliyordu." (Neml, 27/16-17).

<sup>846</sup> "Sabah gidişi bir aylık mesafe, akşam dönüşü yine bir aylık mesafe olan rüzgârı da Süleyman'a (onun emrine) verdik ve onun için erimiş bakırı kaynağından sel gibi akıttık. Rabbinin izniyle cinlerden bir kısmı, onun önünde çalışırdı. Onlardan kim emrimizden sapsa, ona alevli azabı tattırırdık." (Sebe' 34/12).

<sup>847</sup> Neml, 27/20-44.

<sup>848</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 373.

<sup>849</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 374.

desteklemiştir. Ancak gerek yardıma gönderilen meleklerin sayısı gerekse yardım cihetleri müşkildir. Bu yardımdan bahseden “*O zaman sen, müminlere şöyle diyordun: İndirilen üç bin melekle Rabbinizin sizi takviye etmesi, sizin için yeterli değil midir? Evet, siz sabır gösterir ve Allah'tan sakınırsanız, onlar (düşmanlarınız) hemen şu anda üzerinize gelseler, Rabbiniz, nişanlı beş bin melekle sizi takviye eder.*” (Âl-i İmrân, 3/124-125) mealindeki âyette üç bin ve beş bin şeklinde iki ayrı sayıdan bahsedilmiştir. Bir diğer âyette ise “*Hatırlayın ki, siz Rabbinizden yardım istiyordunuz. O da, ben peşpeşe gelen bin melek ile size yardım edeceğim, diyerek duanızı kabul buyurdu.*” (En’fal, 8/9) denilerek bin melekten bahsedilmiştir. Bu durumda yardıma gönderilen meleklerin sayısı hakkında bir çelişki oluşmaktadır. Bununla beraber müşrik ordularını helak etmeye tek bir meleğin dahi gücü yeterliyken bin melekle desteklenen İslam ordusu karşısında Mekke müşriklerinin sadece yetmiş ölü vermesi de müşkildir.

Mâturîdî, çözüme yönelik bazı müfessirlerin te’villerini nakletmektedir. Buna göre kimileri yardımcı meleklerin sayısını te’lif etmektedirler. Âyetlerde verilen beş bin, üç bin ve iki bin sayılarını toplayarak toplam on bin melek ile mü’minlere yardım edildiğini söylemektedirler. Bu te’lifte Enfâl Sûresi’ndeki “peşpeşe bin melek” ifadesi “biner melekten oluşan peşpeşe iki saf” şeklinde yorumlanıp sayı iki bin olarak tespit edilmektedir. Kimileri de Enfâl Sûresi’ndeki sayıyı bin olarak anlamakta ve toplam melek sayısını dokuz bin olarak nitelemektedir.<sup>850</sup>

Bir kısım müfessirler de çözümlerini her iki âyeti farklı savaşlara hamlederek yapmaktadır. Buna göre âyetlerden biri Bedir savaşındaki yardımı, diğeri Uhud savaşındaki yardımı anlatmaktadır. Dolayısıyla âyetler birbiriyle çelişkili değildirlere. Ancak Mâturîdî, “Olayın nasıl olduğunu bilmiyoruz. Bilmeye de ihtiyacımız yok.” der ve tevakkuf eder. Ona göre bilmemiz gereken tek şey Allah’ın mü’minlere zafer vaat ettiği, “*Allah bunu (meleklerle yardımı) sadece müjde olsun ve onunla kalbiniz yatışsın diye yapmıştı. Zaten yardım yalnız Allah tarafındandır.*” (En’fal, 8/10) âyetinde belirtildiği gibi meleklerin yardımının bir müjdeden ibaret olduğu ve zaferin ancak Allah’tan olduğudur.<sup>851</sup>

<sup>850</sup> Bkz. Taberî, VI, 32; XI, 54-56.

<sup>851</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 404.

Meleklerin savaşta mü'minlere ne tür bir destek sağladığı ile ilgili olarak da kimi müfessirler “müşriklerle savaştılar” derken kimileri de “sadece mü'minlerin kalplerini teskin ettiler, onlara moral destek verdiler” demektedir. Mâturîdî, meleklerin bizzat savaşmış olabileceklerini ihtimal dâhilinde görmez. Çünkü böyle bir te'vil iki şekilde işkâle sebep olacaktır: İlk olarak “Allah, olacak bir işi yerine getirmek için (savaş alanında) karşılaştığınız zaman onları sizin gözlerinizde az gösteriyor, sizi de onların gözlerinde azaltıyordu. Bütün işler Allah'a döner.” (Enfâl, 8/44) mealindeki âyette açıkça belirtildiği gibi Allah mü'minleri müşriklerin gözünde az gösteriyordu. Bu durumda müşriklerin binlerce melekle karşı karşıya olup savaşmaları bu âyetle çelişmektedir. İkinci olarak eğer gerçek manada melekler savaşacak olsaydı hiçbir müşriğin sağ kalmaması gerekirdi. Çünkü bir tanesi bile hepsini yok edebilirdi. Mâturîdî bu eleştirileri yaptıktan sonra yine “Olay nasıl oldu bilmiyoruz.” diyerek işkâlin çözümünde tevakkuf eder.<sup>852</sup>

### 3.8. Değerlendirme

Mâturîdî'ye göre işkâl, Kur'ân'ın metniyle ilgili bir durum olmayıp okuyucunun âyeti algılamasındaki yanılığısından kaynaklanan zihni bir durumdur. Dolayısıyla işkâlin çözümünde yapılması gereken şey, okuyucunun âyeti doğru anlamasını sağlamaktır. Âyet doğru anlaşılınca zaten bir işkâlin bulunmadığı apaçık ortaya çıkar.

Mâturîdî'nin cem' ve tevfiik olarak isimlendirdiği müşkili giderme yöntemleri onun te'vil sistemiyle yakından ilgilidir. Tefsir, Hz. Peygamber'in ve sahabenin açıklamalarına dayalı Allah'ın muradının açıklanmasına yönelik yaklaşımlar olduğundan bu alanda bir müşkil bulunmaz. Ancak yoruma dayalı sahada kelimelerin yanlış yorumlanmasından kaynaklanan müşkiller doğru te'vilin ortaya konulmasıyla giderilir.

İşkâlin çözüm yolları, onun sebepleriyle yakından ilişkilidir. Sebepler iyi tespit edilirse çözüm de kolaylaşır. Mâturîdî, âmm veya mutlak lafızlı âyetlerin zâhirleri üzere alınmasıyla oluşan işkâlleri bu âyetlerdeki tahsis veya takyidin gösterilmesi ile çözüme kavuşturur. Yine o, âyetler arasındaki hakikat-mecaz ihtimali, farklı yer, zaman ve durumlara, farklı aşamalara ait olma gibi sebeplerle oluşan işkâlleri onları ait oldukları

---

<sup>852</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 405.

durumlara veya mecaza hamletmekle giderir. Mâturîdî, işkâlin âyetlerin bağlamından kopuk olarak değerlendirilmesinden kaynaklandığı durumlarda da siyak ve sibakı dikkate alır.

Mâturîdî, cem‘ ve tevfiğin mümkün olmadığı durumlarda ise nesh ilkesine müracaat eder. Ancak Mâturîdî için nesh, müşkilin giderilmesinde yegâne çözüm yolu değildir. Neshin söz konusu olduğu yerlerde olası diğer çözümlere de yer vererek bu gerçeği ortaya koyar. Usûlcüler, nüzul tarihinin bilinmemesi nedeniyle nesh mümkün olmaz ise geçerli bir delile dayanarak âyetlerden biri ile ameli tercihten bahsederler ancak, Mâturîdî böyle bir tercih yöntemine yer vermez.

Müşkilin çözümünde son metot olarak gösterilen tevakkuf ise Mâturîdî’nin kabul ettiği bir yöntemdir. Özellikle gayba ait konularda tevakkuf, yapılacak en uygun şeydir. Zira te’vil, hiçbir delile dayanmadan yapılamayacağı gibi böylesi bir te’vil, işkâllere de sebep olabilir. Reşid Rıza Hz. Âdem (as.)’in eşiyle beraber yerleştirildiği cennetin neresi olduğuyla ilgili Mâturîdî’nin tevakkufa dayalı yorumunun pek çok müşkili hallettiğini nakleder.

İlgili başlıklar altında verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi Mâturîdî, bir işkâlin çözümünde tek bir çözüme başvurmakla yetinmez. Muhtemel bütün çözümleri sunar. Mâturîdî, müşkilü’l-Kur’ân konusunda kendinden öncekilerden etkilendiği gibi kendinden sonra gelen pek çok müfessiri de etkilemiştir. Mâturîdî’nin müşkil çözümündeki etkisini, hadis sahasında da görmek mümkündür. O, *Te’vilât*’ta yeri geldikçe hadislerdeki işkâllere de dikkat çekmekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu bağlamda Münafiğin alametlerinden bahseden hadisi müşkil gören Mâturîdî’nin konuyla ilgili değerlendirmelerini Nevevî’nin bu hadise yaptığı şerhte de görebilmekteyiz.<sup>853</sup>

---

<sup>853</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 284; VI, 417; Nevevî, II, 46. Mâturîdî’nin işaret ettiği diğer bazı müşkil hadisler için bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 165-166, 202, 220-223; V, 20; VI, 421; IX, 82; XIV, 195.



## SONUÇ

Mâturîdî, hicrî III. asrın son yarısıyla IV. asrın ilk yarısında, İslam dünyasının idarî merkezinden uzak ancak ilmî birikim yönünden zengin olan Semerkant'ta yaşamıştır. Tefsirin sistemli bir bilim olma sürecine girdiği bu dönemde Mâturîdî, tefsir ve te'vil ayırımına vurgu yaparak bu sahaya önemli bir katkı sağlamıştır. Ayrıca dirayet metoduyla yazılan ilk eser olarak da nitelendirilen *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserini vucuda getirmiştir. Mâturîdî bu eşsiz eserinde kendi te'villeri yanında kendisine ulaşan başka te'villeri de nakledip eleştiri süzgecinden geçirmiştir. Bu özelliğiyle kendinden önceki birikimi günümüze taşımış ve Taberî'nin tefsir rivayetlerini toplayan eserine mukabil son derece değerli bir te'vil koleksiyonu oluşturmuştur.

Güçlü bir mütekellim olan Mâturîdî, yaşadığı bölgede ve dönemde mevcut olan İslam mezheplerinin ve İslam dışı dinlerin mensuplarıyla tartışmalar yaşamıştır. Günümüze ulaşan *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserlerinin her ikisi de bu dönemdeki mezhepler ve dinler arası tartışmalar için zengin birer kaynak durumundadır. Bu tartışmaların, karşı tarafın kendi delili olarak öne sürdüğü âyete yaptığı te'vilin diğer âyetlerle çelişkili olduğu iddialarına dayanması, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı müşkilü'l-Kur'ân sahasında son derece değerli bir kaynak konumuna getirmiştir. Mâturîdî te'vil sistemini Kur'ân'ın çelişmezlik prensibine dayandırmış, Kur'ân tefsirinde baştan sona bu prensibe bağlı kalmaya çalışmıştır. Bunun yanında kendisine ulaşan farklı te'villeri de bu açıdan eleştirmiş, Kur'ân'ın bütünlüğüyle çelişenleri reddetmiştir.

Mâturîdî müşkilü'l-Kur'ân ile ilgili herhangi bir tanımlamada veya içerik belirlemede bulunmamıştır. Ancak onun konuyu *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da ele alışından ve kullandığı kavramlardan yola çıkarak müşkilü'l-Kur'ân'ı “Âyet-i kerimelerde akla, diğer âyetlere ve Arap diline aykırı görünümlerin, zihinde karışıklığa sebep olan kapalılık durumlarının incelendiği ve bu konudaki iddialara gerekli cevapların verildiği ilimdir.” şeklinde tanımlamak mümkündür. Mâturîdî'nin bu alanda aklî tartışma yöntemine ağırlık vermesi de onun kelamcı kişiliğinin müşkilü'l-Kur'ân sahasında etkili olduğunu göstermektedir.

Mâturîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da ele aldığı işkâllerin kime ait olduğunu genelde belirtmemiştir. Ancak işkâl tartışmalarının bir kısmının Müslüman gruplarla bir kısmının da farklı din mensuplarıyla olduğu açıktır. Mu'tezile, Şia, Karamita, Hâricîler

onun ismini andığı Müslüman gruplardır. Bu gruplarla cereyan eden işkâl tartışmaları âyetlerde bulunan hakikî bir işkâl iddiası olmayıp karşı tarafın delillerini çürütmek amaçlıdır. Mezhepler rakiplerinin Kur'ân'ın müteşâbih âyetlerini delil olarak kullanmak üzere çelişkili te'viller yaptıklarını iddia etmişlerdir. Buna karşın her biri kendi delilinin muhkem bir âyete ve sağlam bir te'vile dayandığını söylemiştir. Mâturîdî de bu tartışmalarda Ehl-i sünnet'in temsilcisi konumunda olmuş; tartışmalarını çoğunlukla Mu'tezilî bilginlere karşı vermiştir. Mâturîdî'nin bu eleştirileri, çalışmamızda görüldüğü üzere Mu'tezile mensuplarını etkilemiştir.

Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da bazen "Ehl-i kitap diyor ki." bazen "Bir mülhid / Bir Senevî derse / diyor ki." şeklindeki ifadelerle İslam dışı din mensuplarının Kur'ân'a yönelik işkâl iddialarına işaret etmiştir. Ehl-i kitap ile olan işkâl tartışmaları az olup genellikle Kur'ân'ın Tevrat ve İncil ile çelişmemesi, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) son peygamber oluşu, Hz. İsa'nın (a.s.) yaratılışı gibi konularla ilgilidir. Mâturîdî'nin mülhid veya Senevî diye ifade ettiği düalist din mensuplarıyla olan tartışmaları ise daha fazladır. Zerdüşterler, Budistler ve Maniheistlerin oluşturduğu bu dinî gruplarla olan tartışmaları, onların Kur'ân'da var olduğunu iddia ettikleri bir takım işkâller etrafında gerçekleşmektedir. Bu işkâl iddiaları da daha çok Allah'ın ilmi, rahmeti, hikmeti, peygamberin gerekliliği, kötülük problemi gibi konular etrafında yoğunlaşmaktadır.

Mâturîdî'ye göre; okuyucuyu işkâl vehmine sürükleyen en önemli husus, Kur'ân lafızlarının zâhir manalarıyla anlaşılmaya çalışılmasıdır. Oysa lafızların her zaman zâhirleriyle anlaşılması doğru değildir. Yine lafızların zâhirlerinin âmm veya hâs oluşu mutlak olarak onlardan kastedilen mananın umum veya husus olduğuna delalet etmez. Âyetler arasındaki işkâl görünüşleri ise her iki âyet arasında konu, yer ve zaman farklılığından kaynaklanabilir. Ayrıca ilgili âyetlerde bir olayın farklı cihetlerinden veya aşamalarından bahsedilmiş olabilir. Bu hususların dikkatten kaçırılması da işkâl sebepleri arasındadır. Ayrıca Mâturîdî'ye göre Kur'ân'a ön yargısız yaklaşılmalıdır. Benimsenmiş fikirlere Kur'ân'dan deliller bulmaya çalışılmamalıdır. Zira bu durumlarda Kur'ân'ın bütünlüğü zedelenecek ve âyetler arasında veya âyetin lafızıyla manası arasında işkâller ortaya çıkacaktır. Arapça grameri ve kıraat konusundaki bilgisizlikler de Mâturîdî'ye göre işkâlin sebeplerindedir.

Mâturîdî'nin işkâl çözümüne gelince, ileri sürdüğü çözüm yöntemleri arasında bir

sıralama yapmadığı görülmüştür. Onun işkâl çözüm yöntemini, işkâlin nedenini ortadan kaldırarak doğru mananın anlaşılmasını sağlamak şeklinde özetlemek mümkündür. Çünkü işkâl kavramı Kur’ân için bir gerçeğin değil vehmin ifadesidir. Yanlış anlamayla oluşan bu vehim, doğru mananın ortaya çıkmasıyla zaten yok olacaktır.

Mâturîdî, âyetlerin doğru anlaşılmasının ön şartının âyetler üzerinde tedebbür olduğunu vurgular. Ona göre bu bizzat Kur’ân’ın teklif ettiği bir yöntemdir. Bu tedebbürde amaç sözü söyleyenin / Allah Teâlâ’nın sözden kastettiği manaya ulaşmaktır. Mâturîdî’nin hikmet mana dediği bu anlam esas olarak iki yolla bilinebilir. Bu yollardan biri, Kur’ân’ın inişine şahit olan sahabenin açıklamaları, diğeri ise akıldır. Yine ona göre lafızlardan kastedilen asıl manalar, bu lafızların farklı âyetlerdeki kullanımlarından, siyaktan, örfteki kullanımdan, muhatabın kim olduğundan, hangi lafzın mukabilinde kullanıldığından vb. yollardan anlaşılabilir. Ona göre bir kelimenin muhtemel olduğu manalar arasında hangisini ifade ettiği ancak delille belirlenebilir. Çünkü ona göre delil olmaksızın hakikat mecazdan, zâhir batından daha evla değildir. Yine Mâturîdî, lafızların örfte kullanılan manalarının lügattaki manalarından daha öncelikli olduğunu vurgular. Tefsirinde çok fazla yer vermediği gramer ve kıraat olgusunu ise işkâllerin çözümünde kullanır.

Mâturîdî’nin tanımlamasına göre te’vil, âyetlerin muhtemel manalarına işaret eder. Dolayısıyla Mâturîdî’ye göre âyetlerin tek bir te’vili olduğu söylenemediği gibi âyetlerde görülen işkâlin de tek bir çözümünden bahsedilemez. Çalışmamızda örnekleri görüldüğü gibi o, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da ele aldığı işkâlleri birçok muhtemel mana ile çözüme kavuşturmuştur.

Mâturîdî, âyetlerdeki işkâli ele alırken genellikle önce işkâlin ne olduğuna işaret eder. Daha sonra bu konuda kendinden önce yapılmış te’viller ve çözümler varsa onları nakleder ve deliller müvacehesinde onları eleştirir. Bu te’villerden uygun görmediklerini, delillerini belirterek reddeder. Uygun gördükleri arasında bazen “doğruya daha yakın” diyerek tercihte bulunur. Bazen de “hepsi de doğru olabilir”, “hepsi aynı manaya çıkar” diyerek bir tercih de bulunmaz. Ancak Mâturîdî, çoğunlukla kendi özgün çözümleriyle meseleye yaklaşır. *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’daki genel üslubuna uygun olarak çoğunlukla eleştirdiği kişilerin isimlerini açıkça belirtmez. Ancak Ebû Bekr el-Esamm, Ca’fer b. Harb ve Cübbâî gibi bir kaç kişiyi isimlerini vererek eleştirir.

Mâturîdî işkâl çözümünde, Hasan el-Basrî, Mukâtil b. Süleyman, Kisâî, Sibeveyh, Ferrâ, Zeccâc gibi kendinden önceki müfessirlerden yararlanmıştır. Kendisinden yararlandığı bu isimleri bizzat kendisi *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da nakletmektedir. Bazı işkâllerin çözümünde herhangi bir isim nakletmese de yaptığımız karşılaştırmalarda Mâturîdî'nin bu isimlerden yaralandığını tespit ettik. Ancak Mâturîdî işkâlin çözümünde bu isimlerin taklitçisi olarak görülemez. Çünkü ismi anılan müfessirlerin bu konudaki pek çok görüşünü eleştirmiş ve işkâli çözmeye onların te'villerini yeterli bulmamıştır.

Mâturîdî'nin kendinden sonraki müfessirler üzerinde ise büyük bir etkisi olmuştur. Her ne kadar kendinden sonraki dönemlerde hakkı teslim edilmemiş ve bu konuda bir ihmale uğramış olsa da çalışmamız neticesinde gördük ki, pek çok müfessir gerek müşkil âyetlerin tespitinde gerekse bu işkâllerin çözümünde Mâturîdî'nin görüşlerine kendi eserlerinde yer vermişlerdir. Onun müşkilü'l-Kur'ân'a yaklaşımı, Sünnî müfessirler yanında Şîî ve Mu'tezilî müfessirler üzerinde de etkili olmuştur. Kâdî Abdulcebbâr ve Zemahşerî gibi Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinin işkâllerin çözümünde Mâturîdî'den etkilendiği kesindir. Gerek Kâdî Abdulcebbâr gerek Zemahşerî, kimi konularda isim vermeden Mâturîdî'yi eleştirirken pek çok işkâlin çözümünde onun te'villerinden alıntı yapmışlardır. Ayrıca Şîî müfessirler Tûsî ve Tabersî de Mâturîdî'nin işkâle ilgili çözümlerini kullanmışlardır.

Mâturîdîliğin yanında Ehl-i sünnet'in bir diğer kolu olan Eş'ârîliğin temsilcilerinden Fahrüddin er-Râzî, Mâturîdî'den çokça etkilenen isimler arasındadır. Râzî, işkâle ilgili pek çok konuda isim vermeden Mâturîdî'nin görüşlerini nakletmiştir. Râzî'nin kendi eserinde Mâturîdî'ye ait işkâl çözümlerinin bir kısmını daha da sitemli hale getirerek işlediği görülmektedir. Ancak, her ikisi karşılaştırıldığında Mâturîdî'nin çözüme kavuşturduğu birçok işkâli Râzî müşkil olarak ele almamıştır.

Sem'ânî, Ebû'l-Ferec el-Cevzî, Kurtubî, Beydâvî ve Ebû Hayyân Mâturîdî'den etkilenenler arasında sayılabilir. Geçen yüzyılın önemli isimleri arasında yer alan Muhammed Abduh ve Reşid Rıza ise işkâllerin çözümünde Mâturîdî'nin yorumlarını önemsemişlerdir. Bütün bunlarla birlikte şu hususun altını çizmeliyiz ki Mâturîdî'nin müşkil olarak ele alıp çözümlendiği bazı âyetleri sonraki müfessirler müşkil olarak ele almamıştır.

Mâturîdî müşkilü'l-Kur'ân'ı sadece zihinlerdeki çelişkileri giderme metodu olarak görmez. Ayrıca müşkilü'l-Kur'ânı Kur'ân'ın doğru anlaşılması için bir yöntem olarak da değerlendirir. Nitekim bir âyetin te'vilinin başka âyetlerle çelişmesi bu te'vilin hatalı olduğunu gösterir. Böylece müşkilü'l-Kur'ân, aynı zamanda yapılan te'villerin sağlaması için bir ölçüt olur.

Mâturîdî'nin müşkilü'l-Kur'ân sahasına en büyük katkısı tevakkuf ilkesidir. Başta gaybiyyat olmak üzere bilgi edinme imkânı bulunmayan ve insanların mükellef tutulmadığı konulardaki işkâllerde herhangi bir yoruma gitmemek ona göre yapılması gereken en doğru davranıştır. Bu bağlamda Reşid Rıza, Hz. Âdem'in (a.s.) imtihan olduğu cennetle ilgili işkâl konusunda Mâturîdî'nin tevakkufa dayalı tavrının pek çok işkâli önlediğini dile getirmiştir.

Her ne kadar Mâturîdî, müşkilü'l-Kur'ân ile ilgili müstakil bir eser yazmamış olsa da onun *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı bu konu etrafında oluşan literatür içerisinde son derece önemli bir yere sahiptir. Bununla beraber onun *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın bir kaç yerindeki yorumu kendi içerisinde çelişkilidir. Allah'ın peygamberlerini öldürülmekten koruması örneğinde olduğu gibi bir işkâl için *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın farklı yerlerinde ele aldığı çözümler birbiriyle örtüşmemektedir.

Müşkilü'l-Kur'ân sahasında araştırma yapmak isteyenlere *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, konuyla ilgili ilk ve önemli verileri ulaştırmaktadır. Günümüz insanının zihnini meşgul eden inanca yönelik sorulara, âyetlerin anlamıyla ilgili zihin karışıklıklarına ve Kur'ân'a yöneltilen eleştirilere yanıt vermede *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, gerek cevaplarıyla gerekse sunduğu çözüm metotlarıyla katkı sağlayacaktır. Günümüz tefsir ve meal yazımında da Mâturîdî'nin ortaya koyduğu çelişkisizliğe dayalı te'vil metodu önem arz etmektedir. Mâturîdî'nin incelenmesi gereken bir diğer yönü de *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da rivayetlerin te'vile etkisidir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân* aynı zamanda hadis eleştirisi bakımından da materyaller sunmaktadır. Zira Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da hadislerdeki işkâl görünümlerini de ele aldığı ve çözümler yaptığı görülmektedir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, aynı zamanda Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde mezhepler ve dinler arasında yaşanan tartışmalar ve etkileşimler üzerine yapılacak çalışmalara da önemli bir kaynak durumundadır.

## KAYNAKÇA

### *Kitaplar*

- Abduh, Muhammed (ö. 1849/1905), *Tefsiru'l- Fâtiha ve Müşkilâtu'l-Kur'an*, 2. baskı, Mısır: Matbaatu'l-Menâr, 1905.
- Ak, Ahmet, "İmam Mâturîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri", Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, haz. Ahmed Kartal, 1. baskı, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, s. 18.
- Albayrak, Hâlis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 6. baskı, İstanbul: Şule yay., 2011.
- Alper, Hülya, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz yay., 2013.
- Altıkulaç, Tayyar, "Ebû Amr b. A'lâ", *DİA*, X, 94-97.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyye, t.y.
- Apaydın, H. Yunus, "Zâhiriyye", *DİA*, XLIV, 93-100.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadîs İstilahları Sözlüğü*, İstanbul: Timaş yay., 1987.
- Aydınlı, Osman, *Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, İstanbul: İSAM yay., 2011.
- Beyâzîzâde, Kemaluddin Ahmed b. Hasan el-Bosnavî (ö. 1098/1687), *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Beyzâvî, Nâsıruddin Ebu'l-Hayr Abdullah (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, haz. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Beyrut: Dâru İhyai Turâsî'l-Arabî, 1997.
- Bikâî, Burhanuddin Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer (ö. 885/1480), *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyâti ve's-Suver*, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Hukuki İslamiyye ve İstilahati Fıkhıyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Basım yay., t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *et-Târihu'l-Kebîr*, Haydarâbâd: Dâiratu'l-Me'ârif, t.y.
- \_\_\_\_\_, *Sahîhu'l-Buhârî*, 1. baskı, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Buhârî, Abdulaziz (ö. 730/1330), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*, 3. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (ö. 400/1009'dan önce), *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâh-ı Arabiyye*, Thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Beyrut: Dâru'l-İlm, t.y.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, 3. baskı, İstanbul: İFAV, 2000.
- Çelebi, İlyas, “İnşikâku'l-Kamer”, *DİA*, XXII, 343-345.
- Çetiner, Bedrettin, *Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzul*, İstanbul: Çağrı yay., 2010.
- Dağdeviren, Alican, *İlahi Mesajın Sunumu Açısından Kur'ân'da Sorular ve Cevaplar*, İstanbul: Yeni Akademi yay., 2006.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa el-Hanefî (ö. 430/1039), *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*, Thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, 13. baskı, İstanbul: İFAV yay., 2011.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Zâhir”, *DİA*, XLIV, 86.
- Ebu'l-Beka, Eyyub b. Musa (ö. 1095/1684), *el-Külliyât*, Thk. Adnan Derviş, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, t.y.
- Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf el-Endelusî (ö. 745/1344), *el-Bahru'l-Muhît*, Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mi'ved, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Ubeyde Ma'mer el-Müsenna (ö. 209/824 [?]), *Mecâzu'l-Kur'ân*, haz. Muhammed Fuad Sezgin, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1954.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî (ö. 982/1574), *İrşâdu'l-Akli's-Selim ilâ Mezâye'l-Kur'ân'i'l-Kerim*, Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Emin, Ahmed (ö. 1954), *Zuhru'l-İslam*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasen Ali (ö. 324/935-36), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Thk. Hüseyin Mahmud, 1. baskı, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1959.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad (ö. 207/822), *Me'âni'l-Kur'ân*, 3. baskı, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.

- Firuzâbadi, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub (ö. 817/1415), *Besâiru zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Aziz*, Thk. Muhammed Ali en-Neccar, Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Kamusu'l-Muhît*, Thk. Mektebu Tahkiki't-Turâs, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamid (ö. 505/1111), *el-Mustasfa*, 1. baskı, Thk. Muhammed Abdusselam, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Hafnavi, Muhammed İbrahim, *et-Te'âruz ve't-Tercih inde Usûliyyîn ve Eseruhuma fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Kahire: Dâru'l-Vefa, 1987.
- Hatib İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (ö. 420/1029), *Durretu't-Tenzîl ve Ğurretu't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Mustafa Aydın, 1. baskı, Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kura, 2001.
- Hatipoğlu, İbrahim, "Süfyan b. Uyeyne" *DİA*, XXXVIII, 29.
- İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir (ö. 1284/1868), *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib el-Endelûsî (ö. 541/1147), *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Thk. Abdusselam Abduşşafî, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân (ö. 597/1201), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, 3. baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- İbn Ebi Hâtîm (ö. 327/938), *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3. baskı, Thk. Es'ad Muhammed el-Tayyib, Mektebetü'n-Nezzâr, 2003.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebu'l-Hasan (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1. baskı, Tashih: Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978
- İbn Fâris, Ahmed el-Kazvini (ö. 395/1004), *Mu'cemu Mekayisi'l-Luĝa*, Thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, Thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadır, 1978.
- İbn Hanbel, Ahmed (ö. 241/855), *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Thk. Sabri b. Selâme Şahin, 1. baskı, Riyâd: Dâru's-Subât, 2003.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2. baskı, Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Riyad: Dâru't-Taybe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (ö. 276/889), *Ğarîbu'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Sakar, Beyrut: Dâru Kütübi'l-Arabî, 1978.



- \_\_\_\_\_, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, 2. baskı, Kahire: Dâru İbn Affân, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, Thk. İbrahim Şemsuddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fida Zeynuddîn Kasım (ö. 879/1474), *Tâcü't-Terâcim*, Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, 1. baskı, Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, 1. baskı, Thk. Şuayb Arnaûd v.dğr. Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mûkerrem b. Ali (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, 3. baskı, Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İmamoğlu, Mehmet Ragıp, *İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, Ankara: DİB yay., 1991.
- İsfehânî, Râğıb (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Thk. Safvan Adnan, 1. baskı, Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), *İlm-i Hilâf*, haz. Sırrı Fuat Ateş, Konya: Hüner yay., 2010.
- Kâdî Abdulcebbar, Kâdî'l-Kudât 'İmâduddin Ebi'l-Hasen (ö. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerim Osman, 3. baskı, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Hadise, t.y.
- Karataş, Ali, *İmâm Mâturîdî'nin Kur'ân Anlayışı ve Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vil Yöntemi*, 2. baskı, İstanbul: Yesevi yay. 2014.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, Beyrut: Dâru İhyai Turasi'l-Arabi, 1941.
- Celal Kırca, "Mâturîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu", Ebû Mansûr Semerkandî-Mâturîdî Kongresi Tebliğleri, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986, s. 55.
- Kisâî, Ali b. Hamza (ö. 189/805), *Me'âni'l-Kur'ân*, haz. İsa Şehhâte İsa, Kahire: Dâru Kuba, 1998.
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 2. baskı, Cize: Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1993.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Tashih: Hişam Semir el-Buhârî, Riyad: Dâru Âlemi'l- Kütüb, 2003.

- Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, 3. basım, Ankara: Otto yay., 2011.
- Lâmişî, Ebu’s-Sena Mahmud b. Zeyd el-Hanefî el-Mâturîdî (ö. 539/1144’den sonra), *Kitâb fî Usûli’l-Fıkh*, Thk. Abdulmecid Türkî, 1. baskı, Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, t.y.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed (ö. 1303/1886), *Fevâidü’l-Behiyye fî Terâcimi’l-Hanefiyye*, Tashih: Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Ne’sani, Kahire: Dâru’l-Kitabi’l-İslâmî, t.y.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed (ö. 333/944), *Te’vîlâtü’l-Kur’ân’dan Tercümeler*, çev. Bekir Topaloğlu, Thk. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî Araştırmalar Vakfı, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Thk. Bekir Topaloğlu v.dğr. İstanbul: Mizan yayınevi, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, 3. baskı, İstanbul: İSAM yay., 2014.
- \_\_\_\_\_, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ed.Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş el-Kurtubî (ö. 437/1045), *el-Hidâye ilâ Bulûğî’n-Nihâye*, Thk. el-Şahid el-Buşuhî v.dğr., 1. baskı, Abu Dabi: Câmiatu’ş-Şarika, 2008.
- Muhammed Hamâse Abdullatif, *el-Alâmetu’l-İ’râbiyye fî’l-Cümle beyne’l-Kadîmi ve’l-Hâdis*, Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1983.
- Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), *Tefsiru Mukâtil*, Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, 1. baskı, Beyrut: Müessesetu’t-Tarihi’l-Arabî, 2002.
- Muminov, Ashirbek, “Ebû Mansur Mâturîdî’nin Semerkand’daki Muasırları”, Bir Uluğ Çınar İmam Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, haz. Ahmed Kartal, 1. baskı, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Münavî, Zeynuddîn Muhammed Abdurrauf (ö. 1031/1622), *et-Tevkîf ala Mühimmati’t-Te’ârif*, 1. baskı, nşr. Abdulhalık Servet, Kahire: Âlemu’l-Kütüb, 1990.
- Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö. 303/915), *Sünenü’n-Nesâî*, 1. baskı, Thk. Hasen Abdulmun’im Şelebî, Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Ebû Muîn Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1115), *Tebviratü’l-Edille fî Usûli’d-Din*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara: DİB yay., 1993.

- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Thk. Yûsuf Ali Bedîvî, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nesefî, Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed (ö. 537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk. Nazar Muhammed el-Faryabi, 1. baskı, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Şerhu Sahih-i Müslim*, 2. baskı, Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1972.
- Öğük, Emine, *Mâturîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet ilişkisi*, 2. baskı, Ankara: TDV yay., 2013.
- Önal, Recep, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye göre İslam Dışı Dinler*, 1. baskı, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Öz, Mustafa ve eş-Şek'a, Mustafa Muhammed, "İsmailiyye" *DİA*, XXIII, 128-130.
- Özdeş, Talip, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan yay., 2003.
- Özen, Şükrü, "İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, 3. baskı, Ankara: Otto yay., 2011.
- \_\_\_\_\_, "Mâturîdî", *DİA*, XXVIII, 146-151.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed (ö. 493/1100), *Usûlu'd-Dîn*, Thk. Hans Peter Linss, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (ö.606/1210), *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Zeynuddîn Ebû Abdillâh el-Hanefî (ö. 666/1268'den sonra), *Muhtaru's-Sihâh*, Thk. Yûsuf Muhammed, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Reşid Rıza (ö. 1935), *Tefsiru'l-Menâr*, 3. baskı, Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Rudolph, Ulrich, *Mâturîdî*, çev. Özcan Taşçı, 1. baskı, İstanbul: Litera yay., 2016.
- Şa'ban, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, 1. baskı, Ankara: TDV yay., 1990.
- Sağır, Mahmud Ahmed, *el-Edevâtü'n-Nahviyye fî Kütübi't-Tefsir*, 1. baskı, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Salih, Subhî, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstilahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, 5. baskı, Ankara: DİB yay., t.y.

- San'ânî, Abdurrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826-27), *Tefsiru Abdurrezzâk*, Thk. Mahmud Muhammed Abduh, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed (ö. 618/1221 [?]), *el-Ensâb*, 1. basım, Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâirati'l-Usmâniyye, 1977.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed (ö. 489/1096), *Tefsiru'l-Kur'an*, Thk. Yasir b. İbrahim ve Ğanim b. Abbas, 1. baskı, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkandî, Alauddin, *Mizânu'l-Usûl*, Thk. Muhammed Zeki Abdalberr, Kahire: Mektebetu Dâri't-Turas, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090 [?]), *Usûl*, 1. baskı, Thk. Rafik el-Acm, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Suyûtî, Celaluddin (ö. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü's-Sekafiyye, Thk. Sa'id el-Menduh, 1996.
- Şa'ban, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, 1. baskı, Ankara: TDV yay., 1990.
- Şâşî, Nizamuddin Ahmed b. Muhammed (ö. 344/955), *Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr*, Dâru İbn Kesir, 1. baskı, Beyrut, 1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve İslamiyye, t.y.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl el-Hasen (ö. 548/1154), *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, 2. baskı, Thk. Hâşim er-Rasûlî ve Fadlullah el-Yezdî et-Tabatabâî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, Thk. Şuayb el-Arnaûd, 1. baskı, Messesetü'r-Risale, 1994.
- Tehânevî, Muhammed Âlâ (ö. 1158/1745'ten sonra), *Keşşâfu İstilahâti'l-Funûn*, Thk. Ali Dahruc, 1. baskı, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir, "İmâm Mâturîdî'nin Temel İslâm Bilimlerinde Yeri", Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik, 1. baskı, İstanbul: İFAV, 2012.
- \_\_\_\_\_, "Te'vîlâtü'l-Kur'an", *DİA*, XLI, 33.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (ö. 460/1067), *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İhyai Turasi'l-Arabî, t.y.
- Günay Tümer, "Brahmenizm", *DİA*, VI, 332.
- Üzüm, İlyas, "Mücessime", *DİA*, XXXI, 449.
- Yahya b. Sellâm (ö. 200/815), *Tefsiru Yahya b. Sellâm*, Thk. Hind Çelebi, 1. baskı, Beyrut. Dâru Kütübi'l-Arabî, 2004.
- Yaman, Ahmet, "Zihâr", *DİA*, LIV, 387.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Esam, Ebû Bekir", *DİA*, XI, 353.
- \_\_\_\_\_, "Müşebbihe" *DİA*, XXXII, 156.
- Yerinde, Adem, "Müşkilü'l-Kur'ân", *DİA*, XXXII, 164-167.
- Yılmaz, Saim, *Abbâsîlerde Mu'tazid ve Muktefî Dönemi*, 1. baskı, İstanbul: Kayıhan yay., 2006.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim İbnu's-Serî (ö. 311/923), *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, Thk. Abdulcelil Abduh Şelebî, 1. baskı, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1994.
- Zerkeşî, Bedruddin (ö. 794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, t.y.

### ***Sürelî Yayınlar***

- Bostancı, Ahmet, “Arap Dilinde Fiil ve Fiilimsilerin Âkil ve Gayr-ı Âkil Varlıklara İsnadı Meselesi: Kur’ân-ı Kerim Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2006): 40-41.
- \_\_\_\_\_, “Arap Dilinde Bir Mecaz-ı Mürsel Türü Olarak Aynı Kökten Türeyen Farklı Kelimelerin Birbiri Yerine Kullanılması”, *Usûl*, 13.1 (2010): 50-60.
- Bulut, Mehmet, “Hidayet-Dalalet ve İnsanın Sorumluluğu”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1995): 229.
- Çelik, İbrahim, “Kur’ân’da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman’a İsnad Edilen Teşbih Fikri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2.2 (1987): 151-159.
- Koca, Ferhat, “İslam Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsis”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 16.3 (2003): 435-441.
- Koç, Sadık ve Deliçay, Tahsin, “Arap Dilinde Harf-i Tarif”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12.2 (2002): 191-210.
- Poonawala, İsmail K. “Kur’ân’ın İsmailî Yorumu”, çev. Mustafa Öztürk, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2003): 365-367.
- Yerinde, Adem, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, *SAÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2007): 29-62.

### ***Diğer Yayınlar***

Pak, Süleyman, “Müşkilü’l-Kur’ân”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

<http://www.kuranmeali.org/>

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_yazimkilavuzu&view=yazimkilavuzu](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_yazimkilavuzu&view=yazimkilavuzu)



## ÖZGEÇMİŞ

Erkan ÇAKIR 1975 Rize/Çayeli’de doğdu. İlk ve orta öğrenimini İzmit’te tamamladı. 1991’de İzmit Endüstri Meslek Lisesi’nden mezun oldu. 1994’de Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne kaydoldu. 1999 yılında mezun olduktan sonra aynı yıl Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalında yüksek lisansa başladı. Bir süre ara verdikten sonra 2006 yılında Prof. Dr. Yakup Çiçek danışmanlığında hazırladığı *Vahye İtirazlar (Furkân Sûresi Örneği)* adlı teziyle mezun oldu. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalında doktora eğitimine başladı. 2001-2003 yılları arasında Kocaeli İl Müftülüğü’ne bağlı İmam-Hatip olarak görev yaptı. 2003-2011 yılları arasında Kocaeli’nin farklı ilçelerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak çalıştı. 2011 yılında İzmit Anadolu İmam-Hatip Lisesi’nde meslek dersleri öğretmeni olarak başladığı görevini 2015 yılından bu yana İzmit Mehmet Akif Ersoy Kız Proje Anadolu İmam-Hatip Lisesi’nde devam ettirmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.