

MATÜRİDİ'NİN KUR'AN YORUM YÖNTEMİ

- Mātūrīdī and His Method of Qur'an Interpretation / Hermeneutics -

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

duzgun@ankara.edu.tr

Abstract *Mātūrīdī makes a clear-cut distinction between ta'vīl and tafsīr of the Holy Qur'ān, but he does not take these two as alternatives but as complementary to each other. The term tafsīr is set to give the exact meaning of any given word, while ta'vīl implies interpretation or hermeneutics as it is widely accepted. Ta'vīl is the method of gaining the real meaning of what we have as a literal text, i.e. to attain what stands under (so it is called understanding) or behind the literal meaning of any given word. In tafsīr the focus is text, whereas in ta'vīl the interpreter is the focus. Mātūrīdī mostly refers both literal (haqīqī) and metaphorical (mecazī) meanings of any word, which enriches his commentary interpretation. Characteristically he fixes three frames for interpreting any verse: first, the time the verse was revealed; secondly his time which is the contemporary context of the interpreter and finally the rational/intellectual context. This three contexts give a full-blown understanding for any given verse. As the Samarqand region was very far-off from philosophical debates, as opposed to Ash'arīte Baqdat, Mātūrīdī mostly relied on literal analysis of the text on the one hand, and endeavored to get rational/intellectual meaning of it on the other, which was a heritage of Hanafīte school of law.*

Key words: Mātūrīdī, tafsīr, tavīl (hermeneutics).

Giriş

Şüphesiz her metin gibi Kur'an metni de bir dil yapısına göre oluşmuştur. Bu dil yapısını dikkate almak durumunda olduğu için, yorumcu bir dereceye kadar *metne bağımlı* hale gelmektedir. Bu bağımlılığa rağmen metin, anlama ve açıklama yetilerine sahip olan yorumcuya kelimeler üzerinden farklı kavramsallaştırmalara gitme *özerkliği* verir. Bu durumda metnin sabit yapısını ve yorumcunun özerk durumunu dikkate aldığımızda, yorumcuyu en iyi tanımlayan cümle *dil kullanmak zorunda olan özerk varlık* olmaktadır. Öte yandan, normal şartlarda her metin, deneyimlerimizin tümünü

anlamlandırma çabasındadır. Ama her zaman anlamlandırma çabasından kaçan, bu çabaya direnen, keşfetmekte başarısız olduğumuz olgular vardır. Bu tür olguların zihinde imgesel (imaj) kaydı bulunmamaktadır. Bu durum, metinde farklı dil seviyelerini kullanmayı gerektirmektedir. Okuyucu Kur'an metninin böyle bir içerikle ve bu içeriği bir dereceye kadar anlaşılır kılmayı amaçlayan bir dil yapısıyla önünde bulunduğunu dikkate almak durumundadır.

Dil, Üst-dil; Gerçek, Gerçeklik

Kur'an bahse konu ettiği birçok olguyu simgesel gerçeklik seviyesine çekerek ifadelendirme çabasındadır. Hakkında hiçbir şey tam olarak bilinmeyen gerçeklik seviyeleri, ritüeller ve inançlar ile inananların zihinlerine ve kalplerine taşınır. Kur'an insan tecrübesine konu olmayan gaybî yahut metafiziksel konuları, bir dil kalıbı içinde anlaşılabilir ve başkalarına anlatılabilir hale getirmektedir. Başka bir deyişle onları yeniden kavramsallaştırmakta ve bize bütünüyle kendilerini açmayan bu gerçekler hakkında, insani düzeyde, gerçeklikler oluşturmaktadır. Bunu da belli dil yapıları içinde yapmaktadır. Burası Kur'an'ın *müteşâbihat* dediği alandır. Tecrübe ettiğimiz gerçekliklerden farklılıkları sebebiyle, Kur'an'ın bu alanlardan bahsederken bir üst-dil (*meta-language*) kullandığını bilmemiz gerekir. Mecazlar, kinayeler hülasa dil sanatlarını gerektiren anlatımlar bu üst-dili kullanmayı gerektiren durumlarla ilgilidir. “Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır (nûr)”¹ âyeti, bu üst-dilin en iyi örneklerindedir. Mâtürîdî'nin *Te'vîlat*'taki ana yorum yöntemi, kavramsallaştırmaya çalıştığı terimi iki seviyede ele almayı bir yöntem olarak benimsemiş olmasıdır: Hakikat seviyesi ve mecaz seviyesi.

Yorumlamaya çalıştığımız terimin mecaz seviyesi, bize kendini hemen açmayan, ilk kavramsallaştırma teşebbüsümüze direnen farklı bir hakikatle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Öyle ‘gerçeklik’ler vardır ki haklarında söylenen onca söze karşın, ‘gerçek’ yapıları hiçbir şekilde deşifre edilemezler. Bu ‘gerçek’ler hakkında konuşarak onlar hakkında yarattığımız ‘gerçeklik’ler, onları tam anlamıyla temsil edemez. Söz merkezli (*logosentrik*) geleneklerin bu konularda yapabileceği başka da bir şey yoktur. Bunu kendi yaşam tecrübemiz içinde düşünelim: Ölüm hakkında istediğimiz kadar

¹ Nûr 24.35.

konuşalım, ölümü tadan birisinin yaşadığı gerçek ile ölüm hakkında yazılanların okuyanda yarattığı ölüm gerçekliği hiçbir zaman özdeş değildir. Allah hakkında konuşmak, kıyamet ve ahiret, cennet ve cehennem gibi henüz hiçbir insan tecrübesine konu olmamış gerçeklerde de durum böyledir.

Te'vîl yorumcuya, alan olarak *müteşâbihât* dil olarak da *mecaz* seviyesinde bulunduğunu hatırlatır. Bu seviyedeki gerçekler, kendi 'gerçek/hakikat' yapılarının dışındaki bütün gerçeklik kazandırma çabalarına direndiklerine göre, bu direnç sonsuza kadar devam edecek demektir. Bu da her yorumu ve kavramsallaştırmayı *muhtemel* yapar. Yapılan yorumları muhtemel yapan ve başka yorumculara da aynı derecede muhtemel yorum yapma imkânı veren, *müteşâbih* alanın bu yapısıdır.

Sözmerkezli (*logosentrik*) geleneklerde, hakikat/kesinlik arayışı yorumcuyu böyle bir risk almaya zorlamaktadır. Zira yapılan yorum, kesinlik/hakikat kriterine göre hareket etmektedir ve bunu yaparken de başta akıl olmak üzere sınırlı insan yetilerini kullanmaktadır. İnsanın sınırlı yetileriyle metnin içerdiği hakikatleri bütünüyle deşifre etme imkânının olmadığını kabul etmek ve her yorumcunun aynı sürece girerek kendi imkânlarıyla yeniden yorum yapmasına imkân vermek ve son sözü hiçbir zaman söylememiş olmak, aslında, te'vîl'in teker teker özerk özneler yaratma girişimidir. Yapılan yorumun ardından '*en doğrusunu Allah bilir*' ifadesi ise, bütün kesinlik arayışına rağmen bir sınırlılık itirafıdır. Yorumcunun bu sınırlı oluşu, başka yorumcu öznelerin önünü açmaktadır. Sözün dünyanın özünü temsil etme kudretindeki bu zaafiyetinin kabulü, metni de yorumcu karşısında rahatlatmak demektir. Aksi takdirde yorumcunun metni yorması ve nihâyetinde metne tahakküm etmesi gibi bir sonuç ortaya çıkabilir. Bu durumda söylenmesi gereken şey te'vîl'in, metin merkezli yapısalcı iddianın 'metnin dışında hiçbir şey yok' söylemi ile okuyucu merkezli 'okuyucu yoksa metin de yok' iddiası arasında bir denge yöntemi olduğudur.

Anlama ulaşmak için bir şeyin ne olduğu ve ne olmadığı anlaşılmalıdır. Bu çelişkiler ve çatışmalar, anlamın kesinliğe ulaşmasını hep erteler. Bu çelişkileri ve çatışmaları çözmesi beklenen akıl, zaman dışı olmadığına, aksine bu çatışmaların yaşandığı düzleme ait olduğuna göre, yorumlarında kesinlik iddiası zayıflayacaktır. O zaman yapılması gereken şey, aklın keşfedeceği kesinliğin/gerçekliğin zaman dışı bir kesinlik ve gerçeklik mi yoksa kültürel, dilsel ve tarihsel olarak inşa edilen bir gerçeklik mi olduğunu göz önünde bulunduraktır. Eğer ikinci tür gerçeklikse, akıl fazla sorun

yaşamayacaktır. Birinci tür bir gerçeklik ise, aklın çabasının gerçeği temsil edebilecek imgeler (imajlar) üzerinden bir gerçeklik oluşturmakla yetinmesi gerektiği sonucunu çıkarmak gerekecektir. Bunun da sınırlarının olduğu açıktır.

Bu sınırları zorlayan bir kabul, Kelam'ın akıl teorisinden gelmektedir. Semiyolojinin diliyle ifade edecek olursak, zaman dışı gerçeklikleri, örneğin Tanrı'yı, gösterecek herhangi bir gösteren olmadığı için, aklın sadece gösterenlerden hareket etmeyen bir keşif yeteneğinin bulunduğu, Kelam tarafından bir öncül olarak kabul edilmektedir. Bu durumda aklın Kelam'da konumlandırılma biçimi, zaman dışı bir özellik taşımaktadır. Zira Kelamcıların Allah'ın duyu verileriyle değil de akılla keşfedilebileceği yönündeki ön-kabulleri, eğer Allah'ı aklın düzeyine çeken değilse, akli ilahi olana doğru yücelten bir beyandır.

Aklın bütün bu keşif yeteneğine rağmen yine de bir sınıra gelip dayandığı bir alanın var olduğu kabul edilmektedir. Bu noktada şu soruyu sormak gerekecektir: Kur'an'ın bütün temaları karşısında yorumcu yahut özne aynı yorum kudretini gösterebilir mi? Özne, simgesel düzeyde ifadelendirilen kavramlara (*muhkem*, *ümmü'l-kitâb* alanı) ilişkin başarılı yorumlar yapabilir, ama simgeselleştirilemeyen temel gerçekler konusunda daha ihtiyatlı bir dil kullanmak durumundadır. Allah'ın birliği (*vâhid*) konusunda çok rahat deliller getiren ve bu yönde insanın varlık yapısının (*hilkatinin*) sunduğu keşfetme yeteneğini kullanan akıl, Allah'ın eşsiz birliğini (*Ehadiyet*) anlama noktasına geldiğinde dilini değiştirmektedir.² Kelamcılarımızın *bi-lâ keyf* (nasıllığı bilinmeyen) dedikleri alan, hiçbir şekilde simgeselleştirilemeyen, kendine has bir gerçek alanla karşı karşıya olduğumuz anlamına gelir. İfade ettiğimiz gibi, bunlar Kur'an'ın *müteşabihât* olarak kavramsallaştırdığı alana ilişkin anlatımlardır ve kutsal bir metnin bu ifadeleri içermesi gâyet doğaldır.

Mâtürîdî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi

Okuyucu Odaklı Yorum Yöntemine Hazırlık: Tefsir ve Te'vîl Ayrımı

Te'vîl, fiil olarak bir kelimenin ilk anlamına geri gitmeyi ve yapılan yorumun bizi götüreceği son noktayı (akibet) dikkate almayı; isim olarak ise haber ve yorum (rüya

² Allah'ın Bir (*Vahit*) ve eşsiz bir (*Ehad*) oluşu arasındaki fark için bkz. Şaban Ali Düzgün, Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojinin Meta-paradigmatik Temelleri, Ankara: Lotus Yay., 2005.

yorumu) anlamlarına gelmektedir.³ Bu durumda te'vîl, yorumlanan kelimenin hem ilk anlamını hem de yorumun bizi götüreceği son noktayı dikkate alan bir akıl yürütme süreci demektir.

Mâtürîdî, Kur'an'ı anlamının ve yorumlamanın iki ayrı yöntemi olarak tefsir ve te'vîl arasında ayırım yapmakta ve bu iki yöntemi birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcısı olarak takdim etmektedir. Kur'an'ın nüzûl ortamını tecrübe eden sahabenin Kur'an kelimelerinin ne anlama geldiğine ilişkin beyanları, tefsir kapsamındadır. Tefsirde Allah'ın ne murad ettiğini tespit etme iddiası vardır. Halbuki te'vîl yapan Allah'ın muradını değil, ibareden kendisinin anladığını ortaya koyma iddiasındadır.⁴ Te'vîl'de hiçbir zaman kesin bir dille "bu kelimeyle yahut bu ifadeyle Allah şunu murad etmiştir" gibi kesin bir dil kullanılmaz. Aksine, bu ifade şu muhtemel anlamlara gelebilir, denilerek yorumun odağına metni yorumlayan yerleştirilir.⁵ Mâtürîdî Fatiha suresindeki *hamd* teriminin tefsire ve te'vîle nasıl konu edildiğini şöyle örnekler:

"*Hamd* teriminin ne anlama geldiği konusunda tefsirciler ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı, Allah bu ifadeyle kendini övmektedir, demiş; bir kısmı ise bununla insanlara kendisine hamd etmeyi emretmiştir, şeklinde görüş bildirmişlerdir. Görüldüğü gibi, hamd terimini tahlil ederken müfessir, Allah hamd ile şunu değil bunu kastetmiştir, şeklinde niyet okuması yapmaktadır. Oysa te'vîl yapan: "Hamd, övgü ve sena anlamlarına gelir; Allah'a şükrederek emrine tutunmak demektir. Tam olarak bununla ne kastettiğini en iyi Allah bilir," der ve bitirir. Görüldüğü gibi tefsirde tek bir anlamı tespit çabası varken, te'vîl mümkün olduğunca terimin ifade edebileceği anlamları çoğaltmaktadır."⁶

Mâtürîdî Kur'an kelimelerinin ne anlama geldiği konusunda Abdullah b. Abbas'a çok sık atıfta bulunur, hatta farklı okuma biçimlerinin ne tür anlam değişikliklerine sebep olabileceğini tartışır.⁷ Kelimelerin kök anlamlarını tespit etmek için sahabeye

³ *Te'vîlât* 3/304; 7/305.

⁴ *Te'vîlât* 1/3.

⁵ *Te'vîlât* agy.

⁶ *Te'vîlât* 1/4, 11-12.

⁷ Örneğin Bakara 2.208.âyetinin açıklamasında ibarenin *silm* ve *selm* olarak okunduğu zaman nasıl bir paradigma kaymasına uğrayacağını anlatmaktadır. "Ey inananlar! Hep birden barışa girin" diye tercüme edilen âyetteki *silm* kelimesinin *selm* olarak okunduğunda, barış, *silm*

yaptığı bu referans, *Te'vilat*'a tefsir özelliği de kazandırıyor görünmekle birlikte, Mâtürîdî sahabeden başka Kur'an'ı yorumlayanların çalışmalarının tefsir değil te'vîl ismiyle anılması gerektiğini bir ilke olarak tespit ettiğine göre, *Te'vilat*'a tefsir özelliği atfetmek isabetli olmaz. Kaldı ki, hem Mâtürîdî hem de diğer Kur'an yorumcuları İbn Abbas'a genelde anlamı net olmayan kelimelerin (*garîbü'l-Kur'an*) anlamlarını tespit için, dar bir çerçevede başvurmuşlardı.

Te'vîl yöntemi, tefsirden farklı olarak, düşünceyi inşa çabasıdır. Sözü söyleyenin kimliğinden çok, söylenen şeyin doğruluk değeri üzerinde durur. Yapılan yorumların akıl, insaf ve vicdan ortak paydası üzerinde yükselerek kesinlik/bürhanî bir nitelik kazanması amaçlanır. Zira bürhanî ifadelerde, söz gücünü söyleyenden değil, kendi iç tutarlılığından alır. Kur'an âyetlerini yorumlama çabası, yorumlayıcının sınırlı imkânlarına rağmen, aslında karşımızda anlaşılabilir ve açıklanabilir bir metnin olduğunu peşinen kabul etmek demektir. Açıklamaların makuliyetini sağlayan da insanın akıl ve fitratına uygunluğudur. Te'vîl söz konusu olduğu zaman, bu iki temel kaçınılmaz olarak önümüze gelmektedir.

Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vîl ayrımı, lafız ve anlam ayrımı demektir. Lafızda rivâyet, anlamda dirâyet esastır. Mâtürîdî'nin Kur'an yorum yöntemi, dirâyet olarak adlandırılan tarzdir. Dirâyet tefsiri, semantik tahlillere ve metin analizine dayanır. Arapça, Kur'an sayesinde zenginleşmiş ve Kur'an'ın anlam evreninin keşfedilmesini mümkün kılacak bir yoğunlukla geliştirilmişti. Dilin bu kadar geliştirilmesi, bu anlam evrenini keşfetme çabasının önünü biraz daha açmıştır.

Mâtürîdî te'vîli öncelediğine ve alimlerin görevinin lafza değil anlama yani te'vîle odaklanmak olduğunu vurguladığına göre,⁸ anlamı keşif aracı olarak akli temel insani yorum aygıtı olarak öne çıkardığını görebiliriz. Kur'an mesajı bir yorum üzerinden insanlara ulaştığı için Mâtürîdî, Kur'an metnini ciddi dilsel çözümlemelere tabi tutmaktadır. Zira dinin temeli vahiy ise, dini düşüncenin ve din kültürünün temeli de dildir.

Çağdaş metin teorisinde hermenötik olarak kavramsallaşan te'vîl, metnin bağlamı (*text*) ile yorumcunun bağlamını (*context*) dikkate alan bir yorum yöntemini

olarak okunduğunda ise İslam anlamına geldiğini söyler. Bütün insanların barışa toplu halde girmesini talep etmekle, İslam'a toplu halde girmesini istemek arasındaki fark ortadadır.

⁸ *Te'vilât* 1/3.

öngörmekte, böylece çoklu yorumların önünü açmaktadır. Bu çoklu yorumlardan hiçbiri, Mâtürîdî'nin katı ifadesiyle, metni bütünüyle ve kesin olarak temsil ettiği iddiasında bulunamaz.⁹ Bu yaklaşım dini, insan tecrübesinin her boyutuna eklenmiş bir fenomen olarak görmeye çalışır ve yorumlayıcı etkileyen sosyal, ekonomik ve kültürel belirleyenlerin metnin yorumunda doğrudan etkili olduğunu kabul eder. Metnin akla yahut re'ye dayanan yorumu, geçmişe uzanan metin ve içinde yaşadığımız bağlam arasındaki gelgitleri ve gerilimi dikkate alır. Salt rivâyete dayandığı zaman kendini geçmişe sabitlemiş olur.

Metindeki anlamın okuyucuyla birlikte varolduğu iddiası, aslında metnin okuyucuyu dikkate alarak varolduğu tezine dayanır. Emirler, yasaklar, tavsiyeler, ders alınması için anlatılan kıssalar aslında Kur'an'ın, muhatabının her türlü potansiyelini dikkate alarak nazil olduğunu gösterir. Kur'an'ın iniş sürecinde etkin olan muhatap, Kur'an metinleştikten sonra etkin bir okuyucuya ve yorumcuya dönüşmektedir. Kur'an ister 'söz' ister 'metin' olarak tanımlansın, bu durum değişmez. Madem ki Kur'an'ın yaratmak istediği bir anlam evreni ve gerçekleştirmek istediği bir dünya vardır, o zaman okuyucu tarafından azami derecede anlaşılabilmeyi ve uygulanabilmeyi hedeflemesi de son derece doğaldır. Kur'an'ın muhatabıyla/yorumcusuyla kurduğu bu simetrik ilişkiyi dikkate alan bir yorum yönteminin geliştirilmesi zorunludur. Öyle görünüyor ki Mâtürîdî'nin hem Kur'anı yorumladığı eserine *Te'vilât* ismini vermesi hem de bu isimlendirmenin gereği olarak salt rivâyetlere dayanmayıp, Kur'an'ı akli yorumlara tabi tutması, bu yöntemin önemini çok erken farkettiğini göstermektedir. Çağdaş metin teorilerinde hermenötik olarak kavramsallaştırılan bu yöntem, te'vil adıyla İslam kültürünün ilk dönemlerinden beri etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Kadı Beyzâvî,¹⁰ Taberî,¹¹ Zemahşerî,¹² Nesevî¹³ gibi Kur'an yorum geleneğinin abide isimlerinin eserlerine *te'vil* adını vermeleri bu yorum yönteminin yaygın bir kabul gördüğünün göstergesidir. İlk dönemlerde *tefsir* ve *te'vil*'in birbirinin yerine kullanıldığı söylenerek,

⁹ *Te'vilât agy.*

¹⁰ Kadı Beyzavî'nin Kur'an yorumunun adı: *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl.*

¹¹ Taberî'nin Kur'an yorumunun adı: *Câmi'ül-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân.*

¹² Zemahşerî'nin Kur'an yorumunun adı: *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vîl.*

¹³ Nesevî'nin Kur'an yorumunun adı: *Medârikut'-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl.*

te'vîl'e sonradan yüklenen anlamın ilk dönemlerde söz konusu olmadığı iddia edilebilir. Ancak bu iddia Mâtürîdî için geçerli olamaz, zira Mâtürîdî eserinin daha ilk sayfasında te'vîl ve tefsir arasında bir ayırım yaparak eserine neden *Te'vîlat* adını verdiğini gerekçelendirmektedir.¹⁴

Mâtürîdî'nin eserine adını da veren *te'vîl*, her şeyden önce bir vahiy/metin algısına sahiptir. Vahiy, okuyucunun zihnine ona rağmen gelip oturan davetsiz bir misafir gibi görünmez; aksine vahyin insanı dikkate alarak indiğini kabul eder. Dolayısıyla vahiy süreci tamamlandıktan sonra da insana yorumcu olarak aktif bir yer açar.

Mâtürîdî'nin te'vîl'le ilgili yaptığı tanımı hatırlayalım: *kelimenin ilk anlamına geri gitmek*; bu *anlam üzerinden yapılacak yorumların hangi nihai noktalara (akibet) gidebileceğini görmek ve yapılan yorumu kesin bir hüküm olarak değil bir 'haber' (bildirim) olarak ilan etmek*. Te'vîlin bu üç özelliğine özellikle dikkat çekmek gerekir. Bunlardan ilki metni oluşturan kelimelere ve terimlere ilişkin algıyı ortaya koyması açısından büyük öneme sahiptir: Kelimenin ilk anlamına *gitmek*, *anlamın sıfır derecesine yönelmek*, demektir. Bu bir anlamda, kelimeye o ana kadar yüklenen anlamları bir süreliğine askıya alma ve yeniden anlamlandırma teşebbüsüdür. Askıda kaldıkları sürece kelimelerin oluşturduğu metinler de kaygan bir zemine taşınmış olurlar ve sorgulamaya açık hale getirilirler. Bu süreç, yazarın niyeti ne olursa olsun, yorumlayanın kelimeler üzerinden kendi anlamlarını üretme sürecini temsil eder.

Üçlü Yorum Yöntemi

Âyetleri yorumunda Mâtürîdî'nin nasıl bir yöntem takip ettiğini örnekleyerek vermek gerekirse, âyetin bütün çerçevesiyle anlaşılmasını sağlamak için Maturidi'nin şu şablonu çok sık olarak uyguladığını görürüz:

1. Nüzûl ortamı,
2. Tecrübî ortam/yorumcunun yaşadığı ortam,
3. Nüzul ve tecrübe ortamından bağımsız rasyonel yorum.

¹⁴ *Te'vîlât*'ın başındaki bu tefsir ve te'vîl arasındaki ayırımın daha sonra bir müstensih tarafından eserin başına eklendiği iddiası, bu durumu değiştirmez. Zira eser içinde Mâtürîdî âyetlerin ne anlama gelebileceğine ilişkin ihtimallari verirken, *ehl-i te'vîl* adını verdiği etkin yorumcuları merkeze almaktadır.

Âyeti yorumlarken Mâtürîdî önce âyetin iniş ortamını dikkate alan bir yorum yapmakta, sonra kendi yaşadığı ortama gelerek âyetin yorumunu bağlamsallaştırmakta, ardından da bu iki ortamdan bağımsız aklı yoruma dayalı çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu yorum tarzı, bir yandan geleneğe has iç mantığı göz önünde bulundurmakta, bir yandan kendi çağının bilincini dikkate almakta, diğer yandan da sağduyuya ve akla-mantığa dayalı nesnel yorumlar getirmektedir.

Mâtürîdî'nin bu üç unsuru bariz bir şekilde kullanımını Fâtır Suresi 13. âyetini yorumundan takip edelim:

“Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar. Her biri belirli bir zamana kadar kendi yörüngesinde akıp giden güneşi ve ayı buyruk altına almıştır. İşte Rabbiniz olan Allah budur, hükümranlık O'nundur. Onu bırakıp taptıklarınız, bir çekirdek zarına bile sahip değillerdir.”

(1) Nüzûl ortamını dikkate alan yorum:

“Âyet öncelikle Allah'ı, ölümden sonra dirilmeyi ve elçileri inkâr eden Mekkelilere hitap etmektedir. Zira Mekke müşrikleri üç gruptan oluşmaktaydı: Bir grup Allah'ı ve tevhidi; bir grup öldükten sonra dirilmeyi; başka bir grup ise elçileri inkâr ediyordu. Bu âyet hem Allah'ı, hem ölümden sonra dirilmeyi hem de elçilerin varlığını ispat eden bir içeriğe sahiptir.¹⁵ Gece ve gündüzün, ayın ve güneşin ve benzeri bütün varlıkların tek bir Varlığın koyduğu yasalarla ve yine tek bir Varlığın sağladığı dengeyle, ne bir eksik ne bir fazla, işlemeye devam etmesinde, Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri vardır. Zira bütün bunlar, her şeyi planlayıp yaratan ve yarattıklarının bir denge ve yasa üzerine devamlarını sağlayan bir Varlığın yarattığı ve yönettiği bir alanla bizi karşılaştırmaktadır. Planlayan, yaratan ve yaratmayı sürdüren tek bir Varlık değil de varlığın kendisi olsaydı varlıktaki bu standart düzen bozulur, farklılaşmalar ve kaos olurdu. Tek bir Varlığın değil de bir çok varlığın tasarrufunda olmuş olsaydı anılan varlıklar için belirli bir zamanda bahsedilemez, bazen ileri gider, bazen geri kalırlardı; bazen değişiklik gösterir bazen kendisinden bekleneni gerçekleştirmez başına buyruk davranırlardı. Ayın güneşin, gece ve gündüzün bitişik oluşu ve şaşmaz bir şekilde varlığa devam edişi hem planlama hem de yürütmede tek bir Varlığın etkinliğinin göstergesidir, birkaç varlığın değil.

¹⁵ *Te'vilât*, 12/24.

(2) Genel aklî yorum:

Gecenin bütün varlığıyla ortadan kaybolması, gündüzün bütün etkileri ve görünüşleriyle çekip gitmesi, benzer şekilde güneşin bütün varlığıyla kendini gösterirken kaybolup gitmesi ve hemen ardından başka bir gerçekliğin (ayın) hayat bulması, ölümden sonra dirilmenin delilidir. Zira bu süreçlerin her biri birer dirilmeden ibarettir. Bütün bu olup bitenlerin planlandığı bir dünyada insanların bu planın dışında bırakılması, kendilerine bu düzenin iyi işlemlerini sağlayacak emirlerin ve yasakların gelmemesi ve bütün bunların bir imtihan vesilesi olarak planlanmaması düşünülemez. O halde bu emirleri ve yasakları insanlara bildirecek, haklarından ve sorumluluklarından haberdar edecek bir elçinin gönderilmesi gereklidir. Bilgi ve hikmet sahibi bir Yaratan bu şekilde kuşatıcı bir yönetim sergiler.¹⁶

(3) Yaşanılan anın zihnini ve sorunlarını dikkate alan bağlamsal yorum:

“Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar” ifadesinde iki incelik var: birinin bütün izlerinin silinmesinin diğerinin gelme sebebi oluşu yahut birinin izlerindeki artışın diğerinde azalmaya sebep olması. Birinin saatlerinin diğerinin saatlerine dahil edilmesi. Bu da Seneviyye'nin (düalistlerin), “hayrın yaratıcı şerrinkinden farklıdır; nur, hayrın yaratıcısının eseri; karanlık, şerrin yaratıcısının eseridir”, söylemini ortadan kaldırmaktadır. Seneviyye'nin dediği gibi karanlık ve ışık arasında böyle bir çatışma olmuş olsa ve her biri başka bir tanrının eylemi olarak öne çıkıp diğerini yerinden etmiş olsaydı, karanlık ve ışık arasında, düşmanlar arasındaki ilişkiden bahsederken dediğimiz gibi bir mağlup etme, boyun eğdirme gibi bir ilişki söz konusu olurdu ve bir kere mağlup olan bir daha da kendine gelip işlevini yerine getiremezdi. Ama gece ve gündüz arasında böyle bir çatışma, mağlubiyet-galibiyet ilişkisi olmadan her biri vakti gelince kendisi için tayin edilen işlevi gördüğüne göre tek bir Varlık her ikisini de kontrol ediyor demektir.¹⁷

Birinci pasaj âyetin indiği nüzul ortamını dikkate alan bir yorumu içermektedir. İkinci pasajda derin bir akıl yürütmeye şahit olmaktayız. Üçüncü pasaj ise Mâtürîdî'nin yaşadığı ortamda var olan farklı inanışların algısını öne çıkarıp onları reddeden bir yorum geliştirmektedir. Böylece Kur'an âyetlerinin indiği ortam, yorumcunun yaşadığı ortamla rasyonel bir zeminde birleştirilmiş olmaktadır. Bu rasyonel tahliller, Kur'an'ın

¹⁶ *Te'vilât*, 6/25.

¹⁷ *Te'vilât*, 12/26.

salt tarihsel bağlamlara dayalı olarak okunmaması gerektiği, bunları aşan daha geniş bir anlam evrenine sahip olduğunu göstermiş olmaktadır.

Akla ve insan fıtratına yaslanan bir yöntem: Rasyonel Teoloji

Mâtürîdî, A'râf sûresinin 157. âyetini yorumlarken rasyonel bir teolojinin temellerini de atmaktadır. Allah'ın elçisi vasıtasıyla insanlara emrettiği iyi, aklın da iyi (*ma'rûf*) dediği şeydir. Yasakladığı çirkin şey (*münker*), aklın da çirkin dediği şeydir. Temiz olan şeyler aklın da temiz dediği, çirkin görüp haram kıldıkları, aklın ve insan fıtratının çirkin gördükleridir.¹⁸ Kur'an mesajı bu yeni kültür ortamına girdiğinde, insan fıtratına ve aklına aykırı olarak yasaklananları yeniden serbest bırakır.¹⁹

İnsan, akli ve sezgileriyle iyiyi-kötüden, doğruyu yanlıştan, faydalıyı-zararlıdan ayırt edebilme yeteneğindedir. Zira "Allah insanın yapısına neyin iyi neyin de kötü olduğunu bilme yetisi yerleştirmiştir."²⁰ Hanefî fakihlerin çoğunluğu namaz ve orucun vakti, namazda rek'atların sayısı ve namazın kılınış şekli gibi teabbudî yani sem'î/şer'î konular hariç iman, küfür, zina, içki gibi fiillerin aklî olduğu, aklın bunların iyilik ve kötülüğünü şer'i tebliğ olmadan da bilebileceği, ancak bu bilginin o fiilin emredilmiş veya yasaklanmış sayılmasını, dolayısıyla teklifi gerektirmeyeceği görüşüne sahiptirler. Dolayısıyla vahiy gelmeden önce, insan sağduyu ve fıtratıyla hakikati keşfetme kudretindedir.

Mâtürîdî yorumlarında, doğal/sezgisel ahlak anlayışı sergilemektedir. Peygamber gönderilmese bile insanın hakikati kendine verilen doğal yetilerle keşfedebileceğini, Nisa sûresinin 83. âyetine dayanarak temellendirmektedir.

Bu âyet, vahiy olmadan ve peygamber gönderilmeden de insanların akıl, vicdan ve sağduyularını kullanarak hakikati keşfedebileceklerini bir ön kabul olarak insanların önüne koymaktadır. Mâtürîdî, "Allah'ın fazlı ve rahmeti olmasaydı, **azınız** hariç şeytana tapardınız"²¹ âyetinde geçen *fazl* terimini Peygamber, *rahmet* terimini vahiy olarak yorumlamakta ve şöyle demektedir:

¹⁸ *Te'vilât*, 6/81.

¹⁹ *Te'vilât*, 6/82.

²⁰ Şems 91.8.

²¹ Nisâ 4.83.

“Allah peygamber ve vahiy göndermese bile, çoğu şeytana uyduğu halde az da olsa insanların bir kısmı akıllarıyla hakikati keşfedebilirler ve şeytana uymazlar.”²²

Aklını kullanarak hakikatin izini sürecek ve böylece şeytana uymayacak olan ‘az sayıdaki insan’ vurgusu yaratılışın başlangıcında da ifadelendirilen bir durumdur. İblis, Adem için secde de bulunma emrine muhalefetinin ardından, Adem’in çocukları için öngörüsünde şunları söylemekteydi: “İblis dedi ki: Eğer bana kıyamete kadar izin verirsen, Adem’in soyunu *pek azı hariç* kontrolüm altına alacağım”²³, “İblis: “Rabbim! Beni azdırmana karşılık, andolsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim, içlerinde ihlusa erdirilmiş kulların hariç, onların hepsini azdıracağım” dedi.”²⁴ Mâtürîdî, hiçbir şekilde vahye muhatap olmamış olsalardı bile insanların hakikati keşfedebileceklerini söyleyen Kur’an âyetini²⁵ rasyonel teolojisine temel yapmaktadır. Peygamber göndermeyi ve vahyî bildirimde bulunmayı Allah’ın insanlara bir lütfü, akıl alanı içine girenleri ise zorunluluklar olarak değerlendirmektedir. Allah’ı bilmek akli zorunluluklardandır, vahiy gönderilmeseydi de insan akli O’nu bilmek zorundaydı, zira aklın böyle bir yeteneği vardır. Bu tür metafizik doğruları keşfetmeyen akıl, bu keşif yeteneğini kullanmadığı için sorumlu tutulmaktadır.

Mâtürîdî, iyi-kötü, adalet-zulüm, cömertlik-cimrilik gibi karşıt anlamların gerçekliğini keşfetmenin aklın doğal yeteneği içinde olduğunu kabul eder. Akıl bu doğal yeteneğiyle, varlığın içine birer ‘anlam’ olarak yerleştirilen özsel nitelikleri keşfeder. İyilik ya da kötülük, birer özsel (zâtî) nitelik olarak varlığın doğasına yerleştirilmiştir. İyi ya da kötüyü keşfetme gücü de aklın doğası içine yerleştirilmiştir. Bu durumda keşfeden güç olarak akıl (süje) ile keşfedilen (obje) arasında bir tekabüliyet vardır. Hakikatin keşfedilmesi bu şekilde mümkün olmaktadır. Aklın bu keşif gücü konusunda Mâtürîdî, Mutezileyle aynı kanaati paylaşmaktadır. Eş’arilerle aynı paralelde düşündüğü nokta ise, teklifin ancak vahyin bildiriminden sonra tahakkuk ettiği noktasıdır.

Akıl ve vahiy arasındaki bu ilişki kelam, fıkıh ve felsefenin en tartışmalı konularından biridir. Aklın ve vahyin önerdiği iki farklı önerme konusunda hangisinin tercih edileceği noktasında, Mu’tezile tercihini akli olandan yana kullanmaktadır. Bu

²² *Te’vilât*, 3/356.

²³ İsrâ 17.62.

²⁴ Hicr 15.39-40.

²⁵ Nisâ 4.83.

durumda Mutezile akılı bir *hüküm çıkarma aracı* olarak değil *hüküm kaynağı* olarak görmektedir. Mâtürîdî ise akılı hüküm kaynağı olarak değil, hüküm çıkarma aracı, teknik ifadesiyle istinbat aygıtı olarak görmektedir.

İnsanın iyiyi ve kötüyü tespit edebileceği başka bir ifadeyle değer hükümleri koyabileceği de, yapısına yerleştirilen bu bilme ve ona dayanarak yargıda bulunma gücüne bağlanmaktadır.

Bilindiği gibi, nehiy/yasak konusundaki tartışmalardan en önemlisi, nehyin/yasaklamanın yasaklanan fiile etkisiyle ilgilidir. Yasak koyanın hikmet sahibi olması sebebiyle bilginler, yasaklanan fiilin kötü sayılması gerektiğini kabul ederler. Ancak Mu'tezile ve Mâtürîdî/Hanefiler, bu kötülüğün yasaktan önce mevcut olduğunu, o yüzden yasağın buna yöneldiğini ileri sürerken, Eş'ariler kötülüğün bu yasak yüzünden olduğunu savunurlar. Hanefiler kötülük kavramını, kendi özü itibarıyla kötü olan (maddi fiillere ilişkin) ve dolaylı kötü (şer'i tasarruflara ilişkin) şeklinde ayırmaktadır. Kendi özü itibarıyla kötü olan, yasaktan önce vardır. İkincisi ise din ve hukuk bakımından kötülüktür ve özsel (zati) olarak değil, hükmen kötü sayılır. Yalan söylemek, başkasının hakkını gasp etmek özsel/yapısal kötülüğe örnektir ve yasaklayıcı bir hüküm bulunmasa bile yapılmaması gerektiği aklen ve fitraten bilinir. Kötülük niteliği bu fillerle birlikte akla gelir ve akıl bu ikisini bir arada düşündüğünde yapılmaması gerektiğini yani yasak hükmünü doğrudan verir. Abdestsiz namaz kılmanın kötülüğü ise ancak bir bildirimle bilinebilir ve özsel bir kötülüğe sahip değildir. Birinci kötülük, bütün dinlerde ve toplumlarda aynı niteliğe ve dolayısıyla aynı hükme sahiptir; ikincisine ilişkin hüküm ise farklı din ve toplumlarda değişiklik gösterebilir. Benzer şekilde, savaş ganimetlerinin yenilmesi Yahudilere dinen haram sayılmışken, Müslümanlara helal kılınmıştır. Bu da ganimetin özsel olarak değil, hükmen bu şekilde tanımlandığını gösterir. Maliki mezhebi daha sistematik bir ayrıma giderek bir şeyin özsel mi hükmen mi kötü sayılarak yasaklandığına ilişkin tartışmada şu ilkeyi benimsemiştir: Bir şey kul hakkı ile ilgili ise özsel bir iyilik ya da kötülüğü içerir, Allah hakkı ile ilgili ise hükmen bu şekilde kılınmıştır.

Delile ve Hüccete Dayalı Bir Dini Düşünce

Allah'ın insanlara gönderdiği dinin temel özelliği, sorgulamaksızın kabul etmeyi dışlayan ve söylenenin bir iç tutarlılığa sahip olmasını gerektiren bürhan (kesinlik) ifade

ediyor olmasıdır. Üstelik Allah'ın indirdiğinin bu bürhan ve ışık olma özelliği sadece inananlar için değil, görececek gözü, duyacak kulağı ve kavrayacak zihni olan herkes içindir:

“Ey *insanlar!* Bakın size Rabbinizden kesin bir bürhan geldi. Size apaçık bir ışık (nur) indirdik.”²⁶

Bürhan, hakkın batıldan, gerçek olanın sahteden ayrılmasını mümkün kılan kesin delil ve hüccettir. Bürhanın temel özelliği, gerçeğin zorunlu olarak kabulünü sağlamasında yatmaktadır. Kur'an'ın bir **kitap** olarak adlandırılmasının ötesinde, gerçeği arayışta bir **ışık/nur** olarak nitelenmesi bu hüccet oluşuyla doğrudan ilişkilidir. Dinde hem akıl hem de peygamberin gönderilmiş olması hüccettir. Akıl, dinin varlığına ve Allah'ın birliğine, ulûhiyetine ve rubûbiyetine hüccettir. Peygamberin gönderilmiş olması ise, ibadet ve şer'î konularda hüccettir.²⁷

Hem aklın hem de Kur'an'ın hüccet olarak adlandırılması, dinin dogmatik kabullerden oluşmadığını gösterir. Bu dogmatikliğe en büyük meydan okuma, dinin ana kaynağının hiçbir şüphe taşımayan açıklıkta ve iç tutarlılıkta olduğu yönündeki şu beyandır:

“*Bu Kitap kendinde hiçbir tutarsızlık (rayb) barındırmayan bir içeriğe sahiptir.*”²⁸

Aynı şekilde, Allah'ın Hak olması ve indirdiğini Hak ile indirmesi ve bu Hakkı beyan edecek gücü insana vermiş olması (Rahman suresi ilk 5 âyet), dinin içinde sorgulanamayan, sorgulandığı zaman tutarsızlığı ortaya çıkacağından korkulan bir alanın bulunmadığını gösterir. Kur'an kendini ilim olarak niteler. İlim ise hakikati içerir ve hakikatin araştırılmasına teşvik eder. İnsanın beyan gücü de, ilme dayanır (*'allemehu'l-beyân*). Dindeki bu ilim ve beyan vurgusu, dinin salt üzerimize giydiğimiz bir kimlik değil, aksine bir hakikat arayışı olduğunu gösterir.

Varlığın devamını sağlayan bütün bilgi, varlık ve ahlak yasaları, dini açıdan bakarsak, kendinde bir hikmet taşır. Alemin yaratılmasındaki *hikmet*, yazılan bir metindeki *niyet* gibidir. Hikmet, bilgisel olarak hakikatin açığa çıkarılmasını ve batıl

²⁶ Nisâ 4.174.

²⁷ *Te'vilât*, 4/112.

²⁸ Bakara 2.2.

olan her Şeyden arındırılmasını; ahlaken, iyi ve yararlı olan eylemlerin yapılarak, iyiliğin hâkim olduğu bir varlık alanının yaratılmasını gerektirir.

Âyetlerin Bağlamsal Okunması: İctihatla Nesh

Mâtürîdî, Tevbe suresi 60. âyette yer alan kalpleri İslam'a ısındırılanlara zekat gelirlerinden pay vermeye Hz. Ömer'in kendi reyine göre son vermesini nesh şeklinde değerlendirmekte ve bunu *icthadi nesh* olarak kavramsallaştırmaktadır (*ve fi'l-âyeti delâletu cevâzi'n-neshi bi'l-ictihâd*).²⁹ Ancak dikkatten kaçırılmaması gereken husus şudur: Mâtürîdî icthadî nesh kavramsallaştırmasına giderken, neshin birçok türünün olduğunu söylemektedir. Bir Kur'an âyetinin Kur'an âyetiyle neshedilmesi; Kur'an âyetinin hadisle neshedilmesini, yeni bir hüküm konulması şeklinde; Kur'an âyetinin insan icthadıyla neshedilmesini ise hüküm içeren bir âyetin/nassın farklı şekilde yorumlanarak başka bir ifadeyle yüklenen anlamı kaldırarak yeni bir hükme konu edilmesi şeklinde açıklamaktadır.³⁰ Bu yeni anlamın yüklenmesi, şartların değişmesiyle ilişkilendirilmektedir.

Müslümanların azınlıkta bulunduğu, İslam'ın da zayıf olduğu zamanlarda, Hz.Peygamber çoğunluğu teşkil eden güç sahibi münafık önderlere, kalplerini İslam'a ısındırmak amacıyla (*müellefe-i kulûb*) toplanan zekattan pay ayırırdı.³¹ Mâtürîdî meselenin perde arkasını şöyle aktarmaktadır: Akra' b. Haris ve Uyeyne b. Fulan, peygamber döneminde kendilerine mal verildiğini söyleyerek, kimsenin ekip biçmediği bir arazinin kendilerine tahsis edilmesi talebiyle Hz.Ebu Bekir'e gelmişlerdi. Hz.Ebu Bekir de bu talebi uygun bulmuş, şahit olarak da Hz.Ömer'i yazmıştı. Hz.Ömer o anda orada olmadığı için, bu iki kişi bu şahitliğin tasdiki için Hz.Ömer'e gitmişlerdi. Ömer de ellerinde bulunan ve arazinin onlara tahsisini gösteren kağıdı ellerinden alıp okuduktan sonra yırtıp atmıştı. "Hz.Peygamber, Müslümanların zayıf olduğu bir zamanda size bu payı ayırıyordu ama artık İslam izzet kazanmış, Müslümanlar güçlenmiştir, zekattan size pay falan yok" diyerek adamları reddetmiştir. Hz.Ebu Bekir de Ömer'e muvafakat

²⁹ *Te'vilât*, 6/392.

³⁰ *Te'vilât*, 6/392.

³¹ *Te'vilât*, 6/391.

etmiştir. O zaman bu olayı örnek bir vaka olarak alabilir ve bu iki sahibinin uygulamasını kendimize birkaç yönden şu şekilde hüccet/delil gösterebiliriz:³²

Hız Peygamberin Müslümanların zayıf olduğu dönemlerde zorunlu olarak antlaşma yaptığı topluluklarla, zaafiyetin yarattığı zorunluluk hali ortadan kalkınca antlaşmayı yeniden gözden geçirme hakkı ortaya çıkar.

Müslümanların zayıf durumlarında, yapacakları kötülüklerden emin olmak için münafıklara mal mülk vermek caizdir, ama güçlü olduktan sonra vermeleri haramdır.

Âyette bir hükmün konulmasına sebep teşkil eden illet ortadan kalkınca, hükmün değişeceğini gösteren *icthadî nesh* söz konusudur.

Mâtürîdî, Mevcut Kelamî Terminolojiyi Yeniden Kavramsallaştırmaktadır

Mâtürîdî, bir Kelamcı olması sebebiyle, Kelam'da klasik bir anlam kazanan terimlere, Kur'an'ı yorumlarken yeni anlamlar yükleyerek, geliştirilen mevcut çözümün dışında yeni çözümler yapar. Örnekleme üzere birkaç yeni kavramsallaştırmasına göz atalım:

a. Kesb Teorisi: Eş'ari'nin *kesb teorisi* ne kadar karmaşıkta, Mâtürîdî'nin bu konuda söyledikleri o kadar anlaşılırdır. Kesb teorisinde, insanın bir eylemi yapmasından önce fiile ilişkin kudretin fiille mi fiilden önce mi varolduğuna ilişkin tartışmada bütünüyle farklı bir çözümler getirerek, bir anlamda orta yolu bulan bir çözüm önermektedir: Fiilden önce var olan kudretin, fiilî bir kudret değil 'sebe'p' yahut 'hal kudreti' denilen potansiyel bir kudret olduğunu ve bu kudretin Allah tarafından yaratıldığını, insandan yapılması istenilen fiillerin insanın bu 'hal' yahut 'sebe'p' kudreti dikkate alınarak talep edildiğini; fiilin işlenmesi anında ise bu kudretin insana ait olduğunu göstermek üzere 'fiilî' bir kudret olarak adlandırıldığını söyleyerek, kesb yahut kudretle ilgili söylemini bilinen Kelami şablondan farklı bir tarzda ifadelendirmektedir.³³ "*Orada apaçık belgeler, İbrahim'in makamı vardır. Kim oraya girelse güvende olur. Oraya güç yetirebilen (istetâ'a) insanlara Allah için Evi hacetmek gerekli olur. ...*"³⁴ âyetinde geçen 'istitaat' kelimesinin ne anlama geldiğini

³² *Te'vilât*, 6/392.

³³ *Te'vilât*, 2/227.

³⁴ Al-i İmrân 3.97.

soran sahabilere Hz.Peygamber “azık ve binek” şeklinde cevap vererek,³⁵ istitaatin, bir eyleme girişmeden önceye ait bir ön hazırlığı ve potansiyeli içerdığını göstermiştir. Bütün şer’i teklifler insandaki potansiyel istitaat (güç yetiriyor olma) hali dikkate alınarak yapılır.³⁶

b. Kur’an’ın Mahlukluğu Meselesi: Kur’an’ın mahluk olup olmadığı tartışmasında da Allah’ın kelamı’nın niteliğini irdelerken yine orta yolu bulmaya dönük olarak, Allah’ın henüz fiil haline çıkmamış kelamını kelam-ı nefsi; lafızlara bürünmüş olan halini ise kelam-ı lafzi şeklindeki formülasyonu da Kelam literatünde ilk defa dile getirilmiştir. Bir meseleyi tartışırken, mevcut şablonun dışına çıkarak ve terimin semantik tahliline dayalı olarak yeni bir çözüm önermesi, Mâtürîdî’ye has bir yöntem olarak karşımızda durmaktadır. Bu semantik yöntemin Ebu’l-Mu’in en-Nesefî’de de aynıyla korunduğunu görmekteyiz.

c. Mütevâtir Haber: Maturidi’nin benzer bir tutumunu *mütevâtir haber* tanımında görebiliriz. Mütevâtir’in kendisine kadar yapılan tanımında, “yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun aktardığı haber” şeklindeki tanımı, “Peygamberin dışında hiç kimse bu şekilde tanımlanamaz, sadece Hz.Peygamber verdiği haberde (Kur’an’ın mesajını insanlara aktarmada) yalan söylemez,” diyerek bu tanımı, “yalan üzere birleşmeleri mümkün olan bir topluluğun aktardığı haber” şeklinde değiştirmiştir.

d. Delillendirme Tarzları: Maturîdî, Kelam literatüründen aşına olduğumuz delillendirme tarzlarından çok farklı delillendirmeler geliştirmektedir. Örneğin Allah’ın varlığının delilleri, olarak bütün Kelam kitaplarında öne çıkarılan delil havuzunu genişletmekte ve Allah’ın ulûhiyetinin, rubûbiyetinin ve tedbîr’inin (yönetiminin) delilleri şeklinde başlıklar açmaktadır.

e. Ölçüde Adaletten, Düşüncede Adalete: Yeni kavramsallaştırma örneklerinden biri de şudur: Yaygın olarak ölçüde adil olmayı talep eden âyetleri³⁷ yorumlarken, ölçüyü, hakiki anlamında ölçülebilir ve tartılabilir olan maddi nesnelere atıfla yorumlayan bilginlerden farklı olarak Mâtürîdî ölçüye mecazi bir anlam da yüklemekte ve bunun ‘düşüncede ölçü’yü içerdığını söyleyerek bu âyet üzerinden *içtihat ve istihsanı*

³⁵ Hadis için bkz. *Neylü’l-evtâr*, c.5/12.

³⁶ *Te’vilât*, 2/227.

³⁷ İsrâ 17.35. ayrıca şu âyetlere bkz. Hûd 11.85; Mutaffifin 83.1-5.

temellendirmektedir.³⁸ Ona göre, takdir hakkını içeren bu ölçüde önemli olan, Kur'an'ın *kıstâs-ı müstakîm* dediği en *doğru kriteri* işleterek her anlamda hak ve adaletin tecellisini sağlamaktır. Mâtürîdî, insanlar arasındaki ilişkilerde hâkim kılınması gereken kıstâs-ı müstakîm'den kastın adalet, denge, bilgi olduğu yönündeki görüşlere atıfta bulunmaktadır.

f. Hüküm: Adil Yargılamadan Adil Yönetime: Maturidi yaygın olarak adaletle hükmetmek yahut adil yargılama olarak anlaşılan 'hüküm' terimini yönetim olarak kavramsallaştırmakta ve ilgili âyetten yönetimde insanlara eşit muamele bulunma sorumluluğunu çıkarmaktadır: Kısacası, yargı adaleti olarak yorumlanan 'hüküm'³⁹ terimini Mâtürîdî, yönetim adaleti olarak anlamaktadır. Zira yargılamada adil davranılması gerektiği açık bir hakikattir. Ama yönetimde farklı etnik ve dini kökene sahip insanlara eşit muamele etmede aynı hassasiyet gösterilmeyebilir. Bunu dikkate alarak Kur'an, vurgusunu bütün halkı ilgilendiren yönetime çekmektedir. Mâtürîdî, iktidar erkini elinde bulunduranların, mü'min ya da kâfir hangi inançtan olursa olsun halka eşit muamelede bulunmalarının gereğine işaret etmektedir:

“Allah insanları yönetirken adil olmanızı emreder” hükmü, adil yönetim ve liyakata göre görev dağılımını öngörmektedir. Hem yönetimde hem görev dağılımında hem de karşılıklı güveni gerektiren muamelelerde insanlar arasında adaletin dengeyi sağlayan bir mekanizma olarak yeryüzüne hakim kılınması, Allah'ın insanlara bir lütfu olarak sunulmaktadır. Yönetimde adalet ve emanetlerin layık olan insanlara verilmesi, toplumsal barış için o kadar önemlidir ki Allah âyetin sonunda işiten ve gören olduğunu hatırlatarak, bunların sağlanması için insanlar üzerinde manevi bir otorite kurmaktadır.”⁴⁰

Tartıştığı konularda gelenekselleşmiş tartışma şablonunu takip etmemesi ve okuyucusunu her an yeni bir yorumla buluşacağı heyecanına sokması, Mâtürîdî'nin Kur'an yorumunda semantik ve te'vîl yöntemini kullanmasıyla ilgilidir. Kur'an lafızlarının sonsuz bir anlam dünyasını temsil ettiklerini kabul eden te'vîl yönteminde, okuyucu kendi aklının ve tecrübesinin yarattığı yorum gücüyle bu anlam dünyasının kapılarını açma sorumluluğunu omuzlamaktadır.

³⁸ *Te'vilât*, 8/274.

³⁹ Nisa 4.58.

⁴⁰ *Te'vilât*, 3/287.