

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

MĀTURĪDĪ'NİN (ö.333/944) *TE'VİLĀTU'L-ĞUR'ĀN*'INDA MAĞĀŞID
EKSENLİ TEFSİR YÖNTEMİ

Doktora Tezi
Gülhan MADEN

Ankara-2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

MÂTURİDÎ'NİN (ö.333/944) *TE'VİLÂTU'L-KUR'ÂN*'INDA MAĞÂŞİD
EKSENLİ TEFSİR YÖNTEMİ

Doktora Tezi
Gülhan MADEN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

Ankara-2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

MÂTURİDÎ'NİN (ö.333/944) *TE'VİLÂTU'L-ĞUR'ÂN*'INDA MAĞÂŞİD
EKSENLİ TEFSİR YÖNTEMİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Akif Koç

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

.....

Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR

.....

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

.....

Doç. Dr. Sema ÇELEM

.....

Doç. Dr. Nurdane GÜLER

.....

Tez Sınavı Tarihi: 07/04/2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mehmet Akif Koç danışmanlığında hazırladığım “Māturīdī’nin (ö.333/944) *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*’ında *Maḳāşid* Eksenli Tefsir Yöntemi (Ankara. 2023)” adlı doktora tezimdaki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 07/04/2023

Adı-Soyadı: Gülhan Maden

İmza

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	III
KISALTMALAR	VII
TRANSLİTERASYON SİSTEMİ.....	VIII
ÖNSÖZ	IIX
GİRİŞ.....	2
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ	2
B. ARAŞTIRMANIN METODU VE SINIRLARI.....	3
C. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ.....	6
D. MÂTURİDÎ'NİN HAYATI VE <i>TE'VİLÂTU'L-ĞUR'ÂN</i> ADLI ESERİ 12	
BİRİNCİ BÖLÜM	18
MAKÂŞİDİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE TEFSİR İLMİNDEKİ YERİ. 18	
A. MAKÂŞİD KAVRAMI	18
B. MAKÂŞİD DÜŞÜNCESİNİN DİNÎ TEMELLERİ VE TARİHÇESİ.. 21	
1. <i>Maķāşid</i> Düşüncesinin Dinî Temelleri.....	21
a. <i>Maķāşid</i> Düşüncesinin Kur'an'dan Temelleri	21
b. <i>Maķāşid</i> Düşüncesinin Sünnetten Temelleri.....	22
c. Sahabe Uygulamalarında <i>Maķāşid</i> Düşüncesinin Temelleri	23
2. <i>Maķāşid</i> Düşüncesinin Tarihçesi	27
a. Mâturîdî (ö.333/944) Öncesinde <i>Maķāşid</i>	27
a.1. Tâbiûn Döneminde <i>Maķāşid</i>	28
a.2. Fıkıh Ekollerinde <i>Maşlahat</i> ve <i>Maķāşid</i>	29
a.3. Kavramsal Olarak <i>Maķāşid</i>	39
b. Mâturîdî (ö.333/944) Sonrasında <i>Maķāşid</i>	40
C. MAKÂŞİDİN TEFSİR İLMİNDEKİ YERİ	46
1. <i>Maķāşidu'l-Ğur'ân</i> Kavramı ve Tarihî Gelişimi	46
2. <i>Maķāşidî</i> Tefsir Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımı.....	49
3. <i>Maķāşidî</i> Tefsirin Amacı.....	53
4. <i>Maķāşidî</i> Tefsirin Özellikleri ve Yöntemi	55
5. <i>Maķāşidî</i> Tefsirin Önemi ve Faydaları.....	57
İKİNCİ BÖLÜM.....	59
<i>TE'VİLÂTU'L-ĞUR'ÂN</i> 'DA MAKÂŞİD DÜŞÜNCESİNİN DAYANAKLARI ve KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	59

A. MĀTURĪDĪ'NİN FİKİR DÜNYASINDA MAĶĀŞID DÜŞÜNCESİNİN DAYANAKLARI.....	59
1. Bilgi Teorisi ve Akla Verdiği Değer	60
2. Hikmet Anlayışı.....	68
3. Husn- Kubh Meselesine Yaklaşımı	74
4. Tefsir- Te'vîl Ayrımı	78
5. Din-Şerî'at Ayrımı	89
6. İstihsân Metoduna Yaklaşımı	92
7. Nesh Anlayışı	96
B. TE'VİLĀTU'L-KUR'ÂN'DA MAĶĀŞID ANLAMINDA KULLANILAN KAVRAMLAR.....	105
1. ق-ص-د Kökünden Türeyen Kelimeler ve Kullanım Alanı	105
2. MaĶāşid Anlamında Kullanılan Kavramlar	106
a. Sadece MaĶāşidu't-Teşrî' Anlamında Kullanılan Kavramlar.....	106
b. Sadece MaĶāşidu'l-Āyet Anlamında Kullanılan Kavramlar	107
c. Hem MaĶāşidu't-Teşrî' Hem de MaĶāşidu'l-Āyet Anlamında Kullanılan Kavramlar	113
C. MAĶĀŞID DÜŞÜNCESİNİ DESTEKLEYEN İFADE VE YAKLAŞIMLAR	116
1. Sünnete Yönelik Tutumu	116
a. Sünneti Terk Etmenin Cevazı	117
b. Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Sınıflara Ayrılması	118
2. Manayı Lafza Öncelemesi.....	119
3. Naşşların Ortaya Çıktığı Tarihsel Koşulları Dikkate Alması.....	120
4. Bütün Hükümlerin Aslını Kur'an'da Araması	124
5. Darûriyyât-ı Hamş Merkezli Yorumlara Yer Vermesi	125
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	129
A. TE'VİLĀTU'L-KUR'ÂN'DA MAĶĀŞIDU'T-TEŞRÎ' ve MAĶĀŞID İCTİHÂDİ	129
A. MĀTURĪDĪ'YE GÖRE FIKHÎ HÜKÜMLERİN MAKSATLARI ...	129
1. Fıkhî Hükümlerin Genel Maksatları	130
2. Fıkhî Hükümlerin Özel Maksatları	134
a. Aile Hukukuyla İlgili Özel Maksatlar	134
a.1. İnsanları Zinadan Korumak	134
a.2. Boşanmaları Azaltmak	134
a.3. Adaleti Temin Edip Haksızlıklara Mâni Olmak.....	135

a.4. İnsanı Maddî-Manevî Tehlikelerden Korumak	136
b. Borçlar Hukuku ile İlgili Özel Maksatlar	136
c. Ceza Hukukuyla İlgili Özel Maksatlar	137
c.1. Zina <i>Haddi</i> : Neslin ve Ailenin Korunması	138
c.2. <i>Kıyâş</i> ve Diyet: Canın Muhafazası	141
c.3. Hırsızlık <i>Haddi</i> : Malın Muhafazası.....	144
c.4. <i>Hırbê</i> Suçu ve Cezası: Canın ve Malın Muhafazası.....	146
c.5. <i>Kazf</i> <i>Haddi</i> : Namusun Muhafazası	147
c.6. İçki İçme <i>Haddi</i> : Aklın Muhafazası.....	147
d. Devletler Hukukuyla İlgili Özel Maksatlar.....	151
B. <i>TE'VİLÂTU'L-ĞUR'ÂN'DA MAĞÂŞİD İCTİHÂDİ</i>	152
1. <i>Mağâşid İctihâdında</i> Temel Dinamikler	153
a. Evrensel/Ğur'ânî İlkeleri Dikkate Alma	153
a.1. Canın Muhafazası	153
a.2. Kadın-Erkek Eşitliği	154
a.3. Kamu Menfaati	155
a.4. Kolaylık Prensibi	158
b. İlk Muhatabın Örfünü Dikkate Alma	159
c. Şartların Değişmesini Dikkate Alma	160
d. Ayetin ya da Hükmün Maksadını Dikkate Alma	163
2. <i>Mağâşid İctihâdının</i> Mümkün Olmadığı Durumlar	171
a. Birden Fazla Maksat İçeren Hükümler	171
b. <i>Ta'abbudî</i> Hükümler.....	173
c. <i>Tafşilî</i> Beyana Konu Olan Hükümler.....	176
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	178
TE'VİLÂTU'L-ĞUR'ÂN'DA MAĞÂŞİDİ TEFSİR	178
A. <i>MAĞÂŞİDU'L-ĞUR'ÂN</i>	178
1. Kur'an'daki Genel Maksatlar.....	178
2. Kur'an'daki Özel Maksatlar.....	183
a. <i>Mağâşidu's-Suver</i> (Surelerdeki Maksatlar).....	184
b. <i>Mağâşidu'l-Âyât</i> (Ayetlerdeki Maksatlar)	186
b.1. Muhataplar Açısından	187
b.2. Cümle Çeşidi Açısından.....	189
b.2.1. Yargı/Haber Bildiren Ayetlerin Maksatları.....	190

b.2.2. Emir Bildiren Ayetlerin Maksatları.....	191
b.2.3. Nehiy Bildiren Ayetlerin Maksatları	192
b.2.4. Soru Bildiren Ayetlerin Maksatları	193
c. <i>Maķāşidu 'l-Kelimāt</i> (Bazı Kelimelerdeki Maksatlar).....	195
B. <i>MAĶĀŞIDĪ</i> TEFSİR YÖNTEMİNİN YANSIMALARI	198
1. İlk Muhatabın Algısını ve Kùltürünü Dikkate Alma	198
2. Ayetin <i>Siyāk</i> ve <i>Sibāk</i> ını Göz Önünde Bulundurma	203
3. Kur'an'a Bütüncül Yaklaşma ve Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir	210
4. Ayetlerdeki Temsilî Anlatıma Dikkate Alma	213
5. İfadelerin Halk Ağzındaki Kullanımlarını Dikkate Alma.....	216
6. Yaşadığı Dönemin İhtiyaçlarını Göz Önünde Bulundurma.....	217
7. Ayetin Anlaşılmasına Katkı Sağlamayan Ayrıntılardan Uzak Durma 219	
a. Gereksiz Rivayetlerden ve Haberlerden Uzak Durma	220
b. <i>Mubhemler</i> Hakkında Gereksiz Teferruattan Uzak Durma	221
c. Kur'an Kıssaları Hakkında Gereksiz Teferruata ve <i>İsrāīliyyāta</i> Dalmaktan Uzak Durma	223
d. <i>Sebeb-i Nuzūl</i> ile İlgili Gereksiz Teferruattan Uzak Durma	227
e. Gereksiz Dil İncelikleri ve <i>Lugavī</i> İzahlardan Uzak Durma.....	231
f. Garip Lafızların İzahında Teferruattan Uzak Durma	232
g. <i>Ķirāat</i> Farklılıkları Hakkında Ayrıntıya Girmeme	233
h. <i>Muteşābihler</i> Hakkında Gereksiz Teferruattan Uzak Durma.....	233
8. Ayetin <i>Zāhirī</i> Anlamının Ötesinde Asıl Manaya Odaklanma.....	235
9. Ayetlerin Nüzul Maksadının Ne Olabileceği Üzerinde Durma	240
C. <i>MAĶĀŞIDĪ</i> TEFSİRE AYKIRI YORUMLAR	243
SONUÇ	249
KAYNAKÇA.....	257
ÖZET	285

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
A.S.	‘Aleyhisselām
b.	Bin, ibn (oğlu)
bkz.	Bakınız
byy.	Basım yeri yok
çev.	Çeviren
DİB.	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör/Editörler
Fak.	Fakültesi
haz.	Hazırlayan
H.z.	Hazreti
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	İslami Araştırmalar Merkezi
krş.	Karşılaştırınız
KURAMER	Kur’an Araştırmaları Merkezi
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
no:	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm tarihi
thk.	Tahkik eden
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
tsz.	Tarihsiz
Üniv.	Üniversitesi
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
Yay.	Yayınları/Yayınevi

TRANSLİTERASYON SİSTEMİ

Arapça	Türkçe	Arapça	Türkçe
ء	'	ض	Ḍ/ḍ
ب	B/b	ط	Ṭ/ṭ
ت	T/t	ظ	Ẓ/ẓ
ث	Ṣ/ṣ	ع	'
ج	C/c	غ	Ġ/ġ
ح	Ḥ/ḥ	ف	F/f
خ	Ḫ/ḫ	ق	Q/q
د	D/d	ك	K/k
ذ	Ẓ/ẓ	ل	L/l
ر	R/r	م	M/m
ز	Z/z	ن	N/n
س	S/s	ه	H/h
ش	Ş/ş	و	V/v
ص	Ṣ/ṣ	ي	Y/y

Hareke	Kısa	Uzun
fetha	َ = e/a	ا = ā
damme	ُ = u	و = ū
kesra	ِ = i	ي = ī

ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim gerek fert gerekse toplum olarak Müslümanların yaşamında vazgeçilmez bir konuma sahiptir. Çünkü Kur'an, İslam dininin en temel kaynağıdır. Bu hüküm, çok geniş bir yelpazeye sahip farklı İslâmî yaklaşımların tamamı için geçerlidir. İslam tarihi boyunca ortaya çıkan her bir mezhep/ekol/yorum, düşüncelerini Kur'an'a dayandırmaya özen göstermiştir. Hepsinin dayandığı Kur'an metni aynı olmakla birlikte birbirinden farklı, hatta bazen birbirini nakzeden görüşlerin ortaya çıkması, çoğu zaman Kur'an'dan anlaşılan manaların farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bütün bunların en temelinde ise farklı Kur'an algıları ve tefsir yaklaşımları yatmaktadır.

İlk dönemlerden itibaren fıkıh ilmi disiplini çerçevesinde ortaya çıkıp sistemleşen *maḳāşid* düşüncesine pek çok âlim çeşitli şekillerde katkı sağlamıştır. Bu düşünce, özellikle son dönemlerde tefsir alanında da ele alınmaya başlamış, “*maḳāşidî* tefsir” adı altında yeni bir yöntem ortaya çıkmıştır. Biz bu çalışmada hem *maḳāşid* düşüncesinin oluşumunda Mâtürîdî'nin bir katkısının olup olmadığını hem de onun tefsirinin *maḳāşidî* yöntemi yansıtıp yansıtmadığını ele almayı hedefledik.

Kur'an'ın ana gayesi hiç kuşkusuz insanları doğru inanç, doğru bilgi ve doğru davranışa kılavuzlamaktır. Bunun için ayetlerin *murād-ı ilāhîye* uygun ve doğru anlaşılması son derece önemlidir. İşte bu amacı merkeze alan *maḳāşidî* yorum konusunu çalışmaya beni teşvik eden, çalışmam boyunca desteklerini esirgemeyen kıymetli hocam, tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet Akif Koç'a şükranlarımı arz ederim. Yorum ve eleştirileriyle tezimin olgunlaşmasına büyük katkılar sağlayan tez izleme komitesi üyeleri değerli hocalarım Prof. Dr. Sönmez Kutlu ve Prof. Dr. Mehmet Özdemir'e de teşekkürlerimi sunarım. Bu vesileyle üzerimde büyük emekleri olan, hem ilme teşvik ederek hem de bilgi birikimlerini paylaşarak bu günlere gelmemizi sağlayan bütün

hocalarıma şükran ve minnetlerimi arz ederim. Son olarak çocukluğumdan bu yana manevi desteklerini daima üzerimde hissettiğim sevgili anneciğime ve babacığıma; uzun ve yorucu tez hazırlama sürecinde sabır ve tahammülün sınırlarını zorlayıp destek ve yardımlarını esirgemeyen çok değerli aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Gülhan Maden

Ankara, 2023



GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Maḳāşid kavramı tefsir alanında ancak son dönemlerde ele alınmakla birlikte erken dönemlerden itibaren “*maḳāşidu’ş-şerī’a*” ya da “*maḳāşidu’t-teşrī’*” gibi terimlerle fıkıh ilmi içinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavramın bir nazariye olarak ilk kez İmāmu’l-Ḥarameyn Cuveynī (ö.478/1085) ile birlikte ortaya çıktığı ve onun tarafından sistematize edildiği genel kabul görmüştür.¹ Bununla birlikte son zamanlarda yapılan bazı çalışmalar Cuveynī’den önce de *maḳāşid* fikrine sahip birtakım âlimler olduğunu ortaya koymuştur.²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *maḳāşid* ile ilgili yapılan araştırmalarda Māturīdī’nin adı pek geçmemektedir. İleride “Literatür Değerlendirmesi” başlığı altında da görüleceği üzere *maḳāşid* düşüncesinin oluşumuna Māturīdī’nin de katkısının olup olmadığı konusunda önemli bir boşluk olduğu görülmektedir. Bu çalışma söz konusu ilmî boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Maḳāşid düşüncesinin tarihini inceleyen araştırmalarda genellikle Māturīdī ile ilgili, onun *Meāḥızu’ş-şerāi’* adlı günümüze ulaşmayan *usūl* eserine atıfla *maḳāşid* düşüncesine yer vermiş olduğu/olabileceği üzerinde durulur.³ Kimi araştırmacılar ise bunun eser isimlerine bakılarak ortaya konmuş bir varsayım olduğunu ve ispat edilmesi

¹ Ahmed er-Raysūnī, *Nazariyyetu’l-maḳāşid ‘inde’l-İmām eş-Şātībī* (Kāhire: Dāru’l-Kelime li’n-Neşr ve’t-Tevzī’, 1436/2015), 33; Rahmi Yaran, “Cuveynī Öncesi Maḳāşid/Maşlahat Söylemi”, *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 28/1 (2005), 94; Ömer Yılmaz, “Cuveynī’nin Maḳāşid Düşüncesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, no:226 (İstanbul: İFAV yay., 2009), 129; Rahmi Yaran, “Cuveynī’den İbn ‘Abdisselām’a Maḳāşid/Maşlahat Söylemi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl:10, Sayı:28 (Yaz 2006), 192.

² Hākim et-Tirmizī (ö.320/932), Ebū Bekr el-Kaffāl eş-Şāşī (ö.365/976), Ebū Bekr el-Ebherī (ö.375/986), Ebu’l-Ḥasen el-‘Āmirī (ö.381/992) ve Bākıllānī (ö.403/1013) bu isimler arasındadır. Bkz. Raysūnī, *Nazariyyetu’l-maḳāşid*, 26-30; Yılmaz, “Cuveynī’nin Maḳāşid Düşüncesi”, 129.

³ Raysūnī, *Nazariyyetu’l-maḳāşid*, 26-30.

gerektiğini savunur.⁴ İşte bu çalışma, Mâturîdî'nin düşünce dünyasında, *maķāşid* nazariyesine zemin hazırlayan bir alt yapının var olup olmadığını tespiti yöneliktir.

Tezimiz, Mâturîdî tefsirini *gāi* yorum metodu açısından incelemektedir. Bu bağlamda araştırmamız, *maķāşid* tefsir yönteminin ilk dönem tefsir eserlerinde var olup olmadığını, eğer varsa ne oranda yer aldığını tespit sadedinde de önemli bir adımdır. Bu yönüyle çalışmamız, *maķāşid* tefsir yönteminin tarihî arka planını tespit etme adına yapılması gereken bir dizi araştırmanın belki de ilk halkasını oluşturmaktadır.

Akla verdiği değer ile temayüz etmiş olan Mâturîdî'de *maķāşid* düşüncesinin kökleri mevcutsa bu hangi orandadır ve bunun örnekleri nelerdir? *Maķāşid* kavramına yer vermiş midir, yoksa onun yerine geçecek başka kavramlar mı kullanmıştır ve kullanmışsa bunlar nelerdir? Onun tefsiri, *maķāşid* tefsirde bulunması gereken özellikleri hangi oranda taşımaktadır? Bu ve benzeri sorular cevaplandırılmayı beklemektedir. İşte bu çalışma bütün bu soruların cevaplarını bulmaya çalışmaktadır.

Kısaca tezimiz, *maķāşid* nazariyesinin ve *maķāşid* tefsir yönteminin *Te 'vîlātu 'l-Kur'an*'daki temellerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Böylece sürekli değişen hayatın yeni problemlerine Kur'an'dan çözüm önerileri sunarken, bunu daha önce yapmış ve bu konuda başarılı olmuş bir âlimin tecrübelerinden istifade etmeyi umuyoruz. Ayrıca bu şekilde Mâturîdî'nin tefsir yöntemini tespit ederek ondan hareketle sağlıklı bir Kur'an anlayışı oluşturmaya katkıda bulunmayı ve İslam dünyasının içine düştüğü derin krizlerden kurtulmasını sağlayacak sağlam bir zeminin varlığını keşfedebilmeyi ümit ediyoruz.

B. ARAŞTIRMANIN METODU VE SINIRLARI

⁴ Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 16.

Maḳāşid; kelâmî temelleri olan, son dönemlerde tefsir sahasında da ele alınan, temelde ise fıkıh usulünün konuları arasında yer alan bir kavramdır. Dolayısıyla tezimizde bütün bu disiplinlerin konuyla ilgili kavram ve terimlerine yer verilmektedir. Ancak çalışmamız fıkıh ya da kelam alanına ait bir çalışma olmadığı için tezin, bu alanların kullandığı kavramlara boğulmamasına özen gösterilecektir. Tezimiz, temelde bir tefsir çalışması olduğundan araştırma boyunca tefsir terimleri kullanılacaktır.

Araştırmamız genel itibariyle *maḳāşid* merkezli muhteva analizi metoduna dayanmaktadır. Māturīdī'nin daha sonra *maḳāşid* olarak terimleşecek olan yönetime yaklaşımını ve tefsirinin *maḳāşidī* yorum boyutunu ortaya koyabilmek için *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān* adlı eseri baştan sona okunarak taranmış, böylece onun konuyla ilgili hangi kavramları kullandığı ve ne tür tespitlerde bulunduğu analiz edilmiştir. Ayrıca yer yer konu gereği veri toplama, örnekleme, eleştirel analiz, tümdengelim, tümevarım ve derecelendirme gibi yöntemlerden de istifade edilmiştir.

Araştırmamız boyunca *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*'ın Prof. Dr. Bekir Topaloğlu başkanlığında hazırlanan ve Mizan yayınlarından çıkan tahkikli neşri kullanılmıştır. Konumuz Māturīdī'nin tefsiri ile sınırlı olmakla birlikte *Kitābu't-tevhīd* de okunmuş ve gerekli görülen yerlerde ona da müracaat edilmiştir.

Araştırmamız dört bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm'de *maḳāşid*, *maḳāşid* düşüncesi ve *maḳāşidī* tefsir kavramları üzerinde durularak çalışmanın kavramsal zemini oluşturulmuştur. Bunun için öncelikle *maḳāşid* kavramının tanımı, *maḳāşid* düşüncesinin dinî temelleri ve tarihî seyri incelenmiş, *maḳāşid ictihād*ının ne olduğu ve fikhî mezheplerin bu *ictihād* türüne nasıl yaklaştıkları ele alınmıştır. Daha sonra *maḳāşid*in tefsir ilmindeki yeri belirlenmeye çalışılmış; bu bağlamda *maḳāşidī* tefsir kavramının ortaya çıkışı, tanımı, amacı, özellikleri, yöntemi, önemi ve faydaları üzerinde durulmuştur.

İkinci Bölüm’de *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*’da *mağâşid* düşüncesinin var olup olmadığı incelenmiştir. Bunun için öncelikle Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde *mağâşid* fikrinin dayanakları araştırılmıştır. Bu bağlamda onun bilgi teorisi ve akıl konusundaki görüşleri, *hikmet* nazariyesi, din-şerî’at ayrımı, *husn-kuḥḥ* meselesine yaklaşımı ile tefsir-te’vîl ayrımı gibi konular analiz edilmiş; ilgili konular, Mâtürîdî’de *mağâşid* düşüncesinin temelleri olup olamayacağı açısından tartışılmıştır. Bunun akabinde *Te’vîlât*’ta “*mağâşid*” kavramının hangi anlamlarda kullanıldığı incelenmiş, *mağâşid* manasında hangi ifadeler yer verildiği tespit edilmiştir. Daha sonra *Te’vîlât*’ta *mağâşid* düşüncesini destekleyen ifade ve yaklaşımlar ortaya konulmuştur.

Üçüncü Bölüm’de *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*’da, *mağâşid*’in fikhî boyutu olan *mağâşidu’t-teşrî’e* yer verilip verilmediği, şayet yer verilmişse bunun hangi boyutta olduğu analiz edilmiştir. Bunun için önce fikhî hükümlerin maksatlarına dair Mâtürîdî’nin tespit ve düşünceleri irdelenmiş, daha sonra eserde *mağâşid ictihād*’ının kullanılıp kullanılmadığı örnekleriyle birlikte ortaya konulmuştur.

Dördüncü Bölüm’de *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, *mağâşid*’i tefsir açısından analiz edilmiştir. Bunun için öncelikle eserde Şur’ân’ın maksatlarına dair hangi tespitlerin yer aldığı incelenmiş, daha sonra bu tefsirde *mağâşid* yöntemin hangi şekillerde tezahür ettiği ele alınmıştır. Ayrıca eserdeki *mağâşid* tefsire aykırı yorumlar da ortaya konulmuştur. Böylece Mâtürîdî’nin bu eserinin, *mağâşid* tefsir niteliğini hangi oranda taşıdığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamız boyunca çok sık tekrar ettiği için zaman zaman *Te’vîlâtü’l-Şur’ân* yerine kısaca *Te’vîlât*, *Kitābu’t-tevhîd* yerine de *Tevhîd* ifadesi kullanılmıştır.

Tezimizde Arapça kaynaklı terimler, şahıs ve eser isimleri transkripsiyon alfabesine göre yazılmış, metinsel bütünlüğü sağlamak için kaynak isimlerinde de aynı sistem takip edilmiştir. Çalışmada ismi geçen şahısların ölüm tarihlerine sadece ilk

geçtikleri yerde ya da her defasında yer vermek yerine, her yeni sayfada birer kez yer verilmiştir. Ayrıca klasik dönem ulemasının yalnızca ölüm tarihleri, önce *hicrî* sonra da milâdî olarak verilmiştir. Son dönem âlimlerinin ise doğum ve ölüm tarihleri sadece milâdî olarak gösterilmiştir. Ölüm tarihlerinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* esas alınmıştır. Ayet meallerinde ise çoğunlukla Diyanet İşleri Başkanlığı’nca bir komisyon tarafından hazırlanan *Kur’an Yolu* meali kullanılmıştır. Gerekli olduğu düşünülmediği sürece ayetlerin metinlerine yer verilmemiştir.

C. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik ile ilgili gerek yurt içinde gerekse yurt dışında onlarca çalışma yapılmıştır.⁵ Bu çalışmaların önemli bir kısmı Mâturîdî’nin kelâmî görüşleri hakkında olmakla birlikte onun tefsiri ve tefsir ilmindeki yeri ile ilgili de çalışmalar yapılmıştır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâturîdî’de *maķāşid* düşüncesinin temelleri üzerine yüksek lisans ya da doktora tezi seviyesinde müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Yine onun tefsirini *maķāşidî* yorum açısından ele alan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Konuyla ilgili şu ana kadar yalnızca bir makale tespit edilebilmiştir. Abdullah Bayram’ın kaleme aldığı kitap bölümünde *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Mâturîdî’nin tefsir ve *te’vîl* anlayışı çerçevesinde *lafzî* ve *gāî* yorum açısından

⁵ *Mâturîdî ve Mâturîdîlik* üzerine yapılmış çalışmalar için bkz. Sönmez Kutlu, “Ebû Manşûr el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, *İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto yay., 2017), 450-454; Ahmet Ak, “Türk Dilinde Mâturîdîlik Literatürü”, *Mâturîdî Düşünce ve Mâturîdîlik Literatürü*, ed. M. Raşit Akpınar vd. (İstanbul: Selçuk Üniversitesi İmâm Mâturîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 310-353; Furkan Çakır, “Türkiye’de İmâm Mâturîdî Üzerine Yazılan Akademik Makaleler”, *Mâturîdî Düşünce ve Mâturîdîlik Literatürü*, ed. M. Raşit Akpınar vd. (İstanbul: Selçuk Üniversitesi İmâm Mâturîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 354-363; Ramazan Altıntaş, “Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi’nde Bulunan Mâturîdî Kelam Kaynakları”, *Mâturîdî Düşünce ve Mâturîdîlik Literatürü*, ed. M. Raşit Akpınar vd. (İstanbul: Selçuk Üniversitesi İmâm Mâturîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 364-384; Seyyid Bahçıvan, “Mekânetü’l-İmâm Ebî Manşûr el-Mâturîdî mine’l-buhûşî ve’d-dirâşâtî’l-‘arabîyyetî’l-hadîşe”, *Mâturîdî Düşünce ve Mâturîdîlik Literatürü*, ed. M. Raşit Akpınar vd. (İstanbul: Selçuk Üniversitesi İmâm Mâturîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 389-407; Sıddık Korkmaz, “Mâturîdîlik Hakkında Batıda Yapılan Çalışmalar”, *Mâturîdî Düşünce ve Mâturîdîlik Literatürü*, ed. M. Raşit Akpınar vd. (İstanbul: Selçuk Üniversitesi İmâm Mâturîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 408-422; Doğan Kaplan, “Fars Dilinde Mâturîdîlik Literatürü”, *Mâturîdî Düşünce ve Mâturîdîlik Literatürü*, ed. M. Raşit Akpınar vd. (İstanbul: Selçuk Üniversitesi İmâm Mâturîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 423-435.

değerlendirilmektedir. İlgili bölümde müfessirin “tefsir” anlayışının, ayetlerin *lafzî* anlam ve açıklamalarına; “*te’vîl*” anlayışının ise ayetlerden gerçekte kastedilen manalara yani *gâî* yorumlara tekabül ettiği vurgulanmakta, bazı örnekler ve tespitler ışığında Mâturîdî’nin *naşş*lara bütüncül bir şekilde ve amaçsal bir perspektifle yaklaştığı, çağının ihtiyaç ve problemlerine hitap edebilen özgün ve evrensel bir tefsir metodolojisi geliştirdiği sonucuna ulaşılmaktadır.⁶

Konuyla ilgili daha detaylı bir çalışma hazırlayan Ahmed Sa’d Demenhūrî, 2016 yılında tamamladığı *el-İmāmu’l-Mâturîdî ve menhecu ehli’s-sunneti fî tefsîri’l-Ḳur’ân* adlı doktora çalışmasında, Mâturîdî’nin tefsir yöntemini üç ana başlık altında ele almakta, bunlardan birini ise “*Zorlama te’vîl ve teferruattan uzak durması ve maḳāşidî dikkate alması*”⁷ şeklinde belirleyip konuyu genişçe açıklamaktadır. Bu bağlamda öncelikle Mâturîdî’nin bilgi felsefesi, *ḥikmet* nazariyesi ve fıkıh usulüne bakışını inceleyip belirlediği esasın temellerini ortaya koymakta, daha sonra onun niçin böyle bir yöntem takip ettiğini kendi ifadelerinden yola çıkarak tespit etmeye çalışmaktadır. Yine Mâturîdî’nin özellikle hangi konularda tekellüften uzak durduğunu belirtmekte; Kur’an’daki cümlelerin, ayetlerin ve ayet gruplarının maksatlarına dair Mâturîdî’den tespitler sunmakta; Kur’an’da *ḍarb-ı meşellerin*, *kışşaların*, bazı *teşrî’î* hükümlerin, tabiat ya da ahiret ile ilgili ayetlerin neden yer aldığı gibi birtakım konularda Mâturîdî’nin ne gibi açıklamalar yaptığına örnekler vermektedir.⁸ Bu konularda ilgili eserden istifade ettiğimizi belirtmek isteriz. İlgili çalışmada, Mâturîdî’nin tefsir yöntemiyle ilgili *maḳāşidî* önem vermesi detaylı bir şekilde ele alınmakla birlikte *Te’vîlātu’l-Ḳur’ân*, *maḳāşidî* tefsir açısından ele alınıp bir değerlendirme yapılmamaktadır. Ayrıca

⁶ Abdullah Bayram, “Mâturîdî’nin *Te’vîlātu’l-Ḳur’ân* Adlı Eserinin Lafzî / Literal ve Gâî / Teleolojik Yorum Metotları Perspektifinden Analizi: Tefsir ve Te’vîl Kavramları Çerçevesinde”, *İmām Mâturîdî ve Te’vîlātu’l-Ḳur’ân*, ed. Hatice K. Arpağuş vd. (İstanbul: İFAV Yay., 2019), 273-292.

⁷ (عدم التكلف و اعتبار المقاصد) Bkz. Ahmed Sa’d ed-Demenhūrî, *el-İmāmu’l-Mâturîdî ve menhecu ehli’s-sunneti fî tefsîri’l-Ḳur’ân* (‘Ammān: Dāru’n-Nūrî’l-Mubîn, 2018), 361.

⁸ Bkz. Demenhūrî, *el-İmāmu’l-Mâturîdî ve menhecu ehli’s-sunneti fî tefsîri’l-Ḳur’ân*, 361-472.

Māturīdī'nin *maḳāşid* düşüncesine sahip olup olmadığına dair bir incelemeye ve değerlendirmeye de ilgili eserde rastlanmamıştır.

Māturīdī'nin tefsir yönteminden veya *teşrī'ī* ayetlerle ilgili yorumundan söz edilen pek çok eserde, onun ayetleri yorumlarken, sadece lafza değil maksada, yani ilahi beyanla gerçekte neyin kastedildiğine önem verdiği vurgulanmaktadır.⁹ Māturīdī'nin tefsir yöntemiyle ilgili doktora çalışması yapan T. Özdeş gerek ilgili tezinde gerekse diğer bazı makalelerinde Māturīdī'nin, tefsirinde vahyin ana gayelerini dikkate aldığını, hükümlerin dayandığı sebep ve *hikmet*lere vurgu yaptığını defalarca zikretmektedir.¹⁰ Aynı şekilde M. R. İmamoğlu, Māturīdī'nin tefsir metoduyla ilgili hazırladığı doktora çalışmasında, hırsıza verilen el kesme cezası ile ilgili açıklamaları örnek göstererek, *Te'vīlāt*'taki bazı ayetlerin yorumunda *hikmetü't-teşrī'*e yer verildiğini belirtmektedir.¹¹ Yine aynı eserde Māturīdī'nin, tefsirinde bazı ibadetlerin *teşrī'* *hikmet*lerine yer verdiği de vurgulanmaktadır.¹² Ancak bu eserlerin pek çoğunda konuyla ilgili detaylı açıklama ve örneklerle yer verilmemekte, konu sistemli bir şekilde ele alınmamaktadır.

Maḳāşid üzerine yapılmış bazı çalışmalarda, *maḳāşid* nazariyesinin tarihi üzerinde durulurken İmām Māturīdī'den de söz edilmekte, onun özellikle günümüze ulaşmayan *Meāhızu'ş-şerāi'* adlı eserinde *maḳāşid* düşüncesine yer vermiş olabileceği

⁹ Bkz. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Māturīdī ve Māturīdilik* (İstanbul: Ensar Yay., 2017), 65,192; Bekir Topaloğlu, “İmām Māturīdī'nin Kelâmî Görüşleri, Te'vīlātu'l-Ḳur'ân'ı ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *İmām Māturīdī ve Te'vīlātu'l-Ḳur'ân*, ed. Hatice K. Arpaguş vd. (İstanbul: İFAV Yay., 2019), 63; Mehmet Boynukalın, “Fıkhü'l-'Ukûbât 'inde'l-İmām el-Māturīdī”, *İmām Māturīdī ve Te'vīlātu'l-Ḳur'ân*, ed. Hatice K. Arpaguş vd. (İstanbul: İFAV Yay., 2019), 490; Hilmi Demir - Muzaffer Tan, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmām-ı Māturīdī* (Ankara: Anadolu Yay., 2019), 122-123.

¹⁰ Bkz. Talip Özdeş, *Māturīdī'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 104,116,125,288,291,295, 296; a.mlf., “Māturīdī'nin Te'vīl Anlayışında Aklın Yeri”, *İmām Māturīdī ve Māturīdilik* (Ankara: Otto yay., 2017), 266,271,273,275,277; a.mlf., “Māturīdī'nin Din ve Şeriat Anlayışı”, *Büyük Türk Bilgini İmām Māturīdī ve Māturīdilik, (Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, 22-24 Mayıs 2009-İstanbul)*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yay., 2016), 130.

¹¹ Buna göre İslam hukukunda cezai müeyyideler, toplum düzenini sağlamak ve suçların işlenmesini önlemenin yanı sıra ferdin hayatı ve neslin devamını temin etmek amacını taşımaktadır. Bkz. M. Ragıp İmamoğlu, *İmām Ebū Manşūr el-Māturīdī ve Te'vīlātu'l-Ḳur'ân'daki Tefsir Metodu* (Ankara: DİB Yay., 1991), 91.

¹² İmamoğlu, *İmām Ebū Manşūr el-Māturīdī ve Te'vīlātu'l-Ḳur'ân'daki Tefsir Metodu*, 91-92.

vurgulanmaktadır.¹³ Konuyla ilgili önemli bir çalışmaya imza atan A. Pekcan, Mâturîdî'nin adı geçen eserini, Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin (ö.508/1115) *Tabşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn* adlı kitabındaki ve diğer bazı eserlerdeki atıflardan yola çıkarak tanıtmakta, burada *maķāşid* ve *hikmet* eksenli birtakım meseleleri ele almaktadır.¹⁴ *Maķāşid* ile ilgili bazı çalışmalarda ise Mâturîdî'den hiç söz edilmediği görülmektedir.¹⁵

Öte yandan klasik dönem tefsirlerini *maķāşid* açısından ele alan çalışmalar¹⁶ ile “*maķāşidî* tefsir” yöntemi üzerine yapılan çalışmalar oldukça azdır. Bunlardan biri Uluslararası İslâmî Düşünce Enstitüsü tarafından Tûnus'ta gerçekleştirilen مقاصد القرآن (Medeniyet ve Uygarlığın İnşasında Kur'an-ı Kerim'in Maksatları) başlıklı kongredir. Bir diğeri ise KURAMER'in Uluslararası İslâmî Düşünce Enstitüsü Londra merkeziyle (International Institute of Islamic Thought, IIIT/UK)

¹³ Bkz. Raysûnî, *Nazariyyetu'l-maķāşid*, 28.

¹⁴ Ali Pekcan, “İmâm Mâturîdî'nin Uşûl-i Fıkha Dair Görüşleri Ya Da Meâhîzu's-şerâi'i Yeniden Kurmaya Çalışmak”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/2 (2004), 151-172.

¹⁵ Bkz. Abdurrahman Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Maķāşid İctihadının Tarihî Seyri”, *Maķāşid ve İctihad /İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Haz. Ahmet Yaman (İstanbul: İFAV yay., 2017), 201; Ahmed er-Raysûnî, *Min a'lâmi'l-fikri'l-maķāşidî* (Beyrût: Dâru'l-Hādî, 2003), 9-11.

¹⁶ Bunlardan biri Caşşâs'ın (ö.370/981) fikhî tefsiri olan *Ahkâmu'l-Kur'an* üzerine yapılan bir maķāşid araştırmasıdır. Bu çalışmada, Caşşâs'ın tefsirinde önce mükelleflerin ibadetler ve muamelattaki maksatları ele alınmakta, daha sonra genel *şer'î* maksatlarla ilgili tefsirdeki tespitlere yer verilmekte, son olarak ise İslam hukukunun aile hukuku, ceza hukuku, malî-iktisadî hukuk gibi alanlarındaki özel maksatlara dair Caşşâs'ın tespit ve değerlendirmeleri incelenmektedir. Bkz. Muştafâ 'İd Muḥammed Şebâyik, *Maķāşidu's-şer'i'a fî tefsiri Ahkâmi'l-Kur'an li'l-Caşşâs* (Mısır: el-Minya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018). Ayrıca Kurtubî ve Taberî tefsirlerindeki ahkâm ayetlerini maķāşid açısından ele alan iki ayrı makale bulunmaktadır. Bkz. Abdullah Bayram, “Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Kurtubî Tefsirinin Maķāşid Açısından Analizi”, *Gümüşhane Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2/4, (2013), 75-95; a.mlf., “Maķāşid ya da Gâi/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı”, *Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 13/25, (2014/1), 37-56. Son dönem âlimlerinden de Âlûsî (ö.1270/1854), Reşîd Rıdâ (1865-1935) ve İbn 'Âşûr'un (1879-1973) tefsirleri üzerine birtakım maķāşid araştırmalarının yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâi Yorum* (Ankara: Otto Yay., 2016); a.mlf., “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Maķāşid Merkezli Yaklaşım (Reşîd Rıdâ ve İbn 'Âşûr Örneği)”, *Maķāşidî Tefsir*, ed. Mustafa Çağrırcı (İstanbul: Kuramer Yay., 2018), 261-281; Ḥamîd 'Anbûrî, *el-Maķāşid 'inde's-Şeyḥ Muḥammed Reşîd Rıdâ min hılâli tefsirihi'l-Kur'âni'l-Hakîmi'l-meşhûri bi'l-Menâr* (Miknâs: Mevlây İsmâ'îl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000); 'Alî el-Vezzânî et-Tihâmî, *Maķāşidu'l-Kur'an min hılâli tefsiri "et-Tahrîr ve't-Tenvîr" li't-Tâhiri'bni 'Âşûr* (Basılmamış Doktora Tezi, 2012); Kerrâr 'Abdümüslim Hâşim el-Fehhâm, *Maķāşidu's-şer'i'a 'inde'l-imâm el-Âlûsî min hılâli tefsirihi Rûhu'l-me'ânî*, (Kâhire: 'Ayn Şems Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018); Nâsır Sa'd Maḥmûd Yûsuf, *Maķāşidu'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-imâmeyn et-Tâhir b. 'Âşûr ve Muḥammed Reşîd Rıdâ min hılâli tefsirayhimâ*, (Mısır: el-Minya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

ortaklaşa düzenlediği “Modern Dünyada Kur’an’ın Yeri: Maḳāşidī Tefsire Doğru” başlıklı sempozyumdur.¹⁷

Mısır el-Minya Üniversitesi’nde konuyla ilgili, “Kur’an-ı Kerim Tefsirinde Maḳāşid’in Kullanılması” (توظيف المقاصد في تفسير القرآن الكريم) adı altında bir proje başlatılmış olup bu çerçevede lisansüstü düzeyde çalışmalar yapılmaktadır. Bunların bir kısmı Kur’an surelerinin maḳāşid yöntemiyle tefsiri şeklinde hazırlanmıştır.¹⁸ Bunlar, sure bazında ve birbirinden farklı usullerle yazılmıştır. Ancak maḳāşidī tefsire dair güncel örnekler olması itibariyle bu konuda atılmış önemli bir adımdır. Bütün sureler bu şekilde tamamlanıp hepsi baştan sona yayımlanırsa belki de maḳāşid yöntemiyle oluşturulmuş ilk tefsir külliyatı ortaya çıkmış olacaktır. Bu proje kapsamında yapılan çalışmaların diğer bir kısmı ise maḳāşidī tefsirin tarihçesi ve örnekleri hakkındadır.¹⁹ Bunlar dışında az da olsa maḳāşidī tefsir üzerine bazı akademik çalışmalar yapılmıştır.²⁰

¹⁷ Bu sempozyum 29 Nisan 2017 tarihinde gerçekleşmiştir. İlim çevrelerinin yoğun ilgi gösterdiği sempozyumda İslâm dünyasının çeşitli ülkelerinden ve ülkemizden sahasının uzmanı seçkin ilim adamları tarafından altı tebliğ sunulmuş ve konu, alanın uzmanı ilim adamlarınca tartışılmıştır. Sempozyumda sunulan tebliğler ve yapılan müzakereler bilahare Kuramer tarafından yayımlanmıştır. Bkz. *Maḳāşidī Tefsir*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yay., 2018).

¹⁸ Örnek olarak bkz. Muṣṭafā Mūsā es-Seyyid Mūsā, *Tavzīfu’l-maḳāşid fi tefsiri’l-Kur’āni’l-Kerīm (Sūratu’n-Neml unṣūḥ)* (Mısır: el-Minya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Hālid Humām ‘Ābid Bağdādī, *Tavzīfu’l-maḳāşid fi tefsiri’l-Kur’āni’l-Kerīm (Sūratu’n-Nisā’ unṣūḥ)* (Mısır: el-Minya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017); Husām Bağdādī ‘Abdul’alīm, *Tavzīfu’l-maḳāşid fi tefsiri’l-Kur’āni’l-Kerīm (Sūratu Sebe’ unṣūḥ)* (Mısır: el-Minya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Cum’a ‘Abdulḥamīd Sa’īd Sālim, *Tavzīfu’l-maḳāşid fi tefsiri’l-Kur’āni’l-Kerīm (Cuz’u’z-Zāriyāt unṣūḥ)* (Mısır: el-Minya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Aḥmed Sa’d Ebu’l-Leyl, *Tavzīfu’l-maḳāşid fi tefsiri’l-Kur’āni’l-Kerīm (Sūratu’l-A’rāf unṣūḥ)* (Mısır: el-Minya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Muḥammed Fethī Ḥanefī ‘Abdurrahmān el-Mālikī, *Tavzīfu’l-maḳāşid fi tefsiri’l-Kur’āni’l-Kerīm (Sūratu’l-Aḥzāb unṣūḥ)* (Mısır: el-Minya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁹ Örnek olarak bkz. Rāid Nebīl Šābir Muḥammed, *el-Maḳāşidu’ş-şer’iyye fi’l-Kur’āni’l-Kerīm ‘inde mufessiri’l-karni’r-rābi’a ‘aşer el-hicrī* (Mısır: el-Minya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Sāmih Sālim ‘Abdulḥumeyd Sālim, *Maḳāşidu’s-suverī’l-mekkiyye: Dirāse taḥlīliyye muḳārine* (Mısır: el-Minya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

²⁰ Örnek olarak bkz. ‘Abdulfettāh Muḥammed ‘Abdulfettāh Fervāt, *el-Maḳāşidu’ş-şer’iyye fi tefsiri’l-Kur’āni’l-Kerīm fi’l-‘aşri’l-ḥadīs “Dirāse Taḥlīliyye”* (Mısır: Minufiya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018); İmād ‘Abdulceyyid ‘Abdulḥafīz Muḥammed, *İ’ mālu maḳāşidi’l-Kur’āni’l-Kerīm fi’t-tefsir (Tefsiru’l-Kur’āni’l-Kerīm li’ş-Şeyh Şeltūt numūḥ)* (Mısır: İskenderiye Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017); Aḥmed Ḥamīş Aḥmed Şetīh, *Maḳāşidu’t-tenzil fi āyi’l-Kur’āni’l-Kerīm beyne’l-mekkt ve’l-medenī* (Mısır: İskenderiye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Tāhā Cābir el-‘Alvānī, “Mine’t-ta’līl ile’l-maḳāşidi’l-Kur’āniyyeti’l-‘ulye’l-ḥākime”, *el-Fikru’l-İslāmiyyi’l-Mu’āşir*, 12/46-47, (1 Ocak 2007), 7-24; Abdullah Bayram, “Hicrī İkinci Asrın Maḳāşidī / İctihādī Tefsir Perspektifinden Temellendirilmesi ve Eleştirel Analizi: Mekke Tefsir Okulu Çerçevesinde”, *Hicri İkinci Asrda İslami İlimler -2*, ed. Hidayet Aydar vd. (2022), 68-100; Mehmet Cengiz, “Hz. Nūḥ’un

Maḳāşidī tefsir ile ilgili şu ana kadar yapılan en kapsamlı eserlerden biri, Dr. Vasfî ‘Âşûr Ebû Zeyd’in hazırladığı *Naḥve tefsîrin maḳāşidiyyin li’l-Ḳur’āni’l-Kerîm* adlı çalışmadır. Bu eserde *maḳāşidī* tefsirin tanımı, diğer tefsir çeşitleriyle ilişkisi, ilkeleri ve faydaları; *maḳāşidu’l-Ḳur’ān*’ın çeşitleri ve tespit yöntemleri ile *maḳāşidī* tefsir yapacak müfessirde bulunması gereken özellikler ele alınıp incelenmektedir.²¹ Ayrıca konuyla ilgili Arap dünyasında yayımlanan makaleler de mevcuttur.²²

Mâturîdî’den yola çıkarak *maşlahat* ve *maḳāşid* düşüncesini temellendirme gayreti olarak değerlendirebileceğimiz birtakım çalışmalar da dikkat çekmektedir. Mâturîdî’nin akıl-*sem‘*, din-*şer‘at* ve *imān*-amel ayrımlarına dikkat çeken S. Kutlu’nun bazı makaleleri²³ bu türdendir. Kutlu’nun ilgili makalelerindeki bazı düşünce ve tespitleri ilim dünyasında büyük yankı bulmuş ve bunlarla ilgili lehte ve aleyhte birtakım değerlendirmeler yapılmıştır.²⁴ Özellikle Ankara’da yapılan Mâturîdî çalıştayına sunduğu iki tebliğ önemli tartışmalara sebep olmuş ve bunun metinleri yayınlanmıştır. Ayrıca bu çalıştay kitabının sonunda bu eleştirilere cevap olarak kaleme aldığı bir makale aynı

(A.S.) Tufân Kıssasını Maḳāşidu’ş-şer‘a Merkezli Bir Okuma”, 2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu (2021), 613-648; Resul Ersöz, “Kur’an’ı Maksatları Bağlamında Okumanın Değeri: Maḳāşidī Tefsir”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 5/2, (2021), 747-778.

²¹ Bkz. Ebû Zeyd Vasfî ‘Âşûr, *Naḥve tefsîrin maḳāşidiyyin li’l-Ḳur’āni’l-Kerîm* (Kâhire: Mufekkirün yay., 1440/2019).

²² Örnek olarak bkz. Neşvân ‘Abduḥ Ḥâlid el-Mihlâfî – Rıdvân Cemâl el-Etrâş, “et-Tefsîru’l-maḳāşidî: İşkâliyyetu’t-ta’rîf ve’l-ḥaşâiş”, *Kur’ânica: Mecelle ‘Âlemiyye li-buḥûşî’l-Ḳur’ān*, 5/2, (Aralık 2013), 129-144; Muşrif b. Aḥmed Cem‘ân ez-Zehrânî, “et-Tefsîru’l-maḳāşidî: ta’şîl ve taṭbîk”, *Mecelletu’d-Dirāsâti’l-İslâmiyye*, 28/1, (Riyâd 2016), 53-97; ‘Alî Muḥammed Es‘ad, “et-Tefsîru’l-maḳāşidî li’l-Ḳur’āni’l-Kerîm”, *İslâmiyyetü’l-Ma‘rife*, sayı:89, (yaz 1438/2017), 555-583; Rıdvân Cemâl el-Etrâş - Neşvân ‘Abduḥ Ḥâlid, “el-Cuzûru’t-târîḥiyye li’t-tefsîri’l-maḳāşidî li’l-Ḳur’āni’l-Kerîm”, *Mecelletu’l-İslâm fî Âsyâ*, Birinci Özel Sayı, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, (Mart 2001), 185-221.

²³ Bkz. Sönmez Kutlu, “Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2/1 (Bahar 2009), 7-41; a.mlf., “Mâturîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade”, *Mâturîdî – Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yay., 2020), 292-297; a.mlf., “İmam el-Mâturîdî’nin Düşünce Sisteminin Oluşumunda Değişim ve Sosyal Değişimin Önemi: Değişmeyen ve Değişen Değer ve Yargılar Alanı”, *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü Ve Geleceği)*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2018), 51-86.

²⁴ Bkz. Fahrettin Atar, (Sönmez Kutlu’nun “Mâturîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı” isimli tebliğinin değerlendirilmesi) *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik, (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 22-24 Mayıs 2009-İstanbul)*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yay., 2016), 577; Muammer İskenderoğlu, “Akılcı ve Hikmetçi Bir Düşünce Ekolü Olarak Mâturîdîliği Yeniden Konumlandırma Zorunluluğu”, *Mâturîdî – Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yay., 2020), 252.

kitabın sonunda yayınlanmıştır. İstanbul'daki *Te'vîlât* Sempozyumu'nun değerlendirme oturumundaki eleştirileri de bu konuda önemlidir.²⁵

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki; Mâtürîdî tefsirini, genelde *maḳāşidu'ş-şerī'a*, özelde *maḳāşidî* tefsir açısından inceleyip onun örnekliğinde, erken dönem tefsir geleneğinin, *maḳāşid* düşüncesine katkısını analiz eden bir çalışma henüz mevcut olmadığından araştırmamızın bu ilmî boşluğu doldurmasını ümit ediyoruz.

D. MÂTURÎDÎ'NİN HAYATI VE *TE'VÎLÂTU'L-KUR'ÂN* ADLI ESERİ

Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-Mâtürîdî es-Semerḳandî el-Enşârî,²⁶ bugün Özbekistan sınırları içinde bulunan Semerkant şehrinin Mâtürîd köyünde dünyaya gelmiştir.²⁷ Muhammed b. Muḳâtil er-Râzî'ye (ö.248/862) talebe olduğu bilgisinden²⁸ yola çıkılarak hicri III. asrın ortalarına doğru dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.²⁹ Buna göre bir asra yakın ömür süren Mâtürîdî, Semerkant'a da hâkim olan

²⁵ Bkz. Sönmez Kutlu, “İmâm Mâtürîdî'nin Nesih Düşüncesi Üzerine Bazı Mülâhazalar ve İleriye Yönelik Tavsiyeler”, *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpaguş vd. (İstanbul: İFAV Yay., 2019), 875-884.

²⁶ Ebu Muhammed 'Abdulkâdir b. Muhammed b. Naşrullâh el-Ḳuraşî, *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-ḥanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhânesi, tsz.), 2/267; Ebu'l-Adl Ḳâsım İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, thk. Muhammed Ḥayr Ramaḍân Yûsuf (Dimeşk: Dâru'l-Ḳalem, 1413/1992), 249. Edirnevî'nin *Ṭabaḳât*'ında adı “Muḥammed b. Muhammed Manşûr Ebu'n-Naşr el-Mâtürîdî” şeklinde geçmektedir. Bkz. Muhammed b. Aḥmed el-Edirnevî, *Ṭabaḳātu'l-mufessirîn* (Suudi Arabistan: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 69.

²⁷ 'Abdulkerîm b. Muhammed b. Manşûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. 'Abdurrahmân b. Yahyâ (Ḥaydarâbâd: Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-'Usmâniyye, 1382/1962), 12/3.

²⁸ Ulrich Rudolph, Mâtürîdî ile Muhammed b. Muḳâtil er-Râzî'nin görüşmüş olmalarını pek muhtemel görmemektedir. Zira Râzî Semerkant'ta yaşamamıştır. Ayrıca bu durumda Mâtürîdî'nin yaklaşık 100 yıl yaşamış olduğunun düşünülmesi gerekir ki bu, Rudolph'a göre pek mümkün değildir. Dolayısıyla onun hocası olduğu kesin olan Ebû Naşr el-'İyâdî'ye göre Mâtürîdî'nin muhtemel doğum tarihi hesaplanmalıdır ki bu konudaki bilgiler göz önünde bulundurulduğunda yaklaşık olarak miladi 870 (*hicrî* 256) yılı dolaylarında Mâtürîdî'nin doğmuş olabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bkz. Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî- Semerkant'ta Ehl-i sünnet Kelamı*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yay., 2017), 212-214.

²⁹ Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü ehli's-sunne)*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, 2005), 1/74-75.

Samaniler döneminde (261-389/875-999) yaşamış³⁰ ve *ṭabaḳāt* kitaplarının çoğuna göre 333/944 senesinde yine Semerkant'ta vefat etmiştir.³¹

Ebū Ḥanīfe'nin (ö.150/767) üçüncü kuşaktan takipçisi olan Māturīdī³² çok sayıda öğrenci yetiştirmiş,³³ Ehl-i sünnet ekolünün akılcı kanadını temsil eden ve *Māturīdiyye* olarak bilinen mezhebin kurucusu kabul edilmiştir.³⁴ O, Semerkant'ta bulunan ve Ebū Ḥanīfe'ye ait görüşlerin felsefî ve teolojik temellerinin tartışıldığı “*Dāru'l-Cuzcāniyye*” adıyla bilinen medresede eğitim görmüştür. Ebū Ḥanīfe'nin hem itikat (*usūlu'd-dīn*) hem de fıkıh (*furū'u'd-dīn*) alanında ihtisaslaşma geleneğini devam ettirerek her iki manada Ḥanefî çizginin temsilcisi ve destekleyicisi olmuş, Ebū Ḥanīfe'nin din anlayışını teolojik, epistemolojik ve felsefî açıdan temellendirmeye çalışmıştır.³⁵

³⁰ Māturīdī'nin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ak, *Büyük Türk Âlimi Māturīdī ve Māturīdilik*, 49-99; İmamoğlu, *İmām Ebū Maṣṣūr el-Māturīdī ve Te'vīlātı'l-Kur'ān'daki Tefsir Metodu*, 13-20; Rudolph, *Māturīdī*, 207-239; Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmām Māturīdī”, *İmām Māturīdī ve Māturīdilik*, Haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto yay., 2017), 26-66; Sıddık Korkmaz, *İmām Māturīdī ve Mezhep Eleştirileri* (İstanbul: İz yay., 2017), 27-56; Orhan Şener Koloğlu, *İmām Māturīdī ve Māturīdiyye Mezhebi* (Ankara: TDV Yay., 2018), 14-41; Şükrü Özen, “Māturīdī”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 9 Kasım 2022); Māturīdī, *Tefsīru'l-Māturīdī (Te'vīlātu ehli's-sunne)*, 1/76.

³¹ Kuraşî, *el-Cevāhiru'l-muḍīyye*, 2/130; İbn Kutluboğa, *Tācu't-terācim*, 250; Ahmed b. Muṣṭafā Taşköprüzāde, *Ṭabaḳātu'l-fukahā'*, nşr., el-Hāc Ahmed Nīle (Musul: Maṭba'atu'z-zehrāi'l-ḥadīse, 1971), 56; Ebu'l-Feyḍ Muḥammed el-Murtaḍa ez-Zebīdī, *İthāfu's-sādeti'l-muttekin bi-şerhi esrāri ihyāi'ulūmi'd-dīn* (Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 2/6-7; Muḥammed 'Abduḥay el-Leknevī, *el-Fevāidu'l-behiyye fī terācimi'l-Ḥanefiyye* (Mısır: Dāru's-Sa'āde Matbaası, 1324), 195; Ḥayruddīn b. Maḥmūd ez-Ziriklī, *el-A'lām* (Beyrūt: Dāru'l-İlm li'l-Melāyīn, 2002), 7/19.

³² Hocaları hakkında detaylı bilgi için bkz. Kuraşî, *el-Cevāhiru'l-muḍīyye*, 1/562, 2/130,246; Leknevī, *el-Fevāidu'l-behiyye*, 195; Edirnevī, *Ṭabaḳātu'l-mufessirīn*, 69; İbn Kutluboğa, *Tācu't-terācim*, 250; Özdeş, *Māturīdī'nin Tefsir Anlayışı*, 42-45; Ebū Maṣṣūr Muḥammed b. Muḥammed el-Māturīdī, *Te'vīlātı'l-Kur'ān (Tercümesi)*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Yay., 2017), 1/16; Rudolph, *Māturīdī*, 218-225; Ak, *Māturīdī ve Māturīdilik*, 56-62; Māturīdī, *Tefsīru'l-Māturīdī (Te'vīlātu ehli's-sunne)*, 1/80-81; Özen, “Māturīdī”.

³³ Talebeleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Kuraşî, *el-Cevāhiru'l-muḍīyye*, 1/139,327,362, 2/261; Leknevī, *el-Fevāidu'l-behiyye*, 44,65,101,116,195; Edirnevī, *Ṭabaḳātu'l-mufessirīn*, 69; Fuad Sezgin, *Tārīḫü't-turāsi'l-'Arabī: 'Ulūmu'l-Kur'ān ve'l-ḥadīs*, Arapçaya çev. Maḥmūd Fehmī Hicāzī (Riyād: Cāmi'atu'l-İmām Muḥammed b. Su'ūd el-İslāmiyye, 1991), 4/43-44; Kātip Çelebi Hacı Ḥalīfe, *Keşfu'z-zunūn 'an esāmi'l-kutubi ve'l-funūn* (Beyrūt: Muessesetu't-Tārīḫi'l-'Arabī – Dāru İhyāi't-Turāsi'l-'Arabī, 1941), 2/1008,1157,1223,1295,1422; Ziriklī, *el-A'lām*, 1/296; Sem'ānī, *el-Ensāb*, 6/117; Rudolph, *Māturīdī*, 226; Ak, *Māturīdī ve Māturīdilik*, 63-64; Özen, “Māturīdī”.

³⁴ Muḥammed b. Ḥalīfe et-Temīmī, *Maḳāletu't-ta'īl ve'l-Ca'd b. Dirhem* (Riyād: Edvāu's-Selef, 1997), 106.

³⁵ Sönmez Kutlu, “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmām Māturīdī”, *Dinî Araştırmalar*, 5/15 (Ocak-Nisan 2003), 7; Kutlu, “Māturīdī Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, 9.

Kitābu't-tevhīd ile Sünnî kelam okulunun, *Te'vîlātu'l-Kur'ân* ile de dirayet tefsirinin kurucusu kabul edilen İmām Māturīdī, Ebu'l-Muīn en-Nesefī'nin ifadesiyle “kolayca elde edilemeyecek farklı bilgileri üreten bir âlimdir. O, İslam dinini ihya etmeye çalışmış, bu dinin içerdiği hikmet ve hakikatleri zihinsel çabalarla açığa çıkarmış büyük bir şahsiyettir.”³⁶ Māturīdī'nin, İslam dininin hikmet ve hakikatlerini ortaya çıkarma çabasının daha ilk dönemlerden itibaren keşfedilmiş olması konumuz açısından dikkate şayandır.

Kelam ilminin meseleleriyle yoğun bir şekilde meşgul olması, hatta kelam ilmini ilk inşa edenler arasında yer alması dolayısıyla önemli bir mütakellim olmakla birlikte³⁷ Māturīdī aynı zamanda önemli bir müfessirdir. Rivayet yöntemiyle dirayet metodunu mezcettiği tefsirinde belki de kendisinden önce benzeri olmayan bir metot uygulamıştır. O, ayetleri öncelikle ilgi kurduğu başka ayetlerle tefsir etmiş, gerek duyduğunda hadislerle yer vermiş, sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiünden nakledilen birtakım rivayetleri genellikle senedsiz bir şekilde, hatta çoğu zaman sözün sahibini dahi zikretmeden nakletmiştir. Özellikle Mu'tezile'ye cevap teşkil edecek ayetlerin yorumlarına uzun uzun yer vermiş, yine ahkâm ayetlerinin geniş izahlarına girişmiştir. Zaman zaman dilsel izahlar da yapan Māturīdī, *İsrā'iliyyāta* çok az yer vermiştir. Ayetin *muṭlaḳ* ve kesin açıklaması olup Hz. Peygamber ve ashabın açıklamalarına tahsis ettiği *tefsīr* ile ayetlerin muhtemel manalarından birini tercih ederek kesinlik iddiası taşımadan sübjektif birtakım yorumlarda bulunmayı ifade eden *te'vîlî* birbirinden ayırmıştır.³⁸ Böylece ayetlerin aklî-

³⁶ Ebu'l-Muīn Meymūn b. Muḥammed en-Nesefī, *Tabşīratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yay., 1993), 1/440.

³⁷ Recep Önal, “Māturīdī'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâm İlmindeki Yeri”, *Din Felsefesi Açısından Māturīdī Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, Derleyen: Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yay., 2016), 75.

³⁸ Bkz. Ebū Manşūr Muḥammed b. Muḥammed el-Māturīdī, *Te'vîlātu'l-Kur'ân*, thk., Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dāru'l-Mizān, 2005), 1/3.

göreceli yorumlarını ön plana çıkarmasından hareketle o, İslam düşüncesinde anlambilim ve yorumbilime ilk kapı aralayanlardan biri olarak kabul edilmiştir.³⁹

Topaloğlu'nun ifadesine göre “*İmām Ebū Maṣṣūr el-Māturīdī, temel İslam bilimleri içinde ‘sistematik ilim’ özelliği taşıyan kelim ile fıkıhtan ilkinin kurucusu olmuş, ikincisinin de usulü ve furûu hakkında önemli açılımlar kaydetmiştir. Bunun yanında o, dirayet tefsirinin kuruculuğunu da yapmıştır.*”⁴⁰

Māturīdī başta kelim ve fıkıh olmak üzere pek çok alanda eserler yazmıştır. Bunların en önemlileri *Kitābu’t-tevhīd* ve *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*’dır. Māturīdī’nin bu iki eseri ile *Kitābu’l-makālāt* dışındaki eserleri maalesef günümüze ulaşmamıştır.⁴¹

Māturīdī’nin *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān* adlı eseri bazı alimlere göre kendi dönemine kadar bu alanda yazılmış eşsiz bir tefsirdir. Daha önce yazılan tefsirler onunla asla boy ölçüşemezler.⁴² Günümüze ulaşan ilk dirayet tefsiri olma özelliği taşıyan bu eser,⁴³ ne yazık ki son yıllara kadar hak ettiği ilgi ve takdiri görmemiştir. Gerek Türk dünyasında gerek Arap dünyasında tefsir usulü ve tarihi ile ilgili kaleme alınan eserlerin pek çoğunda

³⁹ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmām Māturīdī”, 33.

⁴⁰ Bekir Topaloğlu, “İmām Māturīdī’nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri”, *Büyük Türk Bilgini İmām Māturīdī ve Māturīdilik, (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 22-24 Mayıs 2009-İstanbul)*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yay., 2016), 44.

⁴¹ Māturīdī’nin eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, 1/262,335,518,751, 2/1406,1408,1573,1782; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu’l-‘arîfîn esmāu’l-muellifîn ve âşāru’l-muşannifîn* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1951), 2/36; Edirnevî, *Tabakātu’l-mufessirîn*, 69; Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān (Tercümesi)*, 1/17-19; Māturīdī, *Tefsīru’l-Māturīdī (Te’vīlātu ehli’s-sunne)*, 1/88; Ebū Maṣṣūr Muḥammed b. Muḥammed el-Māturīdī, *Kitābu’t-tevhīd (Tercümesi)*, çev., Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yay., 2018), 31-43; Sezgin, *Tārīhu’t-turāsi’l-‘Arabī*, 4/42; Kuraşî, *el-Cevāhiru’l-muḍḍiyye*, 2/130; Kâtip Çelebi, *Silmu’l-vuṣûl ilā tabakāti’l-fuḥûl*, thk. Mahmūd ‘Abdulkâdir el-Arnâvût (İstanbul: İrcica Yay., 2010), 3/255; ‘Âdil Nuveyhîd, *Mu‘cemu’l-mufessirîn: min şadri’l-İslām hatte’l-‘aşri’l-hâḍır* (Beyrût: Muessesetu Nuveyhîd eş-Sekāfiyye, 1409/1988), 2/611; Ziyâdov Şovosil Yunusoviç, “Ebū Maṣṣūr el-Māturīdī’ye Nispet edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Māturīdī Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar”, *İmām Māturīdī ve Māturīdilik*, Haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto yay., 2017), 298; İbn Kutluboğa, *Tâcu’t-terâcim*, s. 250; Leknevî, *el-Fevāidu’l-behiyye*, 195; ‘Alâuddīn Ebū Bekr b. Mes‘ūd Kāsānî, *Bedāi’u’ş-şanāi’ fî tertibi’ş-şerāi’* (Beyrût: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1406/1986), 7/47; Özen, “Māturīdī”; Rudolph, *Māturīdī*, 291-317,519-527; Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmām Māturīdī* (İstanbul: İFAV Yay., 1997), 256-263; Kutlu, “Ebū Maṣṣūr el-Māturīdī ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, 450-454.

⁴² Kuraşî, *el-Cevāhiru’l-muḍḍiyye*, 2/130.

⁴³ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān (Tercümesi)*, 1/21; Özdeş, *Māturīdī’nin Tefsir Anlayışı*, 54.

bu esere ve müellifine ya hiç yer verilmemiş,⁴⁴ ya da onun hakkında kısa birtakım bilgiler verilerek konu geçirilmiştir.⁴⁵

Değişik asırlarda istinsah edilmiş pek çok yazma nüshası bulunan *Te'vîlât*'in⁴⁶ günümüze kadar beş farklı tahkik çalışması yapılmıştır. Bazıları tamamlanamayan bu tahkik çalışmaları şunlardır:

1- İbrâhîm M. İsmâ'îl 'Avaḍayn ve Seyyid M. 'Avaḍayn'a ait tahkik çalışması: 1970'te Bakara suresinin 140. ayetine kadar tahkiki yapılmış, ancak devamı gelmemiştir.

2- Muḥammed Mustefîd er-Raḥmân'ın tahkik çalışması: Sadece Fâtîha ve Bakara surelerini kapsayan çalışma Bağdat Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından neşredilmiştir.

3- Fâtîma Yûsuf el-Ḥiyemî'ye ait tahkik çalışması: İlmî bir neşrin gereklerini taşımayan çalışma 2004 yılında Beyrut'ta 5 cilt halinde yayımlanmıştır. Bu çalışma; sadece 2 nüshaya dayanması, yapılan tahkikin bir üst kişi ya da merci tarafından kontrol edilmemesi, şerhlerden yeteri kadar yararlanılmaması, ayet, hadis, şiir, şahıs, mekân gibi konularda indekse yer verilmemesi, pek çok yerde metnin yanlış harekelenmesi gibi konularda eleştirilmektedir.

4- Dr. Mecdî Bâsellûm'a ait tahkik çalışması: 2005 yılında Beyrut'ta 10 cilt halinde basılan bu eserde birtakım açıklama ve şerhlere yer verilmekle birlikte ilmî yeterlilik açısından bir önceki tahkikten çok da farkı bulunmamaktadır.

⁴⁴ Bkz. Celâleddîn es-Suyûfî, *Ṭabaḳātu'l-mufessirîn*, thk. 'Alî Muḥammed 'Umar (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1396); Şemseddîn Muḥammed b. 'Alî ed-Dāvūdî, *Ṭabaḳātu'l-mufessirîn* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.); Muḥammed Seyyid Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, tsz.); İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yay., 1996); Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: İFAV Yay., 1998); Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yay., 1991).

⁴⁵ Bkz. Edirnevî, *Ṭabaḳātu'l-mufessirîn*, 69; Nuveyhîd, *Mu'cemu'l-mufessirîn*, 2/611.

⁴⁶ *Te'vîlât*'in değişik kütüphanelerde bulunan yazma nüshaları kırk kadardır. Bunların otuz biri Türkiye'de, altısı diğer İslâm ülkelerinde, üçü de başka ülkelerdedir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan, *Mu'cemu't-târîḫi't-turâsi'l-İslâmî fî mektebâti'l-'âlem (el-Maḥḫûḫât ve'l-maḫbû'ât)* (Kayseri: Dâru'l-'Aḳabe, 2001), 5/3142.

5- Prof. Dr. Bekir Topaloğlu başkanlığındaki heyet tarafından yapılan tahkik çalışması: *Te'vîlât*'ın dört farklı nüshasına ek olarak Şemerķandî'nin (ö.539/1144) *Şerhu't-Te'vîlât* adlı eserinin esas alındığı bu tahkik çalışması ciddi bir ilmî çalışma olup 2005-2010 yılları arasında 17 cilt halinde neşredilmiştir. Bu çalışmada; metinde geçen şahıslar hakkında kısa bilgilere yer verilmiş, anlamı az bilinen kelimeler açıklanmış, rivayet, *ķırāat* ve tevillerin kaynakları mümkün olduğunca belirtilmeye çalışılmıştır.⁴⁷

⁴⁷ Murat Sülün, “İmām Māturīdī ve Te'vîlātu'l-Ķur'ān Adlı Eseri”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, sayı: 5-6 (Bışkek 2008), 64-65; a.mlf., “Ebu Mansūr el-Māturīdī'nin Te'vîlātu'l-Ķur'ān Adlı Eserinin Tenkitli Neşirleri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5/1 (2019), 41-56.

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKÂŞİDİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE TEFSİR İLMİNDEKİ YERİ

A. MAKÂŞİD KAVRAMI

Maḳāşid, sözlükte “bir şeyi hedeflemek, bir şeye yönelmek, güvenmek, niyet etmek, amaçlamak, talep etmek, mutedil olmak” anlamlarındaki **قصد** fiilinin mastarı olan **مقصد** ya da aynı kökten *ism-i mekân* olan **مقصد** sözcüklerinin çoğuludur. Buna göre *maḳşad* ya da *maḳşid* daha çok hedef, niyet, amaç, gaye, maksat anlamlarında kullanılmaktadır. Bu durumda “*maḳāşid*” Türkçeye de aynen geçmiş olan maksat kelimesinin çoğulu olarak “maksatlar, hedefler, gayeler” anlamlarını ifade etmektedir.⁴⁸

Dinî bir terim olarak ise *maḳāşid*, “genelde dinin, özelde şer‘î hükümlerin *hikmet* ve gayelerini” ifade etmektedir.⁴⁹ *Maḳāşid* kavramı, fıkıh usulüne dair eserlerde, genellikle hükümlerin *ta’lîl* bağlamında “*maḳāşidu’ş-şer‘i’a*”, “*maḳāşidu’t-teşrî*”, “*el-maḳāşidu’ş-şer‘iyye*” veya “*maḳāşidu’ş- Şâri*” şeklinde ifade edilegelmiştir. Yalın haliyle “*maḳāşid*” dendiğinde de genellikle aynı anlam kastedilir.⁵⁰

İlk dönemlerden itibaren *maḳāşid* kavramı, özellikle fıkıh usulüyle ilgili eserlerde kullanılmakla birlikte bu kavramın tanımına son asırlara kadar yer verilmemiştir. Bazı araştırmacılar Şâtîbî’nin (ö.790/1388) birtakım açıklamalarını⁵¹ *maḳāşid* tanımı olarak

⁴⁸ Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisānu’l-‘Arab* (Beyrût: Dâru Şâdir, 1414), “ksd”, 353-357; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-munîr fî ġarîbi’ş-şerḥi’l-kebîr* (Beyrût: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, tsz.), 2/504; Ebu’l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdurrazzâk ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Kuveyt: Vizâratu’l-İrşâd ve’l-Enbâ – el-Meclisu’l-Vaṭanî li’ş-Şekâfe ve’l-Funûn ve’l-Âdâb, 1385-1422/1965-2001), 9/35-44.

⁴⁹ Ertuğrul Boynukalın, “Maḳāşidu’ş-Şer‘i’a”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mart 2020).

⁵⁰ Yaran, “Cuveynî Öncesi Maḳāşid/Maşlahat Söylemi”, 95.

⁵¹ Şâtîbî’nin ifadeleri şu şekildedir: **ثَبَّتَ أَنَّ الشَّارِعَ قَدْ قَصَدَ بِالتَّشْرِيعِ إِقَامَةَ الْمَصَالِحِ الْآخِرِيَّةِ وَالْدُّنْيَوِيَّةِ، فَذَلِكَ عَلَى وَجْهِ لَا يَحْتَلُّ** *“Şâri’in şeriat vaz etmedeki maksadı, ne cüz’ ne de küll açısından* **لَمْ يَقْصِدْ الشَّرْعِيُّ مِنْ وَضْعِ** *نِزَامِي إِهْلَالِ عَمَلِهِ دُنْيَوِيٍّ وَهُرَئِيٍّ مَشَاهِدَاتِهِ إِكَامَةً* **لَمْ يَقْصِدْ الشَّرْعِيُّ مِنْ وَضْعِ** *نِزَامِي إِهْلَالِ عَمَلِهِ دُنْيَوِيٍّ وَهُرَئِيٍّ مَشَاهِدَاتِهِ إِكَامَةً*

takdim etse de⁵² genel kabule göre bu konudaki ilk tanım İbn ‘Āşūr’a (1879-1973) aittir. O, *maḳāşıd* önce genel ve özel gayeler olarak ikiye ayırmakta ve bunlardan her biri için ayrı tanımlar vermektedir. Buna göre “*Hukukun genel gayeleri, hukuk normlarının özel bir türüne ait olacağı düşünülemeyecek şekilde, bütünü veya çoğunda Şāri ‘ce göz önüne alınmış nitelikler ve hikmetlerdir.*”⁵³ Özel maksatlar ise “*İnsanların faydalı maksatlarını gerçekleştirmek veya özel tasarruflarında kamu yararını korumak amacına yönelik Şāri ‘nin gözetmiş olduğu hususlardır.*”⁵⁴

Maḳāşıd ile ilgili yapılan diğer bazı tanımlara ve açıklamalara baktığımızda bunların, *maḳāşıd* kavramının farklı yönlerini vurguladığını görürüz. Bazıları *maḳāşıd*, “*yeryüzünde insan hayatının, Yüce Allah ‘ın gösterdiği istikamet çizgisinde sürebilmesi için destek alınması kaçınılmaz olan değerler*”⁵⁵ olarak görürken, diğer bazıları bu kavramı, yalnızca *şer ‘i* hükümlerin gayeleri şeklinde anlamaktadır.⁵⁶ Bunun yanında *maḳāşıd* sadece *şer ‘i* hükümlerin değil bütün *naşş*ların, insanların *maşlahatına* yönelik *hikmet* ve gayeleri biçiminde tanımlayanlar da vardır.⁵⁷

Maḳāşıd, çoğunlukla bir fıkıh usulü terimi olarak kullanılmakla birlikte onun üç farklı İslami ilimle alakalı üç boyutu bulunmaktadır. Bunlardan biri, kelam ilminin

الشَّرِيعَةُ إِخْرَاجُ الْمُكْلَفِ عَنْ دَاعِيَةِ هَوَاهُ، حَتَّى يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ اخْتِيَارًا، كَمَا هُوَ عَبْدٌ لِلَّهِ اضْطِرَارًا، mukellefi arzularının emrinden çıkarıp Allah ‘a zorunlu olarak kulluk ettiği gibi ihtiyarî olarak da Ona kulluk etmesini sağlamaktır.” Bkz. İbrâhîm b. Mūsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvāfaḳât*, thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Ḥasan (Suudi Arabistan: Dâru İbn ‘Affân, 1417/1997), 2/62,289.

⁵² ‘Izzeddîn İbn Zîğaybe, *el-Maḳāşıdu ‘l-‘âmme li ‘ş-şer‘ati ‘l-İslâmiyye* (Kâhire: Dâru’s-Safvet, 1417/1996), 43; Mehmet Görmez, “Açılış Konuşmaları”, *Maḳāşıd Tefsir*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yay., 2018), 34.

⁵³ Muḥammed Tâhir İbn ‘Āşūr, *Maḳāşıdu ‘ş-şer‘ati ‘l-İslâmiyye*, Türkçe tercümesi: *İslâm Hukuk Felsefesi: Gâye Problemi*, çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet yay., 2013), 115.

⁵⁴ İbn ‘Āşūr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 336.

⁵⁵ Fethî Melkâvî, “Müzakere”, *Maḳāşıd Tefsir*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yay., 2018), 122.

⁵⁶ Örnek olarak bkz. ‘Allâl el-Fâşî, *Maḳāşıdu ‘ş-şer‘ati ‘l-İslâmiyye ve mekârimuhâ* (Tunus: Dâru ‘l-Ğarbi ‘l-İslâmî, 1993), 7; Ahmet Yaman, “Maḳāşıd Merkezli Kur’an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkanlar, Sınırlar ve Sorunlar”, *Maḳāşıd Tefsir*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yay., 2018), 131; Mehmet Aziz Yaşar, “Maḳāşıdu ‘ş-Şer‘i ‘nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2019), 463.

⁵⁷ Örnek olarak bkz. Maşalî, *Kur’an ‘ın Anlaşılmasında Gâi Yorum*, 15; Raysûnî, *Nazariyyetu ‘l-maḳāşıd*, 7; Nüreddîn b. Muhtâr el-Ḥâdimî, “el-İctihâdu ‘l-maḳāşıd: Hucciyetuhü, davâbiḩuhü, mecâlâtuhü”, *Kitâbu ‘l-Umme*, Sayı:65 (Katar 1998), 52-53.

sahasına giren “*el-maḳāşıdu’t-tekvīniyye*”dir.⁵⁸ Yaratılış maksatları olarak tercüme edebileceğimiz bu kavram, Allah’ın fiillerinin bir ‘illete dayanıp dayanmadığı şeklindeki soru üzerinden kelamda, *ta’līl* başlığı altında tartışılmıştır.⁵⁹ Bu tartışmalar esasında *maḳāşıd* düşüncesinin kelâmî temellerini oluşturmuştur.⁶⁰ İkincisi; *maḳāşıd*’ın fıkıh ilmiyle doğrudan bağlantılı kısmı olan “*el-maḳāşıdu’t-teşrī’iyye*”dir. Daha çok “*maḳāşıdu’ş-şerī’a*” olarak kullanılan bu kavram, fikhî hükümlerin *teşrī’* gayelerini ifade etmektedir. Üçüncüsü ise çoğunlukla Kur’an’ın gerçekleştirmeyi hedeflediği temel maksatlar ve Kur’an’ın bütününe hâkim olan ana ilkeler anlamında kullanılan “*maḳāşıdu’l-Ḳur’ān*” kavramıdır ki bu da tefsir ilmi disiplini içinde mütalaa edilmektedir. Bunlara ilaveten yeni yeni, hadis ilmi çerçevesinde, sünneti *maḳāşıd* açısından ele alan çalışmalar da yapılmaya başlamıştır.⁶¹

Maḳāşıd çalışmalarının hız kazandığı son yüzyılda bu kavramın değişik terkiplerle birlikte kullanıldığı görülmektedir. Daha çok fıkıh usulüne alternatif bir bilim dalı olarak kullanıldığında “*maḳāşıd* ilmi” şeklinde ifade edilmektedir. Kimi zaman birbirinin yerine kullanılan “*maḳāşıd* nazariyesi” ve “*maḳāşıd* düşüncesi” ise *naşş*ların

⁵⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/50; ‘Abdurrazzâk Vûrukiyye, *Davâbiḥu’l-ictihâdi’t-tenzîlî fi dav’i’l-kullîyyâti’l-maḳāşıdiyye* (Kuveyt: Dâru Lubnân, 1424/2003), 75,77; a.mlf., “el-Ḳaşdu fi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm beyne’t-tekvîni ve’t-teşrî’i: Mukârabeye maḳāşıdiyye”, *el-Fikru’l-İslâmîyyi’l-Mu’âşır*, 15/57 (Temmuz 2009), 13-14; Cemâleddîn ‘Atıyye, *Naḥve tef’îli maḳāşıdi’ş-şerī’a* (Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, 1424/2003), 107.

⁵⁹ Bu tartışmalar neticesinde iki ana yaklaşım ortaya çıkmıştır. Cebriyye, Eş’ariyye’nin bir kısmı ve Zâhiriyye’nin tamamı ile bazı Müslüman filozoflar, ilahi fiil ve hükümlerin birtakım *ḥikmet*, *maşlahat* ve gayelerle *ta’līl* edilemeyeceği görüşündedir. Mu’tezile, Şî’a ve Mâtürîdiyye ise Allah’ın gerek fiillerinde gerekse hükümlerinde birtakım *ḥikmet* ve gayelerin olduğu fikrini paylaşırlar. Ancak Mu’tezile bunu Allah için vacip kabul ederken Mâtürîdiyye’ye göre bu, *tafaḍḍul*endir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Muḥammed Muştafâ Şelebî, *Ta’lîlu’l-aḥkâm* (Beyrût: Dâru’n-Nehḍati’l-‘Arabiyye, 1981), 97-111; Ali Pekcan, “Maḳāşıd Teorisinin Temel Parametreleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:3 (2004), 114-115; Vûrukiyye, *Davâbiḥu’l-ictihâd*, 109-113.

⁶⁰ Şelebî, *Ta’lîlu’l-aḥkâm*, 94-96; Vûrukiyye, *Davâbiḥu’l-ictihâd*, 109-115; Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, 45-59; Sümeyye Akyol Kahveci, “Maḳāşıd/Maşlahat İlkesinin Toplumsal Arka Planı ve Bugünün Post-Seküler Toplumunda Karşılığı”, *İslâmî İlimlerde Maşlahat*, ed. Ayten Erol (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 345.

⁶¹ Örnek olarak bkz. Hâlid b. Manşûr ed-Durays, “İbn Teymiyye’de Maḳāşıdu’ş-şerī’a Bağlamında Hadisleri Anlama Yöntemi”, çev. Muammer Bayraktutar, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 24 (2014), 431-454; Mehmet Erdoğan, “Maḳāşıd-ı Şerī’a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, (Ankara: TDV Yay., 2003), 391-406; Aynur Uraler, “Maḳāşıdın Sünnetteki Yeri ve Hadisleri Anlamadaki Rolü”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 13/1 (2015), 133-145. Ayrıca konu hakkında devam eden doktora tezi çalışmaları mevcuttur.

anlaşılmasında *maşlahat* ve *maķāşid* merkeze alan yaklaşımı ifade etmektedir. *Maķāşid* düşüncesini şu şekilde tanımlamak da mümkündür: Dinî hükümlerin tamamının kulların faydasını gaye edinmesinden hareketle, *naşşları şerī'atın* genel ve özel maksatları çerçevesinde anlama temeline dayanan düşüncenin adıdır.⁶² Dinî bir meselenin hükmünü belirlerken *maşlahatı* dikkate alıp *şerī'atın* genel ilkelerinden ve özel maksatlarından hareket etme prensibine dayalı metoda ise “*maķāşid ictihādı*” adı verilmektedir.

Bütün bu açıklamalar ışığında genel anlamda *maķāşid* şu şekilde tanımlamamız mümkündür: *Maķāşid*; Allah'ın gerek *tekvinī* anlamda fiillerinin gerekse *teşrī'ī* anlamda hükümlerinin *hikmet* ve gayelerini inceleyen, ortaya koyduğu tümel gaye ve ilkeler çerçevesinde tikel *naşşları* anlayıp yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma metoduna dayanan disiplinin adıdır.

B. MAĶĀŞİD DÜŞÜNCESİNİN DİNÎ TEMELLERİ VE TARİHÇESİ

1. Maķāşid Düşüncesinin Dinî Temelleri

a. Maķāşid Düşüncesinin Kur'an'dan Temelleri

Kur'an'da yer alan pek çok ayette bizzat Allah, kâinatı ve insanlığı boşuna yaratmadığını, bütün bunların gayesiz ve hedefsiz olmadığını, peygamberleri de belirli amaçlarla gönderdiğini beyan etmektedir.⁶³ Aynı şekilde pek çok dinî hükmün, emir ve yasağın gerekçesini ayetlerde açıklamaktadır.⁶⁴ Ayrıca İslâm hukukunda daima insanların faydasına olan iyi şeylerin emredilip zararlı ve kötü şeylerin yasaklandığına dair birçok

⁶² Ahmed er-Raysūnī, *el-Fikru'l-maķāşidī: Kavā'iduhū ve fevāiduhū* (Rabat: Menşūrātu Cerīdeti'z-Zemen, 1999), 34-35.

⁶³ Örnek olarak bkz. en-Nisā': 4/165; el-Enbiyā': 21/107; Hûd: 11/7; ez-Zāriyāt: 51/56; el-Mulk: 67/2; el-Mu'minūn: 23/15; ed-Duĥān: 44/38-39.

⁶⁴ Örnek olarak bkz. el-Bakara: 2/139,150,183,219; el-Māide: 5/6,90-91; el-'Ankebût: 29/145; el-Hacc: 22/39; el-Ĥaşr: 59/7.

ayet vardır.⁶⁵ *Mekkî* ayetlerin çoğunlukla inanç ve ahlak sahasıyla ilgili olması ve genel (*kullî*) hükümleri içermesi,⁶⁶ Kur'an'da yer alan ahkâm ayetlerinin sayısının inanç, ahlak ve ibadetle ilgili ayetlere göre çok daha az olması gibi unsurlar da Kur'an'ın bazı değerleri önelediği ve öncelikli amaçlarına gönderme yaptığı şeklinde yorumlanmaktadır.⁶⁷ Bütün bunları *maķāşid* düşüncesinin Kur'an'daki dayanakları olarak kabul etmek mümkündür.⁶⁸

b. *Maķāşid* Düşüncesinin Sünnetten Temelleri

Hız. Peygamber birtakım kural ve prensipler ortaya koyarken insanların *maşlahat*larını gözetmiş ve bunları belli maksatlar çerçevesinde kurgulamıştır.⁶⁹ Nitekim onun uygulamaları, tavsiyeleri, emir ve yasakları arasındaki dönemsel ya da kişisel farklılıkları *maķāşid* bağlamında değerlendirmek mümkündür.⁷⁰

Hız. Peygamber'in kimi ifadelerinden, onun bazı değerleri önelediği ve birtakım üst değerlere işarette bulunduğu anlaşılmaktadır.⁷¹ Yine onun, İslam'ın temel prensiplerinden biri olan kolaylık ilkesine fazlasıyla önem verdiğini gösteren pek çok

⁶⁵ Örnek olarak bkz. el-Bakara: 2/30,205; Âl-i 'İmrân: 3/115; el-Mâide: 5/2; en-Nisâ': 4/123; el-A'râf: 7/56,74,85,142,170; en-Nahl: 16/88,90; el-İsrâ': 17/16; el-Enbiyâ': 21/90; el-Kâşas: 28/4,83; Muḥammed: 47/22; Zilzâl: 99/7-8;

⁶⁶ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 3/335-336.

⁶⁷ Faruk Çaykara, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 110-111.

⁶⁸ *Maķāşid* düşüncesinin Kur'an'dan delilleri ve örnekleri hakkında detaylı açıklamalar için bkz. Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 14-22; Yaran, "Cuveynî Öncesi Maķāşid/Maşlahat Söylemi", 103-105.

⁶⁹ Çaykara, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 120.

⁷⁰ Örneğin Hız. Peygamber insanların geçim sıkıntısı çektiği, çevredeki muhtaç halkın Medine'ye akın ettiği bir yılın kurban bayramında kesilen kurbanların etlerinden muhtaçları faydalandırmak kastıyla et stokunu yasaklamışken ertesi sene bu durum geçince kurban etlerinin biriktirilmesine izin vermiştir. Bkz. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'il el-Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, thk. Muşafâ Dîb el-Buḡâ (Dimeşk: Dâru İbn Keşîr – Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), "Eḏâḥî", 16; Ebu'l-Huseyn Muslim b. Ḥaccâc, *el-Câmi'u's-ş-şaḥîḥ (Şaḥîḥu Muslim)*, thk. Ahmed b. Rif'at b. 'Uşmân Hilmî el-Karahisârî vd. (Türkiye: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmira, 1334), "Eḏâḥî", 28-34; Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, thk. Ḥasan 'Abdulmun'im Şelebî (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), "Ḍaḥyâ", 35-37.

⁷¹ Örneğin bir sefer esnasında sahabeden biri başından yaralanmış, sonra ihtilam olmuştu. Yanındakilere teyemmüm edip edemeyeceğini sormuş, fakat olumsuz yanıt alınca gusletmişti ve yarası iltihap kapıp vefat etmişti. Durum Hız. Peygamber'e bildirildiğinde o çok öfkelenmiş, "*Kahrolasicalar! Adamı öldürmüşler! Keşke başını değil de bedenini yıkasaydı*" ya da bir başka rivayette "*Teyemmüm etmesi yeterli olurdu*" buyurmuştur. Bu örnekten Hız. Peygamber'in insan yaşamını önelediği ve onu üst değer olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvinî, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulkâfî (Kâhire: Dâru İhyâ'l-Kutubi'l-'Arabiyye, tsz.), "Ṭahâret", 93; Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, tsz.), "Ṭahâret", 336.

örnek vardır. Cemaatle namaz kıldıranların, cemaat içindeki yaşlı, hasta, zayıf ve ihtiyaç sahibi kimseleri dikkate alarak namazı fazla uzun tutmamaları gerektiğini bildirmesi;⁷² insanlarla beraber yaşadıklarından dolayı kaçınılması zor olacağı için kedinin artığının temiz olduğunu beyan etmesi⁷³ bunlardan sadece bazılarıdır.⁷⁴

Hiz. Peygamber'in, verdiği hükümlerde insanların ihtiyaç ve *maşlahat*larını daima gözetmiş olması da *maķāşid*ın sünnetteki dayanakları arasında zikredilebilir.⁷⁵

c. Sahabe Uygulamalarında *Maķāşid* Düşüncesinin Temelleri

Sahabenin, Kur'an ayetleri ve Hiz. Peygamber'in emirleri karşısında iki farklı tutum sergilediği görülür. Nitekim bazı sahabiler *naşş*ın zahirine itibar ederken bazıları mana ve maksadı esas almıştır. Ancak sahabenin, *naşş*ın zahirini esas aldığına dair örnekler, diğerlerine oranla oldukça azdır.⁷⁶ Onların, *naşş*ın zahirini değil mana ve maksadını esas aldığına dair örnekler ise epey fazladır.⁷⁷ Nitekim rivayetler bize

⁷² Bkz. Buķārī, “İlm”, 28; Muslim, “Şalāt”, 37.

⁷³ Mālik b. Enes el-Medenī, *el-Muvaṭṭa'*, thk. Muḥammed Muṣṭafā el-A'zamī (Abu Dabi: Muessesetu Zāyed b. Sultān, 2004), “Vuķūtu's-şalāt”, 61; Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. 'Abdurrahmān ed-Dārimī, *Musnedu'd-Dārimī (el-Ma'rūf bi-Suneni'd-Dārimī)*, thk. Huseyn Selīm Esed ed-Dārānī (Riyād: Dāru'l-Muġnī, 1412/2000), “Ṭahāret”, 763.

⁷⁴ Hiz. Peygamber'in sünnetinde *maķāşid* uygulamaları ve örnekleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Şelebī, *Ta'līlu'l-aḥkām*, 23-34,308; Yaran, “Cuveynī Öncesi Maķāşid/Maşlahat Söylemi”, 105-109.

⁷⁵ Örneğin Hiz. Peygamber, fethedildikten sonra Mekke'nin kıyamete kadar haram bölge olduğunu, tek bir ağacının dahi kesilemeyeceğini ilan etmişti. Ancak Hiz. 'Abbās Peygamberimize gelip, insanların ihtiyaç duyduklarını söyleyerek *izḥir* otunun bu kapsamdan çıkarılmasını talep etmiş, Allah'ın resulü de hiç tereddüt etmeden o otu yasak kapsamından çıkarmıştı. Bkz. Buķārī, “Cezāu's-şayd”, 9, “Ḥacc”, 43, “Cenāiz” 77, “Buyū”, 28, “Meġāzī”, 52; Muslim, “Ḥacc”, 445; Nesāī, “Ḥacc”, 110; Ebū Dāvūd, “Menāsik”, 90.

⁷⁶ Mehmet Erdoğan, *İslām Hukukunda Aḥkāmın Deġişmesi*, (İstanbul: İFAV yay., 1994), 81. Örneğin, sahabeden biri, imsak vaktini belirlemek için inen ayetteki “*siyah iplik – beyaz iplik*” anlamındaki (el-Bakara: 2/187) lafızları zahir manasında anlayıp yastığının altına siyah ve beyaz iplik koymuştu. Bkz. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurtubī, *el-Cāmi' li-aḥkāmī'l-Ḳur'an*, thk. Aḥmed el-Berdūnī – İbrāhīm Atfīş (Ḳāhire: Dāru'l-Kutubī'l-Miṣriyye, 1384/1964), 2/320. Yine *kenz* ayeti (et-Tevbe: 9/34) hakkındaki görüşünden dolayı Ebū Zer (ö.32/652), yıllık maaşını aldığında hizmetçisini çağırarak bir yıllık ihtiyaçlarını aldırır, geri kalanına ise altın ve gümüş dışındaki madenlerden basılan fülüs satın alırdı. Bu şekilde o, ayette bahsedilen “*altın ve gümüşü biriktirenler*” kapsamına girmeyeceğini düşünürdü. Bkz. Ebū 'Abdillāh Muḥammed İbn Sa'd, *et-Ṭabaķātu'l-kubrā*, thk. İḥsān 'Abbās (Beyrūt: Dāru Şadır, 1968), 4/230. Aynı şekilde Hiz. Peygamber'in “*Hiçbiriniz Benī Ḳurayza yurduna varmadan ikindi namazını kılmasın*” emri karşısında, namazı kazaya bırakma pahasına emrin zahirine uyanlar olduğu gibi Peygamberimizin asıl maksadının seferde acele etmelerini sağlamak olduğunu ve Hiz. Peygamber'in emrinin Allah'ın emrine muhalif olamayacağını düşünen bazı sahabiler vaktini geçirmemek için yolda namazlarını kılmışlardı. Bkz. Buķārī, “Meġāzī”, 30; Muslim, “Cihād”, 69.

⁷⁷ İlgili örnekler ve detaylı açıklama için bkz. Şelebī, *Ta'līlu'l-aḥkām*, 35-71; Yaran, “Cuveynī Öncesi Maķāşid/Maşlahat Söylemi”, 109-110.

göstermektedir ki Hz. Peygamber'den sonra sahabe de tıpkı onun gibi halkın *maşlahat*ını gözeten ve bunu amaçlayan uygulamalara devam etmişlerdir. Hz. Ebubekir döneminde Kur'an'ın *muşhaf* haline getirilmesi bunun örnekleri arasındadır.⁷⁸ Başta, Hz. Peygamber'in yapmadığı, dolayısıyla *bid'at* olması muhtemel bir şeyi yapma konusunda tereddüt gösteren Hz. Ebubekir, daha sonra Kur'an'ın bir *muşhafta* cemedilmesine onay vermiştir. Çünkü ümmetin menfaati ve *maşlahat*ı, ayrıca dinin muhafazası bunu gerektirmiştir.⁷⁹



⁷⁸ Buḥārī, “Faḍāilu’l-Ḳur’ān”, 3, “Aḥkām”, 37.

⁷⁹ Şātībī'nin de belirttiği gibi sahabenin bu uygulaması ile ilgili Hz. Peygamber'den gelen emredici veya yasaklayıcı bir *naşs* mevcut değildir. Fakat sahabe bunu dinin esaslarına uygun bir *maşlahat* olarak görmüştür. Çünkü bu mesele dinin korunması ilkesine yönelik bir uygulamadır. Bkz. İbrāhīm b. Mūsā eş-Şātībī, *el-İ'tisām*, thk. Muḥammed b. ‘Abdurrahmān eş-Şakīr vd. (Suudi Arabistan: Dāru İbnu’l-Cevzī, 1429/2008), 3/15.

Hiz. Ömer'in Sevâd arazisi,⁸⁰ *muellefe-i kulûb*⁸¹ ve Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenme⁸² gibi konularda ilk bakışta Kur'an'ın hükümlerine aykırı gibi gözüklen

⁸⁰ Hiz. Ömer, Sevâd arazisi, yani aşağı Irak bölgesinin geniş toprakları fethedildiğinde, Kur'an'daki ganimet ayeti (el-Enfâl:8/41) ve bunun Hiz. Peygamber ve Hiz. Ebubekir zamanındaki uygulaması gereğince bu toprakları gaziler arasında ganimet olarak dağıtması gerekirken, ümmetin *maşlahatını* göz önünde bulundurarak bu uygulamadan vazgeçmiş, toprakları sahiplerinin ellerinde bırakıp haraç ve cizye vergisi koyma yolunu tercih etmişti. İlk bakışta hem ilgili ayete hem de sünnete aykırı gibi gözüklen bu uygulamanın gerekçesi olarak ise Haşr suresinin 8-9-10. ayetlerini okumuş ve “*Nasıl olur da bu toprakları sizin aranızda taksim ederek, sizden sonra gelecekleri mahrumiyet içinde bırakabilirim?*” demiştir. Böylece o, Kur'an'ın temel hedeflerinden biri olan sosyal adalet ilkesi, yani *makâşid* çerçevesinde *icthâdda* bulunmuştur. Bkz. Ebu'l-Hasan 'Alî b. Ebû Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye fî şerhu bidâyeti'l-mubtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, tsz.), 2/398; 'Usmân b. 'Alî ez-Zeyle'î, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-daikâik ve hâşiyetu's-Silbî* (Kâhire: el-Maṭba'atu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314), 3/248; Kemâluddîn Muḥammed b. 'Abdulvâhid İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 6/32; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm, *el-Ḥarâc*, thk. Tâhâ 'Abdurraûf Sa'd – Sa'd Ḥasan Muḥammed (Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, tsz.), 37.

⁸¹ Zekâtın sarf yerleri hakkında bilgi veren ayette (et-Tevbe:9/60) *muellefe-i kulûb* yani kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenler de zekât verilecek sekiz sınıf arasında zikredilmektedir. Nitekim Hiz. Peygamber bu nitelikteki kimselere zekâtın pay vermiştir. Böylece imanı zayıf olan Müslümanların imanını kuvvetlendirip küfre geri dönmelerini önlemek, henüz iman etmemiş kimselerin kalplerini İslam'a ısındırmak ve inananlara zarar verebilecek kimselerin zararlarına mâni olmak hedeflenmiştir. Hiz. Peygamber hayatta iken bu statüde olup zekâtın pay alan bazı kimseler onun vefatından sonra da aynı şekilde pay almak için Hiz. Ebubekir'e müracaat ederler ve kıymetsiz bir arazi parçasını isterler. O da o arazi parçasını onlara verir ve bunu belgelendirir. O belgeye de o anda orada bulunmayan Hiz. Ömer'i şahit olarak yazar ve o kimseleri Hiz. Ömer'e gönderir. Hiz. Ömer, ilgili şahıslar yanına gelip durumu arz ettiklerinde o belgeyi imha eder ve Rasûlullâh zamanında Müslümanlar az olduğu için *muellefe-i kulûba* zekât verildiğini, şimdi ise artık Müslümanların güçlendiğini ve buna ihtiyaç kalmadığını dile getirir. İlgili şahıslar şikâyet için Hiz. Ebubekir'e gitseler de o, Hiz. Ömer'in uygulamasını tasvip eder ve asıptan kimse buna karşı çıkmaz. Bkz. Zeyle'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/299; Ahmed b. 'Alî el-Caşşâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed Şâdık el-Ḳumḥâvî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1405), 4/324-325. Hiz. Ömer burada hükmün *'illeti* ve maksadını gözeterek karar vermiştir. Zira *muellefe-i kulûba* zekâtın pay verilmesinin gerekçesi Müslümanların zayıf olması dolayısıyla onları güçlendirmektir. Müslümanlar zaten güçlü olduklarında ise *'illet* ve gerekçe yok olacağı için hüküm de uygulanmayacaktır. Hiz. Ömer'in bu uygulaması ve asıptın da bunu tasdiki şunu göstermektedir ki sahabe, *'illeti* ortadan kalkan hükümlerin uygulamasını askıya almaktan çekinmemiştir. Ancak bunu ebediyen hükmünün ortadan kaldırılması anlamında *nesḥ* olarak telakki etmek doğru olmasa gerektir. Nitekim Müslümanların yeniden buna ihtiyaç duyduğu sonraki dönemlerde tekrar *muellefe-i kulûba* zekât verilmeye başlanmış olması bu görüşü desteklemektedir. Kaynaklar Ömer b. Abdülâziz'in yeniden *muellefe-i kulûba* zekâtın pay vermeye başladığından söz etmektedir. Bkz. İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳātu'l-kubrâ*, 5/350.

⁸² Hiz. Ömer, Kur'an'da açıkça izin verilmiş olmasına rağmen (el-Mâide:5/5) Müslüman hanımlar için fitne olacağı düşüncesiyle Yahudi ve Hristiyan hanımlarla evlenmeyi yasaklamıştır. Nakledildiğine göre Yahudi bir hanımla evlenen Huzeyfe'ye mektup yazarak onun o kadından hemen boşanmasını istemiş, Huzeyfe bunun haram olup olmadığını sorduğunda ise haram olmadığını, ancak bunun ecnebi kötü kadınlarla düşüp kalkmaya sebep olmasından korktuğunu, başka bir rivayette ise Müslümanların Ehl-i kitap kadınlarına yönelip Müslüman hanımlardan yüz çevirmelerinden endişe ettiğini, bunun ise onlar için ciddi bir fitne sebebi olacağını dile getirmiştir. Bkz. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âsâr*, Takdim: Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1409/1989), 3/474; Şelebî, *Ta'îlûl-aḥkâm*, 43-44. Tâbiûn devri Mekke fıkıh mektebinin tanınmış temsilcisi, muhaddis ve müfessir olan 'Atâ' b. Ebî Rabâḥ'tan (ö. 114/732) nakledilen bir başka rivayet, Hiz. Ömer'in bu endişesinde yalnız olmadığını göstermektedir. Nitekim 'Atâ', Yahudi ve Hristiyan hanımlarla evlilik hakkında kendisine yöneltilen bir soru karşılığında “*O, Müslüman hanımların sayısı azken idi.*” demek suretiyle bu konuya sıcak bakmadığını ifade etmiştir. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-muşannef*, 3/474. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere sahabe, uygulandığı takdirde Müslümanlar için zarar ve fitne doğurabilecek durumlarda bir ayetin hükmünü askıya alma konusunda tereddüt göstermemişlerdir. Bu da onların, tikel ayetlerin literal anlamlarından ziyade Kur'an'ın ana hedeflerine yani *makâşida* odaklandıklarını göstermektedir.

uygulamaları da sahabenin *maḳāşid* eksenli tutumları arasında değerlendirilebilir. Zira bu örneklerin tamamında, şartların değişmesi sonucu ortaya çıkan yeni durumun gerektirdiği *maşlahat* icabı, daha önce uygulanagelen hükümlerde değişikliğe gidildiği görülür.

Hiz. Osman'ın, farklı Kur'an okuyuşlarının ümmet içinde ihtilaf ve kargaşaya yol açması endişesiyle Kur'an'ı Kureyş lehçesine göre çoğaltıp belli başlı İslam merkezlerine göndermesi de⁸³ sahabenin *maḳāşid* ve *maşlahat* düşüncesini gösteren örnekler arasındadır.⁸⁴

Cuveynî'nin (ö.478/1085) dikkat çektiği üzere sahabe, yeni karşılaştıkları meselelerin çözümlerini *naşş*larda bulamadıklarında onları çözümsüz bırakıp beklememişler; *maşlahatı* esas alarak pek çok meseleyi çözüme kavuşturmuşlardır. Yine Cuveynî, Şâfiî'nin (ö.204/820) ağzından şu tespitleri aktarmaktadır: “*Rey konusunda öncü ve örnek olan sahabenin durumunu inceleyen bir kimse, onların, hükümleri istişare ettikleri meclislerde, ortaya bir asıl getirip bundan bir mana çıkardıklarını, sonra da meydana gelen olayı buna dayandırarak hükme bağladıklarını göremez. Çünkü sahabe konuyla ilgili bir asıl bulunsun ya da bulunmasın, onlara iltifat etmeksizin farklı re'y türlerine dalarlardı.*”⁸⁵ Mâtürîdî de Cuveynî'den çok daha önce aynı duruma işaret etmiş, *re'y* ve *ictihādın* geçersiz bir yöntem olduğunu savunanlara karşı ashabın tutumuyla cevap vermiş, onların yeni karşılaştıkları durum ve olaylar hakkında kendi reylerine dayanarak hüküm verdiklerini ve pek çok konuda birbirleriyle istişare ettiklerini belirtmiştir. Örneğin ona göre Hiz. Ebubekir'in kendisinden sonra Hiz. Ömer'i *ḫalîfe* olarak tayin etmesi, Hiz. Ömer'in ise kendisinden sonra başa geçecek kimseyi tayin etmek

⁸³ Buḫārî, “Faḍāilu'l-Kur'ān”, 3; Ebū 'Abdillāh Şemseddīn Muḥammed İbn Kāyım el-Cevziyye, *eṭ-Turukū'l-ḥukmiyye fī's-siyāseti's-şer'iyye*, thk. Nāyif b. Aḥmed el-Ḥamd (Riyād: Dāru 'Aṭā'āti'l-İlm, 1440/2019), 1/47-48.

⁸⁴ Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Şelebî, *Ta'lîlu'l-aḥkām*, 35-71,308-309; Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 121-131.

⁸⁵ İmāmu'l-Ḥarameyn 'Abdumelik b. 'Abdullāh el-Cuveynî, *el-Burhān fī uşûli'l-fıḫh*, thk. Şalāḥ b. Muḥammed b. 'Uveyḍa (Beyrût: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/162-163.

üzere bir istişare meclisi oluşturmaları, hakkında açık bir *naşş* olmayan konularda *re'y* ve *ictihād*a göre hareket edilebileceğinin en açık delilleri arasındadır.⁸⁶

Kısaca, sahabenin – kendi dönemlerinde her ne kadar adı konulmuş ve prensipleri belirlenmiş olmasa da – *ictihād*larında *maḳāşid* ve *maşlahata* riayet ettikleri görülmektedir. Bunda onların Kur'an vahyine ve sünnetin teşekkülüne bizzat tanıklık etmeleri neticesinde, dinî hükümleri amaçlarıyla birlikte kavramış olmalarının etkisi büyük olsa gerektir.⁸⁷

2. *Maḳāşid* Düşüncesinin Tarihçesi

Maḳāşid düşüncesinin tarih içindeki serüvenini ele alırken evvela, Māturīdī öncesinde bu düşüncenin ne durumda olduğunu, hangi aşamaya geldiğini ve kimler tarafından buna katkı verildiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bunun ardından Māturīdī sonrasında bu düşüncenin hangi aşamalardan geçtiği üzerinde duracağız. Ancak tezimizin sınırlarını göz önünde bulundurarak konunun daha çok özet halinde sunumuna gayret edecek, detaylı bilgi sahibi olmak isteyenleri, konu hakkında yapılmış çalışmalara yönlendirmekle yetineceğiz.

a. Māturīdī (ö.333/944) Öncesinde *Maḳāşid*

Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde *maḳāşid* düşüncesinin temelleri hakkında daha önce bilgi verilmişti. Bu başlık altında tâbiûn döneminde *maḳāşid* uygulamalarına kısaca değinildikten sonra daha çok kurucu imamların ve özellikle Māturīdī'nin de mensup olduğu Hānefî mezhebinin ilk imamlarının *ictihād* usullerinde *maḳāşid*a yer olup olmadığı incelenecektir. Ayrıca kavramsal olarak Māturīdī öncesinde *maḳāşid* düşüncesinin genel durumu hakkında bilgi verilecektir.

⁸⁶ Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Kur'ān*, 8/275.

⁸⁷ Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Maḳāşid İctihadının Tarihi Seyri”, 200.

a.1. Tâbiûn Döneminde *Maḳāşid*

Tâbiûn döneminde *fuḳahā'*, genel ifadeli (*muṭlaḳ* ya da *āmm*) *naşş*ların uygulamasında *maşlahata* aykırı bir durum olduğunda, ilgili *naşş*ı *takyyid* veya *taḥşîş*ten yahut *naşş*ın zahir anlamını terk etmekten çekinmemişlerdir. Hakkında *naşş* olmayan konularda yine *maşlahata* göre hüküm tayinine gitmişlerdir. Daha önceden mübah ya da sünnet olarak görülen bazı fiillerin *mefsedete* yol açtığını gördüklerinde o fiili terk etmenin yanlış olduğunu düşünmemişlerdir. Bütün bunlar tâbiûnun *maḳāşid* merkezli bir yaklaşıma sahip olduğunu gösteren delillerdir. Şelebî bunların her biri için onlarca örnek sunmaktadır.⁸⁸ Ancak biz çalışmamızın sınırlarını düşünerek bu örneklerden sadece birkaçını zikretmekle yetineceğiz.

Kur'an'da *ḥurābe* (eşkıyalık ve terörizm) suçunun cezası açıkça belirtildikten⁸⁹ sonra “*Ancak onları yenip ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna!*”⁹⁰ denilerek yakalanmadan önce bu işten vazgeçenlerin affedileceği bildirilmektedir. Ayetin ifadesi umumi olup Müslüman ve kâfir bütün suçluları kapsamaktadır. Hz. Peygamber ve sahabe döneminde de ayetin umumi ifadesi gereğince işlem yapılmış, ele geçirilmeden önce tövbe edenler affedilmiştir. Ancak tâbiûndan ‘Urve b. Zubeyr, kendi döneminde artan eşkıyalık faaliyetlerini durdurmak için olsa gerek, tövbe ile ilgili ayeti, Müslüman olup kafirlere sığınan veya baştan beri kâfir olan eşkıyaya hasretmiştir. Buna göre İslam ülkesinde eşkıyalık yapıp sonra da yakalanmadan tövbe eden bir Müslümanın bu tövbesi kabul edilmeyecek, o kişi gerekli cezaya çarptırılacaktır. Aksi takdirde insanlar, nasıl olsa tövbe edince cezadan kurtuluyorum diyerek suça teşvik edilmiş olacaktır.⁹¹ Bu örnekte ‘*umûm* ifade eden bir ayetin *maşlahat* gereği *taḥşîş* edildiği görülmektedir.

⁸⁸ Bkz. Şelebî, *Ta ‘lîlu ‘l-aḥkām*, 74-93.

⁸⁹ Bkz. el-Māide: 5/33.

⁹⁰ el-Māide: 5/34.

⁹¹ Muḥammed b. Cerîr et-Ṭaberî, *Cāmi ‘u ‘l-beyān ‘an te ‘vîli āyi ‘l-Ḳur ‘ān*, thk. ‘Abdullāh b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkî (Kāhire: Dāru Hicr, 2001), 8/398; Şelebî, *Ta ‘lîlu ‘l-aḥkām*, 82-85.

Kāḍī Şurayḥ (ö.80/699 [?]), evi yanan bir çamaşırcının, eviyle birlikte yangında çamaşırları yanan müşterisine tazminat ödemesi gerektiğine hükmetmiştir.⁹² Bu fetva, fayda-zarar dengesini gözetken adil bir hukuk düzeni kurma gayretinin bir sonucudur. Hz. Peygamber zamanında uygulanan, Hz. Ebubekir zamanında Hz. Ömer'in tasarrufuyla ve sahabe *icmā'*ıyla uygulamasına son verilen, *muellefe-i kulūba* zekâtta pay verme işleminin, tâbiûndan olan *ḥalīfe* Ömer b. Abdülaziz tarafından yeniden yürürlüğe konması⁹³ da şartların değişmesine paralel hükümlerin nasıl uygulanması gerektiğine dair ipuçları sunmaktadır.

Velhasıl tâbiûn nesli, tıpkı selefleri olan sahabe gibi hükümlerin *'illetlerini* araştırmış, *naşş-ma'nā-maşlahat* dengesini gözeterek *ictihād* etmiştir. Onlar, *naşşları* lafızlarına hapsedip dondurmak yerine, ayet ve hadislerden nice hakikatleri keşfetmeyi başarmışlardır. Karşılarına çıkan meseleleri fayda-zarar açısından analiz etmişler, hangisinin ağır bastığını düşündülerse ona göre fetva vermişlerdir. *Ta'līl* konusunda *maşlahatı* esas almışlar, sonraki çoğu fakih ve usul âliminin yaptığı gibi her meselede zahir vasıflar peşinde koşturmamışlardır. Bütün bunlarla birlikte kesin *şer'î* delillerle ve dinin genel ilkeleriyle çatışan *maşlahat*lara asla prim vermemişler, bilakis onları reddedip bu tür *maşlahatların* peşinde koşanlarla mücadele etmişlerdir.⁹⁴

a.2. Fıkıh Ekollerinde *Maşlahat* ve *Maḳāṣıd*

Muctehid imamlar dönemindeki fakihlerin her biri, *naşşların* bütününden elde edip ortaya koydukları *kullī* kaidelere dayanıyordu. Karşılarına çıkan ya da çıkması muhtemel meseleleri bu *kullī* kaideler ışığında çözüme kavuşturuyorlar, *şer'*in hüküm koyarken dikkate aldığı ruh ve manayı daima hesaba katıyorlardı. Sonraki usul

⁹² Ebū Yūsuf Ya'kūb b. İbrāhīm, *el-Āṣār*, thk. Ebu'l-Vefā (Ḥaydarābād: Lecnetu İhyāi'l-Ma'ārifī'n-Nu'māniyye, tsz.), 156.

⁹³ İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳātu'l-kubrā*, 5/350.

⁹⁴ Şelebî, *Ta'līlu'l-aḥkām*, 91-92.

âlimlerinin “*hikmet*” olarak adlandırdıkları, bir fiilin *maşlahat* ya da *mefsedet* boyutunu ifade eden amaçsal unsurlarla hükümleri *ta’lil* etmekten geri durmuyorlardı.⁹⁵ Onlar kendilerine ait *ictihād* usullerinde daima İslam’ın genel ilkelerini ve Müslümanların menfaatini esas alıyorlardı.

Ḥanefî mezhebinin kurucusu Ebū Ḥanîfe’ye (ö.150/767) atfedilen şu söz, onun *ictihād* usulünü özetler mahiyettedir: “*Allah’ın kitabındakini alır kabul ederim. Onda bulamazsam Rasûlullâh’ın, mûtemed âlimlerce malûm ve meşhur sünnetiyle amel ederim. Onda da bulamazsam ashabından dilediğim kimsenin re’yini alırım... Fakat iş İbrâhîm, Şa’bî, Ḥasan, ‘Aṭâ’... gibi zevâta gelince ben de onlar gibi ictihād ederim.*”⁹⁶ O, bu sözüyle *ictihād* usulünü özetlemektedir. Buna göre bir meseleyle karşılaştığında o, sırasıyla Kur’an, sünnet, sahabe kavli ve *re’y ictihādı*yla hüküm vermektedir. Onun *re’y ictihādı* ise çoğunlukla *kıyās* ve *istiḥsân* şeklinde zuhur etmektedir.

Daha çok Ebū Hanife’nin ve dolayısıyla Ḥanefî ulemanın benimseyip kullandığı *istiḥsân* metodunu⁹⁷ *maḳāşid* düşüncesinin ilk tezahürlerinden biri olarak görmek yanlış olmayacaktır. Hakkında ayet, sünnet veya *icmā’* bulunmayan bir meselede hüküm vermek için aslolan, o meselenin *naşş*lardaki bir benzerine *kıyās* edilmesidir. Ancak bu yöntem kimi zaman fire vermiş, *kıyās* sonucu ulaşılan sonuç ya dinin genel ilke ve hedeflerine ya da ‘*āmm*e menfaatine aykırı görülmüş, bunun neticesinde yeni bir hüküm çıkarma metoduna ihtiyaç duyulmuştur. İşte *istiḥsân* metodu bu saiklerle ortaya çıkmış, *kıyās*ın götürdüğü problemli sonuç ile vicdanı arasında sıkışıp kalan müçtehidin imdadına yetişmiştir.

⁹⁵ Şelebî, *Ta’lîlu’l-aḥkām*, 145.

⁹⁶ Şemseddîn Ebū ‘Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed ez-Zehebî, *Menâkıbu’l-İmām Ebî Ḥanîfe ve şāḥibeyhi*, thk. Muḥammed Zâhid el-Kevşerî – Ebu’l-Vefâ el-Afgânî (Ḥaydarâbâd: Lecnetu İḥyâi’l-Ma’ârifî’n-Nu’mâniyye, 1408), 34.

⁹⁷ *İstiḥsân* kavramının ortaya çıkışı, tanımları ve *hicrî* ikinci yüzyıldaki gelişimi hakkında detaylı bilgi için bkz. Şükrü Özen, “Hicrî II. Yüzyılda İstiḥsân ve Maşlahat Kavramları”, *Marife*, yıl:3, sayı:1 (Bahar 2003), 31-57.

Sözlükte “güzel görmek” anlamına gelen ve terim olarak “bir hükmün başka bir *naşş*, *icmā*‘, zaruret, *haft kıyās*, örf veya *maşlahat* gibi daha kuvvetli bir gerekçeye dayanarak hukukun amaçlarına uygun bir şekilde genel kuraldan istisna edilmesi”ni ifade eden *istihsān* kavramı *maḳāşid* ile yakından ilişkilidir.⁹⁸ Nitekim Şāṭibī’nin (ö.790/1388) işaret ettiği gibi bu yönteme başvuran *muctehid* kendi arzu ve hevasına göre değil Şāri ‘in benzer konulardaki *kullī* maksatlarına göre karar vermektedir. *İstihsān* yönteminde çoğunlukla bir sıkıntının ortadan kaldırılma gayesinin gözetilmesi bunu ispatlamaktadır.⁹⁹

İstihsān ile ilgili şu tanımlamada da onun *maḳāşid* ile ilişkisi açıkça görülmektedir: “*İstihsān*, yerleşik genel kurala yani *kıyāsa* göre hükme bağlanması halinde hukuk düzeninin istemediği katılıkları ve adaletsizlikleri doğuracak bir sorunun, örf ve *maşlahat* gibi gerekçelerle değerlendirilip kanun koyucunun hedefleri doğrultusunda hakkaniyet esaslarına göre çözümlenmesidir.”¹⁰⁰ Buna göre *istihsān* metodu, hukukun mantıkî sıhhatinin kontrolü yanında hakkaniyet, hüsnüniyet, hakkın suiistimal edilmemesi, kolaylık gibi hukuk ilke ve kavramlarının yoğun biçimde uygulanmasına imkân veren zengin bir içeriğe sahiptir.¹⁰¹

⁹⁸ Çaykara, *Qur’ân’ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 74-75.

⁹⁹ Şāṭibī, *el-Muvāfaḳāt*, 5/194.

¹⁰⁰ Ahmet Yaman, “İstihsān Ne Değildir?”, *Maḳāşid ve İctihad /İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Haz. Ahmet Yaman (İstanbul: İFAV yay., 2017), 128.

¹⁰¹ Örneğin ücreti, kalınacak süresi ve ne kadar su kullanılacağı belli olmadığı halde hamama girmek *istihsānen* caiz görülmüştür. Oysaki burada bir belirsizlik söz konusudur. Belirsizliğin söz konusu olduğu akitler ise dinen geçersiz kabul edilmiştir. Ancak halkın menfaati ve örfü ile buradaki belirsizliği gidermedeki meşakkat gerekçe gösterilerek genel kuralın dışına çıkmış, yani bu konudaki delile aykırı da olsa *istihsān* metoduyla hüküm verilerek hamama girmenin caiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Aynı şekilde yırtıcı kuşların artığının pis sayılmaması, dinî hizmetlerin karşılığında ücret alınmasının cevazı, içine pislik düşen kuyuların bir miktar su çekilmek suretiyle temiz sayılması gibi hükümler de *istihsānen* verilen hükümlerdir. Bu ve benzeri hükümlerde kaideye sıkı bağlılık yerine insanların ihtiyaçları, kamu yararı, zaruret, hak ve adalet gibi genel esaslar göz önünde bulundurularak hüküm verme yoluna gidilmiştir. Bkz. Şāṭibī, *el-İ’tisām*, 3/46; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yay., 1998), “İstihsān”, 210; Ali Bardakoğlu, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsān ve İstiṣlāh Görüşü”, *Maḳāşid ve İctihad /İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Haz. Ahmet Yaman (İstanbul: İFAV yay., 2017), 118.

Görüldüğü gibi “*istihsân, İslam hukukunun esnek yapısını gösteren önemli bir metottur. İstihsân, İslam hukukçularının kaide ve şekli şartlara boğulup kalmadan, gerektiğinde genel kaideyi terk etmeyi haklı kılacak yeni kaideler üretebildiklerinin, böylece hukuk kuralları ile hayat ve ihtiyaçlar arasında uyum sağlamaya çalıştıklarının açık bir göstergesidir.*”¹⁰²

Ebû Hânîfe’nin (ö.150/767) *istihsân* yoluyla hüküm *istinbâ*’nda dikkate aldığı bir diğer prensip halkın örf, âdet ve *te’âmul*üdür. O, *naşş*ın bulunmadığı ve de menetmediği hususlarda toplumun genel kabulünü ve uygulamasını meşru addetmiştir.¹⁰³ Örneğin teslim tarihi belirlenmeksizin yapılan *istihsân* akdi (bir zanaatkâra bir işin siparişi) caizdir. Normalde Hz. Peygamber, ortada hazır ve mevcut olmayan bir şeyin satışını yasaklamıştır. Ancak bu, insanların âdet haline getirdikleri ve muhtaç oldukları bir akit türü olduğu için *istihsânen* caiz kabul edilmiştir.¹⁰⁴

Yine Ebû Hânîfe’ye göre bir kimse “Bütün malım *şadaqadır.*” dese bu söz, sadece zekâta tabi malları için geçerli olur. Çünkü bütün malı için geçerli kabul edilirse onun dilenci konumuna düşmesi gerekir ki bu hem dinin genel ilkelerine hem de *şadaqa* müessesesinin ruhuna aykırı olur. Bundan dolayı sözün *lafzî* delaletine itibar edilmez.¹⁰⁵

Ebû Hânîfe, düşmanın güçlenmesini önlemek, dolayısıyla da Müslümanların menfaatini temin etmek gayesiyle savaş esirlerinin *ehl-i harbe* satılmasını yasaklamıştır.¹⁰⁶ Yine aynı gayeyle, savaşta ihtiyaç hasıl olması durumunda, devlet başkanından izin almaksızın ganimet malları arasından bir silah alıp kullanmaya, işi bitince de geri yerine koymaya cevaz vermiştir.¹⁰⁷

¹⁰² Fikret Karaman vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: TDV Yay., 2006), “İstihsân”, 334.

¹⁰³ Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yay., 2014), 193.

¹⁰⁴ Kāsānī, *Bedāi’u’ş-şanāi’*, 5/2-3.

¹⁰⁵ Muḥammed b. Aḥmed es-Seraḥsī, *el-Mebsūṭ*, (Mısır: Maṭba’atu’s-Sa’âdet, tsz.), 12/93.

¹⁰⁶ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm, *er-Raddu ‘alâ siyeri’l-Evzâ’i*, Tashih ve ta’lik: Ebu’l-Vefâ el-Afgânî (Ḥaydarâbâd: Lecnetu İhyâi’l-Ma’ârifî’n-Nu’mâniyye, tsz.), 61.

¹⁰⁷ Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfi’î, *el-Umm*, (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1403/1983), 7/355.

Hâşimoğulları'nın *şadağadan* pay almasını Hz. Peygamber yasakladığı halde Ebū Hanīfe'den nakledilen bir görüşe göre o, bunda bir sakınca görmemiştir. Taḥāwī (ö.321/933) onun bu görüşünü, onların Hz. Peygamber hayattayken *zevi'l-kurbā* payından beşte bir hisse aldıkları halde peygamberin vefatıyla bu hisselerin kesilmesine bağlamaktadır.¹⁰⁸ Yani Ebū Hanīfe (ö.150/767) burada şartların değişmesini dikkate alarak hükümde değişikliğe gitmiştir. Bütün bunları Ebū Hanīfe'nin *maşlahat -maḳāşid* eksenli hükümlerine örnek olarak göstermek mümkündür.

Ebū Hanīfe'nin önde gelen öğrencisi Ebū Yūsuf'un (ö.182/798), Abbasi *ḫalīfesi* Hārūn er-Reşīd'in (ö.193/809) talebi üzerine kaleme aldığı *Kitābu'l-ḫarāc* adlı eserindeki bazı ifadeleri de *maḳāşid* düşüncesini yansıtır niteliktedir. Örneğin o, bir konu hakkında kendisinin ve bazı fakihlerin görüşlerini aktarıp konunun muhtemel uygulama biçimlerini sunduktan sonra şöyle demektedir: “*Ey müminlerin emiri! Hangisini uygun görüyorsan onu al. Müslümanlar için hangisinin daha üstün ve daha hayırlı olduğunu düşünüyorsan onu uygula. İnşallah bu senin için caizdir.*”¹⁰⁹ Onun bu ifadesi, *maşlahata* uygun olanın tercih edilmesi noktasında geniş bir bakış açısına sahip olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Bazı meselelerde talebelerinin Ebū Hanīfe'den farklı düşündükleri bilinen bir gerçektir. Örneğin Ebū Hanīfe “Bir hayvanı bir Müslümana üstün tutamam.” diyerek ganimet malından ata iki, sahibine bir hisse verilmesine karşı çıkmış, her birine birer hisse verilmesi gerektiğini savunmuştur. Ebū Yūsuf ise bu meselede hocasından farklı düşünmektedir. Ona göre meseleye üstünlük açısından yaklaşmak doğru değildir. Zira bu bakış açısıyla birer hisse verildiğinde de bir Müslüman bir at ile eşit kabul edilmiş olur ki bunun yanlış olduğu ortadadır. Oysaki ata iki hisse verilmesindeki maksat Müslüman askerlerin atlı olarak savaşa katılmalarını, bunun için at yetiştirmelerini teşvik etmek,

¹⁰⁸ Ebū Ca'fer Aḫmed b. Muḫammed et-Taḥāwī, *Şerḫu ma'ānī'l-āṣār*, thk. Muḫammed Zuhri en-Neccār – Muḫammed Seyyid Cād el-Ḥaḳḳ (Beyrūt: 'Ālemu'l-Kutub, 1414/1994), 2/10.

¹⁰⁹ Ebū Yūsuf, *el-ḫarāc*, 29.

böylece bütün Müslümanların menfaatini temin etmektir.¹¹⁰ Bu örnekten şu üç sonuca ulaşmak mümkündür: Birincisi; bazı konularda talebelerinin Ebū Ḥanīfe'den daha geniş ve *gāī* bir perspektife sahip olduklarıdır. İkincisi; talebeleri ona aykırı görüşlerini, temellendirmek şartıyla ortaya koymaktan çekinmemiş, onların bu tavrını ne hocaları ne kendileri ne de sonrakiler bir saygısızlık olarak görmüştür. Üçüncüsü ise bu örnekte, bir meseleyi hükme bağlarken, farklı bakış açılarının, nasıl birbirinden farklı sonuçlar ortaya çıkarabildiği açık bir şekilde görülmektedir.

*Maşlahat-ı murseleyi*¹¹¹ bir delil olarak kabul edip sıkça kullanan İmām Mālik'in (ö.179/795) bu metodunu da *maḳāşid* düşüncesinin temelleri olarak görmek mümkündür.¹¹² Aslında İmām Mālik'le özdeşleştirilen *maşlahat* delili diğer mezheplerce de işletilmiş ve bilfiil kullanılmıştır. Kārāfi'nin (ö.684/1285) dikkat çektiği üzere *kıyāsta* 'illeti tespit ederken "*munāsebet*"¹¹³ metodunu dikkate alan bütün *fuḳahā*' esasında *maşlahat* prensibini tatbik etmiş olmaktadır.¹¹⁴

Buna göre *kıyāsta* erken dönemlerden itibaren kullanılan *munāsebet* metodunu, *maḳāşid* düşüncesinin nüvesi kabul etmek mümkündür. *Aşl* ile *fer* ' arasında tespit edilen 'illetin meşru olabilmesi için, bir faydanın sağlanması ya da bir zararın ortadan kaldırılması şeklinde, *maşlahatı* temine yönelik bir boyutu olması gerekir. Sözelimi şarabın haram kılınmasının 'illeti onun sıvı olması ya da üzümünden elde edilmesi değildir.

¹¹⁰ Ebū Yūsuf, *el-Ḥarāc*, 29.

¹¹¹ *Şāri* ' tarafından muteber olup olmadığına dair herhangi bir tespitin bulunmadığı *maşlahattır*. Diğer bir anlatımla insanlara bir fayda sağlayan veya onlardan bir zararı gideren, fakat dinen muteber olup olmadığı konusunda bir delilin bulunmadığı *maşlahatlardır*. Bkz. Ebū Ḥamid Muḥammed b. Muḥammed el-Ğazzālī, *el-Mustaşfā*, thk. Muḥammed 'Abdusselām 'Abduşşāfi (Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/478; Şātībī, *el-İ'tiṣām*, 3/7-11; Zekiyyuddīn Şa'bān, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Uşūlu'l-fikh)*, çev. İbrahim Kāfi Dönmez (Ankara: TDV Yay., 1999), 168-170; Muḥammed Sa'īd Ramadān el-Būṭī, *Ḍavābiṭu'l-maşlahā fi'ş-şer'i'ati'l-İslāmiyye* (Mısır: Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, tsz.), Beyrūt: Muessesetu'r-Risāle, tsz., 330; Şelebī, *Ta'līlu'l-aḥkām*, 281.

¹¹² İmām Mālik'in *istiḥsān* ve *maşlahat* düşüncesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Özen, "Hicrī II. Yüzyılda İstiḥsān ve Maşlahat Kavramları", 46-50.

¹¹³ *Kıyāsta aşl* ile *fer* 'i aynı hükümde birleştiren vasıf ('illet) ile *hikmet* ve *maşlahat* arasındaki ilişkiye *munāsebet* denmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Muḥammed Rāşid ed-Derşarī, "el-Munāsebetu's-şer'iyye ve 'alākatuhā bi-maḳāşidi's-şer'i'a", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/15 (2016/3), 95-115.

¹¹⁴ Şehābeddīn Ahmed b. İdrīs el-Kārāfi, *Şerḥu tenkīhi'l-fuṣūl*, thk. Tāhā 'Abdurraūf Sa'd (Medine: Şeriketu't-Ṭibā'ati'l-Fenniyyeti'l-Mutteḥide, 1393/1973), 394.

Çünkü böyle bir gerekçeyle şarabın haram kılınmasının mantıklı bir açıklaması olamaz. Oysaki bundaki *'illet sarhoş ediciliktir*. Aklın korunması açısından bunun mantikî ve *maşlahat* yönü bulunmaktadır. İşte *munāsebet* yöntemiyle *kıyāsın maşlahat* temeline oturması sağlanmış, bu da *maḳāşid* uzanan yolda ilk adımlardan birini oluşturmuştur.¹¹⁵

Zaman zaman birbirinin yerine kullanıldığı görülen *maḳāşid* ve *maşlahat* kavramları birbiriyle yakın anlam ilişkisine sahiptir. Bu ilişki daha çok sebep-sonuç ya da *'umūm-huṣūṣ*/kaplam-içlem ilişkisi şeklinde düşünülebilir.¹¹⁶ Nitekim *maḳāşid*, *maşlahat*ı da içine alan bir kavramdır. Zira Allah'ın fiil ve hükümlerindeki *maḳāşid*, *maşlahattır*; yani insanların dünya ve ahiretteki iyilik ve mutluluğudur.¹¹⁷

Maḳāşid göre daha erken dönemlerde İslam terminolojisindeki yerini alan *maşlahat*, *maḳāşidu's-şerī'a* kavramı terimleşinceye kadar ona ait içeriği de ifade edecek biçimde kullanılmış, bir anlamda ona ait işlevi ifa etmiş ve ona kaynaklık etmiştir. Buna göre *maşlahat* delilinin, *maḳāşid* düşüncesinin ön aşaması olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca *maşlahat* için ortaya konulmuş olan kriterler *maḳāşid* düşüncesi için de ölçü mahiyetinde olmuştur.¹¹⁸

İmām Mālik'in *maşlahat* delilini kullandığı hükümlere örnek vermek gerekirse; hileli mal satan ya da haram mal alan bir kimseye, bu malın imhası veya *taşadduku* gibi cezalar vermek caizdir. Bu hususta *naşş* olmamakla birlikte *'āmme* menfaati için kişisel menfaatin feda edilmesi dinin ruhuna daha uygundur.¹¹⁹ Yine ona göre zalim hükümdarla

¹¹⁵ Derşarī, “el-Munāsebetu's-şer'iyye ve 'alākatuhā bi-maḳāşidi's-şerī'a”, 98-105.

¹¹⁶ Ahmet Yaman, “İslām Hukuk İlmi Açısından Maḳāşid İctihadının Ya Da Gāi/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Maḳāşid ve İctihad /İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Haz. Ahmet Yaman (İstanbul: İFAV yay., 2017), 162.

¹¹⁷ Muhammed b. Ebū Bekr İbn Qayyim el-Cevziyye, *İ'lāmu'l-muvaḳḳ'īn 'an Rabbi'l-'ālemîn*, thk. Muhammed 'Abdusselām İbrāhīm (Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411/1991), 3/11; Çaykara, *Qur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 112; Erdoğan, *İslām Hukukunda Ahkāmın Değişmesi*, 59; Fetullah Yılmaz, *İslam Hukukunda Vesāil-Maḳāşid İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 2.

¹¹⁸ Ömer Yılmaz, *Maḳāşid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, (İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 45-46.

¹¹⁹ Şāṭibī, *el-İ'tiṣām*, 2/622.

ya da komutanla birlikte savaşa çıkmak caizdir. Aksi takdirde Müslümanlar daha çok zarara uğratılmış olur.¹²⁰ Çünkü savaş ve savaşı yönetecek bir kumandanın olması zaruri bir durumdur. Kumandanın adalet vasfına sahip olması ise tamamlayıcı bir unsurdur. Böyle bir durumda zaruri olana itibar etmek gerekir.¹²¹

Aynı şekilde bir kişiyi kasten öldüren bir topluluğun tamamına *kıṣāṣ* uygulanması hükmü de *maṣlaḥat* fikrine dayanır. Bunun hakkında ne bir *naṣṣ* ne de *kıyās* edilebilecek bir asıl mevcuttur. Fakat böyle bir durumda *kıṣāṣ* terk edilirse insanlar *kıṣāṣ*tan kurtulmak için toplu cinayete yöneleceklerdir. Bu ise dinin asla tasvip etmeyeceği bir durumdur. Ayrıca neticede haksız olarak masum bir cana kıyılmıştır ve onun cezası verilmelidir. İşte tamamen *maṣlaḥata* dayalı olarak ortaya konan ve ilk olarak Hz. Ömer tarafından uygulanan ilgili hükmü hem İmām Şāfi‘ī (ö.204/820) hem de İmām Mālik (ö.179/795) benimsemiştir.¹²²

Maṣlaḥat ve *maḳāṣid* karşısındaki pozisyonu belki de en çok tartışılan şahsiyetlerden biri İmām Şāfi‘ī’dir. Onun ismen ve müstakillen *maṣlaḥat* prensibini anmadığından hareketle sonraki Şāfi‘ī usulcülerı “Şāfi‘ī, *maṣlaḥatı* esas almamıştır.” şeklinde bir kanaate sahip olmuşlardır. Oysaki Cuveynī (ö.478/1085), Zencānī (ö.656/1258) ve Ğazzālī (ö.505/1111) gibi klasik dönem Şāfi‘ī uleması ile Muḥammed Ebū Zehra (1898-1974), Sa‘īd Ramaḍān el-Būṭī (1929-2013) ve Şelebī gibi son dönem araştırmacıları, Şāfi‘ī’nin (ö.204/820) de İmām Mālik ve Ebū Ḥanīfe gibi, hüküm verirken *maṣlaḥatı* göz önünde bulundurduğu noktasında hemfikirdirler. Zira o, her ne kadar ismen zikretmese de mana ve mefhum olarak *maṣlaḥat* deliline *kıyāsın* kapsamı dahilinde yer vermiş, ona dayanarak *ictihād*larda bulunmuştur.¹²³ Hatta bazı

¹²⁰ Şātibī, *el-Muvāfaqāt*, 2/27.

¹²¹ Şātibī, *el-Muvāfaqāt*, 2/27.

¹²² Şātibī, *el-İ’tisām*, 2/623.

¹²³ Cuveynī, *el-Burhān*, 2/162-165; Maḥmūd b. Aḥmed ez-Zencānī, *Tahrīcu’l-furū‘ ‘ale’l-uṣūl*, thk. Muḥammed E. Şālīh (Beyrūt: Muessesetu’r-Risāle, 1398), 320; Muḥammed Ebū Zehra, *eş-Şāfi‘ī, ḥayātuhū ve ‘asruhū-ārāuhū ve fıkḥuhū* (Kāhire: Dāru’l-Fikri’l-‘Arabī, 1978), 319,321; Būṭī,

araştırmacılara göre o, ilk fıkıh usulü eseri sayılan *er-Risāle* 'yi yazmak suretiyle *maḳāşid* üzerine yapılan nazarî ve amelî çalışmaların ilk banisi olmuştur.¹²⁴ *Maḳāşidu's-şerî'a* kavramını terim anlamında ilk defa onun kullandığını iddia edenler bile bulunmaktadır.¹²⁵ Onun *er-Risāle* 'de, *ḳıyās* yapabilecek kimsenin bilmesi gereken ilimler arasında “*Kur'an'ın irşadı*”ndan söz etmesini¹²⁶ *maḳāşid* düşüncesiyle irtibatlandıranlar da vardır.¹²⁷

İmām Şāfi'î'nin (ö.204/820) *maşlahat* ve *maḳāşid* merkezli *ictihād*larına örnek olarak yalancı şahit hakkındaki hükmü verilebilir. Buna göre bir kimse birinin aleyhinde şahitlik yapıp onun ölümüne veya yaralanmasına sebep olsa, sonra da yalancı şahitlik yaptığını itiraf etse ona şu cezalar verilir: 1- Olay *ḳıyās*ta vuku bulmuşsa; ya kendisinin de *ḳıyās* edilmesine veya diyeti ödemesine hak sahibi karar verir. 2- *Ḳıyās* dışında ise ya *ta'zîr* veya tazminat cezalarına çarptırılır.¹²⁸

Şāfi'î'nin çeşitli *maşlahat*ları dikkate alarak yaptığı başka *ictihād*lar da vardır. Düzenli imamı bulunan camilerde cemaati kaçırان kimselerin kendi aralarında cemaat olarak namaz kılmalarının mekruh oluşu, gece kurban kesmenin uygun olmaması, gerektiğinde zekât memurlarına ayrılan payın artırılması, bazı durumlarda kadının 'iddetini kocasının evinden başka bir yerde geçirmesine müsaade edilmesi gibi hükümlerde onun; zararın önlenmesi, kamu yararının gözetilmesi, toplumsal birliğin

Davābiḥu'l-maşlahā, 370-380; Şelebî, *Ta'lîlu'l-aḥkām*, 374-375; Soner Duman, “Şāfi'î'nin Usûl Anlayışında Maşlahat-ı Mursele ve İstişlâhın Yeri”, *Maḳāşid ve İctihad /İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Haz. Ahmet Yaman (İstanbul: İFAV yay., 2017), 241-270.

¹²⁴ Bkz. Ahmed Vifāk İbn Muḥtār, *Maḳāşidu's-şerî'a 'inde'l-İmām eş-Şāfi'î* (Kāhire: Dāru's-Selām, 2014), 62.

¹²⁵ Bkz. İbn Muḥtār, *Maḳāşidu's-şerî'a 'inde'l-İmām eş-Şāfi'î*, 41-42.

¹²⁶ Muḥammed b. İdrîs eş-Şāfi'î, *er-Risāle*, thk. Ahmed Muḥammed Şākîr (Mısır: nşr. Muştafā el- Bābî el- Halebî, 1357/1938), 510.

¹²⁷ Bkz. Yaran, “Cuveynî Öncesi Maḳāşid/Maşlahat Söylemi”, 111-112.

¹²⁸ Şāfi'î, *el-Umm*, 7/57-58.

korunması, can, mal ve namus güvenliğinin sağlanması gibi *maşlahat*ları dikkate aldığı görülmektedir.¹²⁹

İmām Şāfi‘ī (ö.204/820) gibi *maşlahata kıyās* kapsamında yer veren Aḥmed b. Ḥanbel (ö.241/855),¹³⁰ rivayete oldukça fazla değer atfetmesiyle tanınmaktadır. O, bulabildiği takdirde sahabenin fetvalarını esas almış, bulamadığında ise onların *maşlahata* dayalı metodunu uygulamıştır.¹³¹ Örneğin ona göre *muḥanneş* (kadınlığa özenen ahlaksız erkek) sürgün edilir. Sürgün edildiği yerde de ahlaksızlık ve fesada devam edeceğinden korkulursa hapsedilir. Ramazan günü açıktan içki içen kimsenin *ḥad* cezasını daha sert uygulamak gerekir. Eşcinsel kadınları terbiye etmek için çeşitli cezalar uygulanır. Sahabe aleyhinde atıp tutan kimseler cezalandırılıp tövbeye davet edilir, şayet tövbe etmezlerse cezalandırılmaya devam edilirler.¹³² Bütün bu *ictihād*larında İbn Ḥanbel, insanların ıslahı ve *maşlahata* kavuşup *mefsedetten* uzaklaştırılması ilkelerini temel almaktadır.¹³³

Bütün bu açıklamalar sonrasında ortaya çıkmıştır ki dört mezhep imamının her biri *naşş*ların lafızlarıyla birlikte ruh ve maksatlarını da göz önünde bulundurmuşlar, hüküm ve fetvalarını böyle bir anlayışa dayandırarak dinin genel maksatlarını temine gayret etmişlerdir.¹³⁴

Buraya kadarki açıklamaları özetleyecek olursak; “*sahabe döneminden başlayıp, muctehid imamlar asrına kadar devam eden bir çizgide, İslam âlimleri, naşşların zahirleri ile amaçları arasında bir çelişki meydana geldiğinde; naşşı tahşış, takyîd veya*

¹²⁹ Konu hakkında diğer örnekler ve detaylı bilgi için bkz. Duman, “Şāfi‘ī’nin Usûl Anlayışında Maşlahat-ı Mursele ve İstişlâhın Yeri”, 253-262; Özen, “Hicrî II. Yüzyılda İstihsân ve Maşlahat Kavramları”, 50-57; İhsan Akay, “Şāfi‘ī Mezhebinde Makâsîd Literatürünün Gelişim Seyri (H. III-VIII)”, *Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı:21 (Ekim 2018), 76-80.

¹³⁰ Muḥammed Ebū Zehra, *İbn Ḥanbel, ḥayātuhū ve ‘asruhū-ārāuhū ve fikhuhū* (Kâhire: Dāru’l-Fikri’l-‘Arabī, tsz.), 344; Būṭī, *Davābiṭu’l-maşlahā*, 368.

¹³¹ Ebū Zehra, *İbn Ḥanbel*, 347.

¹³² İbn Kāyım, *İ‘lāmu’l-muvakḳı‘în*, 4/287.

¹³³ Ebū Zehra, *İbn Ḥanbel*, 347.

¹³⁴ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 193.

uygulamasını tehir yoluna gidebilmişlerdir. Sözüünü ettiğimiz dönemler bu yaklaşımı yansıtan örneklerle doludur. Onların bu yöntemi hiçbir şekilde naşşların metnini iptal ve nesh olarak algılanmamış, İslam'ın en genel amacı olan ümmetin maşlahatları doğrultusunda lafzın zahirinin uygulamasının ertelenmesi şeklinde değerlendirilerek bunun dinde bir esneklik olduğu vurgulanmıştır.”¹³⁵

a.3. Kavramsal Olarak Maḳāşid

Māturīdī'ye kadarki dönemde maḳāşid düşüncesi sistematik olarak mevcut olmamakla birlikte maḳāşid kavramı ve ona tekabül edecek başka birtakım kavramlar (ḥikmet, gāye, 'illet, maşlahat, sebeb, ma'nā gibi) İslami eserlerde kullanılmıştır. “Zira maḳāşid, terimleşme sürecinden önce de bilinmektedir ve dönem, coğrafya, mezhep ve ekol farklılıklarına göre farklı isimler altında ifade edilmektedir.”¹³⁶

Bu dönemde bizatihi maḳāşid kavramını eserlerinde kullanan âlimler de vardır. Örneğin Hâkīm Tirmizī (ö.320/932) *es-Şalātu ve maḳāşiduhā* adlı eserinde maḳāşid kavramını sözlük anlamında kullanmıştır.¹³⁷ Buradan hareketle onun maḳāşid kavramını ilk kullanan âlimlerden biri olduğu kabul edilmektedir. Hatta belki de maḳāşid alanında, hem de bu kavramı kitabının adında anmak suretiyle ilk eseri yazanın o olabileceği varsayılmaktadır.¹³⁸

¹³⁵ Çaykara, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 279-280.

¹³⁶ Yılmaz, *Maḳāşid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 3.

¹³⁷ Tirmizī bu eserinde namazın diğer ameller ve ibadetler arasındaki yerini ve önemini, Allah katındaki değerini, insana kazandıracığı ecri ve şeriattaki üstün konumunu izah etmektedir. Bkz. Hâkīm Ebū 'Abdillāh et-Tirmizī, *es-Şalātu ve maḳāşiduhā*, thk. Husnī Naşr Zeydān (Mısır: Maṭābi'u Dāri'l-Kitābi'l-'Arabī, 1965), 1 vd.

¹³⁸ Ancak onun bu eserinde maḳāşid kavramını, bu kavramın daha sonra kazanacağı “şer'i hükümlerdeki maksat ve maşlahatlar” anlamında değil de daha çok ḥikmetler manasında kullandığını da belirtmek gerekir. Onun aynı minvalde kaleme aldığı başka eserleri de vardır. *el-Haccu ve esrāruhū*, *el-'İlel* (*'İlelu's-şer'i'a* veya *'İlelu'l-'ubūdiyye*) bu eserlerdendir. Her ne kadar onun eserleri ibadetlerin ḥikmetleri ekseninde yazılmış olsa da bu durum onun maḳāşid düşüncesindeki yerini ve önemini ortadan kaldırmaz. Nitekim onun bu eserlerinde şer'i farzların aklî 'illel'eri üzerinde durduğu belirtilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Raysūnī, *Naẓariyyetu'l-maḳāşid*, 26-27; Çaykara, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 201.

Aslında *maḳāşid* düşüncesi *hicrî* üçüncü asırdan itibaren kavramsal bir çerçevede ele alınmaya başlamıştır. Zira bu dönemde dinin gaye ve maksatları “*ilel*” ve “*maḳāşid*” gibi kavramlarla ifade edilir olmuştur. Ancak bu tür kavramlar ilgili süreçte dinin *kullî* gayelerini değil *cuz’î* hükümlerin *hikmet* ve maksatlarını ifade etmek için kullanılmıştır. Yine bu dönemde, ‘*illet*’ ve gayeleri belirleme ve bunlara dayalı hüküm *istinbâ*tında bulunma şeklinde bir yaklaşım olmakla birlikte, teorik ve sistematik düzeyde bir *maḳāşid* nazariyesinden söz etmek mümkün gözükmemektedir.¹³⁹

Ayrıca ilk dönemlerden itibaren fıkıh usulü ile ilgili eserlerin özellikle *kıyās* ve *ictihād* bahislerinde; *maşlahat*, *munāsebet* ve ‘*illet*’ kavramları çerçevesinde – kavram olarak kullanılmasa da – *maḳāşid*’in dikkate alındığını söylemek mümkündür.¹⁴⁰ Aynı şekilde *istişlāḥ*, *istiḥsān*, örf gibi deliller de *maḳāşid*’den önce ele alınan hemen hemen aynı minvaldeki tezahürlerdir.¹⁴¹ Zira bunların her biri tıpkı *maḳāşid* gibi, değişen hayat şartlarının ortaya çıkardığı problemlere dinin esas kaynakları ve ruhuyla uyumlu cevaplar üretme mekanizmasının değişik görünümülerinden başka bir şey değildir.¹⁴²

b. Māturīdī (ö.333/944) Sonrasında Maḳāşid

Māturīdī sonrasında, *maḳāşid* düşüncesini ilk defa belirgin bir şekilde eserine yansıtanın Kaffāl Şāşī (ö.365/976) olduğu düşünülmektedir.¹⁴³ Nitekim o, *Mehāsinu’ş-şerī’a* adlı eserinde *maḳāşid* kelimesini sık sık ıstilahî anlamda kullanmakta, *şerī’atın* tümel maksadının bilinebileceğini ve bunun, kulların salahı olduğunu beyan etmekte,

¹³⁹ Maşalı, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Gāi Yorum*, 149.

¹⁴⁰ Yaran, “Cuveynî Öncesi Maḳāşid/Maşlahat Söylemi”, 111; Yılmaz, “Cuveynî’nin Maḳāşid Düşüncesi”, 130.

¹⁴¹ Adem Yıldırım, “İslam Hukuk Literatüründe Maḳāşidu’ş-Şerī’a’ya Genel Bir Bakış”, *İslamî İlimlerde Maşlahat*, ed. Ayten Erol (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 161-162; Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, 139,167,171; Çaykara, *Kur’an’ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 73.

¹⁴² Yılmaz, “Cuveynî’nin Maḳāşid Düşüncesi”, 136.

¹⁴³ Kaffāl Şāşī’nin *Mehāsinu’ş-şerī’a* adlı eseri ve *maḳāşid* düşüncesine katkıları hakkında detaylı bilgi için bkz. İhsan Akay, “Mehāsinu’ş-Şerī’a fî Furū’ı’ş-Şāfi’iyye”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 19 (Nisan 2018), 505-510; a.mlf., “Şāfi’î Mezhebinde Maḳāşid Literatürünün Gelişim Seyri”, 80-82, 94-95; Yılmaz, *Maḳāşid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 94-115; Ersin İşcioğlu, *Teşekkül Dönemi Maḳāşid Düşüncesi ve Kaffāl eş-Şāşī’nin Mehāsinu’ş-Şerī’a Adlı Eseri* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 77-120.

tikel hükümlerdeki temel maksatların da bilinebileceğini, ancak tafsilatıyla ilgili bütün *hikmet* ve maksatların ise bilinemeyebileceğini dile getirmektedir.¹⁴⁴

*Maḳāşid*ı tespit düzeyinden yöntem düzeyine taşıyan ilk ismin İmāmu'l-Harameyn Cuveynî (ö.478/1085) olduğu kabul edilmektedir. Ondan önceki çalışmalar yalnızca genel gayeleri tespite yönelik iken Cuveynî'nin çalışmaları maksatların dayanağını teşkil eden esasları ve kuralları belirlemeye yöneliktir.¹⁴⁵ Nitekim o, *maḳāşid*ı beş gruba ayırmış,¹⁴⁶ böylece bu kavramın sistemleşerek daha ilmî düzeyde yer almasına öncülük etmiştir.¹⁴⁷ Onun görüşleri *maḳāşid* nazariyesinin gelişiminde ve terimleşme sürecinde dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.¹⁴⁸

Cuveynî'nin talebesi Ġazzālî (ö.505/1111), hocasının yaptığı beşli tasnifi üçe indirerek dinin asıllarını *darûriyyât*, *hâciyyât* ve *taḥsîniyyât* şeklinde kategorize etmiştir.¹⁴⁹ Sonraki asırlarda Cuveynî'nin taksimi değil Ġazzālî'nin taksimi kabul görmüştür. Ġazzālî'nin *maḳāşid* düşüncesine bir diğer katkısı ise¹⁵⁰ dinin zorunlu ilkeleri ya da mutlaka korunması gereken esaslar anlamına gelen *darûriyyâtı* önem sırasına göre

¹⁴⁴ Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. 'Alî b. İsmâ'il el-Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinu 'ş-şerî'a fî furû'ı 'ş-şâfi'iyye Kitâbun fî maḳāşidi 'ş-şerî'a* (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2007), 18-41.

¹⁴⁵ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Ġâî Yorum*, 42.

¹⁴⁶ Bu beş *maḳāşid* şunlardır: 1- Zarurî bir faydayı korumaya yönelik asıllar, 2- Genel ihtiyaç olan bir faydayı korumaya yönelik asıllar, 3- Zarurî veya genel ihtiyaç olmayan ancak vacip olan güzel davranışlarla ilgili asıllar, 4- Vacip olmayıp *mendûb* olan güzel davranışlarla ilgili asıllar ve 5- İbadetler gibi *'illeti* bilinmeyen asıllar. Bkz. Cuveynî, *el-Burhân*, 2/79-80.

¹⁴⁷ Ancak onun bu taksimi, direkt *maḳāşid*ın kısımları olarak değil de “İlletlerin ve (*Kıyâsın*) Asılların(ın) Kısımları” başlığı altında vermiş olması dikkat çekicidir. Buna göre o, hükümleri *ta'lîl* edilebilirlik açısından beşe ayırmaktadır. İlk iki grupta *ta'lîl* mümkün iken diğer gruplarda *ta'abbud* esas olmaktadır. Onun, bu taksimatı *maḳāşid* ile değil de *ta'lîl* ile bağlantılı olarak ele almış olması, henüz onun zamanında *maḳāşid* nazariyesinin teşekkül etmemesiyle izah edilebileceği gibi onun *maḳāşid*ı sağlam bir zemine oturtma gayesine mâtuf da olabilir. Ayrıca onun konuyu hep hükmün maksadı/gayesi etrafında işlemesi de dikkat çekicidir. Nitekim ondan sonra gelen âlimler de bu taksimatı *maḳāşid*ın kısımları olarak işlemişlerdir. Konu hakkında bkz. Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Maḳāşid İctihadının Tarihi Seyri”, 208; Yaran, “Cuveynî'den İbn Abdisselâm'a Maḳāşid/Maşlahat Söylemi”, 194; Yılmaz, “Cuveynî'nin Maḳāşid Düşüncesi”, 131.

¹⁴⁸ Cuveynî'nin *maḳāşid* düşüncesindeki yeri ve önemi hakkında bkz. Yılmaz, “Cuveynî'nin Maḳāşid Düşüncesi”, 129-136; Akay, “Şâfi'î Mezhebinde Maḳāşid Literatürünün Gelişim Seyri”, 83-85; Yılmaz, *Maḳāşid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 116-146.

¹⁴⁹ Ġazzālî, Cuveynî'nin taksimindeki ilk iki başlığı aynen alırken sonraki iki başlığı *taḥsîniyyât* başlığı altında toplamış, akıl tarafından pek kavranamayan “çok nadir” dediği beşinci gruba ise hiç yer vermemiştir. Bkz. Ġazzālî, *el-Mustaşfâ*, 174; a.mlf., *Şifâu'l-ğalîl*, 161.

¹⁵⁰ Ġazzālî'nin *maḳāşid* düşüncesine katkıları hakkında detaylı bilgi için bkz. Akay, “Şâfi'î Mezhebinde Maḳāşid Literatürünün Gelişim Seyri”, 85-88; Yılmaz, *Maḳāşid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 147-194;

dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması şeklinde beşe ayırmış olmasıdır.¹⁵¹ Bu da günümüze kadar – önem sırasıyla ilgili farklı görüşler beyan edilmekle birlikte – aynen gelmiş ve kabul görmüştür.¹⁵² Bunlar literatürde *darûriyyât-ı hamse*, *maķāşid -ı hamse* ve *kulliyât-ı hamse* gibi adlarla yerini almıştır.¹⁵³

İlk olarak Cuveynî (ö.478/1085) ve onun talebesi Ğazzālî (ö.505/1111) tarafından sistematize edildiğini söylediğimiz bu taksimata göre *darûriyyât*, yukarıda zikri geçen beş aslın varlığı ve devamı, dolayısıyla uygun bir insani yaşam için zorunlu şartları (*kıṣāşın* ve *kazf haddinin* meşru olması gibi); *hāciyyât*, bunların sıkıntısız ve meşakkatsiz olarak devamı için ihtiyaç duyulan, eksikliği halinde ciddi sıkıntılar doğurabilecek unsurları (selem akdi ve avlanmanın mübah olması gibi); *taḥsīniyyât* ise bunların daha iyi şartlarda var olmasını sağlayan esasları (yeme-içme adabı, israfın yasak olması gibi) ifade etmektedir.¹⁵⁴

Velhasıl, Hz. Peygamber döneminden itibaren pratik olarak var olan, üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda yazılmış bazı eserlerde yerini alan *maķāşid* düşüncesi, beşinci yüzyılda Cuveynî ve onun öğrencisi Ğazzālî ile birlikte usul ilmi içerisinde müstakil bir hüviyete kavuşmuştur.¹⁵⁵ Bu iki isimden sonra *maķāşid* düşüncesi Şāṭibî'ye (ö.790/1388) kadar tabiri caizse duraklama dönemine girmiştir. Bu süreçte daha önce tespit edilen *maķāşid* ilkeleri şerh ve izah edilmiş, yeni sayılabilecek önemli bir katkıya neredeyse hiç yer verilmemiştir. Ancak bu dönemde *maķāşid* üzerinde duran âlimleri ve çalışmalarını kısaca zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

¹⁵¹ Ğazzālî, *el-Mustasfâ*, 174.

¹⁵² Bkz. İbn 'Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 222-234. İbnu't-Tilimsânî bu beş esasa ırzın/namusun korunması ilkesini de ilave ederek bu asılları altıya çıkarmıştır. Bkz. Şerafuddîn Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Muḥammed İbnu't-Tilimsânî, *Şerhu'l-ma'âlim fi uşûli'l-fikh*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1419/1999), 2/340-342.

¹⁵³ Bunların belirlenmesinde *naşşlar* esas alınmıştır. *Naşşlar* hakkında *had* ya da *kıṣāş* cezası getirilerek açıkça koruma altına alınmış olan hususlar bu beş esasa tekabül etmektedir. Bkz. Boynukalın, "Maķāşidu's-Şerî'a"; Haçkalı, "İlgili Literatür Çerçevesinde Maķāşid İctihadının Tarihi Seyri", 209.

¹⁵⁴ İbnu't-Tilimsânî, *Şerhu'l-ma'âlim*, 2/339-354; Şāṭibî, *el-Muvâfaķât*, 2/17-23; Bütî, *Ḍavābiḥu'l-maṣlaḥa*, 249-250; Şelebî, *Ta'îlu'l-aḥkâm*, 282-284.

¹⁵⁵ İşcioğlu, *Teşekkül Dönemi Maķāşid Düşüncesi ve Kaḫfâl eş-Şāṣî'nin Meḥâsinu's-Şerî'a Adli Eseri*, 122.

Maşlahatı hükümlerin amacı olarak ortaya koyan ilk müstakil çalışmalara imza atan ve *maḳāşid* konusunu ilk kez fıkıh usulünden bağımsız bir biçimde genişçe ele alan ‘Izzeddīn b. ‘Abdisselām (ö.660/1262), *maḳāşid* ve *maşlahat* kavramlarını aynı anlamda kullanmış ve *maşlahatın* sınırlarını çizerek kaidelerini ortaya koymuştur.¹⁵⁶

Şehābeddīn el-Ḳarāfī (ö.684/1285)¹⁵⁷ ise *maḳāşid* düşüncesinin Mālikī mezhebine geçişinde etkili olan isimdir.¹⁵⁸ Ayrıca o, *darūrāt-ı ḥamseye* ırzı koruma ilkesini de ilave edenler arasındadır.¹⁵⁹

Necmeddīn et-Ṭūfī (ö.716/1316),¹⁶⁰ İbn Teymiyye (ö.728/1328)¹⁶¹ ve İbn Ḳayyim el-Cevziyye (ö.751/1350)¹⁶² de *maḳāşid* üzerinde duran âlimler arasındadır.¹⁶³ Bunlardan Necmeddīn et-Ṭūfī, *naşş* ile *maşlahat* çatışırsa *naşşın tahşīşi* veya beyanı yoluyla *maşlahatın* esas alınacağını söylemiş, böylece *maşlahatın naşşa tahkimi* esasını benimsemiştir.¹⁶⁴ İbn Teymiyye (ö.728/1328), zaruri asılların beş ile sınırlandırılmasına

¹⁵⁶ Onun *maşlahat* ve *mefsedeti* kısımlara ayırarak bunlara dair ilkeler, kaideler ve yöntemlerden bahsetmesi *maḳāşid* düşüncesine kaide merkezli geniş bir bakış açısı kazandırmıştır. Ayrıca *maḳāşid/maşlahat* merkezli bakış açısı, onun eserlerinde bütün hükümlere yönelik bir anlama ve anlamlandırma çabasına dönüşmüştür. Çünkü o, konuyu sadece *ictihād* bağlamında ele almamış, bütün hükümlere yönelik bir araç şeklinde değerlendirmiştir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdurrahman Haçkalı, ‘Izzeddīn b. ‘Abdisselām’da *Maşlahat Nazariyesi*, (Samsun: On dokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora tezi, 1999), 78; İşcioğlu, *Teşekkül Dönemi Maḳāşid Düşüncesi ve Ḳaffāl eş-Şāşī’nin Mehāsinu’s-Şerī’a Adlı Eseri*, 123; Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Maḳāşid İctihadının Tarihi Seyri”, 215; Akay, “Şāfi’ī Mezhebinde Maḳāşid Literatürünün Gelişim Seyri”, 88-91.

¹⁵⁷ İbn ‘Abdisselām’ın talebesi olan Ḳarāfī, hocasından sonra *maḳāşid*ı yeniden sistematik bir şekilde ele almıştır. Onun *maḳāşid* ile ilgili görüşleri hakkında bkz. Rahmi Yaran, “Ḳarāfī’den Şātibī’ye Maḳāşid/Maşlahat Söylemi”, *MÜİF Dergisi*, Cilt-Sayı:45 (Eylül 2013), 6-10.

¹⁵⁸ Nitekim onun hocası ‘Izzeddīn b. ‘Abdisselām (ö.660/1262) Ḡazzālī’nin (ö.505/1111), Ḡazzālī de Cuveynī’nin (ö.478/1085) talebesidir ve hepsi de Şāfi’ī mezhebine mensup âlimlerdir. Ḳarāfī ise Mālikī mezhebine mensuptur ve *maḳāşid* düşüncesini ele alan ilk Mālikī âlimler arasındadır. Bkz. İşcioğlu, *Teşekkül Dönemi Maḳāşid Düşüncesi ve Ḳaffāl eş-Şāşī’nin Mehāsinu’s-Şerī’a Adlı Eseri*, 123.

¹⁵⁹ Çaykara, *Kur’an’ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 251. Ḳarāfī’nin *maḳāşid* hakkındaki görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Nurettin Tortop - Zeki Yaka, “Ḳarāfī’nin Maḳāşid Görüşlerinin Dayandığı Temeller”, *Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 45 (2020), 102-118.

¹⁶⁰ *Naşş* ile *maşlahat* çatıştığında *maşlahatın naşşa* tercih edileceğini savunan Ṭūfī’nin görüşleri ile ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, 154-161; Yaran, “Ḳarāfī’den Şātibī’ye Maḳāşid/Maşlahat Söylemi”, 11-17.

¹⁶¹ Eserlerinde *maşlahatın* celbi ve *mefsedetin* def’i konusuna çokça yer veren İbn Teymiyye’nin *maḳāşid* ve *maşlahat*la ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Yaran, “Ḳarāfī’den Şātibī’ye Maḳāşid/Maşlahat Söylemi”, 17-21.

¹⁶² İbn Ḳayyim el-Cevziyye’nin *maḳāşid* ve *maşlahat*la ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Yaran, “Ḳarāfī’den Şātibī’ye Maḳāşid/Maşlahat Söylemi”, 21-26.

¹⁶³ Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Maḳāşid İctihadının Tarihi Seyri”, 215-221.

¹⁶⁴ Ṭūfī, şeriatın temel ve en öncelikli hatta mutlak amacının, kulların *maşlahat*larını temin etmek olduğunu ileri sürmektedir. *Maşlahat*; Kur’an, sünnet ve diğer pek çok *şer’î* delille desteklenmiş öyle kuvvetli bir

karşı çıkmış; Allah sevgisi ve korkusu, ihlas ve tevekkül gibi dinî/kalbî konular ile ahde vefa, sila-i rahim, komşu ve köle hakları gibi ahlaki/sosyal mevzuların da dünyevi ve uhrevi *maşlahat*lar arasında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁶⁵ Onun özellikle kişisel hak ve hürriyetleri üst değerler arasında mütalaa etmesi dikkat çekicidir.¹⁶⁶ İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö.751/1350) *maḳāşid* ile ilgili çalışmaları teorik düzeyde kalmamış, onun eserlerinde somut *şer'î* meseleler ve bunlarla sağlanan *maşlahat*lar arasındaki ilişki detaylı olarak ortaya konulmuştur.¹⁶⁷

el-Muvāfaqāt adlı hacimli eserin müellifi Ebū İshāk eş-Şātībī (ö.790/1388), *maḳāşid* nazariyesinde ikinci önemli dönüm noktası kabul edilmektedir. Zira o, *şer'î* amaçları yani *maḳāşid* konusunu fıkıh metodolojisinin omurgasına yerleştirmiş ve onu sistemleştirmeye çalışmıştır.¹⁶⁸ Raysūnî'ye göre o ömrünü *maḳāşid* nazariyesine adanmış; bu nazariyenin yapısını inşa etmek, özelliklerini ortaya koymak, önemini kavratmak ve gereğiyle amel edilmesinin zorunluluğunu vurgulamak için çalışmıştır.¹⁶⁹ Kendisinden önceki birikimlerden istifade etmek suretiyle *şer'î* amaçları hiyerarşik bir şekilde tasnif ederek sistemleştirmiş, böylece *maḳāşid* konusunda Cuveynî (ö.478/1085) ve Gazzālî'den (ö.505/1111) sonra üçüncü sacayağını oluşturmuştur.¹⁷⁰ Yine o, *maḳāşid*a

delildir ki, *naşş* ve *icmā'* da dâhil hiçbir delil ondan daha öncelikli olamaz. Buna göre ibadetler dışındaki *şer'î* bir konuda *naşş* veya *icmā'*, *maşlahat* ile çelişirse, öncelikle bu çelişki *cem'* ve *tevfik* yoluyla giderilmeye çalışılır. Ancak bu mümkün olmazsa *taḥşîş* ve beyan yoluyla *maşlahat* bu iki delile öncelenmelidir. Yani kulların *maşlahatı*, *naşş* veya *icmā'* nın *zāhirî* anlamına tercih edilmelidir. Ancak bu, *naşş* veya *icmā'* nın gelişigüzel iptali şeklinde değil, *maşlahat* gereği tahsisi ve beyanı olarak görülmelidir. Pek çok araştırmacı tarafından oldukça radikal olarak görülen bu düşünceler dolayısıyla Tüfî eleştirilmiş, onu *ilhād* ile itham edenler bile olmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Necmeddîn et-Tüfî, *Risāle fî ri'āyeti'l-maşlahā*, thk. Ahmed 'Abdurrahîm es-Sābic (Kāhire: Dāru'l-Miṣriyyeti'l-Lubnāniyye, 1413/1993), 23-25; Çaykara, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 248,250; Muhammed Zāhid el-Kevşerî, *Maḳālātu'l-Kevşerî* (Kāhire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, tsz.), 244.

¹⁶⁵ Taḳıyyuddîn Ebu'l-'Abbās İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-fetāwā*, thk. 'Abdurrahmān b. Muhammed b. Kāsım (Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd, 1416/1995), 32/234.

¹⁶⁶ Çaykara, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 215.

¹⁶⁷ İbn Kayyim, hükümlerin amaçlarına yönelik bir bakışla kaleme aldığı *İ'lāmu'l-muvakkı'tın* adlı eserinin önemli bir bölümünü *hikmet-i teşrî'a* ayırmıştır. “Vesileler, vesile oldukları maksadın hükmünü alır.” kaidesi çerçevesinde yaptığı açıklamalarda *maḳāşidî* bakış açısına geniş bir şekilde yer vermiştir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Kayyim, *İ'lāmu'l-muvakkı'tın*, 4/553-555; Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Maḳāşid İctihadının Tarihî Seyri”, 221; Fatih Çınar, “İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Maḳāşid Anlayışı”, *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 43 (2021), 95-118.

¹⁶⁸ Çaykara, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 12.

¹⁶⁹ Raysūnî, *Nazariyyetu'l-maḳāşid*, 18.

¹⁷⁰ Çaykara, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 216.

dair kaideler için “*aşlu’l-uşûl*” tabirini kullanarak onu fıkıh usulüne de hâkim bir konumda ele almıştır.¹⁷¹ Bütün bunların yanında o, *maķāşid* bilgisini dinî ilimlerle uğraşmanın ve *ictihād* derecesine ulaşmanın ön şartı olarak belirlemiş¹⁷² ve *maķāşid* ilk kez bağımsız bir ilim dalı olarak ortaya koymuştur. Zira ondan önceki *uşûl* kitaplarında *maķāşid*, *kıyāsın* ‘*illet*’ bahislerinde ya da *ictihād* konuları arasında işlenirken Şâtibî (ö.790/1388), beş ana başlık halinde yazdığı eserinde *maķāşid* için müstakil bir bölüm ayırmıştır. *Maķāşid* çalışmalarının Şâtibî ile zirve noktasına ulaştığı kabul edilmektedir.¹⁷³

Aslında Şâtibî; Cuveynî (ö.478/1085) ve Ğazzālî (ö.505/1111) tarafından belirlenen, *şer’î* amaçların hiyerarşik tasnifine ilişkin temel çerçeveyi aynen kabul etmekte, hatta *darûrât-ı hamsi* bile aynen benimsemektedir. Ancak o, ortaya koyduğu zengin örneklendirmeler ve belirgin tanımlamalarla *maķāşid*la ilgili alanları net bir şekilde ortaya koymakta, ayrıca *maķāşid* fıkıh usulünün bütün konularına yaymaktadır.¹⁷⁴

Şâtibî sonrasında tekrar duraklama dönemine giren *maķāşid* çalışmaları 18. yüzyılda Şah Veliyyullāh Dihlevî’nin (ö.1176/1762) *Huccetullāhi’l-bālīga* adlı eserinde dinî hükümlerin *hikmet*lerine vurgu yapmasıyla ve bunlara dair örnekler vermesiyle bir nebze hızlanmış,¹⁷⁵ 20. yüzyılda Tūnuslu âlim Muḥammed Ṭāhir b. ‘Āşūr (1879-1973) ile yeniden ciddi anlamda ivme kazanmıştır.¹⁷⁶ Onun *Maķāşidu’ş-şer’ati’l-İslāmiyye* adlı eseri, bu konuda kaleme alınmış ilk müstakil eser kabul edilmektedir.¹⁷⁷ O, *maķāşid* fikrini geliştirmiş, onu fıkıh usulünden bağımsız ve ona alternatif bir ilim olarak

¹⁷¹ Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Maķāşid İctihadının Tarihî Seyri”, 222.

¹⁷² Şâtibî, *el-Muvāfakāt*, 5/41.

¹⁷³ Yaran, “Cuveynî Öncesi Maķāşid/Maşlahat Söylemi”, 94.

¹⁷⁴ Çaykara, *Qur’ân’ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 216,221.

¹⁷⁵ Bulutlu, *Muḥammed Ṭāhir b. ‘Āşūr’un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri*, 24; Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Maķāşid İctihadının Tarihî Seyri”, 230.

¹⁷⁶ Bulutlu, *Muḥammed Ṭāhir b. ‘Āşūr’un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri*, V.

¹⁷⁷ Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, 22.

sistematize etmiştir.¹⁷⁸ Çünkü ona göre geleneksel usul anlayışı, fikrî birliğe değil, bilakis ihtilafa yol açan bir yapı arz etmektedir. Fıkıhî düşünceyi daha objektif temeller üzerine oturtacak, böylece ihtilafları ve fikir ayrılıklarını azaltacak yeni bir düşünce modeline ihtiyaç vardır ve *maḳāşid* anlayışı bu ihtiyaca cevap verebilecek kapasitededir.¹⁷⁹ *Maḳāşid* “genel maksatlar” ve “özel maksatlar” olarak iki kategoride ele alan İbn ‘Aşūr (1879-1973), fıtrat ile *maḳāşid* ilişkisi üzerinde özellikle durmuş, İslam hukukunun genel amacının insan fıtratını koruma ve bozulan yanlarını düzeltme olduğunu vurgulamıştır.¹⁸⁰

İbn ‘Aşūr ile yeniden önem kazanan *maḳāşid* ilmi ya da nazariyesi, onu takip eden süreçte pek çok çalışmaya konu olmuştur.¹⁸¹

C. MAḲĀŞIDIN TEFSİR İLMİNDEKİ YERİ

1. *Maḳāşidu’l-Ḳur’ān* Kavramı ve Tarihî Gelişimi

Ḳ-ş-d (مقصد) kökünden türeyen *maḳşad* (مقصود), *maḳşūd* (مقصود) ve *maḳāşid* (مقاصد) kavramları ilk dönemlerden itibaren İslami literatürde yer almaktadır. Ancak bunların

¹⁷⁸ Bulutlu, *Muḥammed Ṭāhir b. ‘Aşūr’un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri*, II; Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Maḳāşid İctihadının Tarihî Seyri”, 233.

¹⁷⁹ İbn ‘Aşūr, *İslām Hukuk Felsefesi*, 28-32.

¹⁸⁰ İbn ‘Aşūr, *İslām Hukuk Felsefesi*, 129-136.

¹⁸¹ Bu çalışmalara örnek olarak bkz. Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, (İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998); Hammādī el-‘Ubeydī, *eş-Şāṭibī ve maḳāşidu’ş-şerī’a* (Beyrūt: Dāru Ḳuteybe, 1412/1992); ‘Abdurrahmān İbrāhīm Zeyd el-Keylānī, *Ḳavā’idu’l-maḳāşid inde’l-İmām eş-Şāṭibī* (Dimeşk: Dāru’l-Fikr, 1421/2000); Ziyād Muḥammed Ahmeydān, *Maḳāşidu’ş-şerī’ati’l-İslāmiyye* (Beyrūt: Muessesetu’r-Risāle, 2019); ‘Allāl el-Fāşī, *Maḳāşidu’ş-şerī’ati’l-İslāmiyye ve meḳārimuhā* (Tunus: Dāru’l-Ğarbi’l-İslāmī, 1993); Aḥmed er-Raysūnī, *Naḳariyyetu’l-maḳāşid inde’l-İmām eş-Şāṭibī* (Ḳāhire: Dāru’l-Kelime li’n-Neşr ve’t-Tevzī, 1436/2015); Ali Pekcan, *İslām Hukuk Felsefesinde Maḳāşidu’ş-Şerī’a, Ḍarūriyyāt-Hāciyyāt-Taḥsiniyyāt* (İstanbul: Rağbet yay., 2017); Yūsuf Ḥamid ‘Ālim, *Maḳāşidu’ş-şerī’ati’l-İslāmiyye* (Washington: el-Ma’hedu’l-‘Ālemī li’l-Fikri’l-İslāmī, 1991); ‘Umar Cidī, *et-Teşrī’u’l-İslāmī uşūluḥū ve maḳāşiduhū* (Rabat: Menşūrātu ‘Uḳāz, 1987); Muḥammed Ḥasan Ebū Yahyā, *Ehdāfu’t-teşrī’i’l-İslāmī* (‘Ammān: Dāru’l-Furḳān, 1985); İsmā‘īl Ḥasanī, *Naḳariyyetu’l-maḳāşid inde’l-İmām Muḥammed et-Ṭāhir b. ‘Aşūr*, (Washington: el-Ma’hedu’l-‘Ālemī li’l-Fikri’l-İslāmī, 1995); ‘Izzeddīn İbn Zığaybe, *el-Maḳāşidu’l-‘āmmē li’ş-şerī’ati’l-İslāmiyye* (Ḳāhire: Dāru’s-Safvet, 1417/1996); Muḥammed ‘Uḳle, *el-İslām maḳāşiduhū ve ḥaṣāiṣuh* (‘Ammān: Mektebetu’r-Risāleti’l-Ḥadīse, 1991); Muḥammed Muştāfā Şelebī, *Ta’līlu’l-aḥkām* (Beyrūt: Dāru’n-Nehḍati’l-‘Arabīyye, 1981); Muḥammed Sa’īd Ramaḍān el-Būfī, *Ḍavābiṭu’l-maṣlaḥa fi’ş-şerī’ati’l-İslāmiyye* (Mısır: Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, tsz.), Beyrūt: Muessesetu’r-Risāle, tsz.); Fehmī Muḥammed ‘Ulvān, *el-Ḳiyemu’d-ḍarūriyye ve maḳāşidu’t-teşrī’i’l-İslāmī* (Mısır: el-Hey’etu’l-Mısrīyyetu’l-‘Āmmē, 1989); Abdurrahman Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gāyeci İctihat Metodunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yay., 2004); Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Norm Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2009).

hemen hemen tamamının “bir sözden kasıt, bir hükmün gayesi veya insanların amacı” şeklinde sözlük anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte az da olsa bunları Kur’an, sure veya ayetlere izafe edenler bulunmaktadır.¹⁸² Mesela Şâfi’î (ö.204/820) *maḫṣūd* kavramını “Allah’ın ayetle kastettiği şey” anlamında kullanmaktadır.¹⁸³ Taberî (ö.310/923), المقصود بهذه الآية “bu ayet ile asıl kastedilen mana” gibi ifadelerle bunun kullanımını yaygınlaştırmıştır.¹⁸⁴ Hatta Taberî’nin *maḫṣūd* kavramını ayetin nüzul maksadı anlamında, *maḫṣīdī* tefsire örneklik teşkil edecek şekilde kullandığı da vakidir.¹⁸⁵

Mâturîdî, Taberî’de olduğu gibi *maḫṣūd* kavramını ayetin asıl anlamı için birçok kez kullanmakta,¹⁸⁶ hatta bunu “*maḫṣūdu’l-kitāb*” ifadesiyle bir düzey daha ileri taşıyarak Kur’an’ın bütününe hamletmektedir.¹⁸⁷ Bākıllānî (ö.403/1013), kısa surelerdeki *i’cāzı* keşfedebilmek için araştırılması gerekenler arasında, surenin ihtiva ettiği yüksek gayeler ve temel ilkeler anlamında *maḫṣīdī* da zikretmektedir.¹⁸⁸

Şimdiye kadar yapılan çalışmalara göre *maḫṣīdu’l-Ḳur’ān* tabiri Ğazzālî (ö.505/1111) ile birlikte literatüre girmiştir. Bu konuda kaleme alınan en erken müstakil eserin ona ait olan *Cevāhiru’l-Ḳur’ān* olduğu kabul edilmektedir.¹⁸⁹ O, bu eserinde “*maḫṣīdu’l-Ḳur’ān*” ifadesine iki ayrı başlıkta yer vermekte¹⁹⁰ ve bu kavramı “Kur’an’ın indiriliş gayeleri” anlamında kullanmaktadır.¹⁹¹ Müfessirler arasında *maḫṣīd* kavramını çoğul olarak Kur’an’ın nüzul amaçları anlamında ilk kullananın ise Beğavî (ö.516/1122)

¹⁸² ‘Abdurrahmān Hulelî, “Muḫārabātu maḫṣīdī’l-Ḳur’ānī’l-Kerīm: Dirāsetun Tārīḫiyye”, *et-Tecdīd*, 20/39A (2016/1438), 195.

¹⁸³ Şâfi’î, *el-Umm*, 5/161.

¹⁸⁴ Bkz. Taberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 3/50, 5/42, 6/552, 10/61.

¹⁸⁵ Bkz. Taberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 2/703, 4/581, 11/663.

¹⁸⁶ Örnek olarak bkz. Mâturîdî, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 2/429, 3/23, 156, 195, 269, 297, 299, 351, 4/313.

¹⁸⁷ Bkz. Mâturîdî, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 2/244.

¹⁸⁸ Ebū Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bākıllānî, *el-İntişār li’l-Ḳur’ān*, thk. Muhammed ‘Aşşām el-Ḳudāt (‘Ammān: Dāru’l-Feth, 1422/2001), 1/276.

¹⁸⁹ Çaykara, *Ḳur’ān’ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 11.

¹⁹⁰ Bkz. Ebū Hāmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazzālî, *Cevāhiru’l-Ḳur’ān*, thk. Muhammed Reşîd Rıdā (Beyrūt: Dāru İhyāi’l-‘Ulūm, 1406/1986), 23, 25.

¹⁹¹ Hulelî, “Muḫārabātu maḫṣīdī’l-Ḳur’ānī’l-Kerīm”, 226.

olduğu düşünülmektedir.¹⁹² Zemaḥşerī (ö.538/1144) de aynı kavramı benzer anlamda kullanmaktadır.¹⁹³

Ğazzālī (ö.505/1111) ile birlikte “Kur’an’ın indiriliş amaçları” anlamında kullanılmaya başlanan *maḳāşidu’l-Kur’ān* kavramı, Ebū Bekr İbnu’l-‘Arabī’de (ö.543/1148) “Kur’an’ın ana konuları”na dönüşmüş, Rāzī (ö.606/1210) tarafından her iki anlamda birden kullanılmıştır. ‘İzz b. ‘Abdusselām (ö.660/1262) ise bu kavrama *maḳāşidu’ş-şerī’a* ile aynı anlamda yer vermektedir.¹⁹⁴

Maḳāşidu’l-Kur’ān hakkındaki çalışmalar daha çok son dönemlerde hız kazanmıştır.¹⁹⁵ Buna rağmen Kur’an’ın maksatlarının ortaya çıkarılmasını ve tasnif edilmesini amaçlayan çalışmalar hâlâ oldukça sınırlıdır ve nesnel bilimsel metotlara ihtiyaç duymaktadır.¹⁹⁶ Günümüzde *maḳāşidu’l-Kur’ān* kavramı genellikle, Kur’an’ın gerçekleştirmeyi hedeflediği temel maksatlar ve Kur’an’ın bütününe hâkim olan temel ilkeler anlamında kullanılmaktadır.¹⁹⁷ Bazen de bu anlam Kur’an’ın genel ya da üst maksatları olarak kabul edilmekte, daha hususi konulardaki maksatlar ise özel ya da alt maksatlar olarak nitelenmektedir. Örneğin adalet ve ihsan Kur’an’ın genel/üst maksatları arasında yer alırken suçun önlenmesi, *ḥad*lerle ilgili ayetlerin özel/alt maksatları arasındadır.

Maḳāşidu’ş-şerī’a üzerinde erken sayılabilecek dönemlerden itibaren kalem oynatan ulemanın *maḳāşidu’l-Kur’ān*’ı ihmal etmiş olması, *maḳāşidu’ş-şerī’a*nın aslında

¹⁹² Hulelī, “Muḳārabātu maḳāşidi’l-Kur’āni’l-Kerīm”, 197.

¹⁹³ Bkz. Ebu’l-Kāsım Maḥmūd b. ‘Amr ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf ‘an ḥaḳāiki ḡavāmiḍi’t-tenzīl* (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘Arabī, 1407), 3/36.

¹⁹⁴ Hulelī, “Muḳārabātu maḳāşidi’l-Kur’āni’l-Kerīm”, 198-199,226.

¹⁹⁵ *Maḳāşidu’l-Kur’ān* kavramının ilk dönemlerden itibaren gelişim serüveni hakkında geniş bilgi için bkz. Hulelī, “Muḳārabātu maḳāşidi’l-Kur’āni’l-Kerīm”, 195-223.

¹⁹⁶ ‘Alī Muhammed Es’ad, “İslam Geleneğinde Maḳāşid Düşüncesi ve Maḳāşid Merkezli Tefsir”, *Maḳāşidi Tefsir*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer Yay., 2018), 236.

¹⁹⁷ *Maḳāşidu’l-Kur’ān*’a dair bazı tanımlar için bkz. Es’ad, “et-Tefsīru’l-maḳāşidi li’l-Kur’āni’l-Kerīm”, 560-561; Miḥlāfī, “et-Tefsīru’l-maḳāşidi”, 134; Mes’ūd Būdūḥa, “Cuhūdu’l-‘ulemā fī istinbāṭi maḳāşidi’l-Kur’āni’l-Kerīm”, *el-Mu’temeru’l-Evvel li’l-Bāḥişin fi’l-Kur’āni’l-Kerīm ve ‘Ulūmihī: Cuhūdu’l-Ummeti fī Ḥidmeti’l-Kur’ān ve ‘Ulūmih* (Fas: 1432/2001), 956; Hulelī, “Muḳārabātu maḳāşidi’l-Kur’āni’l-Kerīm”, 223-224.

maḳāşıdu'l-Ḳur'ān'ı da ihtiva ediyor olmasıyla izah edilebilir. Ancak bu iki kavram arasında çift yönlü bir işlem-kaplam ilişkisinden söz etmek mümkündür. Bir yönüyle *maḳāşıdu's-şerī'a*, *maḳāşıdu'l-Ḳur'ān*'ı da içine alan daha geniş bir kavramdır. Çünkü onun içeriği Kur'an kadar sünnetten elde edilen maksatlarla da oluşturulmaktadır. Diğer bir yönüyle ise *maḳāşıdu'l-Ḳur'ān*, *maḳāşıdu's-şerī'ayı* da içine alan daha geniş bir kavramdır. Çünkü *şer'ī* maksatlar, Kur'an'ın maksatları arasında yer alan bir alt başlıktır. Kur'an'ın hukuki anlamda sadece *şer'ī* maksatları değil ahlaki, siyasi, itikadi, ekonomik vs. başka maksatları da bulunmaktadır.¹⁹⁸ Bu açıdan bakıldığında *şer'ī* maksatlar, Kur'an'ın maksatlarına göre daha dar bir alanla ilgilidir. Zira “*şer'ī amaçlar insanların fiilleriyle ilgili hedefleri içerirken, Ḳur'ān'ın maksatları insanlığa bütün bir âlem tasavvuru kazandırarak hayatı anlamlandırmaya ve konumlandırmaya hizmet etmektedir.*”¹⁹⁹

Kur'an'ın maksatlarının, yani ana ilke ve temel hedeflerinin belirlenmesi tefsir açısından büyük önemi haizdir. Zira bu ilkeler belirlendikten sonra Kur'an yorumunun sınırları tespit edilmiş olacak, keyfi yorumların önü kesilecek ve ilahi maksada aykırı *te'vîllere* geçit verilmeyecektir. Bu sayede Kur'an'ın belirlenen temel ilke ve maksatlarına aykırı yorumlar kabul görmeyecektir.

2. Maḳāşıdu Tefsir Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımı

Son asırlarda İslam dünyasını etkileyen birtakım siyasi ve sosyal değişimler neticesinde Müslümanların karşılaştıkları problemleri çözme girişimleri adına çeşitli düşünceler ve akımlar doğmuştur. Bunların tamamına yakını Kur'an'a dayanmak ve onu yeniden hayata hâkim kılmak gerektiği noktasında hemfikirdir. Ancak bunun nasıl olması gerektiği ile ilgili düşünce ve yaklaşımlar farklılık arz edebilmektedir. Konu Kur'an

¹⁹⁸ 'Alī Es'ad, “Maḳāşıdu Ḳur'āniyyetun yunaṭu biha't-temkīnu'l-userī”, *Mecelletu Cāmi'ati Dimeşḳ li'l-'Ulūmi'l-İktisādiyye ve'l-Ḳānūniyye*, 26/2 (2010), 481; Miḥlāfi, “et-Tefsīru'l-maḳāşıdī”, 136-137.

¹⁹⁹ Çaykara, *Ḳur'ān'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 281.

olunca elbette tefsir ilmi devreye girmekte ve ayetlerin yorumlanması ile ilgili yeni yöntem ve usuller geliştirilmektedir. Kur'an'ı Müslümanın hayatında yeniden etkin kılmak için gündeme gelen yeni tefsir yöntemlerinden biri de *maḳāşidī tefsir* metodudur. Bu tefsir çeşidi; bireysel, toplumsal ve evrensel bazda düzen ve mutluluğu gerçekleştirmek ve insanlığın karşılaştığı problemleri Kur'an'ın ışığında çözmek amacıyla, Kur'an'ın genel ve özel, uzak ve yakın maksatlarını tespit ederek ve Kur'an'ın esas aldığı *maşlahat*ları ortaya koyarak ayetleri bunlar çerçevesinde yorumlama tekniğine dayanmaktadır.²⁰⁰

İlk devirlerde *maḳāşid* konusu doğrudan tefsir ilmi sahasında değerlendirilmemekle birlikte son dönemlerde özellikle *maḳāşidu'l-Kur'an* çerçevesinde tefsir âlimleri de *maḳāşid* konusunu ele almaya başlamışlardır. Ancak bu, *maḳāşid* konusunun klasik tefsirlerde hiç ele alınmadığı anlamını taşımaz. Yapılan bir araştırma, *maḳāşidī* tefsir yönteminin genelde ilk tefsir okullarında, özelde Mekke tefsir okulunda tabii olarak var olduğu sonucunu ortaya koymuştur. İlgili çalışmaya göre bu yöntem ilk olarak Mekke tefsir okulunun önde gelen isimlerinden Mucāhid b. Cebr (ö.103/721) tarafından uygulanmıştır. Muḳātil b. Suleymān'ın (ö.150/767) telif ettiği *et-Tefsīru'l-kebīr*'i de *maḳāşidī* tefsir muhtevasını haiz ilk eser sayılmaktadır.²⁰¹

Hatta *maḳāşidī* tefsir yöntemini, ayetleri *naşş-olgu* bağlamında ele alan ve rey, dirayet ya da beyan tefsiri olarak adlandırılan yöntemin uzantısı olarak değerlendirirsek, bunun köklerini Hz. Peygamber'in tefsir örneklerine kadar götürmek mümkün olur. Söz konusu tefsir geleneğinde Kur'an'ın lafız ve mana dengesi gözetilmiş, *lafzī* anlam üzerinden *gāī* anlam elde edilmeye çalışılmıştır. Böylece lafızların ne dediğinin ötesine geçilmiş, *naşş*larda Allah'ın ne kastetmiş olabileceği araştırılmış ve özellikle tebliğ

²⁰⁰ Es'ad, "et-Tefsīru'l-maḳāşidī li'l-Kur'āni'l-Kerīm", 556.

²⁰¹ Bayram, "Hicrî İkinci Asrın Maḳāşidī / İctihādī Tefsir Perspektifinden Temellendirilmesi ve Eleştirel Analizi", 84,94.

faaliyetleri kapsamında Kur'an mesajlarının tüm ortamlara taşınması amaçlanmıştır. Bu çerçevede lafız boyutunda daha çok “*tefsir*” ve mana boyutunda ise “*te'vîl*” adı altında Kur'an ayetleri açıklanmaya çalışılmıştır.²⁰²

Maḳāşıdu's-suver gibi bazı konuların pek çok tefsirde ele alınması ve özellikle ahkâm ayetleri çerçevesinde *maḳāşıdu's-şerî'a*ya atıfların yer alması; klasik tefsirlerde dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması şeklindeki *darûriyyât-ı hamş* ile bazı *teşrî'î kullî* maksatlara ilişkin açıklamaların; keza Kur'an'ın temel konularının Kur'an'ın maksatları olduğuna ilişkin tespit ve değerlendirmelerin bulunması, *maḳāşıd* konusunun tefsir ilminden ayrılamayacağını gösteren deliller arasındadır.²⁰³ Ayrıca müfessirlerin hemen hemen tamamının, Kur'an'ın yücelik ve güzelliğini ortaya koyma yönündeki çabalarını, onu fasit *te'vîller*den koruma adına yaptıkları mücadelelerini ve *muteşâbih* ayetleri *muḥkem* ayetler ışığında anlama konusundaki gayretlerini de onların Kur'an'a *maḳāşıdî* yaklaşımları olarak değerlendirmek mümkündür.²⁰⁴ Bütün bunlarla birlikte klasik tefsir tarihi incelendiğinde, bütün boyutlarıyla *maḳāşıdî* tefsir olarak adlandırılabilir, Kur'an'ın *kullî* maksatlarını tespit eden ve tefsir etkinliğinde bu maksatları dikkate alan bir yöntemin varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir.²⁰⁵ Nitekim tefsir tarihi boyunca ortaya çıkmış dirayet tefsirlerinin çoğu Kur'an'ın *lafzî* tahlilleri ve edebî sanatlarına ağırlık vermiş, Kur'an'ın tümel ve tikel amaçlarını belirleyip onları dikkate alma konusunda ise yetersiz kalmışlardır.²⁰⁶

²⁰² Bayram, “Mâturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Lafzî / Literal ve Gâî / Teleolojik Yorum Metotları Perspektifinden Analizi”, 273-274.

²⁰³ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*, 103-104.

²⁰⁴ Mūsā, *Tavzîfu'l-maḳāşıd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm (Sûratu'n-Neml Unmûzecen)*, mukaddime: ٤.

²⁰⁵ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*, 103,153-154; Görmez, “Açılış Konuşmaları”, 26.

²⁰⁶ *Tefsîru'l-Menâr*'da klasik tefsirler ve tefsir yöntemleri bu açıdan eleştirilmekte, bu tefsirlerin Kur'an'ın maksatlarını ve hidayet yönünü perdelediği dile getirilmektedir. Buna göre, klasik tefsirlerde Kur'an'ın genel maksatları dikkate alınmamış; tefsir faaliyeti, bu maksatların ortaya çıkarılmasına hizmet eden bir yöntem olarak değil entelektüel birikimi konuşturmak için kullanılan bir araç haline dönüştürülmüştür. Bu tefsirlerdeki detaylı dil ve gramer tahlilleri, edebî nükteler, kelâmî tartışmalar, usule dair *istinbâflar*, mukallit fakihlerin *fer'î* meselelere dair hüküm ve fetvaları, *işârî* yorumlar, mezhepsel ihtilafa dayalı tartışmalar, yığılı rivayet malzemesi ve bu malzemeye katılmış asılsız nakiller ile bilimsel izah ve yorumlar, okuyucunun Kur'an'ın temel maksatlarını ve üstün rehberliğini yakalamasına mâni olmuştur.

Modern döneme geldiğimizde, Kur'an'ın *kullî* maksatlarını tespit eden, Kur'an ibarelerini anlamlandırırken bu maksatları dikkate alan veya en azından almaya çalışan yorum yönteminin daha belirgin bir biçimde ortaya çıktığını görürüz. Nitekim son dönem müfessirlerinden Reşîd Rıdâ'nın (1865-1935) *Tefsîru'l-menâr*'ı ile İbn 'Âşûr'un (1879-1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı tefsiri kısmen *maķāşid* yöntemine göre yazılmış tefsirler arasında mütalaa edilmektedir. Bu tefsirlerde dinin ve Kur'an'ın *kullî* maksatlarının tespiti üzerinde durulmuş, dolayısıyla *gāî* yorum yöntemi Kur'an tefsirine tatbik edilmiştir.²⁰⁷ Ancak zikri geçen iki müfessir her ne kadar *maķāşidî* bir yaklaşıma sahip olsalar da Kur'an'ın maksatlarının hangi yöntemlerle tespit edileceği, Kur'an'ın *kullî* maksatlarının nasıl kategorize edileceği gibi konularda mütakâmil sistematik bir yapı ortaya koyamamışlardır. Bunun temelinde, fıkıh ilminde *maķāşid* çerçevesinde oluşan sistematik düşüncenin henüz tefsir ilminde varlık kazanamamış olması yatmaktadır.²⁰⁸

Son dönemlerde *maķāşidî* tefsir üzerine yapılan çalışmalar hız kazanmış, buna bağlı olarak *maķāşidî* tefsir ile ilgili bazı tanımlamalar da yapılmıştır. Bunlardan birkaçı şu şekildedir:

“*Maķāşidî* tefsir; *kulların maşlahatını gerçekleştirmek için ne tür ifadeler kullanıldığını da beyan ederek, Kur'an'ın kullî ve cuz'î gayelerini ortaya koymaya çalışan tefsir çeşitlerinden biridir.*”²⁰⁹

“*Maķāşidî* tefsir; ister açıkça zikredilmiş, isterse ayet ve surelerden çıkarılmış olsun, Allah'ın Kur'an'da beyan ettiği 'illet, hikmet ve ibretleri, temel ilkeleri ve Allah'ın

Oysaki artık bu tarz tefsir yöntemi terk edilmeli, onun yerine Kur'an'ın hidayet yönünü ve gerçek amacını esas alan tefsir yöntemi benimsenmelidir. Bkz. Muhammed Reşîd Rıdâ', *Tefsîru'l-Menâr* (Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısrîyyetu'l- 'Âmme li'l-Kitâb, 1990), 1/8-10.

²⁰⁷ Bu iki tefsirdeki *gāî* yorum yöntemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gāî Yorum*, 105-146.

²⁰⁸ Maşalı, “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Maķāşid Merkezli Yaklaşım”, 262.

²⁰⁹ Vasfî 'Âşûr, *Naḥve tefsîrin maķāşidiyyin li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 13.

muradına uygun ġāī manaları tespit etmek ve bunların bütününe hâkim ana esasları ortaya koymaktır.”²¹⁰

“Ġāī yorum, dinî naşşların zâhirî delaletlerinin dışına çıkararak onların ruhunu, temel gaye ve maksadını dikkate almaya dayalı anlama ve yorumlama biçimidir.”²¹¹

Bu tanımlara ek olarak ‘Abdalmecîd en-Neccâr, bir tefsirin hangi durumda *maķāşidî* tefsir sayılabileceğine dair şu tespitleri yapmaktadır: *“Bir yorum ancak, Kur’an’daki emir ve yasaklarda, dinin maksatlarının neler olduğu dikkate alındığı takdirde güvenilir bir tefsir olur; böyle olursa ona maķāşidî yani hedefleri açıklayan tefsir denmesi mümkün olur.*”²¹²

Netice olarak şunu söylememiz mümkündür ki adına ister “*maķāşidî* tefsir” ister “*ġāī* yorum” densin bu tefsir metodu – diğer bütün tefsir çeşitlerinde olduğu gibi – bir ihtiyaca binaen ortaya çıkmıştır. O da Kur’an’ı Allah’ın muradına uygun bir şekilde anlamak ve onu yeniden hayata hâkim kılmaktır. Fakat bu ihtiyaca cevap mahiyetinde ortaya çıkan bazı tefsir metotları bir taraftan yorum zenginliği sağlarken diğer taraftan anarşik bir duruma neden olmuştur. Böyle bir ortamda Müslümanlar doğru yorumu yanlış yorumdan ayıracak birtakım kriterlere ihtiyaç duymuşlardır. Bu noktada, İslam âlimlerinin Orta Çağ’da geliştirip ilim dünyasına sundukları *maķāşidu’ş-şerî’a* kavramı çağımızda yeniden keşfedilmeye başlamış, bunun bir uzantısı olarak tefsir alanında da *ġāī* yorum çağrıları gündeme gelmiş, böylece bu ihtiyacın karşılanması hedeflenmiştir.²¹³

3. Maķāşidî Tefsirin Amacı

²¹⁰ Es’ad, “et-Tefsîru’l-maķāşidî li’l-Ķur’ânî’l-Kerîm”, 572.

²¹¹ Maşalı, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Ġāī Yorum*, 18.

²¹² ‘Abdalmecîd en-Neccâr, “Modern Dönem İslam Düşüncesinin Maķāşid Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı”, *Maķāşidî Tefsir*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer Yay., 2018), 289. Maķāşidî tefsirin tanımlarıyla ilgili bkz. Hulelî, “Muķārabātu maķāşidî’l-Ķur’ânî’l-Kerîm”, 225-226.

²¹³ Ömer Özsoy, “Kur’an’ın Çağımıza Mesajı: Erken Aydınlanma Olarak Kur’an”, *Maķāşidî Tefsir*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer Yay., 2018), 47.

Tefsirde *maḳāşidī* yaklaşımın amaçlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan “*salt metne/lafza itibar eden zāhirī/literalist yorum anlayışı*” ile “*metni/lafzı saf dışı bırakan bâṭinī yorum anlayışı*”nın yol açtığı olumsuzlukları içermeyen bir anlama ve yorumlama metodu geliştirmek.²¹⁴

2- Kur’an’ın lafzi ve *ḡāī* unsurlarından hareketle Allah, nübüvvet, ahiret, insan ve kâinat konularına en geniş perspektiften bakabilmek ve bu konuları *murād-ı ilāhīye* uygun bir şekilde anlamaya çalışmak.²¹⁵

3- Hakiki ya da mecazî anlamı itibariyle Kur’an’ın özünü tespit edip ortaya çıkarmak, *mevḍī ‘î-icmālī* okumadan *mevḍū ‘î-bütüncül* okumaya geçiş sağlamak.²¹⁶

4- Kur’an’ın tümel ve tikel, aşkın ve içkin amaçlarını ortaya çıkarmak, onları hiyerarşik bir şekilde düzenlemek ve böylece hem kişisel hem de toplumsal düzeyde ıslahı sağlayarak Kur’an medeniyeti değerler manzumesini inşa etmek.²¹⁷

5- Kur’an’ın getirdiği *maşlaḥat*ları ortaya koymak; onun insanın problemlerini nasıl ele aldığını, onu iyiliğe, erdeme, dünya ve ahiret saadetine yönlendirirken hangi yöntemlere başvurduğunu tespit etmek ve bunlardan ilham alarak günün sorunlarına çözümler üretmek.²¹⁸

6- Allah’ın ve resulünün Kur’an’ı derinlemesine inceleme (*tedebbur*) konusundaki emirlerini hakkıyla yerine getirmek.²¹⁹

Velhasıl tefsirde *maḳāşidī* yönelim, Kur’an’ın maksatlarını ortaya koyup onların yardımıyla dinî hükümlerin sırlarını ve *ḥikmet*lerini keşfetmeyi, *naşş*ların sadece *zāhirī* anlamlarıyla yetinmeden mana derinliklerine dalarak ayetleri *Şāri* ‘in maksatlarına uygun

²¹⁴ Maşalı, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Ġāī Yorum*, 18.

²¹⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV yay., 2017), 73.

²¹⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV yay., 2018), 259.

²¹⁷ Es’ad, “İslam Geleneğinde Maḳāşid Düşüncesi ve Maḳāşid Merkezli Tefsir”, 185.

²¹⁸ Es’ad, “İslam Geleneğinde Maḳāşid Düşüncesi ve Maḳāşid Merkezli Tefsir”, 185.

²¹⁹ Vasfi ‘Āşūr, *Naḥve tefsirin maḳāşidiyyin li ‘l-Ḳur’āni ‘l-Kerīm*, 93.

bir şekilde anlamayı, böylece kulların hem dünyevî hem de uhrevî salah ve selametini temin etmeyi hedeflemektedir.²²⁰

4. *Maḳāşidī* Tefsirin Özellikleri ve Yöntemi

M. Görmez'in de işaret ettiği gibi *maḳāşidī* tefsirin ne olduğunu ortaya koymak kadar onun ne olmadığını ortaya koymak da önemlidir. Buna göre *maḳāşidī* tefsir sadece “*her ayetin yorumunda lafzī delaletin ötesine geçerek gāī yorumlara başvurmak*” değildir. Zira tefsir ve *te’vīl* tarihi söz konusu yorumlarla doludur. Dirayet tefsirlerini rivayet tefsirlerinden ayıran temel husus da zaten bu yorumlardır. Aynı şekilde *maḳāşidī* tefsirin yalnızca “*fıkıh ve usul geleneğinde ortaya çıkan maḳāşidu’ş-şerī’a başlığı altında yapılan tasnifleri dikkate alarak Kur’an’ı tefsir etmek*” olduğunu söylemek de doğru değildir. Zira bundan bir tefsir metodolojisi çıkarmak hem imkânsızdır hem de doğru değildir. *Maḳāşidī* tefsiri, “*Kur’an’ı tefsir ederken önce Kur’an’ın genel maksatlarını, kullî-evrensel ilkelerini belirleyip her ayeti bu kullî maksatlar doğrultusunda anlamaya çalışmak*” olarak kabul ettiğimizde ise bu *kullî* maksatların nasıl ve hangi usullerle belirlenip ayetlere uygulanacağı noktasındaki belirsizliğin giderilmesi, bu konuda sistematik bir metodolojinin ortaya konması gerekmektedir.²²¹ Bu şekilde *maḳāşidī* yorum yöntemi dengede kalabilecek, onu lafızdan uzaklaştıran ve lafızla ters düşüren her türlü aşırı yönelişten uzak durmak mümkün olabilecektir. Ancak bu kuralları ve ilkeleri belirlerken fazla ayrıntıya girmekten kaçınmak gerekir. Zira söz konusu kural ve ayrıntıların çok olması, *maḳāşidī* yorumun önünü tıkayacak ve onu işlevsiz kılacaktır.²²²

Bağlam bilgisi ayetin maksadını tespitte çoğunlukla merkezî bir role sahiptir. Bu da ancak vahyin nüzul ortamının iyi bilinmesiyle gerçekleşebilir. Dolayısıyla ayetlerin

²²⁰ Mūsā, *Tavzīfu’l-maḳāşid fi tefsiri’l-Kur’āni’l-Kerīm*, mukaddime: 1.

²²¹ Görmez, “Açılış Konuşmaları”, 24-25.

²²² Ferhat Koca, “Müzakere”, *Maḳāşidī Tefsir*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer Yay., 2018), 183.

iniş sebeplerini ve tarihsel bağlamlarını aktaran rivayetlerin doğru kritik edilmesi çok önemlidir. Bu sayede ayrıca Kur'an'ın neyi olduğu gibi devam ettirdiği, neyi reddettiği ve neyi de dönüştürerek sürdürdüğü ortaya konulabilecektir.²²³

Maḳāşidī yöntemde aslanan ayetlerin maksadına, yani asıl kastettiği manaya ve amaca odaklanmaktır. Ancak bunun yolu lafızların doğru analizinden geçtiği için metnin literal boyutu da bir o kadar önemlidir.²²⁴ *Maḳāşidī* tefsir yaparken keyfilige kaçmamak için ya lafzın delaletlerinden biri tercih edilmeli, ya da *Şāri* 'in lafzı devamlı bağlayıcı kılmağına dair bir delil bulunmalıdır.²²⁵ Ya da *te'vīl* yoluyla haricî *şer'ī* bir delile dayanarak lafzın *zāhirī* anlamının dışına çıkmak da mümkündür.²²⁶ Buna göre *ġāī* yorum ne dilsel unsurlardan tamamen bağımsız bir düzeyde gerçekleşmekte, ne de salt *zāhirī* anlamla yetinmektedir.²²⁷ Başka bir deyişle *maḳāşidī* tefsir, Kur'an'ın zahir anlamı ile bu anlamların ötesindeki mana ve maksatları arasında hassas bir denge üzerinde yer almaktadır.²²⁸ Nitekim ayetlerin anlamı hem dil yapısı hem de Yüce Allah'ın o ayetteki muradı ile birlikte meydana gelmektedir. Dolayısıyla tefsir ameliyesinde bu iki hususun birlikte değerlendirilerek analiz edilmesi, isabetli anlama ulaşmada vazgeçilmez bir önemi haizdir.²²⁹

Ayetlerle ilgili *maḳāşid* yorumu yapacak olan bir kimsenin herhangi bir delile dayanmadan aklına ve hevasına göre çıkarımlarda bulunması doğru değildir. Nitekim bunun sakıncalarına değinen Şātibī (ö.790/1388), “Bu ayetten Allah şunu murat etmiştir, maksadı şudur, şunu hedeflemiştir.” gibi yargılarda bulunan kimsenin Allah'ı konuşturmuş olacağını, bunun gayet mesuliyetli bir iş olduğunu belirtmekte ve yarın

²²³ Özsoy, “Kur'an'ın Çağımıza Mesajı”, 50-51; Es'ad, “İslam Geleneğinde Maḳāşid Düşüncesi ve Maḳāşid Merkezli Tefsir”, 212,214.

²²⁴ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Ġāī Yorum*, 21.

²²⁵ Erdoğan, *İslām Hukukunda Ahkāmın Değişmesi*, 84.

²²⁶ Şātibī, *el-Muvāfaqāt*, 1/133, 5/216.

²²⁷ Şātibī, *el-Muvāfaqāt*, 3/416; 4/209-210,212,218; Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Ġāī Yorum*, 147.

²²⁸ Neccār, “Modern Dönem İslam Düşüncesinin Maḳāşid Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı”, 306.

²²⁹ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 283.

Allah'ın kendisine yönelteceği “Söyle bakalım, bu manayı nereden çıkardın?” şeklindeki sorunun cevabını şimdiden hazırlaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla muteber bir delil ya da ilkeye dayanmayan ihtimal hesaplarıyla Kur'an hakkında konuşmak doğru değildir. Bu konuda mutlaka Kur'an'ın onaylayacağı bir mesnede dayanmak esastır. Aksi takdirde bu tür yorumların *mezmûm re'y* kategorisinden kurtulması mümkün değildir.²³⁰

Kısaca *maḳāşidī* tefsir; lafızdan manaya, manadan maksada uzanan ve bu maksat çerçevesinde ayetlerin yorumlanması tekniğine dayanan tefsir yönteminin adıdır. Bu yöntemin temeli, Kur'an'ın tümel ve tikel maksatlarını tespit amacıyla yürütülen zihinsel eyleme, yani *te'vīle* dayanmakta ve bu noktada akıl-nakil dengesini korumak önem kazanmaktadır.²³¹

5. *Maḳāşidī* Tefsirin Önemi ve Faydaları

Fıkıhtaki *ḡāī* yorum ve tefsirdeki *maḳāşidī* tefsir yöntemlerinin, çağın problemlerini çözümleme noktasında İslam âlimlerine katkı sağlayacağı aşikârdır.²³² Zira fıkıh ve tefsir ilminin sağladığı veriler sayesinde, İslam dininin maksatlarını tespit edip bunları özümseyen, bu sayede *maşlahat*lar ve *mefsedet*ler konusunda uzmanlaşan kimselerde, yeni karşılaşılan durumlarla ilgili, onun *maşlahat* mı yoksa *mefsedet* mi olduğuna dair genel bir kanı oluşacaktır. Bu durumu İbn 'Abdisselâm (ö.660/1262), erdemli bir kimsenin yanında sürekli bulunan kimsenin, onun nelerden hoşlanıp nelerden ikrah edeceğine dair bir kanaate sahip olacağı şeklindeki benzetmeyle izah etmiştir.²³³

²³⁰ Şâtıbî, *el-Muvāfaḳāt*, 4/284-285.

²³¹ Çaykara, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 42.

²³² Mūsā, *Tavzîfu'l-maḳāşid fî tefsîri'l-Kur'āni'l-Kerîm*, mukaddime: ج .

²³³ 'Izzeddîn 'Abdul'azîz İbn 'Abdisselâm, *Ḳavā'idu'l-aḥkām fî meşālihi'l-enām*, (Kâhire: Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991), 2/189.

Kur'an'da *ẓannī* ihtimal şekilleriyle karşı karşıya kalan müfessir, *maḳāşid* yöntemi sayesinde, ilgili hüküm çerçevesinde daha önce tespit edilen ilke ve maksatları dikkate alarak bu ihtimaller arasında tercih yapmada zorlanmayacak,²³⁴ dahası İslam'ın ruhuna ve *Şārī*'in gayesine uygun tercih yapmış olmanın iç huzurunu yaşayacaktır. Aynı şekilde hem *'umūma* hem de *ḥuṣūṣa* hamledilebilecek bir hükümle karşı karşıya kaldığında *şer'ī* maksadın gereğince seçim yapabilecektir.²³⁵

Allah'ın varlıkları yaratmadaki gayelerine dair ipuçlarını Kur'an'da bulmak mümkündür. Bu bilgiye sahip olmak, insanın kendisini ve kâinatı anlamlandırma konusunda ona felsefî anlamda yardımcı olacağı gibi yaratıcısına, yaratılmışlara ve kendi özüne karşı vazife ve sorumluluklarını belirleme konusunda da katkı sağlayacaktır. Ayrıca Kur'an'ın insan merkezli hedeflediği tümel ve tikel amaçları tespit edip ayetleri bu doğrultuda anlamaya çalışmak, Kur'an'ın günümüz ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yeniden yorumlanması noktasında önemli veriler elde etme imkânı sağlayacaktır. Ancak bu noktada lafız-mana dengesini doğru kurmak ve çağlar boyu oluşmuş *maḳāşid* kaidelerini tespit edip dikkate almak hayati bir önem arz etmektedir.

Tefsir alanındaki *maḳāşidī* yönelişin bir diğer önemli yönü ve faydası da Kur'an tefsirinin çağa uygun bir şekilde tezahür etmesidir. Zira bu sayede Kur'an'daki medeni değerler, yüksek insanî maksat ve hedefler ortaya konulmuş olacaktır.²³⁶ Ayrıca bu yöntem sayesinde yeni karşılaşılan olaylara Kur'an'ın ışığında çözümler üretilebilecek, böylece Kur'an'ın öğretilerinin her dönem ve durumda tatbik edilebilir olma vasfı zuhur edecektir.²³⁷

²³⁴ Es'ad, "İslam Geleneğinde Maḳāşid Düşüncesi ve Maḳāşid Merkezli Tefsir", 223.

²³⁵ Neccār, "Modern Dönem İslam Düşüncesinin Maḳāşid Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı", 290, 297-304.

²³⁶ Es'ad, "İslam Geleneğinde Maḳāşid Düşüncesi ve Maḳāşid Merkezli Tefsir", 223; Mūsā, *Tavzīfu'l-maḳāşid fī tefsīri'l-Kur'āni'l-Kerīm*, mukaddime: ج .

²³⁷ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gāī Yorum*, 147.

İKİNCİ BÖLÜM

TE'VİLĀTU'L-ḲUR'ĀN'DA MAḲĀŞİD DÜŞÜNCESİNİN DAYANAKLARI ve KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Bu bölümde *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*'da *maḳāşid* düşüncesine yer olup olmadığı inceleneyecektir. Bunun için öncelikle Māturīdī'nin temel fikirleri ele alınacak; onun belirlediği birtakım düsturlar ve ortaya koyduğu temel esaslar çerçevesinde *maḳāşid* düşüncesinin kökleri aranacaktır. Pratik açıdan *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*'da *maḳāşid* düşüncesinin temelleri takip edilirken ilk planda, eserde *maḳāşid* anlamında ya da ona yakın olarak kullanılmış kelime ve kavramlar ortaya konulacaktır. Tefsiri okurken dikkatimizi çeken ve *maḳāşid* düşüncesi çerçevesinde değerlendirilebilecek ifadeler ise ayrı bir başlık altında inceleneyecektir.

A. MĀTURĪDĪ'NİN FİKİR DÜNYASINDA MAḲĀŞİD DÜŞÜNCESİNİN DAYANAKLARI

Māturīdī'den önce şekillenmeye başlayan, ancak ondan sonra sistemleşen *maḳāşid* düşüncesini Māturīdī'de ararken, bu kavramın ondan sonra kazandığı anlam boyutunu esas almak elbette ki yanlış olacaktır. Zira bu bizi anakronizme götürecektir. Bundan dolayı biz gerek bu bölümde gerekse araştırmamız boyunca, Māturīdī'den sonra sistematik bir şekilde ortaya çıkan *maḳāşid* düşüncesinin, Māturīdī'nin fikir dünyasında bir karşılığının olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağımızı belirtmek isteriz. Kısaca biz Māturīdī'de *maḳāşid* düşüncesi derken, bu düşüncenin temellerini ve köklerini kastediyoruz.

Māturīdī'de *maḳāşid* düşüncesinin izlerini sürmek için öncelikle onun fikir dünyasında konuyla alakalı olabilecek genel prensiplerin tespitine ve açıklanmasına

ihtiyaç vardır. Bir başka deyişle onun *maḳāşid* prensipleri benimseyip benimsemediğini ortaya koyabilmemiz için, *maḳāşid* düşüncesinin özünde var olan ana fikre sahip olup olmadığını bilmemiz gerekir. Bunun için onun bilgi teorisi ve bu teori içerisinde aklın yeri, *ḥikmet* düşüncesi, din-*şerī‘at* ayrımı, iyilik ve kötülüğün akılla bilinebilirliği ile tefsir ve *te‘vīl* kavramlarına yüklediği anlamları irdelemek gerekecektir. Böylece onun *maḳāşid* düşüncesi karşısındaki pozisyonunu, onda *maḳāşid*da ışık yakan bir düşünce yapısı olup olmadığını belirlemek daha kolay olacaktır.

1. Bilgi Teorisi ve Akla Verdiği Değer

Maḳāşid düşüncesinde akıl ve aklî çıkarımlar tartışmasız çok önemli bir yere sahiptir. Dinî hükümlerdeki ilahi maksatları ortaya çıkarmak ve gerektiğinde bunlar üzerine hüküm bina etmek aklî bir çabanın ürünüdür. Bu noktada Māturīdī’nin akıl hakkındaki düşünceleri ile aklın yetki ve sınırları konusundaki fikirleri, onun *maḳāşid* karşısındaki tutumunu belirleme açısından önemlidir.

Māturīdī’ye göre doğru bilginin kaynakları duyuların idraki(‘ıyān), haber ve akıl (aklî *istidlāl/nazar*)dır.²³⁸ İlham ve kişisel kanaat gibi sübjektif unsurlarla “kura”²³⁹ ve “kehanet” ise doğru bilginin kaynakları arasında sayılamaz.²⁴⁰ Ona göre her ne kadar duyu algısı ve haber, doğru bilginin kaynakları arasında yer alsalar da bunlarla elde edilen bilginin güvenilir bilgi olabilmesi için aklın hakemliğine ihtiyaç vardır. Bu yönüyle akıl, bilgi kaynakları arasında diğerlerine nazaran daha üstün bir konuma sahiptir.²⁴¹

Dinî bilginin kaynakları ise *sem‘* (vahiy) ve akıldır.²⁴² Māturīdī *Te‘vīlāt*’ta bunu biraz daha detaylandırmakta ve dinî bilginin kaynağının kitap, sünnet ve *istidlāl* olduğunu

²³⁸ *Te‘vīlāt*’ta yer alan benzer ifadeler için bkz. Māturīdī, *Te‘vīlātü’l-Ḳur‘ān*, 2/11, 5/238, 8/243, 12/191.

²³⁹ Kura yönteminin doğru bilgiye ulaşmada ve hüküm vermede kullanılamayacağına dair beyanları için bkz. Māturīdī, *Te‘vīlātü’l-Ḳur‘ān*, 2/303.

²⁴⁰ Ebū Manşūr Muḥammed b. Muḥammed el-Māturīdī, *Kitābu’t-tevhīd*, thk. Bekir Topaloğlu – Muḥammed Aruçi (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1440/2019), 57-58.

²⁴¹ Māturīdī, *Kitābu’t-tevhīd*, 83-88.

²⁴² Māturīdī, *Kitābu’t-tevhīd*, 78.

beyan etmektedir.²⁴³ Buradaki kitap ve sünnetin *sem'a*, *istidlāl*ın ise akla tekabül ettiği görülür.

Māturīdī, bu kaynakların kullanılacakları alanları birbirinden ayırmaktadır. Buna göre ibadetler ve muamelat denilen fikhî sahada yetki vahiydedir ve vahiy bilgisi esastır. Akıl burada vahyi desteklemekte ve onu anlama, gerektiğinde ondan hükümler çıkarma görevini üstlenmektedir. İtikadi alanda ise asıl olan akıldır; vahiy bu alanda, zaten akılla bulunabilecek hakikatleri desteklemekte ve detaylandırmaktadır.²⁴⁴

Bu açıklamalar ilk bakışta *maḳāşid* düşüncesine aykırı gibi telakki edilebilir. Özellikle “İbadetler ve *şerī'at*lar (dinî hükümler) alanında bilgi kaynağı akıl değil vahiydir.”²⁴⁵ şeklindeki düşünce, *maḳāşid* yöntemini baştan bloke ediyor gibidir. Ancak Māturīdī'nin burada neyi kastettiği iyi irdelenmelidir. O, bu ifadeleriyle aklın birincil kaynak olma durumunu izah etmektedir. Buna göre akıl, vahiy olmadan da tek başına dinin gerekliliğini, tanrının varlık ve birliğini bulabilir. Ancak ibadetler ve *şerī'at* hükümleri bulamaz. Onlar için birincil kaynak vahiydir. Bu demek değildir ki, vahyin sessiz kaldığı ya da değişik şekillerde anlaşılmaya müsait açıklamalar yaptığı yerlerde akıl da sessiz kalmalıdır. Bilakis akıl, vahyin açık-kesin hükümlerinde ona tabi olmakla birlikte, vahiy yoluyla çözüme bağlanamayan hususlarda yine vahyin ruhuna (*maḳāşid*da) uygun olmak kaydıyla yeni hükümler koyma yetkisine sahiptir. Bu ifadeleri böyle anlamadığımız takdirde Māturīdī'nin *kıyās* gibi *istinbāt* yöntemlerini kabul etmediği şeklinde bir sonuca ulaşırız ki bunun gerçek olmadığı ortadadır. Bu bağlamda *kıyāsa* karşı olmadığına göre *maḳāşid*da da karşı olmadığını rahatlıkla söylemek mümkündür.

Bu noktada Māturīdī düşüncesinde akıl-vahiy ilişkisi hakkında birtakım tespitleri aktarmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Māturīdī'ye göre insanın dünya imtihanından kazançlı çıkması için hem akla hem de vahye ihtiyacı olmakla birlikte bu konuda aklın

²⁴³ Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Kur'ān*, 5/238.

²⁴⁴ Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Kur'ān*, 4/112, 8/251.

²⁴⁵ Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Kur'ān*, 4/112.

önceliği söz konusudur. Bu öncelik; vahyin, onu getiren peygamberin ve onun gösterdiği *mu'cizenin* doğruluğunu tespitite akla duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle vahiy ile aklın ilk karşılaşmasında, yani dine girişte akıl hâkim konumdadır. Çünkü karar verme durumunda olan akıldır. Ancak aklın bu hâkimiyeti, vahyin vahiy olduğunu onaylamakla bir açıdan sona ermekte, artık akıl, vahyin otoritesine teslim olmaktadır. Fakat bu aşamadan sonra aklın bütünüyle pasif ve fonksiyonsuz olduğunu söylemek doğru değildir. Zira bizzat vahiy, kendisine teslim olan akla belli bir otorite ve meşruiyet alanı tanımakta, onu düşünmeye, tefekkür ve teemmüle, *tedebbur* ve *ta'aqqule*, *ictihād* ve *istinbāḥa* teşvik ederek – vahyin sınırlarını çiğnememek kaydıyla – aktif ve fonksiyonel olmaya davet etmektedir. Zaten vahyin anlaşılıp yaşama geçirilmesi için de bu bir zarurettir. Çünkü ilahi buyrukları anlama, değerlendirme ve onlardan hükümler çıkarmada akıl söz sahibidir. Ancak burada aklın daima vahye tâbi olması gerektiği unutulmamalıdır. Zira kendi aklına güvenip ilahi *hikmeti* onun üzerine kuran ve bu konuda aklını vahye tâbi kılmayan bir kimse, *muḥkem* ayetleri bile doğru dürüst anlayamaz.²⁴⁶ Buna göre akıl ile vahiy arasında doğrusal bir ilişki değil, önce akıldan vahye, sonra tekrar vahiyden akla doğru giden dairesel bir ilişki söz konusudur. Başlangıçta akıl vahyi temellendirmekte, sonrasında ise vahiy aklı kullanmayı vacip kılarak onun otoritesini meşrulaştırmaktadır. Buna göre Mâturîdî düşüncesinde vahiy ve akıl ilişkisi, birinin diğerini dışladığı veya yok saydığı bir biçimde değil, bilakis birbirini tamamlayan ve bütünsel bir birliktelik oluşturacak biçimde ortaya çıkmaktadır.²⁴⁷

Bu açıklamalar çerçevesinde diyebiliriz ki, herhangi bir konuda akıl-vahiy çatışması görüldüğünde şu ihtimallerden biri geçerlidir:

- 1- Ya ortada selim bir akıl ve doğru bir istidlal yoktur;
- 2- Ya naklin/haberin sıhhatinde veya *te'vîl*inde bir problem vardır;

²⁴⁶ Mâturîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 319.

²⁴⁷ Hülya Alper, *İmām Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yay., 2017), 157-161, 212-213.

3- Ya da akıl, kendi sahasının dışında kullanılmıştır.

Bu ihtimaller dışında akıl ile vahiy arasında bir tenakuzdan söz etmek mümkün değildir.

*Maḳāşid*ın tespitinde kaynak olarak aklın mı yoksa naklin mi öncelenmesi gerektiği konusuna Māturīdī perspektifinden baktığımızda şunları söyleyebiliriz: Kur'an ayetleri ve *mutevātir* hadisler, şaşmaz kesin bilgi kaynağıdır. Ne var ki bunların doğru anlaşılması ancak akıl, *naẓar* ve istidlal sayesinde mümkündür. Bunlardan *muḥkem* olanları anlamak, *muteşābih* olanları ise doğru bir şekilde yorumlamak (*te'vīl*) için akla ihtiyaç vardır. *Mutevātir* olmayan haberler, yani *haber-i vāḥid*ler ise kesin bilgi kaynağı değildir. Bunların yalnızca anlaşılmasında değil, kabulünde de akıl hakemdir. Kesin bilgi kaynağı olan akıl ve *mutevātir* haber (Kur'an ve *mutevātir* hadis), *āḥād* haberin bilgi değerini ölçmede önemli iki kriterdir. *Āḥād* haber bunlara uygun ise makbul, değilse merduttur. Özetle; ayet ve *mutevātir* hadis, selim akıl ile doğru anlaşılacak kaydı ile esastır; diğerleri ise aklın ve vahyin ışığında, bu ikisine uygunluğu oranında değer kazanırlar. Akıl, birinciler için açıklayıcı, ikinciler için ise denetleyici bir pozisyonda yer alır.²⁴⁸

Māturīdī'ye göre insandaki “en aziz” şey (أعز ما في البشر) olan aklın²⁴⁹ fonksiyonları; analiz gerektiren özelliklere sahip nesneleri ve olayları analiz etmek, sentez gerektirenleri senteze tabi tutmak, olay ve olguları incelemek, onların iyilik ve kötülüğünü belirlemek, *ḥikmet* ile *sefehi* birbirinden ayırmak, tikel olaylar arasında ilişki kurup onları karşılaştırarak sınıflandırmak ve böylece genel hükümler elde etmektir.²⁵⁰ Ayrıca nasıl ki sesler karıştığında kulağa, renkler karıştığında göze müracaat edilirse,

²⁴⁸ Māturīdī, *Kitābu't-tevhīd*, 83-88.

²⁴⁹ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'ān*, 2/23.

²⁵⁰ Māturīdī, *Kitābu't-tevhīd*, 367; a.mlf., *Te'vīlātu'l-Kur'ān*, 5/368; Kutlu, “Māturīdī Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, 11.

fikirler ve deliller karışıp şüpheler meydana geldiğinde de akla müracaat edilir; tefekkür ve *istidlāl* yöntemi ile karışıklıklar ortadan kaldırılarak hakikatlere ulaşılır.²⁵¹

Māturīdī'nin aklın fonksiyonları için kullandığı *temyīz*, *naẓar* ve *istidlāl* kavramları *maḳāşid*ın tespiti ve işlenmesinde kullanılabilecek yöntemler arasındadır. Bunlardan *naẓar*; aklı kullanmak, akıl yoluyla bir olayı incelemek anlamında bir *naṣṣ*ın, bir hükmün maksadını tespitteki aklî yöntemdir. Nazar yönteminde akıl bir şeye yönelirken *temyīz* ve *istidlāl* yöntemlerinde iki şeye yönelmektedir. *Temyīz* ile doğru yanlış, iyi kötüden, faydalı zararlıdan ayırt edilebilmektedir ki bunun *maḳāşid* yöntemindeki önemi malumdur. Aynı şekilde *istidlāl* yönteminde bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmak söz konusudur. Bu da *ḳıyās*ın aslını oluşturmaktadır. *Maḳāşid* yöntemi bir anlamda maksatların *ḳıyās*ı olduğundan, bunda *istidlāl* yönteminin kullanılacağı aşikârdır. Bu yöntemler açısından da Māturīdī'nin bilgi sisteminin *maḳāşid* düşüncesiyle uyum arz ettiğini ve ona kılavuzluk ettiğini söylemek mümkündür.

Tefsirinde dinî bilginin çeşitlerine değinen Māturīdī, bu konuda da orijinal sayılabilecek kavramlaştırmalar yapmaktadır. O, zahire yani görünen olgulara dayanarak elde edilen bilgiye “amel ilmi” adını vermektedir. Aklın belirleyici fonksiyona sahip olduğu bu bilgi çeşidi, *ictihāda* açık alan olup bu alanda *ḥaber-i vāḥid*, *ḳıyās* ve benzeri deliller geçerlidir. Dinî sahada ikinci bilgi çeşidi ise “şehadet ilmi”dir. Bu bilgi, Allah adına şahitlik yapılabilecek derecede kesin bir bilgidir ve bu bilginin kaynağı yalnızca Kur'an ve *mutevâtir* hadistir.²⁵² Bu saha *ictihāda* kapalıdır. Çünkü *ictihād* ile elde edilen bilgide insanın kendi yorumu, dolayısıyla hata payı söz konusu olacağı için bu bilginin Allah adına kesin bilgi şeklinde takdim edilmesi doğru değildir.²⁵³ Bir anlamda amel ilmi,

²⁵¹ Māturīdī, *Kitābu't-tevhīd*, 87.

²⁵² Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 15/116. Ayrıca bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 12/268.

²⁵³ Bu ayırım, Māturīdī'nin tefsir- *te'vīl* ayırımını hatırlatmaktadır. Bu konu hakkında ileride detaylı bilgi verilecektir. Bkz. Tez metni, İkinci Bölüm, A. 4. Tefsir-Te'vīl Ayırımı.

kişinin birtakım delillere dayanarak elde ettiği kesbî bilgiyi, şehadet ilmi ise Allah'ın kesin ve açık bir şekilde bildirdiği ilâhî bilgiyi ifade etmektedir.²⁵⁴

Buradan çıkan sonuç şudur ki; Mâtürîdî'ye göre manası açık vahye dayanan bilgi, kesinlik ve *muṭlaqlık* ifade etmektedir. Çeşitli bilgi vasıtalarının insan tarafından işlenmesi ve yorumlanması ile oluşan beşerî bilgi ise *muṭlaḳ* değil izafî bir bilgidir. Bununla birlikte sadece *ictihād* yoluyla elde edilebilecek bir bilgi, her ne kadar *ẓann-ı ḡālibe* dayansa ve tam bir hakikat ifade etmese de kesin bilgi (*yaḳīn*) hükmündedir.²⁵⁵ Nitekim *şer'î* hükümlerin büyük çoğunluğu *ẓann-ı ḡālibe* dayanır.²⁵⁶ Fakat bu durum amelî konularda söz konusudur. Şehadet ilminde ise *ẓann-ı ḡālib* şüphe ifade eder.²⁵⁷

Mâtürîdî'nin bu taksimi çerçevesinde konumuzla ilgili olarak şunları söylemek mümkündür: Hükme esas teşkil etmesi anlamında *maḳāşid*, *ictihāda* açık olan amel ilmi için söz konusudur. Çünkü bu alanda aklın önemli bir rolü vardır. Ancak, Allah'ın açık ve kesin olarak bildirdiği şehadet ilmi sahasında, hükme esas teşkil etmesi anlamında *maḳāşid*dan söz etmek mümkün değildir. Çünkü bu saha *ictihāda* kapalı, Allah'ın hükmü ve emrinin apaçık ortada olduğu bir alandır ve burada akıl sadece verilen bilgiyi ve hükmü anlama pozisyonundadır. Ancak bu anlamının içine, emrin/hükmün *ḥikmetini* ortaya koyma da dâhildir ve *maḳāşid* ilmi, hükme tesir etmemek kaydıyla bu tür bilgilerde de caridir.

Mâtürîdî aklî hükümlerin çeşitlerinden de söz etmektedir. Buna göre aklî hükümler *vācib*, *mumteni* ve *mumkin* olmak üzere üç kısımdır. Bunlardan *vācib* ve *mumteni*, aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği, gelse bile kabul edilmeyeceği şekilde aklen tespiti açık olan hükümlerdir. *Vācib*, aklen zorunlu; *mumteni* aklen imkânsız hususlardır. *Mumkinin* ise aklen zorunlu ya da imkânsız olduğu tespit edilemez.

²⁵⁴ Hanifi Özcan, buradaki amel ilmini hukukî bilgi, şehadet ilmini ise itikadi bilgi olarak tercüme ve takdim etmektedir. Bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV Yay., 1998), 172.

²⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/203.

²⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 14/74.

²⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/212.

Yani tabiri caizse *mumkin*, aklın ermediği hususlardır. İşte Allah, peygamberlerini, “*mumkin*” alanda tercihe şayan ve en faydalı olanı bildirmek, bu konuda akla yardımcı olmak için göndermiştir.²⁵⁸ Bu ayrım çerçevesinde şunu belirtmek gerekir ki, *vācib* ve *mumteni* ‘ olarak nitelenen konularda hüküm verme yetkisi akılda olup vahiy bu konuda akla tâbi olmakta ve onu desteklemektedir. *Mumkin* olan meselelerde ise söz sahibi *Şāri* ‘, yani vahiydir; akıl ise onu doğru anlamak ve açıklamak için devreye girmektedir.

Aklın *vācib* gördüğü konular hiçbir halde değişmezken *mumkin* hususlar şart ve duruma göre değişebilmektedir. Örneğin iyilik, nimete şükür, adalet, *hikmet*, doğruluk gibi her durum için gerekli ve güzel hükümleri akıl, vahiy olmadan da keşfedebilmektedir. İhtiyaçlar, şartlar, durumlar ve sonuçlara göre değişen hükümler ise ancak ilahi buyruklar ve bunların akıl ile kavranıp anlaşılması sonucu doğru olarak tespit edilebilmektedir.²⁵⁹

Aklın hakemliğine başvurulacak bir husus da insanın doğal yönelimleri ve tabîî arzuları ile aklî çıkarımlarının çatışma durumudur. İşte bu noktada Mâtürîdî’ye göre, isabetli olanı bulmak için akıl yürütme ve tefekkür yöntemi tercih edilmelidir.²⁶⁰ Zira insan aklı güzeli güzel, çirkin de çirkin olarak telakki edecek şekilde yaratılmıştır.²⁶¹ Bu temel düşünce, ayetleri anlama, yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma işleminde aklın fonksiyonunu ortaya koymaktadır. Akıl, yaratılıştaki bu yetenek sayesinde, vahiy tarafından belirlenen iyilik ve kötülükleri esas alarak yeni konularda hüküm tespiti yapabilecektir. Yani akıl, kendisine yerleştirilmiş bu fitrî yeteneğe ek olarak, vahiyden elde ettiği temel prensipler ve kazandığı basiret sayesinde, *naşş*larda hükmü bulunmayan yeni meselelere, genelde insanlık özelde Müslümanlar ve daha özelde Müslüman birey için en doğru ve en faydalı çözümü bulabilecektir ki sözünü ettiğimiz şey *maḳāşid*

²⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitābu’t-tevhîd*, 270.

²⁵⁹ Fethi Kerim Kazanç, “Mâtürîdî’nin Ahlâk Kuramı”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, Derleyen: Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yay., 2016), 917.

²⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitābu’t-tevhîd*, 88; a.mlf., *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 14/203, 17/114.

²⁶¹ Mâtürîdî, *Kitābu’t-tevhîd*, 183; a.mlf., *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 8/251.

yönteminden başka bir şey değildir. Velhasıl Mâtürîdî'ye göre bir şeyin faydalı veya zararlı, iyi ya da kötü olduğunu belirlemede aklın rolü çok büyüktür. Ayrıca onun, akıl yürütmeyi bilgi kaynağı olarak görmeyenlere karşı çeşitli açılardan tefekkür ve istidlalin gereğine vurgu yapması,²⁶² konumuz açısından önem arz etmektedir.

Bu açıklamaları *maķāşid ictihādına* göre şu şekilde tahlil etmek mümkündür: *Naşşta* hükmü açıklanmamış bir mevzuda hüküm verirken acele edilmemeli, ilgili durumun ilk bakışta iyi ya da kötü görünmesine aldanılmamalı, konu bütün boyutlarıyla ve özellikle sonuçları itibariyle iyice analiz edilmeli ve detaylı bir aklî muhakeme sonucunda karar verilmelidir.

Mâtürîdî'nin, iyi ve kötüyü belirlerken insan doğası ile akıl arasında meydana gelebilecek herhangi bir çatışma esnasında akıl lehine kullandığı tercih, şu açıdan da konumuza ışık tutacak mahiyettedir: İnsan doğasının yani beşerî arzuların etkin olması, kişisel çikara dayanan “menfaat”i, aklın etkin olması ise herkesin yararını gözeten “*maşlahat*”ı öne çıkarmaktadır. İnsanlar sadece kendi çıkar ve menfaatlerini gözeterek tabii arzularına teslim olurlarsa bu, toplumda kaos ve karmaşadan başka bir şeye yol açmaz. Böylece insan ve insanlık adım adım yok oluşa doğru sürüklenmiş olur. Oysaki akla tâbi olup *maşlahatı* temin eden insan hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğu yakalar.²⁶³ Yani kısaca *maşlahata* ulaşmanın yolu aklı kullanmaktan geçmektedir.

Mâtürîdî, akıl konusundaki düşünceleriyle Mu'tezile'ye yaklaşmakla birlikte onlarla arasında çok önemli farklar bulunmaktadır. Nitekim Mu'tezile, aklı *hüküm kaynağı*, Mâtürîdî ise *hüküm çıkarma aracı (istinbât aygıtı)* olarak görmektedir.²⁶⁴ Bu yönüyle o, aklı pek çok konuda yeterli ve önemli bir bilgi aracı olarak görmekle birlikte onu *mutlak* hâkim seviyesine çıkarmamış, dinin içerdiği hükümlerin önemli bir kısmının

²⁶² Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 86-88.

²⁶³ İbrahim Aslan, “İmām Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”, *Uluğ Bir Çınar İmām Mâtürîdî, (Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı)*, Haz., Ahmet Kartal (İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014), 331.

²⁶⁴ Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi”, *Kelam Araştırmaları*, 10/1 (2012), 13.

bilinebilmesi için naklin, yani vahyin otoritesine olan ihtiyaca dikkat çekmiştir.²⁶⁵ Nitekim vahiy, aklın yetkisini ortadan kaldırmak, onu işlevsiz kılmak veya ona muhalif hükümler vaz etmek için gelmemiştir. Bilakis, insan aklının yetersiz kaldığı ya da nefsanî arzular, dünyevî meşgaleler ve şeytani dürtüler sebebiyle perdelendiği durumlarda onu aydınlatmak ve ona doğruyu bulma konusunda yardımcı olmak amacıyla Allah'ın bir lütfu olarak gönderilmiştir.²⁶⁶

Netice olarak Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde akıl, hem insanın ve kâinatın yaratılış gayelerini hem de bu gayelere uygun yaşamının gereklerini kavramak için vazgeçilmez bir bilgi kaynağıdır. Gerek *tekvini* maksatlar gerekse *teşrî'î* maksatların tespit ve takdirinde akıl olmazsa olmaz bir işleve sahiptir. Akıl ile aynı kulvarda aynı hedefi gösteren vahiy ise bazen aklın önünde onun yolunu aydınlatmakta, bazen ise onun arkasında akli desteklemektedir. Mâtürîdî'nin akıl ve vahiy için öncelik anlamında farklı kulvarlar belirleyip alan ayırımına gitmesi, sistemsel olarak *maḳāşid* düşüncesine ufuk açıcı mahiyettedir.

Onun bilgi felsefesi ve akılla ilgili düşünceleri bir bütün olarak incelendiğinde, bu düşüncelerin *maḳāşid* fikrini destekler nitelikte olduğunu ya da en azından *maḳāşid* fikrine aykırı olmadığını söylemek mümkündür.

2. *Hikmet* Anlayışı

Allah Teâlâ'nın fiillerinin bir *hikmet* ve gayeye mebni olup olmadığı konusunda İslam âlimleri arasında görüş ayrılıkları mevcuttur. Mu'tezile'den bazılarına göre fiillerinde *hikmeti* gözetmesi, yani kulları için en faydalı olanı (*aşlah*) yaratması Allah için vaciptir.²⁶⁷ Eş'arîler ise *hikmeti*, “bir gayeyi gerçekleştirmek” olarak anladıkları için

²⁶⁵ Koloğlu, *İmām Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Mezhebi*, 33.

²⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 272.

²⁶⁷ Zira bunun aksi sefehtir ve Allah bundan münezzehtir. Allah'ın kulları için sadece hayır olanı yaptığı noktasında bütün Mu'tezilî âlimler hemfikir iken bunun Allah'a vacip olup olmadığı konusunda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 311; Ebu'l-Hasen Seyyiduddîn el-Âmidî, *Ġāyetu'l-merām fî 'ilmi'l-keḷām*, thk. Ḥasan Maḥmūd 'Abdullaṭîf (Kâhire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-

dolayı onlara göre Allah'ın fiillerinin *hikmetle* nitelenmesi doğru değildir. Çünkü Allah'ın fiillerinin bir gayesi yoktur. Bir gayeye yönelmek; bir ihtiyacı gidermek veya bir faydayı sağlamak için olur. Allah ise bütün bunlardan münezzehtir.²⁶⁸ Görünen o ki bu fikir ayrılığında Mu'tezile'nin, Allah'ı *sefehten*; Eş'ariyye'nin ise Allah'ı ihtiyaç ve zarureten tenzih etme konusundaki hassasiyetleri etkili olmuştur.

İmām Māturīdī'nin bu konudaki düşünceleri ise yukarıdaki iki görüşü telif eder mahiyettedir. Ona göre Allah'ın fiilleri bir gaye ve *hikmete* matuftur; ancak bu durum Onun için bir zorunluluk değildir. Bilakis Onun fiilleri, bir lütuf ve ihsan olarak insanların ve diğer mahlûkatın ihtiyaçlarını giderme, onlar için hayır olanı yaratma ve bilinemeyen nice *hikmetleri* gerçekleştirme gayesine matuftur.²⁶⁹

Üç kelâmî mezhebin *hikmet* hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Mu'tezile “Allah'ın fiili *hikmetin* dışına çıkamaz.” derken Māturīdī buradaki ifadeyi zorunluluktan kurtararak “Allah'ın fiili *hikmetin* dışına çıkmaz.” demektedir, Eş'ariyye ise Allah'ın dilediğini yapacağı ilkesinden hareketle “Allah'ın fiili *hikmetin* dışına çıkabilir.” görüşünü savunmaktadır.

Māturīdī'nin düşünce dünyasında merkezî bir rol oynayan “Tanrı'nın *hikmeti*” düşüncesi, onun teolojisini derinden etkileyen en temel fikirlerden biri kabul edilmektedir.²⁷⁰ O, bu kavram sayesinde Tanrı'nın hem otoritesini hem de fiillerinin şeffaflığını aynı ölçüde muhafaza eden bir tasavvur geliştirmeyi başarmıştır. Onun *hikmet*

Şuûnî'l-İslâmiyye, tsz.), 224; Nüreddin es-Şâbûnî, *Māturīdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yay., 1998), 149.

²⁶⁸ Eş'arîler, Allah'ı fiile sevk eden sebep ve gaye anlamında *hikmet* düşüncesine karşı çıkarken ilahi fiillerin sonucu olan ve mahlûkata dönük sayısız *maşlahat* ve menfaat içeren *hikmet* anlayışını kabul etmişlerdir. Bkz. Âmidî, *Gāyetu'l-merām*, 224; Koloğlu, *İmām Māturīdī ve Māturīdiyye Mezhebi*, 67; Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gāi Yorum*, 17.

²⁶⁹ Māturīdī, *Kitābu't-tevhīd*, 208; Şâbûnî, *Māturīdiyye Akaidi*, 149.

²⁷⁰ Ulrich Rudolph, “Māturīdī'nin İlahi Hikmet Anlayışı”, *Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 17/34 (2018/2), 778; Ahmet Yıldırım, “Hikmet'in Farklı Formlarına Dair”, *Māturīdī – Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yay., 2020), 254; Emine Ögük, *Māturīdī'nin Düşünce Sisteminde Şer- Hikmet İlişkisi* (Ankara: TDV Yay., 2013), 250; Harun Çağlayan, “İmām Māturīdī'de Hidayet-Ahlak İlişkisi”, *İmām Māturīdī'nin İzdüşümü*, ed. Sıddık Korkmaz (Ankara: Fecr Yay., 2019), 77.

üzerine kurduğu düşünce sisteminde Tanrı, her şeyi *mutlak* ilmiyle bilen, her şeyi tam isabetle olması gerektiği biçimde yaratan ve bütün fiilleri, kullar tarafından tam olarak algılanamasa da mutlaka bir *hikmet* dayanan el-Hakīm'dir. O, ilkesizce değil kendi yarattığı ve koyduğu belli ilkeler çerçevesinde iş yapandır. Buna göre Onun emir ve yasakları da aklî olarak anlaşılabilir ilkelerden belirlenmektedir. İşte bu sayede insan, yaratılıştaki ilahi düzeni ve iyinin kötünün ne olduğunu aklıyla anlayabilme imkânına kavuşmaktadır.²⁷¹

Māturīdī, “*hikmet*” kavramını gerek *Tevhīd*'de gerekse *Te'vīlāt*'ta birkaç kez tanımlamaktadır. Buna göre *hikmet*, “isabet” demektir; yani her şeyi yerli yerine koymak, her hak sahibine hakkını vermek ve kimsenin hakkını eksik bırakmamaktır ki bu aynı zamanda adaletin de anlamıdır.²⁷² Yine ona göre *hikmet* hem bilgiyi hem de ameli içeren iki farklı boyuta sahiptir.²⁷³ Māturīdī sisteminde daha çok tanrısal bir değer olan *hikmetin*, Allah'ın tam isabetle bilmesi ve yaratması anlamını ifade ettiği görülür.²⁷⁴ Māturīdī'nin konuyla ilgili bütün açıklamaları birlikte değerlendirildiğinde onun, *hikmeti* daha çok, “derin ve doğru bilgiye dayanan, bir gayeye matuf doğru fiil” olarak telakki ettiğini söylemek mümkündür.

Māturīdī, Allah'ın *hikmetini* iki farklı boyutta ele almaktadır. Bunlardan biri, Allah'ın fiillerindeki yani yaratmasındaki *hikmet*, diğeri ise hükümlerindeki yani emir ve yasaklarındaki *hikmettir*. Bunlardan birincisi kelamın, ikincisi ise fıkıhın konuları arasındadır.

²⁷¹ Rudolph, *Māturīdī*, 477.

²⁷² Māturīdī, *Kitābu't-tevhīd*, 119,180,196,408; a.mlf., *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/189, 5/26, 8/104,277. *Hikmetle* ilgili Māturīdī'nin diğer tanımlamaları için bkz. Māturīdī, *Kitābu't-tevhīd*, 410; a.mlf., *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 13/267.

²⁷³ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 8/217.

²⁷⁴ İbrahim Aslan, “Māturīdī'nin Metafizik Tasavvuru: Adalet Karşı Hikmet”, *Māturīdī – Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yay., 2020), 180.

Mâturîdî, kâinatın var oluşunun temeline *hikmeti* yerleştirmek suretiyle Allah'ın fiillerindeki *hikmete* dikkat çeker. Ona göre herhangi bir amaçla değil, sadece sonuçta yok etmek ve yıkmak üzere bir bina inşa etmek nasıl abesle iştigal ise aynı şekilde ahiret olmadan, itaatkârın mükafatını alacağı, isyankârın cezasını göreceği bir âlem olmaksızın sadece bu dünyanın var edilmesi, sonra da yok edilmesi boş bir iştir ve kâinatın yaratıcısı olan Allah bundan münezzehtir. Bilakis O, bu âlemi imtihan için yaratmıştır ve bu imtihanın sonuçları için bir başka âlem daha yaratacaktır ki o da ahirettir. Dolayısıyla Allah'ın her fiili gibi kâinatı yaratması da *hikmetlidir*.²⁷⁵

Allah'ın, kullarına lütuf ya da adaletinin sonucu olarak bütün fiillerinde bir *hikmeti* gözettiği şeklindeki düşünce,²⁷⁶ Mâturîdî'nin yönteminde *maķāşid* fikrinin en önemli temellerinden birini oluşturmaktadır.

Mâturîdî, dünyada *hikmetsizlik* olarak algılanabilecek hususlar için iki türlü izah getirmektedir. Bunlardan birisi beşerî bilgisizliktir. Nitekim insan akli sınırlıdır ve onun her şeyi bilmesi imkânsızdır. İşte aklın bazı ilahi fiillerdeki *hikmeti* kavrayamamış olması bundan dolayıdır. Yoksa o iş *hikmetsiz* olduğu için değildir. “*Aklımızın, hikmetini anlamaktan aciz kaldığı bütün konularda, düşünce kapasitemizin idrak edemediği derin hikmetlerin bulunduğunu bilmemiz gerekmektedir.*”²⁷⁷ Çünkü sınırlı olan akıl gücünden, sınırsız olan ilahi *hikmetlerin* tamamını kavramasını beklemek en hafif ifadeyle akla zulümden başka bir şey değildir.²⁷⁸

Bazı ilahi fiillerin *hikmetsiz* gibi algılanmasının ikinci sebebi ise izafiliktir. Yani bir şey bir durumda *hikmet*, başka bir durumda *sefeh* olabilmektedir. Ya da birine göre *hikmet* olan başkasına göre *sefeh* olabilmektedir. Bu dünyanın şartları değişken olduğu

²⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Ķur'ân*, 10/418, 12/241-242.

²⁷⁶ Mâturîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 208; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Ķur'ân*, 7/458.

²⁷⁷ Mâturîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 198.

²⁷⁸ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Ķur'ân*, 5/381.

için, aynı fiile verilen değer de değişebilmektedir. Oysaki insana düşen, her şeyde ilahi bir *hikmet* olduğunu, ancak insanın bunu her zaman kavrayamayacağını, *hikmetsiz* gibi telakki ettiği şeylerde nice *hikmet*lerin var olduğunu bilmesidir.²⁷⁹ Buna göre *hikmet-sefeh* ayrımı beşer planında ve beşerî fiiller için söz konusudur. İlahi fiiller için ise yalnız *hikmetten* söz edilebilir. Bir başka deyişle insanın fiillerinin hem *hikmetli* hem de *hikmet* dışı olması mümkündür; ilahi fiiller ise yalnızca *hikmetlidir*.²⁸⁰ Beşerî perspektiften *hikmet* olarak telakki edilenler de *sefeh* olarak algılananlar da ilahi bağlamda hep *hikmettir* ve bir *hikmete* mebnidir. Yani bir şeyin *sefeh* oluşu hakiki değildir; beşerî yetersizliğin ürünü akli bir yanılgıdan ibarettir.

Mâtürîdî'nin bu düşüncelerinden, onun, *hikmetleri* araştırmayı kötü gördüğü anlaşılmamalıdır. Bilakis insan, ilahi *hikmetleri* araştırmalı,²⁸¹ onları öğrenmek için çaba sarf etmeli ve bu konuda Allah'tan yardım istemelidir. Ayrıca Allah'ın fiil ve hükümlerinde *hikmet* ve gaye araştırmasının amacı Allah'ı sorgulamak değil, Allah'ın nice gizli *hikmetlerini* öğrenmek suretiyle *îmânı* ve *ma'rifeti* artırmaktır.²⁸² Bu yönüyle varlık ve olgulardaki *hikmetleri* araştırmakta bir beis yoktur; bunu yapan da kınanıp ayıplanamaz.²⁸³ Buna göre Allah'ın fiil ve hükümleri karşısında “Şimdi bunda nasıl bir *hikmet* var ki sanki” şeklindeki sorgulayıcı bir yaklaşım doğru kabul edilemezken “Bunda acaba hangi *hikmetler* vardır?” şeklinde ilahi *hikmetleri* öğrenmeye yönelik bir yaklaşım doğrudur ve hatta teşvik edilmelidir.

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın fiilleri gibi hükümleri de *hikmetlidir*. Allah bunlardan bazılarının *hikmetini* beyan etmiş, bazılarını ise açıklamamıştır. Onun bazı hükümlerdeki *hikmetleri* açıklamamasının sebebi, insanların bunu akıllarıyla bulabileceklerini

²⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 313-316.

²⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 316.

²⁸¹ Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 87.

²⁸² Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 316-317.

²⁸³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/336.

bilmesidir. Zira insanlar, Allah'ın beyan ettiği *hikmet*ler üzerinden beyan etmediklerine ulaşabilecek bir kapasite ve donanıma sahiptirler.²⁸⁴ Bu ifadeleriyle Mâtürîdî hem hükümlerdeki ilahi gayelerin bilinebilirliğine dikkat çekmekte hem de *mağāşid*ın tespitinde öncelikle konuyla ilgili Kır'ânî *naşş*ların esas alınması²⁸⁵ şeklindeki *mağāşid* prensibe çağlar ötesinden işaret etmektedir.

Mâtürîdî düşüncesine göre ilahi hükümleri *mağāşid* açısından ikiye ayırmak mümkündür:

1- *Hikmeti Bilinenler*: Bu sahada *ictihād* edilerek bu *hikmet*ler ortaya konur. İctihadda ihtilaf olması ise tabiidir.

2- *Hikmeti Bilinmeyenler*: Bu tür konularda ise *tevaḳḳuf* edilir. Onda mutlaka bir *hikmet* olduğu, ama bizim onu kavrayamadığımız bilinmelidir. Allah o *hikmeti* bize veya bir başkasına izah edene kadar beklemek esastır.²⁸⁶ Dolayısıyla peygamberlerin Allah katından getirdiği kesin olan haberler, *hikmeti* aklen kavranamamış olsa bile tasdik edilmelidir.²⁸⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki Mâtürîdî'nin *hikmet* düşüncesi, *mağāşid* fikrini destekler mahiyettedir. Nitekim *hikmet*, Allah'ın fiillerindeki ve hükümlerindeki amaçlılığı ifade etmesi yönüyle *mağāşid* kavramıyla yakın ilişki içerisindedir. Mâtürîdî açısından Allah'ın *hikmeti*, yaratılıştaki ve hükümlerdeki sebepliliğe ve ilkeliliğe temel teşkil etmektedir. Zira ona göre Allah'ın bütün fiil ve hükümlerinde mutlaka bir *hikmet* vardır. Allah'ın *hikmetsiz* bir iş yapması Onun hakkında *sefeh* iddia etmektir ki bu, aklın asla tasvip etmeyeceği bir şeydir.²⁸⁸ Bilakis gerçek anlamda *hikmet* sahibi yalnız Allah'tır. Zira *hikmet*, bilgide ve fiilde doğruya isabet etmek demektir ki, bunu daima ve

²⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/102.

²⁸⁵ Bkz. Vasfî 'Âşûr, *Naḥve tefsîrin mağāşidiyyin li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 49.

²⁸⁶ Demenhûrî, *el-İmāmu'l-Mâtürîdî ve menhecü ehli's-sunneti fî tefsîri'l-Kur'an*, 364.

²⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 16/264-265.

²⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 312-317.

hakkıyla yerine getiren sadece O'dur. Bu açıdan Allah, *muṭlaḳ ḥikmet* sahibidir; insanların *ḥikmeti* ise izafidir, dolaylıdır, eksiktir. Bu yüzden insana düşen, varlıklarda ve ilahi hükümlerde yer alan sebep ve ilkeleri araştırarak ilahi *ḥikmetten* pay almak, bu doğrultuda gerek bilgi gerekse amel boyutuyla hakka isabet ederek dünya ve ahiret saadetine ulaşmaktır.²⁸⁹

3. *Ḥusn- Ḳubh* Meselesine Yaklaşımı

“Akıl, *ḥusn* ve *ḳubhu* yani bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu tek başına bilebilir mi?” şeklindeki kelâmî tartışmalar, fıkıh usulündeki “*Şer’î* hüküm koymada aklın fonksiyonu ve yetki alanı nedir?” şeklindeki tartışmaların sonucu ortaya çıkmış ve bu sorulara üretilen cevapların temelini oluşturmuştur.²⁹⁰ Bu konu; iyi ve kötü, faydalı ve zararlı şeylerin nasıl tespit edileceği, bunda aklın ne kadar rolünün olacağı gibi hususlar açısından *maḳāşid* nazariyesi ile irtibatlıdır. Bundan dolayı biz, Mâtürîdî’nin bu konu hakkındaki düşüncelerinin *maḳāşid*da yol verip vermeyeceğini tespit etmek amacıyla onun *ḥusn- ḳubh* hakkındaki fikirlerini *maḳāşid* açısından ele alacağız. Bunun öncesinde *ḥusn* ve *ḳubh*un anlamları ile bu anlamlardan hangisinin tartışma konusu olduğunu beyan etmek faydalı olacaktır.

Sözlük anlamı itibariyle *ḥusn* “güzellik ve iyilik”; *ḳubh* ise “çirkinlik ve kötülük” demektir.²⁹¹ *Ḥusn* ve *ḳubh* kavramları üç farklı anlamda kullanılmaktadır:

- 1- *Ḥusn*, *ṭab*’a uygunluk; *ḳubh* ise *ṭab*’a aykırılıktır. “Bu ses güzel” veya “çirkin” denmesi gibi.
- 2- *Ḥusn* kemali (yetkinliği), *ḳubh* ise noksanlığı ifade eder. İlmin iyi, cehaletin kötü olması gibi.

²⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 2/189.

²⁹⁰ Ali Bardakoğlu, “Ḥusn ve Ḳubh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî”, *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:4 (1987), 59.

²⁹¹ İbn Manzûr, *Lisānu’l-‘Arab*, “ḥsn”, 13/114, “ḳbh”, 2/552; Zebîdî, *Tācu’l-‘arūs*, “ḥsn”, 34/418, “ḳbh”, 7/34.

3- *Husn*, bir fiilin dünyada övgüyü ahirette mükâfatı gerektirecek mahiyette olmasını; *kubh* ise bir fiilin dünyada yergiyi ahirette cezayı gerektirecek mahiyette olmasını ifade eder.

İlk iki anlamıyla *husn* ve *kubhun* akıl tarafından idrak edileceği konusunda âlimler arasında görüş birliği vardır. Ancak üçüncü anlamı itibariyle *husn* ve *kubhun* akıl tarafından bilinip bilinemeyeceği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mu‘tezile âlimleri *husn* ve *kubhu* aklı bir hadise olarak değerlendirmişler, bir kısım fiillerde zati iyilik veya kötülüğün bulunduğunu, bizatihi güzel veya çirkin olan bu fiillerin dinden bağımsız olarak akılla idrak edilebileceğini ve hükmünün verilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Eş‘arîler’e göre ise bir şey iyi veya kötü olduğu için Allah onu emretmiş ya da yasaklamış değildir; bilakis Allah emrettiği için bir şey iyi, O yasakladığı için kötüdür.²⁹²

Mâturîdî pek çok konuya olduğu gibi *husn* ve *kubh* konusuna da kategorik yaklaşmaktadır. Ona göre *husn* ve *kubh*, mahiyeti itibariyle ikiye ayrılır: 1- Kendiliğinden/bizatihi iyi veya kötü, 2- Sonuçlarına ve duruma göre iyi veya kötü. Bunlardan birincisini akıl tek başına idrak edebilirken ikincisinde, iyi ve kötü sonuçları tam olarak bilen birine ihtiyaç duyar ki o da peygamberdir.²⁹³ Bu şekilde o sadece akılla bilinip bilinmemesi açısından da *husn* ve *kubhu* ikiye ayırmaktadır: 1- Aklın tek başına idrak edebileceği iyilik ve kötülükler,²⁹⁴ 2- Duyu veya haber bilgisine ihtiyaç duyulan iyilik ve kötülükler.²⁹⁵ Örneğin nimet verene teşekkür etmenin güzel, yalan söylemenin ise çirkin olduğunu akıl tek başına bulabilir. Fakat hayvan kesmek, insan tabiatına göre çirkin iken sonuçtaki menfaat açısından akla göre güzeldir. Yani bu hususta akıl açısından hayır, *tab* ‘ açısından şer vardır. *Tab* ‘ açısından kötü gibi görünen bir şey, sonuç itibariyle

²⁹² Cuveynî, *el-Burhân*, 1/8; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 8,45; Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 274-275; Bardakoğlu, “Husn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâturîdî”, 62,65,69.

²⁹³ Mâturîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 290.

²⁹⁴ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-‘Kur’ân*, 8/251,325.

²⁹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 85.

faydalı ve iyi ise onun mübah olduğu kabul edilir. Nitekim hacamat gibi insan tabiatının çok da hoşlanmadığı bazı tedavi yöntemleri vardır ki sonuç itibariyle sağlayacağı menfaat dolayısıyla iyi ve güzel kabul edilir. Başka bir açıdan hayvan kesmek, zatı itibariyle kötü bir eylem değildir. Şartlara, durumlara, niyet ve akıbetine göre iyi ya da kötü olabilir. Zira hayvan kesmek zatı itibariyle kötü olsaydı hiçbir durumda caiz olmazdı. Buna göre Mâtürîdî açısından bazı fiil ve nesneler başlangıçta iyi veya kötü olarak nitelenemezken niyet ve amaç doğrultusunda ve sonuç itibariyle bu niteliklerden birini kazanmaktadır. İşte bu tür konularda aklın doğru olanı bulabilmesi için özel ve üstün bir akla, yani peygamberler aracılığıyla gelen ilahi tebligata ve irşada ihtiyacı vardır. Dolayısıyla bazı şeylerin güzellik ve çirkinliği akılla bilinirken, bazılarının ise Allah tarafından emredilmesine veya yasaklanmasına göre belirlenir.²⁹⁶

Mâtürîdî'nin, bazı şeylerin *husn* ve *kubhunun*, neticesine göre oluşup tespit edileceği yönündeki beyanlarından şöyle bir *maḳāṣıd* prensibi çıkarmamız mümkündür: *Naşş*la hükmü bildirilmeyen hususlarda dinî hüküm belirlenirken, o hususun neticede faydalı ya da zararlı olup olmaması bir ölçüt olarak kabul edilmelidir. Faydası galip olan *ḥasen*, zararı fazla olan ise *ḳabīhtir*. Nitekim *maḳāṣıd* yöntemindeki *maşlahat* prensibi de aynı minvaldedir. Yine bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna karar verirken o şeyin insanda uyandırdığı ilk izlenime göre değil bütün boyutlarıyla ve özellikle de sonuç itibariyle faydalı olup olmadığına göre değerlendirme yapmak gerekir. Yani insan tabiatının değil aklın bir şeyi iyi ya da kötü görmesi mühimdir.²⁹⁷

Yukarıdaki izahlar çerçevesinde şunu rahatlıkla söylemek mümkündür ki bir şeyin meşru olup olmadığı *naşş*la belirlenemediğinde yetki akla geçmekte ve selim akılla yapılacak akıl yürütmeler neticesinde hüküm tespit edilebilmektedir. Ancak

²⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 289-291; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 5/195-196, 8/77,322. Konu hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Recep Ekiz, *İmām Mâtürîdî'ye Göre Husn ve Kubh* (Sivas: Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 110.

²⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 290,317,319-320; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 2/255, 12/340.

Mu‘tezile’nin aksine bütün Ehl-i sünnet ulemasınca akıl, dinî bir meselede hüküm verirken öyle ya da böyle *naşş*lara dayanmaktadır. Nitekim *kıyās*, *istihsān*, *maşlahat* gibi delillerin tamamının dayanağı *naşş*lardır.²⁹⁸ Aynı şekilde *maķāşid* yönteminde de aklî çıkarımların payı büyük olmakla birlikte neticede bu çıkarımlar *naşş*ların ruhuna ve maksatlarına, dolayısıyla *naşş*lara dayanmaktadır.

Özetleyecek olursak; İmām Māturīdī’ye göre eşyada ve fiillerde bizatihi *husn* ve *ķubh* mevcuttur. Akıl da birtakım yöntemlerle bunlardaki *husn* ve *ķubh*un birçoğunu tek başına, yani düşünerek idrak edebilir.²⁹⁹ Ancak aklın idrak edemediği *husn* ve *ķubh* da vardır ki işte Allah özellikle onları kullarına bildirmek için peygamberler göndermiştir. Buna göre bir şeyin iyi mi kötü mü olduğunu tespit edebilmek için ya peygamberin bildirmesine ya da fikir yürütmeye ihtiyaç vardır.³⁰⁰ Sözgelimi hırsızlık da faiz yemek ve şarap içmek de özünde kötü; adalet de namaz kılmak ve oruç tutmak da özünde iyidir. Ancak bunlardan hırsızlığın kötü, adaletin iyi olduğunu akıl tek başına bulabilirken, faiz ve şarabın kötü, namaz ve orucun iyi olduğunu ancak ilahi rehberlik sayesinde öğrenebilmektedir.³⁰¹ Allah, bizzat güzel olanı yasaklamaz ve bizzat çirkin olanı emretmez. Buraya kadar Mu‘tezile ile hemfikir olan Māturīdī, aklın güzel bulduğunu emretme ve çirkin bulduğunu yasaklamanın Allah’a vacip olduğu ve aklın bulduğu *husn* ve *ķubh* ile insanların sorumlu olacakları konularında Mu‘tezile’den ayrılmaktadır. Zira ona göre aklın güzel bulduğunu emretmek veya yaratmak Allah’a vacip değildir, fakat münasiptir. İnsanlar da sırf akıllarıyla buldukları *husn* ve *ķubh*tan sorumlu değildir. Sevap ve günahla mükellef tutulmak ancak peygamberlerin tebliğinden sonra söz konusudur. Bu yüzden ilahi bir beyan olmadan veya böyle bir beyana dayanmadan, herhangi bir şey hakkında helal ya da haram yargısına varmak doğru değildir. Hatta böyle yapmak Allah’a

²⁹⁸ Bardakoğlu, “Husn ve Ķubh Konusunda Aklın Rolü ve İmām Māturīdī”, 74.

²⁹⁹ Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ķur’ān*, 2/39.

³⁰⁰ Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ķur’ān*, 12/222, 17/222.

³⁰¹ Koloğlu, *İmām Māturīdī ve Māturīdiyye Mezhebi*, 69-71.

iftira atmak olur. Çünkü helal ve haram koymak ancak *rubūbiyyetin* bir gereğidir.³⁰² Kulların kendilerine ilahi bir tebliğ ulaşmadan sorumlu oldukları tek husus Tanrının varlığına, birliğine ve *rubūbiyyetine* imandır.³⁰³

Bilindiği üzere *maḳāşid* yöntemi *maşlahat* prensibine yani insanların faydasını gözetmeye dayanmaktadır. Aynı zamanda *naşş*ların, insanların dünyevi ya da uhrevî menfaatlerine yönelik birtakım maksatları olduğu ön kabulü, *maḳāşid* yöntemi için olmazsa olmaz bir prensiptir. İnsanların menfaati *ḥusn*, *mefsedeti* de *ḳubh* kabul edildiğinde, *ḥusn-ḳubh* meselesi ile *maḳāşid* arasındaki anlam ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Eşyada veya fiillerde bizatihi iyilik ve kötülüğün olmadığını, bunun ilahi emir ve yasağa göre oluştuğunu, dolayısıyla aklın *ḥusn* ve *ḳubhu* tek başına bilemeyeceğini savunmak, *maḳāşid*ın kaynağını vahiyle sınırlandırmayı ve bu konuda aklın yetkisini yok saymayı netice vermektedir ki bu, *maḳāşid* yöntemini zora sokmak demektir. Aynı şekilde özellikle *maḳāşid*ın tespitinde akla sınırsız bir yetki tanımak da izafiliğe yol açabileceği için çözüm değildir. Bu noktada akıl-vahiy dengesini iyi kurmak hayati derecede önem arz etmektedir. Bu anlamda Māturīdī'nin alan ayrıştırmasına giderek bazı hususlarda akli, bazılarında ise vahiy hâkim kabul etmesi, akıl-vahiy tearuzu şeklinde oluşabilecek herhangi bir problemde çözümü kolaylaştıracak niteliktedir.

4. Tefsir- *Te'vīl* Ayrımı

Māturīdī, *Te'vīlāt*'ın başında tefsir metodolojisini ortaya koyacak birtakım beyanlarda bulunmaktadır. Yalnızca üç kısa paragrafa sığdırdığı bu mukaddimede tefsir ile *te'vīl*in farkları üzerinde durmaktadır.

Māturīdī'nin ilgili ifadelerine göre tefsir sahabeye, *te'vīl* ise *fukahā*'ya ait bir eylemdir. Yani tefsir salahiyeti ancak sahabede mevcuttur. Çünkü onlar, diğerlerinden

³⁰² Māturīdī, *Te'vīlāt*u'l-*Ḳur'ān*, 8/208.

³⁰³ Māturīdī, *Te'vīlāt*u'l-*Ḳur'ān*, 8/243,251,352, 9/417.

farklı olarak Kur'an'ın indiği ortama şahit olmuşlar, böylece Kur'an'ın ilk muhatapları olarak *murād-ı ilāhī*yi hakkıyla anlamışlardır. İlk planda bunu anlamamış olsalar bile, ayetin iç yüzünü hakkıyla bilen Hz. Peygamber'e sormak suretiyle kendilerine kapalı olan hususları aydınlatmışlardır. Bu yüzden onların “Bu ayetten Allah'ın muradı şudur.” şeklindeki bir şahitlik ve iddiayı içinde barındıran “*tefsir*”e yetkileri vardır. Diğerleri ise vahiy ortamına şahit olmadıkları için tefsir yapamazlar. Hz. Peygamber'in “*Kim Kur'an'ı kendi reyîyle tefsir ederse Cehennemdeki yerine hazırlansın.*”³⁰⁴ mealindeki tefsirden sakındırıcı ve tehditkâr ifadesi de vahiy ortamına tanık olmadığı halde kendi düşünce ve çıkarımlarına dayanarak “Bu ayetten Allah'ın muradı şudur.” şeklinde kesin bir iddia ortaya koymaya yöneliktir.³⁰⁵

*Te'vîl*de Allah adına bir şehadet ve Allah'ın muradına dair bir iddia söz konusu olmadığı için, tefsirde olduğu gibi *te'vîl* hakkında bir yasaklama varit olmamıştır. Çünkü *te'vîl* yapan kimse, ayeti muhtemel manalarından birine tevcih etmektedir. Bu, tamamıyla beşerî bir faaliyetten ibarettir ve kesinlik iddiasından uzaktır.³⁰⁶

Mâturîdî'nin *te'vîl* kavramı çerçevesinde oluşturduğu tefsir metodu hem ayetler hakkında – tutarlı olmak kaydıyla – farklı görüş ve yorumlara imkân tanımakta, hem de bunlardan hiçbirinin kesinlik ifade etmemesi dolayısıyla metin yerine yorumun

³⁰⁴ Rivayet şöyledir: “من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار” “*Kim Kur'an'ı kendi reyîyle tefsir ederse, ateşteki yerine hazırlansın!*” Ancak hadis bu lafızlarla hadis kitaplarında bulunamamıştır. Sadece bazı hadis şerhlerinde rivayet bu şekilde geçmektedir. Örneğin bkz. Ebu'l-Hasan 'Ubeydullāh b. Muhammed er-Rahmānī el-Mubārakfūrī, *Mir'ātu'l-mefātih şerhu mişkātī'l-maşābih* (Benares: İdāratu'l-Buhūşī'l-İlmiyye, 1984), 1/331; 'Usmān b. Sa'īd el-Kemāhī, *el-Muheyye fî keşfi esrāri'l-Muvaṭṭa'*, thk. Aḥmed 'Alī (Kāhire: Dāru'l-Ḥadīṣ, 1425/2005), 4/365. Rivayetin hadis kitaplarında geçen lafızları ise من قال şeklinde. Yine aynı konuda şöyle bir rivayet vardır: مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ / “*Kim Kur'an'ı kendi reyîyle tefsir ederse, isabet etse bile hata etmiş olur.*” Bkz. Ebū 'İsā Muhammed b. 'İsā et-Tirmizī, *Sunenu't-Tirmizī*, thk. Beşār 'Avād Ma'rūf (Beyrūt: Dāru'l-Ğarbi'l-İslāmī, 1996), “Tefsir”, 2950; Nesāī, “Faḍāilu'l-Ḳur'ān”, 8030,8031,8032; Ebū Muhammed Huseyn b. Mes'ūd el-Begāvī, *Şerhu's-Sunne*, thk. Şu'ayb el-Arnāvūt – Muhammed Zuheyr eş-Şāviş (Beyrūt: el-Mektebu'l-İslāmī, 1403/1983), 1/257-259.

³⁰⁵ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ān*, 1/3, 2/105.

³⁰⁶ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ān*, 1/3.

kutsallaştırılmasının önüne geçmektedir. Zira böyle bir ayrıma gidilmeseydi, Hz. Peygamber ve sahabe dışındaki âlimlerin ayetten anladıkları mana ve yorumlar; değişmez, sabit, stabil hakikatler olarak kabul edilecek, bu da Kur'an'ın zamanlar ve mekanlar üstü evrensel mesajının tarihin belli dönemindeki algı kalıplarına indirgenmesini netice verecekti. Hâlbuki *te'vîl* anlayışı, Kur'an'ın rivayetler arasında ve tarihte hapsolup donmasını önlemiş, onu insan aklıyla buluşturmak suretiyle ona dinamizm kazandırmış ve ilahi hitabın gerçek bir “yaşayan Kur'an” olmasını temin etmiştir. Ancak bu, Kur'an'ın yorumunun çağlara göre değişmesi anlamını taşımaz. Bilakis, bütün, yani vahyin dâhilî ve haricî şartları göz önünde bulunduruldukça, çağlar sonra gelen bir kişi ayetin daha önce fark edilmemiş ya da fark edilse bile kayıt altına alınmamış veya tarih içinde kaybolmuş bir yönünü ortaya çıkarabilir. İşte Mâturîdî'nin kastettiği *te'vîl* de budur.³⁰⁷

Mâturîdî'nin, tefsirinin mukaddimesinde yaptığı ilgili izahlar *maķāsidî* tefsir açısından ufuk açıcı mahiyettedir. Nitekim o, bu bölümde “Allah'ın ayetlerdeki muradının bilinip bilinemeyeceği, bu konuda kimlerin kesin bir yargıya varabileceği” sorularına yanıt vermektedir. Buna göre her sözü söyleyenin, o sözden bir kastı olduğu gibi, Allah'ın sözlerinin de bir maksadı vardır. Müfessirin görevi bunu ortaya çıkarmaktır. Ancak, bir ayetten “Allah'ın muradı şudur.” şeklinde kesin bir yargıya varmak, sadece vahyin ilk muhatapları olan ve vahiy ortamına tanıklık eden Hz. Peygamber ve sahabenin hakkıdır.³⁰⁸ Onlar dışındakiler, ancak onlardan gelen sahih bir nakle dayanırlarsa ayetin kesin kastına ulaşabilirler.³⁰⁹ Aksi takdirde sahabe dışındakilerin yorumları kesinlik iddiasından uzaktır. Bununla birlikte kesinlik iddiası taşımamak şartıyla belli kurallar çerçevesinde ayetler hakkında birtakım yorumlar yapmak caizdir. Zira rivayet malzemesi

³⁰⁷ Veysel Gengil, *Tefsir Te'vîl Ayrımı Bağlamında Mâturîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 122-123.

³⁰⁸ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/392.

³⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 8/380.

her ayetin maksadını tespit etmek için yeterli düzeyde değildir. Bu yüzden bazı ayetlerdeki ilahi muradı tespit etmek için aklî muhakemeye ihtiyaç vardır. Görüldüğü gibi bu açıklamalar, *maḳāşidī* tefsirin alt şubelerinden birini oluşturan “ayetlerdeki ilahi maksatlar” konusuna ışık tutmaktadır.

Māturīdī’nin *te’vīle* yönelik tanımlama ve açıklamaları sadece yukarıda ifade edilen mukaddimedeki beyanlardan ibaret değildir. Bilakis o, zaman zaman tefsirinin belli bölümlerinde konuyu yeniden ele alıp detaylandırmaktadır. Bunlardan birinde *te’vīl* konusunu oldukça geniş bir şekilde izah ettiği görülür. Dikkatle incelendiğinde Māturīdī’nin, eserinde takip ettiği tefsir metodunu ortaya koyduğu anlaşılan bu açıklamalarda konumuzla ilgili birtakım ayrıntıları bulduğumuzu belirtmek isteriz. İlgili bölümde Māturīdī *te’vīl* açısından ayetleri üç farklı kategoride ele almaktadır:

1- Amelî/Fıkhî Konulara Dair Ayetler: Amelî konuyla ilgili bir ayet hakkında birbirinden farklı *te’vīl*ler söz konusu olduğunda, bunlardan hangisinin Allah’ın muradı olduğunu tespit edebilmek için ayrıca bir delile ihtiyaç vardır. Eğer bu konuda kesin bir delil elde edilirse, “Allah’ın bu ayetten muradı şudur.” şeklinde kesin bir yargıya varılabilir ve bu hem amel hem de inanç anlamında bütün Müslümanlar için bağlayıcı olur. Fakat herhangi bir *te’vīl*in doğru olduğuna dair kesin bir delil bulunamazsa, yapılan *te’vīl*lerden biri üzerine *ictihād* edilir. Bu durumda *ẓannī* olan bu *ictihād*a göre amel edilir; fakat bunun kesinliği, yani ayetten kast olunan (*maḳşūd*) tek mananın bu olduğu iddia edilemez ve bu, inanç anlamında da bağlayıcı değildir.

2- İtikadi Konulara Dair Ayetler: Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılır:

a) Yapılan Bütün *Te’vīl*ler Caiz Olup O *Te’vīl*lerin Hepsini İçermesi Muhtemel Ayetler: Bu durumda ayetten kastın o olduğu iddia edilmeksizin, *te’vīl*lerden biri tercih edilir.

b) Yapılan *Te’vīl*lerden Sadece Bazısını İçermesi Muhtemel Ayetler: Bazı *te’vīl*ler selim akla veya apaçık ayetlere muhalif olduğu için reddedilir. Örneğin

Allah'ın Arş'a istivasını, tahtına kurulmak şeklinde *lafzî* ve maddî olarak anlamak hem akla hem de “*Onun benzeri hiçbir şey yoktur.*”³¹⁰ ayetine aykırı olduğu için kabul edilemez. Onun yerine akla ve açık nakle aykırı olmayan yorumlardan biri tercih edilir.³¹¹ Ancak yine kesinlik iddiasında bulunulmaz ve bu *te'vîl* inanç anlamında bütün Müslümanlar için bağlayıcı olmaz. *Te'vîller* arasında bir tercih üstünlüğü bulunmadığında ise *tevakkuf* edilir; yani konuyu açıklığa kavuşturacak bir delil bulununcaya kadar beklenir.

3- *Te'vîl*in Ancak Birtakım Önbilgilere Bağlı Olduğu Ayetler: Amel ve itikat sahası dışında olup ayetteki kapalılığın ancak ilgili şahsın haberiyle ya da Allah'ın bildirmesiyle ortadan kalkacağı durumlarda, o bilgi ya da haber bulunmadıkça *te'vîl*den kaçınmak gerekir. Örneğin *aşhâb-ı kehf*ten birinin “... *baksın, hangisinin yiyeceği daha temiz ise size ondan erzak getirsin.*”³¹² sözünden hangi yiyeceği kastettiği, ancak o kişiye sorularak veya vahiy bilgisiyle bilinebilir. O kişiye sormak mümkün olmadığına ve bu konuda da vahiy gelmediğine göre bunun *te'vîl*inden kaçınmak gerekir. Zaten bunu bilmeye de gerek yoktur.³¹³ Eğer *te'vîl*i için bir önbilgi gereken husus amelî bir konu ise bakılır: İhtiyata elverişli ise, aksini bildiren bir delil bulunana kadar ihtiyata göre amel edilir. İhtiyata elverişli bir konu değilse, konuyu aydınlatacak bir delil buluncaya kadar *tevakkuf* edilir.³¹⁴

Bu açıklamalar göstermektedir ki Mâtürîdî *te'vîle* açık ayetleri amelî, itikadi ve diğer konular olmak üzere üç farklı kategoride ele almakta ve bunların her birini ayrı ayrı değerlendirmektedir. Ancak hepsinde de ortak nokta şudur ki *te'vîl*, *kat'î* bir delile dayandığında kesinlik ifade etmekte, bir anlamda tefsir statüsüne yükselmektedir. Mesela akli zorunlu bir bilgiye dayanıyorsa bu tür *te'vîl*i kabul etmek gerekir.³¹⁵ Bunun haricinde

³¹⁰ eş-Şūrâ: 42/11.

³¹¹ Benzer yorum ve ifadeler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 5/375, 9/181.

³¹² el-Kehf: 18/19.

³¹³ Benzer ifadeler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 8/58.

³¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 3/269-272.

³¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 2/247.

kat 't delillere aykırı olmamak ve fakih niteliğini haiz bir kimseye ait olmak şartıyla her türlü *te* 'vîl, ayetten Allah'ın muradını yansıtmaya kapasitesine sahiptir; ancak bu konuda kesinlik iddiasında bulunmak doğru değildir.

Ayrıca bu ibarede *kaşd* ve *maķşūd* kelimeleri ile sık sık *Allah* 'ın *muradı* ifadelerini kullanması, Māturīdī'nin *te* 'vîl anlayışından *maķāşida* ve *maķāşidī* tefsire bir işaret bulma imkânı sağlamaktadır. Yine *kat* 't olarak bilmek zor olsa da ayetlerin arka planında birtakım ilahi maksatlar olduğuna ve bunları öğrenmek için çaba sarf edilmesi gerektiğine dair fikirler Māturīdī'nin düşünce dünyasında *maķāşid*ın yerine işaret etmektedir.

M. A. Koç'un da dikkat çektiği gibi, Māturīdī'nin *tefsir*- *te* 'vîl ayrımına gitmesi, her iki faaliyete birden meşruiyet kazandırması dolayısıyla, Kur'an ayetlerine istenilen manaların yüklenmesi yolundaki istismar kapısını aralayabilir.³¹⁶ Ancak Māturīdī'nin, *te* 'vîl'in şartlarıyla ilgili ortaya koyduğu bazı ilkeler vardır ki şayet bu ilkeler dikkate alınırsa böyle bir istismarın önüne geçmek mümkün olabilecektir. Māturīdī'nin *te* 'vîlle alakalı açıklamalarından ve bunların tefsirindeki pratik örneklerinden hareketle onun, *te* 'vîl'in şartlarıyla ilgili şu ilkeleri benimsediği görülür:

1- Dinde fakih unvanını haiz; dini, *şer'*atı, sünenleri, ümmetin ittifak ve ihtilaf ettiği hususları hakkında bilen bir âlim tarafından ortaya konulmalıdır.³¹⁷

2- *Murād-ı ilāhī*nin beyanı olduğu iddiasından uzak olmalıdır.³¹⁸

3- Aklî veya naklî kesin delillere (*muḥkem* ayet, *mutevâtir* haber ve *icmā'* gibi) aykırı olmamalıdır.³¹⁹

4- Geçmişteki şahıs adı, tarih ve yer bilgisi ile gelecekte vuku bulacak konular gibi *gaybī* meseleler ve *sebeb-i nuzûl* bilgisi gibi ancak vahiy veya haberle bilinebilecek

³¹⁶ Mehmet Akif Koç, "Tefsir ve *Te* 'vîl Üzerine", *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yay., 2021), 33.

³¹⁷ Māturīdī, *Te* 'vîlâtı 'l-*Kur* 'ân, 1/3.

³¹⁸ Māturīdī, *Te* 'vîlâtı 'l-*Kur* 'ân, 1/3.

³¹⁹ Māturīdī, *Te* 'vîlâtı 'l-*Kur* 'ân, 1/69-70, 415, 2/73, 158, 9/181.

te'vîle kapalı bir konu hakkında olmamalıdır. Zira bu konulara dair bilgiler tefsir sahasıdır ve ancak ya peygamberden ya da nüzule şahit olan sahabeden gelebilir.³²⁰

5- Ya halkın genel kabul ve uygulamasına ve buna bağlı olarak gelişen kavramsallaşmaya ya da işin *hikmetine* uygun olmalıdır, bunlardan en az birine dayanmalıdır.³²¹

6- Ayetin hakiki anlamından alınıp başka bir manada *te'vîl* edilebilmesi için ya ayet *te'vîl* edilen konuyla ilgili olmalı ya da Allah'ın maksadının (*mağşūdu*) o konuyla irtibatlı olduğu bilinmelidir.³²²

Bunun dışında konumuzla ilgili şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba Mâturîdî'ye göre sahabeden gelen her türlü tefsir rivayeti bağlayıcı mıdır? Onların görüşleri haricinde başka yorumlar yapmak mümkün ve caiz midir? Bu sorulara sadece yukarıdaki açıklamalar bağlamında cevap vermek doğru olmaz. Bu açıklamalarla birlikte Mâturîdî'nin tefsiri boyunca bu tür rivayetlere nasıl yaklaştığı da göz önünde bulundurulduğunda şöyle bir sonuca ulaşılmaktadır: Müellifimize göre sahabenin kendi reylerine dayanan tefsirleri değil, nüzul sebebi ve ortamına ya da Hz. Peygamber tarafından vahyin açıklanmasına veya pratiğe aktarılış biçimine dair şahitliklerini aktardıkları rivayetler, sahih olmak kaydıyla “*tefsîr*”dir, kesindir, bağlayıcıdır, ayetin ilk anlamını bilmek için önemlidir; kendi reyleri ise diğerleri gibi *te'vîl*dir ve tercihe şayan olmakla birlikte bağlayıcı ve kesin değildir.³²³

Mâturîdî'nin tefsir- *te'vîl* ayrımıyla ilgili düşüncelerine dayanarak *mağāşidî* tefsir için şöyle bir ilke çıkarmamız mümkündür: Bir ayetten Allah'ın maksat ve muradını beyan ederken kesinlik iddiasından uzak durmak gerekir. Bizzat Mâturîdî'nin de tefsiri boyunca yaptığı gibi “En doğrusunu Allah bilir ya, ayetin muhtemel manalarından biri de

³²⁰ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/271-272, 8/58.

³²¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15/217.

³²² Mâturîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 167; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/56.

³²³ Konu hakkında detaylı bilgi ve örnekler için bkz. Gengil, *Tefsir Te'vîl Ayrımı Bağlamında Mâturîdî'de Tefsîrin İmkânı Meselesi*, 168-333.

şudur.”, “Allah bu ayetten ya da bu emir veya yasağından şunu kastetmiş olabilir.” şeklinde bir yaklaşımla *te’vîl* yapmak gerekmektedir. Daha önce yapılmış *te’vîl*ler arasında tercih yaparken de “Ayetin tek ve kesin yorumu budur.” şeklinde bir tutumdan uzak durulmalıdır.

Mâtürîdî’nin *tefsîr* ve *te’vîl* kavramlarına yüklemiş olduğu bu anlamlar kendisinden sonra da büyük oranda kabul görmüş ve tekrarlanmıştır.³²⁴ Ancak özellikle *maķāşîd* ilminde önemli bir yere sahip olan Şâtîbî’nin (ö.790/1388) tefsir ile ilgili düşüncelerinin Mâtürîdî’ninki ile birebir aynı olması,³²⁵ Mâtürîdî’nin *te’vîl* anlayışının *maķāşîd* otoritelerince aynen benimsendiğini göstermektedir. Bu da onun *te’vîl* anlayışının *maķāşîd* düşüncesine yol verir nitelikte olduğunun delilleri arasında zikredilebilir.

Mâtürîdî, aslında *tefsîr* ve *te’vîl*i birbirinden ayrı değerlendirerek, vahye doğrudan muhatap olanların Kur’an hakkındaki bilgileri ile diğerlerinin kendilerince naklî ve aklî delillere dayanarak yaptıkları açıklamaların, değer açısından aynı olamayacağını ortaya koymuştur.³²⁶ Sahabenin vahyin ortamı ve uygulama şekline yönelik tanıklıklarını, başkalarının reye dayalı yorumlarına tercih eden ve *ķat’î* tefsir hakkını sadece sahabeye tahsis eden Mâtürîdî’nin bu tutumundan bir başka *maķāşîdî* tefsir ilkesi daha ortaya koymamız mümkündür ki o da vahyi doğru anlamada ilk muhatabın anladıklarının önemidir. Zira ilahi hitap henüz kitap haline gelip metinleşmeden önce Hz. Peygamber ve sahabe tarafından bilfiil yaşanmak suretiyle hayatla buluşmuştur.

³²⁴ Örnek olarak bkz. Ebū Hāmid Muḥammed b. Muḥammed el-Ġazzālî, *Ķānūnu’t-te’vîl*, thk. Maḥmūd Beycū, (byy., 1413/1992), 21-22.

³²⁵ Şâtîbî’nin konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir: “Bir söz hakkında görüş bildiren, onu tefsir edip onunla ilgili konuşan bir kimse bilmelidir ki söyledikleri, sözün sahibinin niyetini okumaktan ibarettir. Kur’an da Allah’ın sözü olduğuna göre onu tefsir eden kimse ‘Bu ayetten Allah’ın muradı budur.’ demiş olur. Dolayısıyla bu kimse yarın Allah’ın kendisine yönelteceği ‘Benim sözüm hakkında bunu nerden çıkardın?’ şeklindeki soruya hazır olsun. Bu yüzden tefsir yapacak bir kimse açık delillere dayanmak zorundadır. Aksi takdirde sözünün sadece ihtimal ifade ettiğini belirtmekle yetinmeli, ‘Bu ayetin manasının şöyle şöyle olması muhtemeldir.’ demelidir...” Bkz. Şâtîbî, *el-Muvāfaķāt*, 4/285.

³²⁶ Özdeş, “Mâtürîdî’nin Te’vîl Anlayışında Aklın Yeri”, 267.

İlk muhatap hem Kur'an'ın dilini daha iyi bilmekte hem de nüzul ortamında bilfiil bulunmaktadır. Bu da onların ayetteki muradı diğerlerine göre daha iyi kavramalarını sağlamaktadır. Sonrakiler bu imkânlardan yoksun oldukları için sadece belli delillerden hareket ederek kendilerinde oluşan kanaati dile getirmektedirler ve bu da doğal olarak ayetin yorumunda ihtilaflara yol açmaktadır.³²⁷ Dolayısıyla sonraki nesiller için ilk muhatapın vahyi anlama ve uygulama biçimleri, Kur'an'ı doğru anlama ve yaşamada vazgeçilmez bir kriter niteliğindedir. Bir ayetin, ayetteki bir ifadenin, surenin ya da Kur'an'ın tamamının gaye ve maksadını belirlemek amacıyla yapılan *maķāşidī* tefsir metodunda da ilk muhatapın konuyla ilgili bilgi, algı ve uygulamaları hayati derecede önem arz etmektedir. Deyim yerindeyse ilk muhatapın Kur'an algısını dikkate almak, ayetleri hedefinden saptırmaktan koruyacak önemli bir kalkandır.

Mâturidî'nin *tefsir* ve *te'vîl* ayrımı diğer bir açıdan İslâm'ın sabit ve değişken alanlarını tespit eder niteliktedir. Zira onun bu ayrımı, dinin temelleri adına dokunulmazlarının belirlenmesi ve öznelliğin sınırlandırılmasına katkı sağlamıştır.³²⁸ Buna göre vahyin metni ile ona dair Hz. Peygamber ve sahabenin doğrudan, kesin, sahih rivayete dayalı gözlem ve uygulamaları İslâm'ın sabitelerini oluşturmaktadır. Bu sabiteler sayesinde son evrensel din; zamanın, mekânın, şartların ve akılların değişken zemininde onu ayakta tutan ana omurgayı korumayı başarmaktadır. Bu sabiteler üzerine inşa edilen ve belirli şartları yerine getiren beşerî yorumlar, *te'vîl* ve *ictihād*lar ise zamana ve şartlara göre değişebilen alanı oluşturmaktadır. Çünkü insanın içinde yaşadığı sosyal çevre, o çevrede meydana gelen dinî, siyasî, ekonomik, kültürel ve askerî olaylar ile kişinin şuur altına yerleşmiş düşünce kalıpları, alışkanlıkları, bilgi düzeyi gibi pek çok unsur, Kur'an ayetlerinin anlaşılmasına ve onlara getirilen yorumlara yansımakta, bu da ayetlerin birbirinden farklı algılanıp *te'vîl* edilmesine yol açmaktadır. Velhasıl Mâturidî'ye göre

³²⁷ Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/123.

³²⁸ Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 125.

Kur'an'ın kendisine, Peygamberin ve sahabenin şehadete dayalı bilgi ve uygulamalarına dayanan *Kur'ānī* bilgi ile diğerlerinin izafi değerlendirmelerine dayanan, *Kur'an'dan elde edilen bilginin* değeri aynı değildir. Bunlardan birincisi *muṭlaḳ* bilgiyi, ikincisi ise izafi bilgiyi temsil etmektedir.³²⁹ Ancak yine de bunlar Māturīdī'nin sisteminde birbirinin alternatifi değil tamamlayıcısı olarak takdim edilmektedir.³³⁰

İzafi de olsa farklı *te'vīl*ler, Kur'an'ın farklı düzeylere hitap edebilme özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Māturīdī'nin *te'vīl* anlayışı, bu esnekliği temin edecek niteliktedir. Özdeş'in ifadesiyle o, "*Kendisinin te'vīl ve tefsir anlayışına uygun olarak, akıl ve nakli belli bir sistematiğe göre anlamlı bir şekilde uzlaştırarak Kur'an'a getirdiği yorumlarla, Kur'an'ın statik ve donuk bir mesaj olmayıp dinamik, zaman içinde ve zamanla beraber akan, insanlığın problemlerine çözüm getiren ilahi bir mesaj olduğunu gösterme noktasında önemli bir çıkış açmıştır.*"³³¹ Zira Kur'an kıyamete kadar geçerli evrensel bir kitaptır. Buna iman eden bir kimsenin, Kur'an'ı anlayıp yorumlama işini sadece belli bir dönemde yaşayan insanlara hasretmesi mümkün değildir. Çünkü bu, İslam düşüncesini ve fikrini dondurmak, onu belli bir döneme hapsedmek ve Kur'an'ı hayattan koparmak demektir. Oysaki İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren *te'vīl* faaliyeti Kur'an'ı insanla ve hayatla buluşturmuş, *ictihād* müessesesinin temeli olmuş ve insanların problemlerine *naşş*lar ışığında çözüm üretmenin esasını oluşturmuştur.

Maḳāşidī tefsir esas itibariyle, Kur'an'ın temel maksatlarının tespiti ve her bir ayetin bu maksatlar çerçevesinde tefsir edilmesi şeklinde iki aşamalı bir faaliyettir. İşte hem Kur'an'ın genel ilkelerinin tespiti hem de onların ayetlere uygulanması aşamalarından her biri "*te'vīl*" esasına dayanır. Māturīdī'nin belirlediği ilkeler ve bizzat onun uygulamaları göz önünde bulundurularak konuşmak gerekirse, *te'vīl* çerçevesinde yapılan bu işlem, *muṭlaḳ* bilgiyi ifade eden "*tefsīr*" ile desteklendiği ve ona dayandığı

³²⁹ Özdeş, *Māturīdī'nin Tefsir Anlayışı*, 287.

³³⁰ Düzgün, "Māturīdī'nin Kur'an Yorum Yöntemi", 5.

³³¹ Özdeş, *Māturīdī'nin Tefsir Anlayışı*, 48.

sürece kuvvet kazanacaktır. Ama yine de bu yolla elde edilen sonuçların izafi bilgi ifade ettiği unutulmamalı, beşerî yorumlar ilahi hakikatlerin önüne geçirilmemelidir.

Kur'an'ın maksatları konusundaki sübjektivite, *maḳāşidī* tefsire yönelik en önemli çekincelerden birini oluşturmaktadır. İşte bu çekinceye Māturīdī'nin *te'vīl* anlayışı çerçevesinde cevap vermek mümkündür. Buna göre Kur'an'ın maksatlarının tespiti ve bu maksatlara göre ayetlerin yorumlanması bir *te'vīl* faaliyetidir ve illaki görecelidir. Bu konuda kesin bir yargıya varmamak ve yorumu ayetle özdeşleştirmemek şartıyla belirlenen gayelerin ve onlara dayalı yorumların birbirinden farklı olması, tıpkı *ictihād*ların birbirinden farklı olması gibi doğaldır. Bunun İslam'a, imana, Kur'an'a zarar vermesi söz konusu değildir. Nitekim Māturīdī, *ictihād*ı da *te'vīl* kategorisinde değerlendirmekte, bir *ictihād*a göre amel edilebileceğini, ancak ilgili konuda Allah'ın muradı budur şeklinde kesin bir yargıya varılamayacağını belirtmektedir.³³² *Maḳāşid ictihād*ı ve *maḳāşidī* tefsir için de aynı durumun geçerli olduğunu söylemekte bir sakınca olmasa gerektir.

Māturīdī'nin *tefsīr* ve *te'vīl*i farklı değerlendirip *te'vīl*i belli şartlar altında kabul etmesi bize şunu göstermektedir ki, onun düşünce sistemi bu açıdan da *maḳāşid* düşüncesine yol verir niteliktedir. Nitekim *maḳāşid* yöntemi, *naşş*ların sadece zahirine takılan literal yaklaşım ile lafızları neredeyse hiç hesaba katmayan tarihselci/modernist yaklaşım arasında hem lafza hem manaya hem de manaların manası konumundaki ilahi maksatlara gereken ihtimamı göstermek suretiyle dengeli bir sistem ortaya koymaktadır. Aynı şekilde *te'vīl* de metin merkezli yapısalcı iddianın “metnin dışında bir şey yok” söylemi ile okuyucu merkezli “okuyucu yoksa metin de yok” şeklindeki iddia arasında bir denge sistemi oluşturmaktadır.³³³

³³² Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'ān*, 4/21. Ayrıca Māturīdī'ye göre yalnızca Hz. Peygamber'in *ictihād*ı kesin olarak doğrudur. Diğer *muctehid*lerin *ictihād*ı ise doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'ān*, 4/27.

³³³ Düzgün, “Māturīdī'nin Kur'an Yorum Yöntemi”, 3.

Kur'an'ın insan hayatında gerçekleştirmeyi hedeflediği maksatlara ulaşabilmek için *te'vilsiz* bir tefsir yetersiz kalacağı gibi tefsir temeline dayanmayan bir *te'vıl* faaliyeti de ilahi kelamın gerçek gayelerinden uzaklaşmayı netice verecektir. Mâturîdî'nin *te'vıl* adı altında ayetler hakkında farklı yorumlara kapı aralaması, vahiy üzerinde yapılacak düşünme faaliyetinin önünü açtığı gibi onun bu açılımı, akıl ile vahyin izdivacından doğacak hakikat parıltılarının kıyamete kadar devam etmesine imkân tanıyacaktır.

5. Din-Şerî'at Ayrımı

Mâturîdî'nin din ile *şerî'atı* birbirinden farklı kavramlar olarak ele aldığı, birincisini dinin *'akāid* boyutunu, ikincisini ise ibadetler ve *şer'î* hükümleri ifade edecek şekilde kullandığı görülmektedir.³³⁴ Bu ve buna benzer ayrımlar Mâturîdî'den önce de yapılmıştır.³³⁵ Ancak onun din ve *şerî'at* arasında var olan muhteva farkına dikkat çekmesi, bu ikisini birbirinden tamamen bağımsız kavramlar olarak telakki ettiği anlamına gelmez. Nitekim o tefsirinin bazı yerlerinde bu iki kavram arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çekmektedir.³³⁶

Daha önce bilgi teorisini incelerken ifade edildiği üzere Mâturîdî din sahasında akıllı, *şerî'at* sahasında ise vahyi esas kabul etmektedir.³³⁷ Bu şu demektir: Akıl gerek dinin gerekliliğini gerekse dinin temeli olan tanrının varlığını, birliğini ve Ona ubudiyetin lüzumunu, tefekkür ve teemmül neticesinde tek başına bulabilir ve dolayısıyla bundan sorumludur. Ancak *şerî'at*, yani ibadetlerin nicelik ve nitelikleri ile dinî hükümleri ve

³³⁴ Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/51, 4/48,245, 7/183,216, 13/175, 15/137.

³³⁵ Nitekim Ebû Hânîfe (ö.150/767) *el-Âlim ve'l-mute'allim* adlı eserinde bütün peygamberlerin getirdiği dinin bir, şeriatların ise farklı olduğunu beyan etmektedir. Aynı şekilde Taberî, Hz. 'Alî ve Kâtâde'nin dinin bir, şeriatların farklı olduğuna dair görüşlerini aktardıktan sonra kendisi de bu görüşe katıldığını beyan etmektedir. Bkz. Ebû Hânîfe Nu'mân b. Şâbit, *el-Âlim ve'l-mute'allim*, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde), çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yay., 2020), 10 (Arapça metin s.16.); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/493-494.

³³⁶ Konu hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Özdeş, "Mâturîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı", 131-132; Recep Önal, "İmâm Mâturîdî Teolojisinden Semantik Analizler: 'Din, Şeriat, Hak Din ve İslâm' Kavramları Örneği", *Bahkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2015), 67-69.

³³⁷ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/112.

detaylarını (*maḳdūrāt*³³⁸ ve *maḥdūdāt*) akıl bilemez. Bunları bilmenin tek yolu vahiydir.³³⁹

Dinde, yani inanç esaslarında *nesḥ* söz konusu değildir.³⁴⁰ Hâlbuki *şerīʿatlar*, yani amelî hükümler birbirini *nesḥ* edebilirler.³⁴¹ Ancak Hz. Muhammed ile gönderilen son din bu hükmün dışındadır; onun *şerīʿatı* kıyamete kadar devam edeceği için diğer *şerīʿatlar* gibi onun *nesḥi* mümkün değildir.³⁴²

Din-*şerīʿat* ayrımının konumuzla ilişkisine gelince; bilindiği üzere *maḳāşid* yöntemi, genel olarak dinin ve özelde dinî hükümlerin gaye ve maksatlarını esas kabul ederek, özellikle *naşşlarda* açık hükmü bulunmayan ve yeni karşılaşılan durumlarda bu esaslara göre hüküm tayin etme prensibine dayanmaktadır. Bunun bir adım ötesi ise tarihin belli bir döneminde, o günkü şartlar dikkate alınarak, sübutu veya delaleti *ẓannī* deliller üzerine bina edilen hükümlerin yeniden ele alınması, bugünün şartlarına göre dinin maksatları çerçevesinde tekrar incelenmesidir. Buraya kadar *maḳāşid* yöntemi içinde mütalaa edilebilecek bu hususların ötesinde hem sübutu hem de delaleti *ḳatʿī* delillere dayanan dinî hükümlerin çağın kabullerine göre yeniden düzenlenmesi düşüncesi yer almaktadır ki bunu *maḳāşid* prensibi dâhilinde görmek mümkün değildir.

Daha çok tarihselci yöntem olarak bilinen bu son düşünceyi savunanlar, din ile *şerīʿatın* birbirinden farklı şeyler olduğu; dinin inanç, ahlak ve bir Allah’a kulluk gibi değişmeyen esasları, *şerīʿatın* ise kültürel ve tarihî koşullara göre değişebilen dinî hükümleri ifade ettiği tezine dayanırlar. Yani din ve *şerīʿatın* birbirinden farklı şeyler olması onlar için önem arz etmektedir. Çünkü bu düşünce mensuplarına göre *şerīʿat*; toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasi olarak zamanın ve şartların durumuna göre

³³⁸ Bu kavram *Teʿvīlāt*’ın bazı yazma nüshalarında “*muḳadderāt*” olarak geçmektedir. Bkz. Mâturîdî, *Teʿvīlātuʾl-Ḳurʾân*, 6/336.

³³⁹ Mâturîdî, *Teʿvīlātuʾl-Ḳurʾân*, 6/336.

³⁴⁰ Mâturîdî, *Teʿvīlātuʾl-Ḳurʾân*, 11/186.

³⁴¹ Mâturîdî, *Teʿvīlātuʾl-Ḳurʾân*, 4/246, 5/137,

³⁴² Mâturîdî, *Teʿvīlātuʾl-Ḳurʾân*, 9/259; 11/377.

yeniden güncellenebilir. İşte bu noktada Mâturîdî'nin din-*şerî'at* ayrımının, onların bu düşüncesine geçit verip vermediği önem arz etmektedir. Yukarıda görüldüğü üzere Mâturîdî, din ve *şerî'atı* birbirinden farklı değerlendirenler arasında yer almaktadır. Ona göre Allah'ın gönderdiği bütün dinler Allah'ın birliğine iman (*tevḥîd*) ve yalnız ona kulluk (ubudiyet), adalet ve ihsan ile kötülüklerin önlenmesi gibi değişmez temel prensiplere dayanma anlamında esasta birdirler; ancak ibadetlerin ve dinî-hukukî hükümlerin nicelik ve nitelikleri, yani *şerî'atlar*, peygamberin gönderildiği zaman dilimi ve topluma göre birtakım farklılıklar arz edebilir. Buna göre *şerî'atların* birbirini *nesh* etmesi mümkün ve caridir. Şayet Mâturîdî'nin düşünceleri sadece bunlardan ibaret olsaydı, dinin güncellenmesini savunan tarihselci modernistler onun düşüncesinden kendi savlarına delil bulabilirdi. Ancak Mâturîdî'nin, Hz. Muhammed ile gönderilen din olan İslam'ı, kıyamete kadar geçerli son evrensel din olması dolayısıyla, *şerî'atlar* arası *neshin* dışında değerlendirmesi ve onun değiştirilemez olduğuna dair vurgusu,³⁴³ bazı *şerî'at* hükümlerin çağ dışı kalması dolayısıyla güncellenmesi gerektiğini savunanların görüşünü iptal edici niteliktedir.

Diğer bir açıdan, sübutu ve delaleti *kat'î* delillere dayanan dinî hükümlerin değil de özellikle mezhep imamlarının ve *muctehidlerin*, kendi dönemlerindeki koşulları göz önünde bulundurarak verdikleri, *ẓannî* delillere dayanan fetva ve hükümlerin tekrar gözden geçirilmesi ve dinin maksatlarına hizmet etme potansiyelini yitirmiş olanların gerekirse yeniden ele alınarak güncellenmesi düşüncesi, *maḳāşîd* yöntemi dâhilindedir. Bu işlem, dinin değişebilen sahasında yani *şerî'at* boyutunda cereyan edeceği için kanaatimizce bunun, Mâturîdî'nin din-*şerî'at* ayrımına dayandırılması mümkün gözükmemektedir.

³⁴³ Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 11/377.

6. İstihsân Metoduna Yaklaşımı

Sözlükte “güzel görmek” anlamına gelen ve terim olarak “bir hükmün başka bir naşş, *icmā*’, zaruret, *ḥaḫḫ kıyās*, örf veya *maşlahat* gibi daha kuvvetli bir gerekçeye dayanarak hukukun amaçlarına daha uygun bir şekilde genel kuraldan istisna edilmesi”ni ifade eden *istihsân* kavramı, *maḫāşid* ile yakından ilişkilidir.³⁴⁴ Bu yüzden burada, Mâturîdî’nin *istihsân* yöntemine bakışında ve konuyla ilgili satır aralarında, *maḫāşid* düşüncesine bir yol olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

Ebû Ḥanîfe’nin sıkı takipçilerinden biri olan Mâturîdî, *istihsânı* “*Olayı ircā’ edebileceği veya benzetebileceği bir asıl bulamadığında âlimin gücü yettiği en güzel hükmü tercih etmek için ictihād etmesidir.*” şeklinde tanımlamaktadır.³⁴⁵ Bu tanımında onun, *istihsânı* *ictihād* kategorisinde ele aldığı görülmektedir. “*Gücü yettiği en güzel hüküm*” ifadesinden ise *istihsânı* *ẓann-ı ḡālib* çerçevesinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır.³⁴⁶ Yine bu tanım, *istihsânın* yaygın tanımlarına pek benzememektedir. Nitekim burada *kıyās* mümkün olmadığında başvurulacak bir yöntemden söz edilmekte, bunun da âlime göre en güzel hükmün verilmesi olduğu belirtilmektedir.

Genelde *istihsâna* yönelik eleştirilerde odak noktası olan sübjektivite, bu tanımda da görülmektedir. Ancak ilk planda sübjektivite olarak görülen bu durum, tanım iyice kritik edildiğinde ortadan kalkmaktadır. Zira tanımda geçen “*âlim*”, “*mümkün olan en güzel hüküm*” ve “*asıl bulunmadığında*” ifadeleri önem arz etmektedir ve *istihsân* metodundaki sübjektifliği asgariye indirip onu tolere etmektedir. Öncelikle bu işlemi yapacak olan, sıradan bir kişi değil âlimdir. Bu âlim, çözüm bekleyen bir meseleyle karşılaştığında ilk olarak kitap, sünnet veya *icmā*’dan bir hüküm ya da ilgili meseleye

³⁴⁴ Ali Bardakoğlu, “İstihsân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihsan> (Erişim 25.02.2023), Çaykara, *Kur’ân’ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, 74-75.

³⁴⁵ الاستحسان انما هو اجتهاد العالم في اختيار احسن ما يقدر عليه اذا لم يكن للحادثة اصل يردّها عليه و يشبهها به. Bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 8/274.

³⁴⁶ Kutlu, “Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, 34.

kıyās edebileceği bir asıl arayacaktır. Ancak, böyle bir asıl bulamadığı takdirde meseleyi çözümsüz bırakmayacak, edindiği bilgi ve tecrübeler ışığında, İslam dininin gayelerini de göz önünde bulundurmak suretiyle, kişi ve toplum için en uygun, en yararlı, en güzel hükmü ortaya koyarak *ictihād*da bulunacaktır. Böyle yapılmadığı takdirde Müslümanlar, çözüm bekleyen bir yığın meseleyle baş başa bırakılmış olacaktır ki bu, İslam'ın asla tasvip etmeyeceği bir durumdur.

Māturīdī, fıkının asıl kaynaklarında bir meselenin hükmü tespit edilemediğinde, âlimin kendi *ictihād*ıyla hem birey ve toplum için faydalı, hem de İslam'ın ana prensiplerine ve temel gayelerine uygun bir hükme ulaşacağından söz etmektedir. Bu ise *maḳāşid* düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. Hatta Māturīdī'nin bu tanımının, klasik fıkıh usulü eserlerinde yer alan *istiḥsān*ın tanımından ziyade *maḳāşid* tanımına daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Bu tanımda yer alan “*âlimin gücü yettiği en güzel hükmü tercih etmek için ictihād etmesi*” kısmına “*şerī'atın genel maksatları çerçevesinde*” ibaresi eklendiğinde güzel bir *maḳāşid* tanımına ulaşıldığı görülecektir.

Māturīdī'nin konuya yaklaşımı ile ilgili dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta ise onun, ölçüde adil olmayı emreden ayet³⁴⁷ çerçevesinde *ictihād* ve *istiḥsān*ı temellendirmesidir. Şöyle ki: Allah, ölçü ve tartıda adaleti emretmiştir. Ölçü ve tartıda yüzde yüz adaleti gerçekleştirmek ise mümkün değildir. Ölçü ve tartı aletlerindeki farklılıktan ve ölçümü yapanın takdirinden kaynaklanan ufak tefek noksanlıklar veya ziyadeliklerin olması kaçınılmazdır. Buna rağmen Allah'ın böyle bir konuda adaleti emretmesi, kimseye gücünün üstünde bir sorumluluk yüklemeyeceği hakikatiyle birlikte değerlendirildiğinde, insanların gücü yettiği kadarıyla adaleti gözetmesi ve bilerek eksik ya da noksan tartıp haksızlık yapmaması anlamındadır. Bu kadarını yaptığında kişi emri yerine getirmiş ve sorumluluktan kurtulmuş olur. Velhasıl, ölçü ve tartıyı yapan kişi

³⁴⁷ el-İsrā': 17/35: “*Ölçtüğünüz zaman tastamam ölçün ve doğru terazi ile tartın. Bu hem daha iyidir hem de sonucu daha güzeldir.*”

ancak kendi *ictihād* ile adaleti gerçekleştirmektedir. İşte bu durum *ictihād*ın ve *istihsān*ın geçerliliğine delildir. Zira her iki metotta da sonuçta tam isabet kaydedilmese bile, müçtehidin en uygun ve en güzel hükmü bulma çabası ve bu konudaki samimiyeti, onun sorumluluktan kurtulması ve ecir kazanması için yeterli görülmüştür.³⁴⁸

Maḳāşid yöntemindeki görecelik ve muğlaklık sebebiyle bu metodun sağlıklı sonuçlar vermeyeceğini savunanlara karşı Māturīdī'nin yukarıdaki düşüncesiyle cevap vermek mümkündür. Buna göre *ictihād* ve *istihsān*da olduğu gibi *maḳāşid* yönteminde de tam isabet kaydedilemese bile, ilim adamlarının, ümmetin güncel problemlerine Kur'an'ın ışığında çözüm bulma amacıyla gerçekleştirecekleri samimi çabalarının Hak katında sorumluluktan kurtulmak ve ecir kazanmak için yeterli olacağını söylemek mümkündür.

Māturīdī *istihsān* için benzer bir delillendirmeyi Muzzemmil suresinin 20. ayeti çerçevesinde şu şekilde yapmaktadır:

“Bu ayette *istihsān*a göre hüküm vermenin mümkün olduğuna dair delil vardır. Çünkü yüce Allah, onlara gecenin üçte birini namazla geçirmelerini farz kıldı. Mükelleflerin bu süreyi tam olarak tespit edip ibadetle geçirmeleri mümkün değildir. Sadece *ẓann-ı gālibe* göre mümkündür. Sonuç olarak anlaşılmış oldu ki *şer'ī* hükmü kalpte ağır basan ihtimale ve *ẓann-ı gālibe* göre belirlemek mümkündür. *İstihsān* ise hükmün kalpte ağır basan ihtimale göre verilmesinden başka bir şey değildir. Hükmün, belirttiğimiz şekilde *istihsān* delili sayesinde bağlayıcı olduğunu gösteren bir başka delil de şudur: Yüce Allah iffete iftira atana ve zina edene *şer'ī* ceza yani sopa cezası (*ḥad*) getirmiştir. Fakat dövmenin hangi şiddette ve ne ile uygulanacağını belirtmemiştir. Söz konusu miktar ve kullanılacak alet, böylesi bir vurmanın iffete iftira gibi bir suça uygun olduğu

³⁴⁸ Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Kur'an*, 8/274.

şeklinde kalpte beliren kanaate göre insanlar tarafından takdir edilmiştir. Aynı şekilde eşyanın kıymetinin tespiti, yaralama diyeti ve nafakaların miktarı, ölçü ve tartı aletleri ile tam ölçü ve tartının gerçekleştiğinin kabulü de *ẓann-ı ġālibe* havale edilmiştir. Ortada bunlara ait fikhî hükümlerin belirginlik kazanacağı ve miktarının bulunup tespit edileceği bir esas/kriter/ölçüt yoktur. Dolayısıyla kalpte ağır basan kanaate göre hüküm vermek caizdir. Netice olarak *muctehid* şu iki esastan birine göre hareket eder: Hüküm vermek için ya o meselenin bir benzerine bakar ve onu örnek alır, ki buna *kıyās* denir; ya da *ẓann-ı ġālibe* göre hüküm verir ki buna da *istiḥsān* denir.”³⁴⁹

Māturīdī’nin *istiḥsān* çerçevesinde yaptığı açıklamalar, onun düşünce dünyasında *maḳāşid* yönteminin konumunu belirlemek için önemli ipuçları sunmaktadır. Zira o, *istiḥsānı* “kalbe doğan kuvvetli ihtimal ve *ẓann-ı ġālib*” olarak değerlendirmekte ve çeşitli açılardan bunun meşru olduğunu ispatlamaktadır.³⁵⁰ *Maḳāşid* da esasında *ẓann-ı ġālib* ve güçlü kanaate dayanan bir yöntemdir. Üstüne üstlük onda dayanak olarak dinin genel maksatları ve temel ilkeleri gözetilmektedir. *Ẓann-ı ġālibe* dayanan *istiḥsān* metodunun geçerliliğini ispatlayıp kabul eden Māturīdī’nin, *şer’ī* maksatlara dayanan *maḳāşid* metodunu haydi haydi kabul edeceğini düşünmek yanlış olmasa gerektir.

Ayrıca yukarıdaki ifadelerinde İmām Māturīdī’nin *ẓann-ı ġālibe* kastettiği şeyin temelsiz, ölçüsüz ve keyfî bir şekilde oluşan kanaat olmadığı aşikârdır. Özdeş’in de belirttiği gibi burada kastedilen şey Kur’an’ın ruhuna ve genel amaçlarına uygun olarak

³⁴⁹ Bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 16/221.

³⁵⁰ İbare şu şekildedir: فثبت انه قد يجوز ان يكون الحكم معتبرا بما يقع في القلوب و يغلب على الظنون، والاستحسان ليس الا تعليق. Bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 16/221.

oluşan kanaattir.³⁵¹ Bu da göstermektedir ki Mâtürîdî'nin zihninde *istihsân* metodu aynı zamanda *maķāşid* düşüncesini de kapsayan bir genişlikte kullanılmış olmaktadır.³⁵²

7. Nesħ Anlayışı

Sözlükte “ortadan kaldırma, ilga etme, yok etme, yazma ve bir şeyi bir yerden başka bir yere aktarma” anlamlarına gelen *nesħ*, terim olarak ise “*şer‘î* bir hükmü, bir başka *şer‘î* delille kaldırmak yahut mukaddem tarihli bir *naşş*ın hükmünü muahhar tarihli bir *naşş* ile değiştirmek” demektir.³⁵³

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki inanç, ibadet ve ahlâk esasları sabit olup bunlarda hiçbir şekilde değişiklik söz konusu olamaz. Gerek *şer‘î* atlar arası *nesħ* gerekse Kur’an’da *nesħ* çerçevesine bu konular dahil değildir. Fakat dünyevi ahkâmı ifade eden muamelat hükümlerinde durum farklıdır. Bu çeşit hükümlerin hangi maksatla *teşrî‘* kılındığını ve ne tür *‘illet*ler üzerine bina edildiğini bilmek önem arz etmektedir. Buraya kadar bütün *fukahā’* aynı düşünmektedir. Fakat *naşş*la sabit bir hükmün *naşş* dışı bir delille değişip değişmeyeceği hakkında ihtilaf vardır. Kahir ekseriyet, kitap veya sünnetle sabit bir *naşş*ın, şartların değişmesine bağlı olarak değişmeyeceği kanaatindedir. Bu düşünceye göre *naşş*a muhalif fetva vermek haramdır. Örfün kabul edilmesi, sıkıntının giderilmesi veya zorluk halinde ruhsat uygulanması gibi hususlar, sadece hakkında *naşş* bulunmayan konularda geçerli olabilir. Bunun yanında, *‘illet*inin veya dayandığı örfün değişmesiyle yahut zaruret ve *maşlahat* gibi gerekçelerle, *naşş*larda da değişiklik olabileceğini kabul edenler vardır.³⁵⁴ Acaba Mâtürîdî bu konuda hangi cenahta yer

³⁵¹ Talip Özdeş, “Mâtürîdî’nin Fıkhi Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:2 (1998), 348.

³⁵² Mâtürîdî’nin *istihsân* hakkındaki görüşleri ve genel olarak fıkıh usulüne dair yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bkz. Şükrü Özen, “İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto yay., 2017), 221-262.

³⁵³ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 232.

³⁵⁴ Şubhî Maḥmaşânî, *Felsefetu’l-teşrî‘ fi’l-İslâm* (Beyrût: Mektebetu’l-Keşşâf, 1946), 176-177.

almaktadır? Şimdi onun *nesh* hakkındaki düşüncelerini analiz etmek suretiyle bu sorunun cevabını bulmaya çalışacağız.

Mâtürîdî'ye göre *nesh*, “belirli bir vakte kadar geçerli olan bir hükmün yürürlükten kaldırılma vaktinin açıklanması”³⁵⁵ demektir. Ona göre hükümler, *nesh* edilmesi mümkün ve muhtemel olanlar ile olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. Aklen *nesh*i imkânsız olan hiçbir hüküm *nesh* edilemez. Aklen *nesh*i mümkün olan şeylerde ise *nesh*in olması caizdir.³⁵⁶ Yani *haberî* bilgilerde,³⁵⁷ *va ‘d* ve *va ‘îd* içeren ayetlerde,³⁵⁸ inanç,³⁵⁹ ahlâk³⁶⁰ ve temel ibadet esaslarında³⁶¹ bir değişme mümkün değildir. Çünkü bunlar aklın kabul ettiği değişmez hususlardır. Ancak şartların değişmesine paralel *maşlahat*ların da değişmesi söz konusu olduğu için toplumsal ve hukuki/amelî konularda *nesh* caizdir.³⁶²

Hanefîler’in genel kabulüne göre ayetin ayetle, ayetin sünnetle, sünnetin sünnetle ve sünnetin ayetle *nesh*i caiz olup Mâtürîdî de *nesh*in bütün bu türlerini kabul etmektedir.³⁶³ Yine o, *şerî’at*lar arası *nesh*ten de söz etmekte ve bunun *hikmet* dışı olmadığını vurgulamaktadır.³⁶⁴ Bunlara ilaveten o, iki farklı *nesh* türünden daha söz

³⁵⁵ Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtu ‘l-Kur ‘ân*, 1/199, 257, 333, 4/245. Mâtürîdî’nin *nesh*i bu şekilde tanımlamasının sebebi, *bedâ* (yani Allah’ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceği, daha açık bir ifadeyle Allah’ın daha önce verdiği bir hükmü beğenmeyip ondan cayabileceği) düşüncesine yol açar endişesiyle *nesh*i inkâr edenlere, özellikle de bu düşünceye sahip Yahudilere cevap vermektir. Zira onun bu tanımında hükmün değişmesinden söz edilmemekte, bilakis zaten belli bir süreye kadar verilen hükmün süresinin dolduğunun haber verilmesi *nesh* olarak takdim edilmektedir.

³⁵⁶ İbare şu şekildedir: *و أصله أن كل ما كان في العقل امتناع نسخه فإنه لا يرد فيه النسخ، و كل ما كان في العقل لا امتناع على نسخه فإنه يجوز أن يرد فيه النسخ* Bkz. Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtu ‘l-Kur ‘ân*, 6/465. Bu ibare bazı araştırmacılar tarafından *nesh*in, ayetlerin izahında *nesh*ten başka izah yolu kalmadığında başvurulabilecek son çare olduğu şeklinde anlaşılarak şu şekilde tercüme edilmiştir: “Bu işin aslı, aklen *nesh*ten kaçınmanın mümkün olduğu her yerde *nesh*in gelmeyeceğidir. Ancak akıl için *nesh*ten kaçınmanın imkânsız hale geldiği yerlerde *nesh* caiz olur.” Bkz. Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, 212. Bize göre de ibareden her iki anlamın çıkarılması mümkündür. Nitekim Mâtürîdî’nin *nesh*e yaklaşımında her iki mana da mevcuttur. O hem *tevhiid*, adalet, cömertlik, ihsan ve *va ‘îd* gibi değişime kapalı aslî hükümlerde *nesh* ihtimali görmemekte (örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtu ‘l-Kur ‘ân*, 2/223,376-377, 6/421, 7/122-123.) hem de *nesh* dışında başka bir yolla uzlaştırılabilecek ayetler arasında *nesh*i kabul etmemektedir. (Örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtu ‘l-Kur ‘ân*, 4/233, 6/257, 8/65, 16/208.)

³⁵⁷ Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtu ‘l-Kur ‘ân*, 14/297.

³⁵⁸ Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtu ‘l-Kur ‘ân*, 2/175,223, 6/421, 6/421.

³⁵⁹ Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtu ‘l-Kur ‘ân*, 5/137.

³⁶⁰ Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtu ‘l-Kur ‘ân*, 2/175, 3/36, 8/257-258.

³⁶¹ Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtu ‘l-Kur ‘ân*, 1/338-339, 4/180, 9/147,301,406,466, 17/288.

³⁶² Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtu ‘l-Kur ‘ân*, 4/246, 5/137, 11/186.

³⁶³ Bkz. Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtu ‘l-Kur ‘ân*, 1/88,112,259,332-334, 3/42,76,89,90,115,415, 4/15, 15/232-233.

³⁶⁴ Bkz. Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtu ‘l-Kur ‘ân*, 4/245,246, 9/259.

etmektedir ki bunlardan biri “*ictihād* ile *nesh*”tir. Diğeri ise bazı araştırmacılar tarafından “örfi” ya da “toplumsal *nesh*” olarak kavramsallaştırılan,³⁶⁵ aslında bir yönüyle *icmā*’ya dayalı *nesh* türüdür. Konumuzla doğrudan alakalı olması dolayısıyla bu iki *nesh* çeşidi hakkında Mâtürîdî’nin yaklaşımları detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Mâtürîdî’nin *ictihād* ile *nesh*ten söz ettiği yer, *muellefe-i kulûb* ile ilgili hükümdür. Tevbe suresi 60. ayete göre zekât gelirlerinden pay verilmesi gereken sekiz sınıftan biri de *muellefe-i kulûb*, yani kalpleri İslam’a ısındırılacak kimselerdir.³⁶⁶ Mâtürîdî, Hz. Peygamber zamanında *muellefe-i kulûb* ile ilgili hükmün inmesine neden teşkil eden şartların artık değiştiğini, dolayısıyla hükmün de değişmesi gerektiğini düşünmektedir. “Hz. Peygamber, bazı münaфіk liderlere zekâtta pay veriyordu ki böylece kalpleri yumuşasın. Zira o dönemde İslam zayıf, Müslümanlar da azınlık idi. Diğerleri ise hem kuvvet hem de sayı itibarıyla fazla idiler. Fakat bugün Müslümanlar çoğalmış, İslam dini güçlenmiştir. Diğerleri ise çok şükür zillate düşmüşlerdir. İşte bu yüzden bu hüküm ortadan kalkmıştır (ارتفع و ذهب).”³⁶⁷ şeklindeki ifadeleri bunu göstermektedir. Daha sonra kendisine ve bağlı bulunduğu mezhebe ait olan bu görüşün³⁶⁸ delillerini sıralamaktadır. Bu delillerden biri, Hz. Ebubekir zamanında, Hz. Ömer’in *muellefe-i kulûb*dan iki kişiye zekâtta pay vermediğine dair meşhur haberdur.³⁶⁹ Ayrıca ona göre şu iki durum da bu görüşün ve dolayısıyla hükümlerde şartlara göre değişiklik yapılmasının delilleri arasındadır: 1- Müslümanların zayıf olduğu dönemde bazı kabilelerle anlaşma yapıldığı halde, Müslümanlar güçlenince anlaşmaların bozularak onlarla savaşın emredilmesi, 2- “O yerde gerekli temizliği yapıp hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin

³⁶⁵ Bkz. Kutlu, “Mâtürîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru”, 296.

³⁶⁶ Bkz. et-Tevbe: 9/60.

³⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 6/391.

³⁶⁸ Nitekim Haneфі fakihler, bu sınıfa zekâtta pay verme hükmünün sona erdiğine hükmetmişlerdir. Bkz. Ebü ‘Abdullâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl (el-Ma’rûf bi’l-Mebsût)*, tashih ve ta’lik: Ebu’l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbâd: Maṭba‘atu Meclisi Dâirati’l-Ma‘ârif, 1966-1973), 2/180; ‘Alî b. Ebü Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti’l-mubtedî*, thk. Tâllâl Yûsuf (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, tsz.), 1/110.

³⁶⁹ İlgili hadis ve açıklama için bkz. Tez metni, 81. Dipnot.

*esirlerinin olması uygun değildir.*³⁷⁰ ayeti uyarınca, bir şeyin farklı durumlara göre caiz ya da yasak olması. Māturīdī, bütün bunları birlikte değerlendirerek Müslümanların zayıf oldukları dönemle güçlü oldukları dönemi farklı mütalaa etmekte, bir durumda caiz olan bir şeyin başka bir durumda sakıncalı olabileceğine dikkat çekmektedir. İşte, koşulların değişmesi sonucu, *muellefe-i kulûbe* dair hükmün de değişmesini bu kapsamda değerlendirmektedir. Son olarak, bütün bunlardan, “nüzul dönemindeki şartların değişmesine bağlı olarak, bazı *şer’î* hükümlerin *ictihād* yoluyla *nesh* edilebileceği” şeklinde bir ilke çıkarmaktadır. Māturīdī’nin bu ilkeye dair ifadesi tam olarak şu şekildedir: *و في الآية دلالة جواز النسخ بالاجتهاد لارتفاع المعنى الذي به كان* “Ayette, hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan *ma’nânın/maşlahatın/maksadın ortadan kalkması dolayısıyla ictihādla neshin caiz olduğuna delil vardır.*”³⁷¹ Burada dikkat çekilmesi gereken asıl husus, bunu yapacak kimsenin *ictihād* ehliyetine haiz olmasının gereğidir. Ancak böyle bir kimse vahyin nüzul şartları ile günün şartlarını doğru mukayese edebilecek, benzer şartlar oluşuncaya kadar, nüzul maksadını gerçekleştirmeyen *naşş*ların yürütmesini durdurma kararı alabilecektir.

Māturīdī’nin yukarıdaki açıklamalarında yer alan “*hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan ma’nā*” ve “*bu ma’nânın ortadan kalkmasıyla hükmün ortadan kalkması*” ifadeleri konumuz açısından önemlidir. *Muellefe-i kulûba* zekâtta pay ayrılmasındaki *ma’nā* yani maksat ve gerekçeler şu şekilde ifade edilebilir: 1- Müslümanların zayıf olması dolayısıyla, kendilerinden daha güçlü durumda olan münafıklardan veya gayrimüslimlerden gelebilecek tehlikelerden korunmak. 2- Yeni ihtida etmiş kimselerin dinde sebatını ve dine henüz girmemiş kimselerin İslâm’ı kabulünü sağlayarak Müslümanların çoğalıp güçlenmesine katkı sağlamak.³⁷²

³⁷⁰ el-Enfâl: 8/67.

³⁷¹ İlgili ifade ve açıklamalar için bkz. Māturīdī, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 6/391-392.

³⁷² Zira *muellefe-i kulûb* kavramı; “maddî ihsanda bulunmak suretiyle gönüllerinin İslâm’a ve Müslümanlara karşı yumuşatılması arzulanan gayri müslimleri, kendilerinin veya bağlılarının İslâm’ı benimsemesi umulan yahut zarar vermelerinden korkulan veya düşmana karşı himayeleri istenen nüfuz

Müslümanlar güçlenince doğal olarak bu maksatlar yani hükmün gerekçeleri ortadan kalkmış olmaktadır. Gerekçesi ortadan kalkıp maksada hizmet etmeyecek, hatta belki de düşmanın daha fazla güçlenmesine sebep olarak gayesinin tam tersini doğuracak bir hükmün uygulanmaya devam etmesi ise elbette doğru değildir. İşte Hz. Ömer bu şekilde *ictihād* etmek suretiyle ayetin hükmünü askıya almıştır ki bunun Māturīdī dilindeki ifadesi “*ictihādla nesh*”tir.³⁷³ O, bu ifadesiyle, indiriliş gerekçesi ortadan kalkan ve dolayısıyla Müslümanların *maşlahatı* maksadını gerçekleştirmeyen hükümlerin, yeniden benzer şartlar oluşuncaya kadar askıya alınmasının önünü açmakta,³⁷⁴ böylece aslında tam anlamıyla *maḳāşid* yöntemini uygulamaktadır.

Zekât mallarında *muellefe-i kulüb* için geçerli olan bu durumun bir benzeri ganimet malları için de söz konusudur. Ganimetin nasıl taksim edileceğini beyan eden ayete³⁷⁵ göre savaşta ele geçirilen malların beşte birinde Hz. Peygamber’in de hakkı bulunmaktadır. Peygamber vefat ettikten sonra bu hakkın *halîfeye* intikal edip etmediğiyle alakalı iki farklı görüş mevcuttur. Māturīdī’ye göre bu hak hususi anlamda Hz. Peygamber’e ait olduğu için ondan sonra başkasına devredilemez. Onun payı düşürülür ve diğer pay sahiplerinden ihtiyacı olanlara aktarılır.³⁷⁶ Yani bu durumda,

sahibi kimseleri ve dinde sebat etmeleri arzulanen yeni mühtedileri belirtmek için kullanılmıştır.” Detaylı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “Muellefe-i Kulüb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13.08.2021).

³⁷³ Bazı araştırmacılar, Māturīdī’den önce bu durumu *ictihādla nesh* olarak niteleyen başka birinin tespit edilemediğini, ondan sonra ise Māturīdī’ye atıfla bazı kimselerin bu tabiri kullandığını belirtmektedirler. Bkz. Kutlu, “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmām Māturīdī”, 23; a.mlf., “Māturīdī’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade”, 297; İbrahim Özdemir, “İmām Māturīdī’de Ahkâmın Nesih Bağlamında Naş-İctihad İlişkisi”, *İmām Māturīdī ve Te’vilātu’l-Ḳur’ân*, ed. Hatice K. Arpağuş vd. (İstanbul: İFAV Yay., 2019), 527.

³⁷⁴ Māturīdī, tefsirinde *mensūh* bir hükümle amel etmenin haram olduğunu ifade etmektedir. (Bkz. Māturīdī, *Te’vilātu’l-Ḳur’ân*, 4/244-245, 5/244.) Buna göre böyle bir hüküm için “askıya alma” söylemi onun düşünce dünyasına aykırı gibi görünmektedir. Ancak onun ilgili ifadeyi önceki şeriatların *neshi* bağlamında söylediği göz ardı edilmemelidir. Buna göre onun şeriatlar arası *nesh* ile şeriatın kendi içindeki *neshi* farklı telakki ettiğini söylemek mümkündür. Şeriatlar arası *nesh*te *mensūh* bir hükümle amel etmek haram iken şeriat içi *nesh*te haram olmayabilir. Nitekim onun şeriat içi *neshi* “yürürlüğe girmesini gerektiren şartlar meydana geldiğinde yeniden işlerlik kazanma durumu mahfuz kalmak kaydıyla geçerlilik zamanı dolan bir hükmün yerine başka bir hükmün konulması” şeklinde anladığı anlaşılmaktadır. Bkz. Māturīdī, *Te’vilātu’l-Ḳur’ân*, 1/258.

³⁷⁵ Bkz. el-Enfāl: 8/41: “...biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah’a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir...”

³⁷⁶ Māturīdī, *Te’vilātu’l-Ḳur’ân*, 4/226.

ayetin Hz. Peygamber'i ilgilendiren kısmının hükmü, onun vefatıyla birlikte kalkmıştır. Her ne kadar bu, *ictihādla nesh* olmasa da ayetteki bir hükmün muvakkat olabileceğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Māturīdī'nin konumuzla bağlantılı olarak zikrettiği diğer *nesh* çeşidi ise insanların bir hükmü uygulamayı terk etme konusunda *icmā'* etmesiyle oluşan örfi *nesh*tir. Māturīdī bu tür *nesh*ten Mumteḥine suresi 10-11. ayetler³⁷⁷ bağlamında söz etmektedir. İlgili ayetlerin³⁷⁸ tefsiri sadedinde Māturīdī'nin ifadeleri şu şekildedir:

“Bu ayet göstermektedir ki, *insanların Kur'an'daki bir hükümle amel etmeyi terk etmeleri, onun nesh edildiğine işaret edebilir. Zira onlara (kocalarına) harcadıklarını (mehirleri) geri verin ve siz harcadığınızı (verdiğiniz mehri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler*, anlamındaki

³⁷⁷ el-Mumteḥine: 60/10-11: “Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz. Onlara (kocalarına) harcadıklarını (mehirleri) geri verin. Mehirlerini ödediğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizden sakınca yoktur. Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın. Siz harcadığınızı (verdiğiniz mehri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. Allah'ın hükmü işte budur. Aranızda hükmünü böyle veriyor. Allah hakkıyla bilmektedir, hüküm ve hikmet sahibidir. Şayet eşlerinizden biri kâfirlere kaçarsa, böylece (tazminat ödemek için) sıra size gelmiş olursa, eşleri gitmiş olanlara harcadıklarına denk bir şey verin. İnandığınız Allah'a karşı gelmekten sakının.”

³⁷⁸ Bu ayetler Hudeybiye anlaşması maddelerini düzenlemek için gelmiştir. Bilindiği üzere bu anlaşmanın maddelerinden biri şu şekildedir: “Velisinin izni olmadan Kureyş'ten Muhammed'e geleni o kendilerine iade edecek; Muhammed'in beraberindekilerden Kureyş'e geleni ise onlar kendisine iade etmeyecektir.” (Bkz. Muhammed Ḥamīdullāh, *Mecmū'atu'l-veṣā'iki's-siyāsiyye li'l-'ahdi'n-nebevī ve'l-hilāfeti'r-rāside* (Beyrūt: Dāru'n-Nefāis, 1407), 77.) Esasında bu maddede sadece erkeklerin durumu hükme bağlanmıştı. Bazı kadınlar Medine'ye gelip Hz. Peygamber'e sığınana kadar da herhangi bir problem olmamıştı. Ancak kadınlar Medine'ye gelip Müslüman olduklarını beyan edince başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanlar onları geri Kureyş'e göndermek istememişlerdi. İşte böyle bir ortamda yukarıdaki ayetler inerek bu kadınlarla ilgili ne yapılacağını hükme bağlamış oldu. Buna göre gelen kadınlar önce bir iman testinden geçirilecek ve gerçekten mümin oldukları anlaşılanlar geri iade edilmeyecekti. Bu kadınlardan evli olanların müşrik kocalarıyla olan evlilik bağları bitmiş olacaktı. Evlilik kadın tarafından bozulduğu için de kocasından aldığı mehri geri vermesi gerekiyordu. İşte bu yüzden **onlara (kocalarına) harcadıklarını (mehirleri) geri verin** buyrulmuştur. Aynı şekilde Müslümanların hanımlarından da Mekke'ye kaçıp sığınanlar oluyordu. Onlar da *murteḍ* oldukları için Müslüman kocalarıyla olan evlilik bağı sona eriyordu. Dolayısıyla onların da kocalarına mehirlerini geri vermeleri gerekiyordu. **Siz harcadığınızı (verdiğiniz mehri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler** emri bu bağlamda inmişti. Ancak Mekkeli müşrikler, kendilerine sığınan kadınların mehirlerini Müslüman kocalarına geri vermekten imtina edince 11. ayet indi ve mehri geri alma hakkı olan Müslümanların mağdur olmasını önlemek için yeni bir hüküm indirdi. Buna göre ganimet mallarından ya da müşriklere ödenecek olan tazminattan bu Müslümanlara hakları verilecekti. Hudeybiye Anlaşması ve ilgili ayetlerin tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Ḥamīdullāh, “Hudeybiye Antlaşması”, *TDV İslām Ansiklopedisi* (Erişim 16.02.2021); Muhammed Ṭāhir İbn 'Aşūr, *et-Taḥrīr ve't-tenvīr* (Tunus: ed-Dāru't-Tūnisiyye, 1984), 28/154-164; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yay., 2008), 5/317-323.

hüküm, *nesħ*ine dair kitap ve sünnette bir emir olmadığı halde terk edilmiştir, yani insanlar onun terkinde *icmā'* ettikleri için terk edilmiştir. Bu ve “...kalpleri kazanılacak olanlar...”³⁷⁹ mealindeki ayette geçen ifadeler, örf hükmünde özel bir *ma'nā* için var olmuş, fakat sonra bu *ma'nā* ortadan kalkmıştır. Manası (maksadı) aklen anlaşılmayan konulara gelince, bunlar hakkında kitaba göre amel etmek gerekir, insanların uygulamaması ile bunlar terk edilmez. Onların terki konusunda *icmā'* da oluşamaz.”³⁸⁰

Māturīdī, ayette geçen, Hudeybiye anlaşması sonrası Mekke'den kaçıp Medine'ye sığınan ve Müslüman olduğu anlaşılan kadınların mehirlerinin, eski müşrik kocalarına geri ödenmesi hükmünün, onu yürürlükten kaldıran bir ayet veya hadis olmadığı halde, bir süre sonra insanlar tarafından uygulanmaması sonucu *nesħ* edildiğini belirtmekte³⁸¹ ve bundan, – “*muellefe-i kulūb*” ile ilgili Hz. Ömer'in uygulamasını da birlikte düşünerek – bir ilke çıkarmaktadır. Buna göre Kur'an'da *ma'nāsı*, yani '*illet*, *hikmet* ve maksadı akıl ile bilinebilen ve bilinemeyen olmak üzere iki çeşit hüküm vardır. Bunlardan '*illet* ve maksadı bilinmeyenler, uygulanmasının terk edilmesi sonucu *nesħ* edilmiş sayılmaz. Bunlarla ilgili ayetin hükmü ebedidir ve ona göre amel etmek gerekir. Ancak '*illet* ve maksadı bilinenler, bu '*illet* ve maksadın ortadan kalkması sonucu uygulanmadığında ve bu konuda bir *icmā'* söz konusu olduğunda *nesħ* edilirler. Tıpkı yukarıdaki ayette söz konusu edilen mehirlerin mübadelesi hükmünde olduğu gibi. Zira ilgili hüküm, Hudeybiye anlaşması çerçevesinde indirilmiş bir düzenlemeden ibarettir ve anlaşma sona erdiğinde hüküm de ortadan kalkmıştır.

³⁷⁹ et-Tevbe: 9/60: “Şadağalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, şadağaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, azat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.”

³⁸⁰ Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Kur'an*, 15/125.

³⁸¹ Nitekim İslâm âlimleri mehirlerin mübadelesi hükmünün, anlaşmanın bir uzantısı olarak sadece o döneme mahsus bir hüküm olduğu konusunda hemfikirdir. Bkz. İbn 'Âşūr, *et-Taḥrīr ve't-tenvīr*, 28/161.

Kısaca Mâturîdî bu açıklamalarıyla hem *ictihādî* hem de örfî *nesḥ* için geçerli olabilecek dört ilke belirlemiştir. 1- Bir ayetin hükmü toplumun onu terk etmesiyle terk edilebilir. (*ictimâî nesḥ*) 2- Bu *nesḥ* ancak örfî olarak tespit edilmiş olan ve ‘*illeti* akılla bilinebilen hükümlerle ilgilidir. 3- İleti akılla kavranamayan meselelerde kitaba göre amel edilmesi gerekir. 4- İleti akılla bilinemeyen konularda insanların o hükmü uygulamayı bırakmasıyla hüküm terk edilmez; terki hakkında *icmā’* da oluşamaz.³⁸²

Şimdi burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Acaba Mâturîdî, mehirlerin mübadelesi ve *muellefe-i kulûba* zekâtıdan pay ayrılması hükümlerinin, uygulamanın terki hakkındaki *icmā’* ve *ictihāda* bağlı *nesḥ* düşüncesinden yola çıkarak, sonraki dönemlerde de ‘*illetin* ortadan kalkmasıyla *Qur’ânî* bir hükmün *nesḥ* edilebileceğini düşünmekte midir? Yoksa bunun, sadece sahabe *icmā’*’ına bağlı olarak gerçekleşeceğini mi düşünmektedir? Bu konuda kesin bir yargıya varmak zor görünse de onun birinci düşünceyi savunduğunu iddia edebilmek için, sahabeden sonraki dönemlerde veya kendi döneminde *Qur’ânî* bir hükmün, ‘*illetinin* sona ermesi ya da maksadı gerçekleştirmemesi dolayısıyla askıya alındığına dair en azından bir örnek verdiğinin bilinmesi gerekir.³⁸³

Ancak burada şu kadarını söylemek gerekir ki “*Mâturîdî’nin ifadelerinden hareketle onun, kısıtlı bir alanda ve belirli şartlar altında, hükümlerin ihtiyaçlara göre değiştirilebileceğine dair bir fikre sahip olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Fakat bu, kuşkusuz sınırlı bir alan olacaktır. Üstelik bu konudaki yaklaşımı genelleştirilerek mutlak manada onun tarihsel bir bakış açısına sahip olduğu fikrine ulaşılamayacağı açıktır.*”³⁸⁴ Bununla birlikte onun fikirlerinin *maḳāşid* düşüncesine açık olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Onun bu düşünceleri, Kur’an ve sünnette örfe göre şekillenen hükümlerin ilgili örfün

³⁸² Sönmez Kutlu, “Mâturîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade ile İlgili Müzakerelerin Değerlendirilmesi”, *Mâturîdî – Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yay., 2020), 404.

³⁸³ Konuyla ilgili örnekler tezimizin üçüncü bölümünde ele alınmaktadır. Bkz. Tez metni, Üçüncü Bölüm, B. 1. c. Şartların Değişmesini Dikkate Alma.

³⁸⁴ Ali Karataş, “Çağdaş Tefsirde Mâturîdî İzleri”, *İmām Mâturîdî ve Mâturîdiyye Geleneği/Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: İFAV Yay., 2018), 449.

değişmesiyle, ‘illeti akılla bilinen hükümlerin de ‘illetin ortadan kalması veya değişmesiyle birtakım değişikliklere uğrayabileceği şeklindeki fikirlere kapı aralamaktadır.

Netice olarak Mâtürîdî’ye göre *nesh* olgusu, ister *şerî’atlar* arası isterse *şerî’at* içi olsun, *hikmetin* bir gereğidir ve vahyin, hayatın akışıyla paralel, ona müspet anlamda yön veren bir nitelikte ve yaşamla iç içe olduğunun bir göstergesidir. İnsanların dünyevî ve uhrevî *maşlahat*larını temin amacıyla gönderilen *şerî’atların*, bu *maşlahatların* değişiklik arz etmesi durumunda farklı formlara dönüşmesi, onun ilahi kaynaklı oluşuna gölge düşürmediği gibi bu bir tenakuz da oluşturmaz. Bu dönüşümü gerçekleştirecek olan ise nüzul döneminde *metlûv* ya da *gayr-i metlûv* vahiy iken nüzul sonrasında bu yetki vahyin ilkelerine göre inşa edilecek aklî bir faaliyetin ürünü olan *ictihâda* geçmektedir. *Muctehid*, ‘illeti ortadan kalkan ya da indiriliş maksadını gerçekleştirmeyen hükümleri yürürlükten kaldırma anlamında bir *nesh* yetkisine sahip olmamakla birlikte, bu tarz hükümlerin yürürlüğünü durdurabilecektir. Böylece Hz. Ömer’in *muellefe* uygulamasında olduğu gibi Kur’an’ın bir hükmünün, indiriliş gayesinin aksini tevellüd etmesinin önüne geçilmiş olacak, bu da Kur’an’ın evrensel ilke ve maksatlarının insanlığa saadet bahşetmesinin önünü açacaktır. Bu açıdan Mâtürîdî’nin kavram dünyasında şekillenip ortaya çıkan “*ictihâdla nesh*” anlayışı “*Müslümanların sorun çözmekte hareket kabiliyetlerini artıracak bir ilke*”³⁸⁵ vazifesi görebilecektir.

Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken bir husus vardır. Böylesi bir faaliyet yalnızca, ‘illeti ve gayesi akılla idrak edilebilen hükümler için geçerlidir. Akıl, bir hükmün ‘illet ve maksadını ihata edemiyorsa orada durmak ve *naşşın* hükmünü aynıyla yerine getirmek esastır. Ayrıca yine Mâtürîdî’nin *nesh* anlayışından ortaya çıkan bir başka sonuç, *şerî’atın* biri değişmeyen diğeri de değişip *nesh*e konu olan iki farklı boyutunun

³⁸⁵ Mehmet Akif Koç, “Mâtürîdî’nin Kur’an Tasavvuru”, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2011), 148.

olduğudur. İnanç esasları, ahlaki prensipler, asıl itibariyle ibadetler, muamelat ve hukuk alanındaki temel ilke ve hükümler, dinin değişmeyen asıllarını oluştururlar. İbadet, muamelat ve hukukla ilgili hükümlerin uygulama şekilleri ve zamanları ise *şerī‘at*ların değişime açık boyutları olup farklı şekillerde *neshe* konu olabilirler.

B. *TE’VİLĀTU’L-ḲUR’ĀN*’DA *MAḲĀŞID* ANLAMINDA KULLANILAN KAVRAMLAR

Biz bu başlık altında öncelikle *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*’da kavram itibariyle “*maḳāşid*” sözcüğünün yer alıp almadığını, *maḳāşid* sözcüğünün kökü olan *قصد* kökünden gelen kelimelerin ne anlamda kullanıldığını inceleyeceğiz. Daha sonra mefhum olarak *maḳāşid* kavramına yakın anlamda kullanılan kelimelerin neler olduğunu ele alacağız. Buradan hareketle Māturīdī’nin düşünce dünyasında *şerī‘t* hükümlerin gaye ve maksatlarına yönelik atıfların hangi kavramlarla karşılandığını tespit etmeyi umuyoruz. Böylelikle *maḳāşid*’in henüz tam anlamıyla kavramlaşmadığı erken sayılabilecek bir dönemde *maḳāşid* yerine hangi kavramların kullanıldığına dair de bir fikir edinebileceğiz.

1. ق-ص-د Kökünden Türeyen Kelimeler ve Kullanım Alanı

Māturīdī, tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirinde *maḳāşid* sözcüğüne dokuz defa yer vermekte, ancak bunların hiçbirinde *maḳāşidu’ş-şerī‘ay* ya da *maḳāşidu’l-Ḳur’ān*’ı kastetmemektedir. O *maḳāşid* kelimesini sözlük anlamında “kişinin hedeflediği yerler”,³⁸⁶ “maksatlar”³⁸⁷ ve “niyetler”³⁸⁸ manalarında kullanmaktadır. Aynı şekilde *maḳāşid* sözcüğünün tekili olan *maḳşad* kelimesini de sözlük anlamında çoğunlukla “insanların yöneldiği yer” manasında Ka‘be ve Mekke için kullanmaktadır.³⁸⁹ Ayrıca bu

³⁸⁶ Bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 4/170, 14/320.

³⁸⁷ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 4/299, 6/312, 15/84, 176.

³⁸⁸ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 5/83, 7/446, 15/252.

³⁸⁹ Bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 1/224, 4/351, 5/144.

kelimeye amaç ve gaye,³⁹⁰ hedef,³⁹¹ yönelinecek makam³⁹² anlamlarında yer verdiği de görülmektedir.

Bunların haricinde ق- ص - د kökünden türeyen “*kaşd*” (قصد - يقصد - قصدا)³⁹³, “*kāşid*” (قاصد)³⁹⁴ ve “*maķşūd*” (مقصود)³⁹⁵ kelimelerini de çoğunlukla sözlük anlamında kullandığı görülür. Ancak bunlardan “*kaşd*” ve “*maķşūd*” kelimelerini bazen *maķāşid* anlamında kullanmaktadır ki ileride bunlar hakkında bilgi verilecektir.

2. Maķāşid Anlamında Kullanılan Kavramlar

Māturīdī *Te’vīlāt*’ta gerek dinî hükümlerin gayelerini gerekse ayetlerin asıl maksadını ve nüzul amacını ifade ederken birbirinden farklı kelimeler ve ifade kalıpları kullanmaktadır. Bunlardan bir kısmı ya sadece dinî hükümlerin maksatlarını ya da sadece ayetlerin gerçek kastını ifade ederken kullanılmış, bazıları ise yerine göre her iki manayı da karşılamıştır. Dolayısıyla biz bunların her birini ayrı başlıklar altında ele almayı uygun buluyoruz.

a. Sadece Maķāşidu’t-Teşrī’ Anlamında Kullanılan Kavramlar

Tespitlerimize göre Māturīdī’nin sadece *maķāşidu’t-teşrī’* anlamında kullandığı tek kelime “*ğaraḍ*”dır (الغرض).³⁹⁶ O, bu kelimeyi mahremlerle evlenmenin niçin

³⁹⁰ Bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 5/50, 14/359.

³⁹¹ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 6/187.

³⁹² Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 15/225.

³⁹³ Örnek olarak bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 1/42,316, 2/51,402, 3/68, 4/28,115, 5/50,320, 6/87,451, 7/49,347, 8/56,296, 9/36,300, 10/14, 13/136, 16/22,170, 17/43,46,54.

³⁹⁴ Bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 9/62, 11/449.

³⁹⁵ Örnek olarak bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 1/11,58, 2/43,244, 3/64, 7/60,132,155,382, 9/62, 11/26, 13/113, 15/22,217, 16/314, 17/12,210,270.

³⁹⁶ Asıl itibarıyla “dikilip kendisine atış yapılan hedef” anlamına gelen *ğaraḍ* kelimesi istiare yoluyla “amaç, kasıt, hedef, ihtiyaç ve arzu” anlamlarında da kullanılmaktadır ve çoğulu “*ağrād*”dır. Terim olarak ise “tutum ve davranışların kendisine yöneldiği gaye, maksat, *ğāī* sebep, *şer’ī* hükümlerin gayeleri” anlamlarını ifade etmektedir. Bazı eserlerde *Şārī*’in maksat ve gayelerini ifade etmek için *ğaraḍ* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Rāzī (ö.606/1210), tefsirinin pek çok yerinde ayetin ya da ayette geçen bir kelime veya ifadenin mana ve maksadı anlamında *ğaraḍ* kelimesini sıklıkla kullanmaktadır. Bkz. İbn Manzūr, *Lisānu’l-‘Arab*, “ğrd”, 7/196; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, “garaz”, 119; Ebū ‘Abdillāh Fahreddin er-Rāzī, *Mefātīhu’l-ğayb*, (Beyrūt: Dāru İhyāi’t-Turāşī’l-‘Arabī, 1420), 2/303,312,353,364.

yasaklanmış olabileceğini ele alırken “dinin hedeflediği amaç” anlamında kullanılmaktadır. Buna göre, evlilik hayatında Allah’ın koyduğu sınırları çiğneme ve eşine karşı isyan etme gibi olayların ortaya çıkması her zaman mümkündür ve mahremlerle evlenildiği takdirde bu tür davranışlar akraba arasında olması gereken hak ve ilişkileri zedeler. Sonuç olarak da akrabalar ile ilgili dinin hedeflediği amaç (*ğarağ*) ortadan kalkmış olur (فيكون في ذلك تضییع الغرض).³⁹⁷ Burada onun “*ğarağ*” kelimesini bire bir *mağāşıd* anlamında kullandığı görülmektedir.

Bunun dışında *murād*, *kaşd* ve *ma’nā* kavramları da eserde *mağāşıdu’t-teşrī’* anlamında kullanılmaktadır. Ancak bunlar kimi yerde *mağāşıdu’l-āyet* anlamında da kullanıldığı için onlara dair açıklamalara c başlığında yer verilecektir.

b. Sadece Mağāşıdu’l-Āyet Anlamında Kullanılan Kavramlar

“Ayetin ilk anlaşılan *laḫzī* anlamının ötesinde asıl maksadı ve gerçek hedefi” anlamındaki *mağāşıdu’l-āyet* için Māturīdī pek çok kelime ve ifadeye yer vermektedir. Bunlardan, sadece bu manayı ifade edenleri maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1- المقصود في ذلك كله veya المقصود بالذكر في الآية / **Mağşūd**: gibi ifadelerle “*ayette zikri geçen şeyle kastedilen asıl mana*” şeklinde *mağāşıdu’l-āyet* anlamında kullanılmaktadır. Örneğin Zumer suresinin 21. ayetinde³⁹⁸ asıl anlatılmak istenen şeyin ne olduğunu beyan etmek için ان المقصود في ذلك كله “*Bütün bunlardan asıl maksat şudur ki*” ifadesini kullanmakta ve ayetin asıl amacının ahiretin hak olduğunu beyan etmek olduğunu belirtmektedir.³⁹⁹

³⁹⁷ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 2/40.

³⁹⁸ ez-Zumer: 39/21: “*Görmedin mi Allah’ın gökten su indirip onu yerdeki kaynaklara akıttığını? Sonra onunla değişik renklerde ürünler bitirir, sonra bu bitkiler gelişip olgunlaşır; ardından onun sarardığını görürsün, sonunda Allah onu kırılıp ufalanmış hale getirir. Kuşkusuz bunda akıl izan sahipleri için bir ders vardır.*”

³⁹⁹ Māturīdī ayeti şu şekilde izah etmektedir: Toprağa tohum eken ve oradan elde edeceği ürün için türlü zahmetlere katlanan bir kimse, ürünü elde ettikten sonra onu tarlada çürümeye terk etse ve ondan istifade etmese nasıl beyinsizlikle ve abesle işgal ile nitelenirse, aynı şekilde bütün güzellikleri ile kâinatı ve insanı sadece yok etmek üzere yaratmak abes ve sefehtir ki Allah bundan münezzehdir.

bilinmesinde/bildirilmesinde şu şu *hikmet*ler vardır.” diyerek ayetin *hikmet* ve maksatlarını sıralamaktadır. Mesela Enfâl suresi 32. ayetin⁴⁰⁰ tefsirinde, kâfirlerin, “Allahım, eğer bunlar senin katından gelen birer hakikatse üzerimize taş yağdır ya da bize acı bir azap gönder.” şeklindeki sözlerinin hele hele namazlarda okunan bir ayet içerisinde bize nakledilmesinde üç türlü *hikmet* bulunduğunu söylemekte ve bunları tek tek sıralamaktadır.⁴⁰¹

Nahl suresi 72. ayetinde geçen **والله جعل لكم من انفسكم ازواجا** “Allah size kendi cinsinizden eşler yarattı...”⁴⁰² ifadesinin tefsirinde Mâturîdî, ilk muhatabın (*ehlu'l-huṭāb*) Kur'an'da geçen *enfus* (*nefisler*) ifadelerinin hepsini aynı manada ve aynı şeyi ifade edecek şekilde anlamadıklarını belirttikten sonra, sözün gerçek *ma'nâsı* ve *hikmetinin*, sadece dilin zahirine bakılarak anlaşılamayacağını, bunun için *hitabın içine derç edilmiş hikmet deliline* (دليل الحكمة المجعل في الخطاب) ihtiyaç duyulacağını belirtmektedir. “Dolayısıyla kim *hitabın* sadece zahirine saplanıp kalırsa ondaki gerçek mana ve *hikmeti* bulabileceği kapıyı kapatmış olur. Çünkü böyle yapmakla sözün muradının sadece zahirinden anlaşılan mana olduğuna hükmetmiş olur.”⁴⁰³ demektedir.

Burada Mâturîdî, Kur'an'ın gerçek manasına ulaşabilmek için *zâhirî* planda sadece lafza odaklanmanın yeterli olmayacağını, bunun yanında o ifadelerle Allah'ın ne

Dolayısıyla bu ayette asıl anlatılmak istenen şey, kâinatın yok olup gitmek üzere yaratılmadığı, bunun Allah için *hikmete* mugayir abes bir iş olacağı, bilakis ölümden sonra dirilmenin ve ahiret hayatının hak olduğunu beyan etmektir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 12/320. Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 2/429, 3/23,156,195,269,297,299,351, 4/313.

⁴⁰⁰ el-Enfâl: 8/32: “Hatırla, bir de şöyle diyorlardı: Allahım! Eğer bu kitap senin katından gelmiş bir hakikat ise gökten üzerimize taş yağdır veya bize acı veren bir azap gönder!”

⁴⁰¹ Buna göre bu *hikmet*lerden birincisi, insanlar kötü ve ahmakça işler yaptıklarında bu ümmete, onlara karşı nasıl muamele etmeleri gerektiğini öğretmektir ki bu da onlara *emr-i bi'l-ma'rûf* ve *nehy-i 'ani'l-munkerd*den vazgeçmemektir. Zira Hz. Peygamber, kâfirlerin bu tür saçmalıklarına rağmen onları hakka davetten vazgeçmemiştir. İkincisi, insanlar kendi kusurları dolayısıyla düşünmeyi ve akletmeyi terk ettikleri için Allah'ı, hakkı ve hakikati bulamazlarsa yine de bunlardan sorumludurlar. Çünkü düşünselerdi bulabileceklerdi ve bu şekilde kendi aleyhlerinde helak ve azap temennisinde bulunmaktan çekineceklerdi. İşte bunu insanlara öğretmektir. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'in onlardan neler çektiğini insanlara bildirmektir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 6/206. Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 3/118, 4/169,171,216,218,219, 6/16,27,233,242,247,331, 8/108,357, 9/62, 11/312, 12/33,50,132,237,259,307,319, 14/43,100,267, 17/209,228.

⁴⁰² en-Nahl: 16/72.

⁴⁰³ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 8/152.

murad etmiş olabileceğinin araştırılması gerektiğini, bunun için de bağlam (*siyāk-sibāk*) başta olmak üzere ilahi hitaptaki *hikmet*leri araştırma gibi hususlara dikkat edilmesi gerektiğini beyan etmektedir. Bu kısacık paragrafta *ma'nā*, *murād*, *hikmet* gibi konumuzla doğrudan bağlantılı kavramlara birkaç kez yer vermesi bizim açımızdan bu pasajı önemli kılmaktadır. Özellikle *hitabın içine derç edilmiş hikmet delili* (دليل الحكمة) ifadesi dikkatimizi çekmiştir. Sanki bu ifade, kendisinden sonra *maḳāşid* (المجولة في الخطاب) olarak kavramlaşacak olan mananın Mātūrīdī dilindeki karşılığı gibi durmaktadır.

Mātūrīdī, İsrailoğulları'na bir inek kesmelerinin emredilmesindeki maksadın, tövbelerindeki samimiyeti ve gönüllerindeki sığır sevgisinin kökünden silinip silinmediğini ortaya koymak olduğunu izah ederken de ثم وجه حكمة ifade kalıbını kullanmaktadır.⁴⁰⁴

3- **Vech (Amaç):** *وجه نزول هذه الآية* “Bu ayetin indirilmesindeki amaç şudur ki” gibi ifadelerle ayetin nüzul gerekçesinden söz etmektedir. Söz gelimi o, Talāk suresi 8. ayetin⁴⁰⁵ dört farklı nüzul maksadından söz ederken bu ifade kalıbını kullanmakta ve ayetin lafzının ötesinde yer alan mana ve maksatları sıralamaktadır.⁴⁰⁶

4- **Bunda .. vardır:** *فيه هذه الآية كذا - في قوله كذا - في ذلك كذا* “Bu ayette şöyle bir mana vardır.” şeklinde ayetin, esasında ne ifade ettiğine yönelik izahlar serdedilir. Örneğin Enfāl suresinin 46. ayetinin⁴⁰⁷ tefsirinde şu ifadelere

⁴⁰⁴ Bkz. Mātūrīdī, *Te'vilātu'l-Ḳur'ān*, 1/156. Benzer örnekler için bkz. Mātūrīdī, *Te'vilātu'l-Ḳur'ān*, 1/161, 6/233,242,247, 8/108,227,230, 17/74,209,228.

⁴⁰⁵ et-Talāk: 65/8: “Rabbinin ve elçilerinin emrine karşı direnen nice memleket halkını şiddetli biçimde hesaba çekip bilinmedik görülmedik azaba çarptırmışsındır.”

⁴⁰⁶ Ayetin muhtemel nüzul maksatları şunlardır: 1- Önceki ümmetlerin, peygamberlerine uymayı terk ettiklerinde başlarına gelenleri hatırlatarak Muhammed ümmetini, özellikle de Mekkeli müşrikleri uyarmak; 2- Kavminin inanmaması dolayısıyla üzülen Hz. Peygamber'e önceki ümmetlerin de aynı olduğu hatırlatılarak onu teselli etmek. 3- Hz. Peygamber'i kavmine beddua edip etmeyeceği yönünde imtihan etmek. Şöyle ki, kavminin ezalarından dolayı bunalan Peygambere önceki ümmetlere azap edildiği bildirilmiş, bu şekilde onun da kavminin cezalandırılmasını isteyip istemeyeceği sınanmıştır. 4- İnsanlara Hz. Peygamber'in şefkat ve merhametini göstermek. Zira onun kavmi için beddua etmeyeceği zaten bilinmektedir. Bkz. Mātūrīdī, *Te'vilātu'l-Ḳur'ān*, 3/26-27, 15/241-242. Diğer örnekler için bkz. Mātūrīdī, *Te'vilātu'l-Ḳur'ān*, 6/93,399, 7/84,501, 8/137, 9/178,275, 10/118, 11/214, 12/22,27,219, 13/233, 15/241.

⁴⁰⁷ el-Enfāl: 8/46: “Allah ve resulüne itaat edin, birbirinize düşmeyin, sonra zayıflarsınız ve zaferi elden geçirirsiniz. Sabredin, kuşkusuz Allah sabredenleri sever.”

rastlıyoruz: “Bu ayette aslında savaş ile ilgili Allah’ın Müslümanlara yönelik bir taktik eğitimi söz konusudur.”⁴⁰⁸ Bir önceki ayetle birlikte bu ayette, onların düşmana galebe çalmaları için yapmaları ve kaçınmaları gereken hususlar hatırlatılmaktadır.⁴⁰⁹ Görüldüğü gibi burada da ayetin ne ifade ettiği, hangi amaçla indiği hakkında izahlara yer verilmektedir.

5- **يخبر / Haber veriyor:** “Aslında şundan ya da şöyle olduğundan haber veriyor.” ya da أخير ... ل.... “Şundan dolayı bunu haber vermektedir.” şeklinde ayetin gerçek anlamını ya da hedefini beyan etmektedir. Örneğin A’râf suresinin 180. ayetini⁴¹⁰ tefsir ederken bu ayetin asıl maksadını şu şekilde beyan etmektedir: يخبر أنه ليس في اثبات عدد الاسماء اثبات عدد من الذات Yani bir şeyin isimlerinin çok olmasının o şeyin de birden çok olmasını gerektirmeyeceği gibi Allah’ın birçok isminin olması da onun zatının birden çok olmasını gerektirmez. Allah bu ayetle bu gerçeği haber vermek istemektedir.⁴¹¹ Görüldüğü gibi burada ayetin ne dediğinden çok ne demek istediğine yönelik bir beyan ve vurgu söz konusudur. Bu da *maḳāşidī* tefsirden başka bir şey değildir.

6- **يخرج / Çıkıyor:** “Bu ayetten şöyle bir sonuç çıkıyor, ayet şöyle bir neticeye varıyor.” anlamında ayetin gerçek maksadı ile ilgili açıklamalar öncesi bu ifade de tefsirde oldukça yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Mesela Nahl suresi 19. ayetinde, “Allah sizin gizlediklerinizi de açığa vurduklarınızı da biliyor.”⁴¹² denmesinde Mâturîdî, iki farklı amaç olabileceğinden söz eder ve bunu هذا يخرج على وجهين ifadesiyle

⁴⁰⁸ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 6/238.

⁴⁰⁹ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 6/238. Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 1/11,276,402, 2/17,190,191,254,391,401,494,495,496,500, 3/22,161,163,164,335,372,424, 4/17, 5/390, 6/93,124,238,302, 7/84,234,396, 8/40,145,274,321, 9/14,284, 10/35,193,293, 11/95,190,233, 12/23,191,257, 13/98,224,395, 14/193-194,298,344, 15/48,192,295,318, 16/49,113,344, 17/12.

⁴¹⁰ el-A’râf: 7/180: “En güzel isimler Allah’ındır; bu güzel isimlerle O’na dua edin, O’nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çekecekler!”

⁴¹¹ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 6/121. Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 4/97,116,191,245,261, 5/87,101,292,336, 6/9,121,397, 7/82,393,432, 8/15,130,248,323, 9/26,290,346, 10/12,184,264,399,412, 11/167,210,444, 12/20,145,348, 13/33,144,200,394, 14/25,112,298,373, 15/52,155,274, 16/9,46,117, 17/62,117,245.

⁴¹² en-Nahl: 16/19.

açıklar. Buna göre Allah'ın gizli açık her şeyi bildiğini hatırlatmasının amaçlarından birincisi, insanların daima murakabe altında olduklarını bilerek hareket etmelerini ve böylece kötülüklerden uzak durmalarını sağlamak; ikincisi ise Mekkeli müşriklerin, Hz. Peygamber'e kurdukları tuzak ve planları bildiğini hatırlatarak onlara gözdağı vermektir.⁴¹³

7- **يَحْتَمِلُ / Olasıdır, mümkündür:** Mâturîdî'nin *te'vîl* anlayışına paralel olarak tefsirinde belki de en çok kullandığı ifadelerden biri olan bu kelimeyi bazen o, ayetin, ayette geçen bir ibarenin ya da bunların *te'vîlinin ta'lîli* için kullanmaktadır. Söz gelimi Rûm suresi 50. ayetin⁴¹⁴ tefsirinde, önce ayette zikredilen “Allah'ın rahmeti” ve “onun izlerinden” kastın ne olabileceğine dair ihtimalleri zikredip oradan asıl maksadı beyan etmekte, daha sonra ise Allah'ın rahmetinin izlerine bakılmasının niçin emredilmiş olabileceğine dair ihtimalleri **يَحْتَمِلُ** kavramını kullanarak izah etmektedir.⁴¹⁵

⁴¹³ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/92. Diğer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/12-13, 47, 50, 75, 89, 135, 256, 376, 414, 2/75, 118, 238, 495, 3/8, 13, 184, 250, 343, 4/69, 111, 271, 5/85, 120, 292, 6/24, 148, 309, 476, 7/21, 138, 224, 374, 480, 526, 8/21, 195, 247, 374, 9/13, 154, 253, 392, 10/35, 188, 262, 11/95, 100, 264, 330, 406, 12/10, 190, 214, 364, 13/196, 283, 411, 14/185, 206, 29, 15/49, 135, 249, 314, 16/36, 176, 343, 17/119, 269, 345.

⁴¹⁴ er-Rûm: 30/50: “Allah'ın rahmetinin izlerine bir bak: Toprağa ölümünün ardından nasıl can veriyor! İşte ölüleri diriltecek olan da O'dur. O'nun her şeye gücü yeter.”

⁴¹⁵ Buna göre ayetteki Allah'ın rahmetinden kasıt yağmur olabileceği gibi rahmetin izlerinden kasıt da yağmur olabilir. Çünkü yağmur hem Allah'ın rahmeti hem de Onun rahmetinin eseridir. Yağmurun Allah'ın rahmeti olarak nitelenmesinin ardında ise apayrı bir mana ve maksat gizlidir. Bu maksat, insanların dünyevi yaşamları için vazgeçilmez bir unsur olan yağmur rahmetinden yola çıkarak hem dünyaları hem de ahiretleri için fevkalade menfaatler sağlayan başka bir rahmeti düşünmelerini sağlamaktır ki o da Rasûlullâh'tır. İnsanları yağmura ve onun sağladığı menfaatlere bakarak düşünmeye davet etmenin ardındaki maksatlara gelince, onları da Mâturîdî şu şekilde sıralamaktadır:

- İnsanlara Allah'ın çok merhametli olduğunu hatırlatmak suretiyle onları hayra ve iyiliğe teşvik etmek. Zira Allah'ın rahmetinin sonuçları yağmur ve onun bereketleri ile nasıl meydana çıkmışsa, aynı şekilde iyilik yapanlara vadettiği merhametin sonuçları da ortaya çıkacaktır.
- Ayrıca insanların tabiatında merhametlilere karşı bir yöneliş vardır. İşte Allah merhametli olduğunu duyurarak kullarının kendisine yönelmesini istemektedir.
- Allah'ın kullarına yönelik çeşitli rahmet tezahürlerine bakarak kulların Ona şükretmelerinin gerekliliğini hatırlatmak.
- İnsanların, kendilerine Allah'ın rahmetini ve Ona şükredilmesi gerektiğini hatırlatacak elçilere olan ihtiyaçlarını vurgulamak.
- Allah'ın yağmur ile kupkuru kesilmiş ölü yeri ve ağaçları nasıl yeniden yeşertip onlara can verdiğini müşahade etmek suretiyle Allah'ın aynı şekilde ölüleri de diriltmeye kadir olduğunu göstermek.
- Gerek yağmur yağdırmak gerekse o suyla bitkilere ve tüm *zîruhlara* can vermek insanoğlunun gücünün üstündedir. Ancak Allah bütün bunları yapmakta ve üstün kudretini göstermektedir. İşte bütün bunları görüp düşünerek ibret almak ve o yüce kudret karşısında boyun eğmek. Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 11/211-212. Diğer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/32, 34, 44, 5/98, 150, 6/29, 75, 7/8, 41, 59, 134, 137, 193, 467, 470, 8/62, 91, 116, 147, 360, 9/91, 116, 201, 312, 10/72, 83, 169, 11/193, 301, 410, 12/63, 101, 314, 13/23, 142, 273, 14/25, 30.

8- **يذكر / Zikrediyor:** يذكر هذا لكذا – يذكر كذا – يذكر هذا لكذا “Bunu şundan dolayı zikretmiştir, aslında şunu söylemektedir.” şeklinde ayetin amacına yönelik ifadeler de mevcuttur. Örneğin Mâide suresi 36. ayetinde⁴¹⁶ kıyamet gününde kâfirler azaptan kurtulmak için bütün bir dünyayı, hatta onun bir mislini daha verseler kabul edilmeyeceği bildirilmektedir. Mâturîdî bunun bildirilmesindeki amacı ... يذكر هذا والله اعلم ليصرفوا انفسهم ... ifadesiyle birlikte özetle şöyle açıklamaktadır: “Allah daha iyi bilir ya Cenâb-ı Hak, üç kuruş menfaat ve basit dünyevi zevkler uğruna Allah’a isyan eden kâfirlerin, gittikleri bu yanlış yoldan dönmeleri için bunu onlara beyan etmektedir.”⁴¹⁷ Görüldüğü gibi burada Mâturîdî, ayetin hangi maksatla indirildiği üzerinde durmakta ve tam bir maķāşidî tefsir örneği ortaya koymaktadır.⁴¹⁸

9- **يراد به \ ارید به \ يريد به \ أراد به** : “Bununla şu kastedilmiştir/ şunu kastetmiştir.” diyerek ayette murad olunan manaya yönelik izahlar yapar. Mesela Fâtîha suresinde geçen “şirât-ı mustekîm”⁴¹⁹ ile neyin kastedilmiş olabileceğine dair görüşleri naklederken bu ifadeyi kullanmaktadır.⁴²⁰ Yine *hurûf-i muķaţta*’anın ne anlama geldiğiyle ilgili kendi mülâhazalarını aktarırken “Bu harflerle bütün harfler kastedilmiştir. (اريد بالقدر الذي ذكر كلية الحروف)” demek ve harflerin insan yaşamındaki önemine dikkat çekmek için bunlara yemin edildiğini dile getirmektedir.⁴²¹

⁴¹⁶ el-Mâide: 5/36: “Kâfir olanlar var ya, yeryüzünde olan her şey, bunun yanında bir o kadarı daha onların olsa ve kıyamet gününün azabından kurtulmak için onu bedel verseler, onlardan asla kabul edilmez; onlar için elem verir.”

⁴¹⁷ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 4/216. Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 2/432,466, 4/216, 5/106,228, 6/9,145,206, 7/237,386, 8/22,160, 9/331,345, 10/9,186, 11/172,433, 12/66,132, 13/31,276, 14/17,95,215, 15/51, 16/343, 17/39,124,143,246.

⁴¹⁸ Ancak şunu belirtmeden geçmememiz gerekir ki o, diğer yorumlarında olduğu gibi bu tür maķāşidî içerikli yorumlarında da ihtiyatı elden bırakmamakta, *te’vîl* anlayışının bir uzantısı olarak mutlaka yaptığı yorumun kesinlik ifade etmediğini belirtmektedir. Bunun için kimi zaman **والله اعلم** “Allah en doğrusunu bilir”, kimi zaman **كانه** “sanki”, kimi zaman da **يشبه** “benziyor” gibi ihtimal bildiren ifadeler kullanmaktadır.

⁴¹⁹ Bkz. el-Fâtîha: 1/6.

⁴²⁰ Buna göre bu ifadeden maksat Kur’an ya da imandır. Mâturîdî’ye göre her iki yorum da doğrudur. Çünkü sonuçta her ikisi de kulu Allah’ın lûtfuna eriştiren dosdoğru birer yoldur. Bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 1/22.

⁴²¹ Bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 1/28. Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 1/77,361,412, 2/34,112,276,302,420, 3/185,267, 4/18,180, 5/8,67,153,266, 6/75,437, 7/183,499, 8/117, 9/20,375, 10/174,265, 15/305, 16/8,114, 17/92.

c. Hem *Maḳāşıdu't-Teşrî'* Hem de *Maḳāşıdu'l-Āyet* Anlamında

Kullanılan Kavramlar

Mâturîdî'nin kimi yerde *maḳāşıdu't-teşrî'*yi kimi yerde ise *maḳāşıdu'l-āyeti* ifade etmek için kullandığı üç farklı ifade tespit edilmiştir. Şimdi onları sırasıyla görelim:

1- المراد (Murād): Mâturîdî bu kelimeyi daha çok *maḳāşıdu'l-āyet* anlamında kullanmaktadır. Örneğin, tefsir ile *te'vîl*in farklarına değindiği mukaddime kısmında tefsirin, Allah'ın ayetten *murād*ının kesin olarak tespiti olduğunu, *te'vîl*de ise böyle bir iddianın söz konusu olmadığını beyan etmektedir.⁴²² Burada *murād* kavramını ayetten asıl kastedilen şey yani maksat anlamında kullandığı görülmektedir.⁴²³

Mâturîdî “*murād*” kelimesini *maḳāşıdu't-teşrî'* anlamında da kullanmaktadır. Söz gelimi, talâkın meşru kılınmasındaki maksadı ifade ederken “*Ondan murad ancak şudur ki*” diye cümlesine başlamakta ve talâkın meşru kılınmasındaki *ḥikmet* ve maksadın huysuz eşi tedip ve terbiye etmek ya da bazı sıkıntılar dolayısıyla hayatı kâbusa dönüştüren evliliklerden kurtuluş olduğunu beyan etmektedir.⁴²⁴

2- القصد (Kaşd): “*Kaşd*” kelimesi bir yerde tam olarak *teşrî'* maksadı karşılığında kullanılmıştır. Nikâhtan amaçlanan hedefin iffeti korumak olduğu beyan edilirken قصد النكاح ifadesine yer verilmiştir.⁴²⁵ Bu da daha sonraları “*maḳāşıd*” olarak terimleşecek olan mananın Mâturîdî'nin kavram dünyasında, aynı kökten başka bir kelimeyle ifade edildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

⁴²² Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/3.

⁴²³ Bu kullanımın diğer örnekleri için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/30,31,32,43,137,149, 2/8,25,30,105,123,126,150,392,420,428, 3/23,124,128,170,172,269,271, 4/11,18,57,171,194,195, 5/74,153,387,388, 6/220,310,431, 7/23,120,271,490,525, 8/18,105,236,374, 9/105,207,387, 10/27,102,249,369, 11/382, 12/87,181,264,370, 13/25,176,216,303,413, 14/19,103,246,372, 15/17,104,295, 16/8,104,278,323, 17/28,56,75,77,124,125,129,137,143,195,205,241,242,263.

⁴²⁴ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15/218.

⁴²⁵ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/101.

Yine aynı kavramın başka bir yerde “ayetin maksadı” anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Müellifimiz, “Allah’a ve peygambere itaat edin ki rahmete erdirilesiniz.”⁴²⁶ ayetini *te’vīl* ederken *والقصد في الآية إلى فرض طاعة الرسول* ifadesine yer vermektedir. Yani “Ayetin maksadı Peygambere itaatin farz olduğunu beyan etmektir.”⁴²⁷ demektedir.

3- **المعنى (Ma’nā)**: Māturīdī kendisine kadar gelen ilmî geleneğin uzantısı olarak⁴²⁸ “ma’nā” kavramını *hikmet* ve maksat anlamında çok sık zikretmektedir. Mesela Kehf suresi 110. ayette⁴²⁹ Allah, Hz. Peygamber’in, insanlara “Ben ancak sizin gibi bir beşerim.” diye hatırlatmada bulunmasını istemektedir. Māturīdī, bunun ardında yatan gerekçe ve maksatları *ثم يكون لذلك الامر وجوه من المعنى* diyerek şu şekilde sıralamaktadır:

- Hz. Peygamber’den *mu’cize* isteyen kâfirlere, “Ben de ancak sizin gibi bir beşerim, Allah dilemedikçe ve izin vermedikçe istediğiniz *mu’cizeleri* göstermeye gücüm yetmez.” diyerek, kimsenin Allah’ın iradesine müdahalede bulunamayacağını ve Onu hükmü altına alamayacağını öğretmek.
- Hz. Peygamber’in gösterdiği *mu’cizelerin* aslında Allah’ın kudretinin eseri olduğunu, çünkü diğerleri gibi bir insan olan peygamberin o tür *mu’cizeler* göstermeye gücünün yetmediğini, dolayısıyla akıl almaz *mu’cizeler* getiren Resul-i Ekrem’in Allah katından gönderilen bir elçi olduğunun bilinmesini sağlamak.

⁴²⁶ Āl-i ‘İmrān: 3/132.

⁴²⁷ Bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 2/416. Diğer örnekler için bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 3/259,270.

⁴²⁸ er-Raysūnī, *Nazarīyyetu’l-makāşid*, 14-15; Duman, “Şāfi’î’nin Usûl Anlayışında Maşlahat-ı Mursele ve İstişlâhın Yeri”, 250; ‘Alāuddīn ‘Abdul’azīz b. Aḥmed el-Buḥārī, *Keşfu’l-esrār şerhu uşûli’l-Pezdevī* (Beyrūt: Dāru’l-Kitābi’l-İslāmī, tsz.), 1/12; Ekmeluddīn Muḥammed b. Muḥammed el-Bābertī, *el-‘Ināye şerhu’l-Hidāye* (Lübnan: Dāru’l-Fikr, 1389/1970), 1/37; Bedreddīn Ebū Muḥammed Maḥmūd b. Aḥmed el-‘Aynī, *el-Bināye şerhu’l-Hidāye*, thk. Eymen Şālih Şa‘bān (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1420/2000), 1/256,324; Es‘ad, “et-Tefsīru’l-makāşid li’l-Ḳur’āni’l-Kerīm”, 573.

⁴²⁹ el-Kehf: 18/110: “De ki: “Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım. Şu var ki bana, ilâhınızın, sadece bir ilâh olduğu vahyolunuyor. Artık her kim rabbine kavuşmayı bekliyorsa dünya ve ahirete yararlı iş yapsın ve rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın.””

- Hz. Peygamber'in beşer olduğunun hatırlatılması sayesinde onu aşırı seven Müslümanların, daha önce Hz. 'İsā'ya yapıldığı gibi, bu sevgilerinin onu ilah edinmeye sevk etmesinin önüne geçmek.⁴³⁰

Te'vīlāt'ta bir de “*el-ma'nā'l-mūde*” (المعنى المودع) şeklinde bir ifade geçmektedir.⁴³¹ “Konulan anlam, yerleştirilen mana” olarak tercüme edebileceğimiz bu ifadenin kimi yerde *maḳāşıdu't-teşrī'* kavramına oldukça yakın, hatta onunla eş anlamlı kullanıldığı görülür. Örneğin, *mudāyene* ayeti bağlamında, borçlarla ilgili olarak, neden daha fazla ya da daha az değil de iki erkek şahidin istenmiş olabileceği tartışılırken bu ifadeye yer verilmektedir. İlgili konudaki görüşlerden birine göre bu, *ta'abbudī* bir meseledir; yoksa bunda yer alan özel bir *ma'nā* ve maksattan (*el-ma'nā'l-mūde*) ötürü değildir. Yani *sem'ī* bir mesele olup böyle meselelerde *ḥikmet*/maksat arayışı doğru değildir.⁴³² Görüldüğü gibi burada söz konusu ifade “hükümün akılla kavranabilir *ḥikmet* ve maksadı” anlamında kullanılmıştır.

Bu ifade “bir sözün *lafzī* delaletinin ötesinde asıl kastedilen anlamı” manasında *maḳāşıdu'l-āyet* anlamında da kullanılmaktadır. Söz gelimi, Kur'an'da yer alan mesellerin fonksiyonlarından bahsedilirken, inananların sözün zahirine değil asıl maksadına (المعنى المدرج والمودع فيها) odaklandıkları, dolayısıyla mesellerin, lafza takılıp kalan inkârcılara değil maksada yönelen Müslümanlara fayda sağladığı ifade edilmektedir.⁴³³

⁴³⁰ Mâturîdî, *Te'vīlâtü'l-Kur'an*, 9/113-114. Bu kelimenin *maḳāşıdu'l-āyet* anlamındaki kullanımına diğer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vīlâtü'l-Kur'an*, 1/29, 2/34,77,214,289, 3/129,132,154,218,391,392, 4/169, 5/171, 6/308,330,419, 8/223, 9/113-114,410, 10/83, 11/377, 15/128,194,228,241, 16/197, 17/74,330.

⁴³¹ *Mūde* (مودع) kelimesi sözlükte أودع fiilinin *ism-i mef'ulü* olup “emanet edilen” demektir ve özellikle fıkıh kitaplarında emanet bahsinde “kendisine emanet edilen kişi” anlamında kullanılmaktadır. Bu kelimeyi Mâturîdî'nin kullandığı gibi “bir lafza yüklenen mana” anlamında kullanan başka bir müellife rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Tespitlerimize göre ne kendisinden önce ne de kendisinden sonra bu kelime sözü edilen manada kullanılmıştır. Anlaşılan o ki bu kavram diğer bazı başka kavramlar gibi Mâturîdî tarafından geliştirilen kendine özgü orijinal bir kullanıma sahiptir.

⁴³² Mâturîdî, *Te'vīlâtü'l-Kur'an*, 2/214.

⁴³³ Mâturîdî, *Te'vīlâtü'l-Kur'an*, 2/182.

Kur'an'da, bir mesele hakkında tereddüt oluştuğunda o meseleyi Allah ve Resulüne götürmek emredilmekte,⁴³⁴ yeni bir olay ile karşılaşan Müslümanların *istinbâf* ehline müracaat etmesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁴³⁵ Bütün bu ayetler göstermektedir ki Kur'an ve sünnette her dinî meselenin aslı mevcut olup, lafzın ötesine nüfuz edebilen *istinbâf* ehli bunları bulur ve çıkarır.⁴³⁶ Mâtürîdî bu ve benzeri ifadelerinde “*naşşın içine* derç edilmiş gizli hüküm ve manalar” ya da “*ayetin asıl maksadı*” anlamında yine “*mûde*” (المودع) kelimesini kullanmaktadır.⁴³⁷

Sözlük anlamından hareket ettiğimizde, Mâtürîdî'nin kavram dünyasında yer alan bu ifadeden şu sonuçlara ulaşmak mümkündür: Allah, kelimini, insanların anlayacağı biçimde, onların kullandıkları lafızlarla indirmiştir. Her sözde olduğu gibi Allah'ın sözlerinde de aslolan manadır. Lafızlar, sadece kastedilen manaları muhataba ulaştırmak için kullanılan araçlardır. Allah, Kur'an'ın zahirini oluşturan kelime ve lafızlara birtakım manalar yüklemiştir ki bunların bir kısmı herkes tarafından hemen anlaşılabilir. Ancak bu lafızlara yüklenen (emanet edilen = *mûde*) başka birtakım manalar daha vardır ve onlar, yalnızca derin bir tefekkür ve *tedebbur* neticesinde ya da başka bazı deliller sayesinde sadece ilim erbabı tarafından anlaşılabilir.

C. MAKÂŞİD DÜŞÜNCESİNİ DESTEKLEYEN İFADE VE YAKLAŞIMLAR

1. Sünnete Yönelik Tutumu

⁴³⁴ Bkz. en-Nisâ': 4/59.

⁴³⁵ Bkz. en-Nisâ': 4/83.

⁴³⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 3/296.

⁴³⁷ Aynı anlamın kullanıldığı diğer yerler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 2/299, 3/350, 4/26, 8/217,238, 10/196,358, 11/143-144, 14/134, 15/33.

a. Sünneti Terk Etmenin Cevazı

İslâm'ın Kur'an'dan sonraki ikinci temel kaynağı hiç şüphesiz ki Hz. Peygamber'in sünnetidir. İlk asırlardan itibaren pek çok hüküm, sünnete dayanarak ortaya çıkmıştır. Ancak İslam alimleri arasında, sünnetin nasıl anlaşılması gerektiği ve bağlayıcılığıyla ilgili iki temel yaklaşım mevcuttur. Bunlardan birincisine göre, Hz. Peygamber'in her yaptığı ve her söylediği, bütün zamanlar ve şartlar için geçerlidir. Bu yaklaşım sahipleri, rivayetlerin *zāhirī* anlamına ve lafzına fazlaca önem vermiş, maksadı ise çoğu zaman göz ardı etmişlerdir. İkinci yaklaşıma göre ise Hz. Peygamber'in söylediği söz veya yaptığı fiilin hangi ortamda ve ne maksatla ortaya çıktığı büyük önem taşımaktadır. Hz. Peygamber zamanında fert veya toplumun *maşlahatı*nı gerçekleştiren bir şey, daha sonra bunu sağlamıyorsa, hatta *meşedete* yol açıyorsa, bu durumda ilgili sünnetin terki veya farklı bir şekilde uygulanması gündeme gelebilir. İşte bu ikinci görüş, *maḳāşid* merkezli yaklaşımın temelini oluşturmuştur. Māturīdī'nin de bu ikinci görüşe sahip olduğunu bizzat kendi ifadelerinden anlamaktayız. Nitekim o şöyle demektedir: *“Ashabın, kendileri için daha faydalı olduğunu düşünmedikçe Hz. Peygamber'in herhangi bir sünnetini terk etmeleri mümkün değildir.”*⁴³⁸ Bu ifadeyi tersten okuduğumuzda şöyle bir mana ortaya çıkar: Ashab, kendileri için daha faydalı olacağını düşündüklerinde sünneti terk edebilmişlerdir. Yani Māturīdī'ye göre sünnet, *muṭlaḳ* anlamda değil, *maşlahatı* temin ettiği sürece bağlayıcı olup aksi takdirde terk edilebilir. Bu da onun en azından bu açıdan *maḳāşidī* düşünceyle paralel bir yönelime sahip olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

⁴³⁸ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 1/6.

b. Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Sınıflara Ayrılması

Hız. Peygamber'in söz, fiil ya da takrir şeklindeki tasarruflarının arkasında yatan gerçek hedeflere “*maķāşıdu's-sunne*” denilebilir ve bu konu *maķāşıd* düşüncesinin önemli bir parçasını teşkil eder. Sahabe döneminden itibaren genellikle, Hız. Peygamber'in emir ve uygulamaları, *teşrî'* niteliğı olan ve olmayan şeklinde birbirinden ayrı değerlendirilmiştir. Dolayısıyla özellikle *maķāşıd* üzerine eğilen âlimler, Hız. Peygamber'in tasarruflarındaki asıl gaye anlamında *maķāşıdu's-sunne*ye özel önem vermişlerdir.

Hız. Peygamber'in tasarrufları arasındaki amaçsal farklılığa ilk defa net bir şekilde dikkat çeken âlimlerin 'İzz b. 'Abdisselâm (ö.660/1262) ve Kārāfî (ö.684/1285) olduğı düşünülmektedir.⁴³⁹ Kārāfî, bu tasarrufları *kađā'*, *fetvā* ve *imāmet* olmak üzere üç kategoride ele almıştır.⁴⁴⁰ *Maķāşıd* hakkında ilk müstakil eseri ortaya koyan ve *maķāşıd*ı fıkıh usulünden ayrı bir disiplin olarak sistematize eden İbn 'Āşūr (1815-1868) ise bu tasarrufları on iki kategoride ele almıştır.⁴⁴¹

Maķāşıdu's-sunne bağlamındaki çalışmalar her ne kadar 'İzz b. 'Abdisselâm ve onun talebesi Kārāfî ile birlikte netlik kazanmış olsa da onların öncesinde bu yönde hiçbir eğilim ve tespit bulunmadığını söylemek imkânsızdır. Nitekim Mâturîdî'nin konuyla ilgili oldukça önemli açıklamalar yaptığına şahit olmaktayız.

Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki Mâturîdî'ye göre Hız. Peygamber'in Allah ile olan iletişimi yalnızca Kur'an vahyi ile sınırlı değildir. Onun Kur'an dışındaki dinî içerikli söz ve fiilleri de vahye dayanmakta; o Allah'tan aldığı bu vahiyden güç alarak

⁴³⁹ Bkz. Hacı Mehmet Günay, “Muhammed Tâhir b. 'Āşūr'un Maķāşıd Anlayışı”, *Maķāşıd ve İctihad /İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Haz. Ahmet Yaman (İstanbul: İFAV yay., 2017), 414.

⁴⁴⁰ Bkz. Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs el-Kārāfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacı vd. (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994), 9/160.

⁴⁴¹ Bunlar; *teşrî'*, *fetvā*, *kađā'*, *imāret* (yöneticilik), *hidāyet* ve *irşād*, *şulh* (arabuluculuk), danışana yol gösterme, nasihat, nefisleri olgunlaştırma, yüce hakikatleri öğretme, *te'dîb*, *irşāddan* soyutlanma (*teşrî'* kastı taşımayan, dinî yönü bulunmayan) tasarruflarıdır. Bkz. İbn 'Āşūr, *İslām Hukuk Felsefesi*, 73-89.

ilahi vahyi tefsir etmekte, yine aynı güçle yerine göre *ictihādī* hükümler vazetmektedir.⁴⁴² Dolayısıyla Mâturîdî açısından, sübutu konusunda sıkıntı yoksa, bir hadis veya sünnetin bağlayıcılığı tartışmasızdır. Ancak ona göre hadisin ve sünnetin doğru anlaşılması önemlidir. Bunun için de bir hadisin “*huşûş, ‘umûm, ilzâm, âdâb, ibāha veya terğîb*”⁴⁴³ türlerinden hangisini ifade ettiği iyi tespit edilmelidir. Görüldüğü gibi Mâturîdî, ‘İzz b. ‘Abdisselâm (ö.660/1262) ve Kârâfî’den (ö.684/1285) çok daha önce, hadisleri bağlayıcılık açısından altı kategoride ele almakta ve belki de bu konuda bir çığır açmaktadır. Buna göre bir hadisin getirdiği hüküm ‘*umûmî* olabileceği gibi *huşûşî* de olabilir. Ya da bir konuda *vucûb* ifade edebileceği gibi *edeb, mubâhlık* veya teşvik de ifade edebilir.

Bütün bunlara ilaveten Mâturîdî’ye göre peygambere itaat, her zaman onun yaptığıнын aynısını yapmak değildir. Yerine göre o fiili yapmayarak veya hadisin hükmünü mübah kabul ederek ya da hadisin amacına uygun başka türlü bir yöntemle de peygambere itaat etmek mümkündür. Hadisin hangi konumda olduğunu tespit etmek ise ancak birtakım delillere başvurmak suretiyle mümkündür. Dolayısıyla *muṭlaḳ* bir biçimde peygamberin uygulamalarına itaat etmek gerekir veya gerekmez şeklinde genel bir yargıya varmak anlamsızdır.⁴⁴⁴ Bütün bu açıklamaları *maḳāşid* düşüncesine kapı aralayan ve bu yöntemin gelişmesine katkı sağlayan temel dinamikler olarak görmek mümkündür.

2. Manayı Lafza Öncelemesi

Maḳāşid düşüncesi; lafız-mana dengesinin gözetilmesi, ancak bunlardan biri tercih edilecekse mananın öncelenmesi gerektiği fikrine dayanır. Mâturîdî de tam olarak böyle düşünmektedir. Ona göre lafızlar, mana için vardır ve araç konumundadır. Asıl maksat manadır. Kur’an’ın kendi dili de bunu destekler. Nitekim Allah, tarihte vuku

⁴⁴² Bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü l-Ḳur’ân*, 4/26-27, 6/367, 13/251.

⁴⁴³ Mâturîdî, *Te’vîlâtü l-Ḳur’ân*, 3/346.

⁴⁴⁴ Mâturîdî, *Te’vîlâtü l-Ḳur’ân*, 3/346.

bulmuş bir olayı farklı ayetlerde haber verirken değişik ifadeler kullanabilmektedir.⁴⁴⁵ Bu göstermektedir ki lafızların değişmesi, mananın ve maksadın da değişeceği anlamına gelmez.⁴⁴⁶ Bundan da önemlisi ilahi hüküm ve *şerī‘atlarda* asıl olan lafız ve kelimeler değil, onların içine derç edilip konulan *ma‘nā*lardır. (المعاني المدرجة و المودعة فيها)⁴⁴⁷

Yine ona göre “*Kur’an okunduğu zaman onu dinleyin.*”⁴⁴⁸ emrinden maksat, sadece Kur’an tilavetinin dinlenmesi değildir. Bilakis ondaki hüküm, *hikmet* ve hakikatleri anlamak için ona kulak verilmesi emredilmiştir.⁴⁴⁹ Bu da onun, Kur’an’ın lafzından ziyade mana ve mefhumuna önem verdiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu aynı zamanda onun Kur’an’a ve ayetlere *maḳāsidī* olarak yaklaştığını göstermektedir.

3. Naşşların Ortaya Çıktığı Tarihsel Koşulları Dikkate Alması

Maḳāsid düşüncesi, hem ayet ve hadislerin ilk muhataplarının yaşadığı dönemin hem de içinde bulunulan çağın ekonomik, siyasi ve kültürel zemininin dikkate alınması, bu iki zaman dilimi arasında gerekli karşılaştırmaların yapılması ve zaman içerisinde ortaya çıkan değişiklikler göz önünde bulundurularak dinî hükümlerin, *teşrī‘* amacını ıskalamadan realite ile uyumlu bir şekilde anlaşılması gerektiği fikrine dayanır. Ortaya çıkan problemlerin çözümünde *naşş* kadar vakıanın da doğru okunması önem arz etmektedir. Bunlardan herhangi birinin doğru okunmaması, verilen hükmün ya *naşşa* ya da realiteye aykırı olması sonucunu doğuracaktır. Özellikle ekonomik konularda karar verirken hem ilgili *naşşların* hem de ortaya çıkan yeni meselenin bütün boyutlarıyla iyi analiz edilmesi gerekmektedir.

⁴⁴⁵ Örneğin İsrailoğulları’nın kutsal beldeye girişinin anlatıldığı iki farklı ayette bu olay birbirinden farklı lafızlarla aktarılmaktadır. İlgili ayetler için bkz. el-Bakara: 2/58, el-A‘râf: 7/161.

⁴⁴⁶ Konuyla ilgili benzer ifadeler ve örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te‘vîlâtü’l-Ḳur‘ân*, 2/299, 6/88, 8/46-47, 10/357-358, 11/36,37.

⁴⁴⁷ Mâturîdî, *Te‘vîlâtü’l-Ḳur‘ân*, 1/137.

⁴⁴⁸ el-A‘râf: 7/204.

⁴⁴⁹ Mâturîdî, *Te‘vîlâtü’l-Ḳur‘ân*, 6/152.

Örneğin, *Cāhiliyye ribāsına*⁴⁵⁰ ilave olarak Hz. Peygamber tarafından açıklanıp yasaklanan fazlalık *ribāsının* (*ribe'l-faql*)⁴⁵¹ günümüzde neye karşılık geldiğini doğru tespit edebilmek için asr-ı saadetin, iktisat tarihinin hangi zaman dilimine denk düştüğünün ve bu dönemin ekonomik özelliklerinin neler olduğunun bilinmesi son derece önem arz etmektedir.⁴⁵²

Konuyla ilgili kaleme alınan bir makalede, fazlalık *ribāsıyla* ilgili hükmün dayanağı olan *eşnāf-ı sitte* (altı sınıf) hadisi⁴⁵³ *maķāşidī* bir yöntemle incelenmektedir. Kısaca ilgili makalede, altı sınıf malın kendi cinsiyle değişiminde herhangi bir fazlalığa izin vermeyen hadisin, o dönemin şartları muvacehesinde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Buna göre bu mallar, Hz. Peygamber döneminde mal-para yerine kullanılan temel nesnelerdir ve Allah'ın elçisi bunları para kabilinden değerlendirerek bunlara standart bir nominal değer kazandırmak amacıyla böyle bir yasak getirmiştir. Artık günümüzde bu altı sınıf malın hiçbirisi gerçek anlamda mal-para hüviyeti taşımadığı için, Hz. Peygamber'in bu yasağı yeniden gözden geçirilmeli ve günümüz iktisadî hayatındaki realiteye uygun olarak revize edilmelidir.⁴⁵⁴

Fazlalık *ribāsıyla* ilgili bu yaklaşımın bir benzerine Māturīdī'de rastlanmaktadır. O, yetimlerle bir arada yaşamaya ve onlarla beraber yemek yemeye izin veren ayetin⁴⁵⁵ *te'vīl*inde bu konuya değinmektedir. İlgili ayette Müslümanlara, himaye ettikleri

⁴⁵⁰ *Cāhiliyye ribāsı*, bir kişinin, ödünç verirken ya da hakkı olan bir malın veya süresi dolan alacağının ödenmesini ertelerken, üzerinde anlaşılan vade karşılığında ve şart koşturmak suretiyle, anamalına ilaveten borçlusundan aldığı fazlalığın adıdır. Geniş bilgi için bkz. Ali Rıza Gül, "İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Cāhiliye Ribāsı Kavramı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/1 (Haziran 2017), 742.

⁴⁵¹ Alışveriş faiziyle ilgili hadislerden anlaşıldığına göre aynı cins para veya malların birbiriyle peşin mübadelesinde bedellerden birindeki fazlalık faizdir; buna fazlalık *ribāsı* denir. Geniş bilgi için bkz. İsmail Özsoy, "Faiz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21.11.2021).

⁴⁵² Oğuzhan Tan, "Ekonomik Realite Temelinde Altı Sınıf (Eşnāf-ı Sitte) Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2 (2010), 168-171.

⁴⁵³ "Altınla altını, gümüşle gümüşü, buğdayla buğdayı, arpayla arpayı, hurmayla hurmayı, tuzla tuzu misli misline (eşit miktarda) ve elden ele (peşin) olarak değişsin. Her kim fazla verir ya da alırsa ribā ile muamelede bulunmuş olur. Ribāda alan ile verenin durumu birbirine eşittir." Bkz. Muslim, "Musākāt", 15.

⁴⁵⁴ Tan, "Altı Sınıf (Eşnāf-ı Sitte) Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme", 179-180, 184-185.

⁴⁵⁵ el-Bakara: 2/220: "...Eğer onlarla birlikte yaşarsanız, (mallarını kendi mallarınızla müştereken idare ederseniz) unutmayın ki, onlar sizin kardeşlerinizdir..."

yetimlerin mallarını kendi mallarıyla müştereken idare etmeye izin verilmektedir. Mâturîdî'ye göre bu, *ribânın* 'illetinin ölçüp tartma olduğunun delilidir. Şöyle ki: Yetimlerin mallarıyla ortak geçim sağlanmakta, beraber yenilip içilmektedir. Bir çocuğun bir yetişkin kadar yiyip içemeyeceği ise malumdur. Fakat bu, bir problem oluşturmamaktadır. Çünkü yiyecekler ölçülüp tartılmadan yenmektedir. Dolayısıyla faiz oluşmamaktadır. Buradan hareketle Mâturîdî şöyle bir sonuca daha ulaşmaktadır: “*Bu ayette, bir hurmanın iki hurma karşılığında satılmasının caiz olduğuna delil vardır. Çünkü bu durumda hurma artık tartılmamaktadır. Aynı şekilde, aslında ölçülebilir olmakla birlikte insanların o malı karşılıklı ölçüp tartmayı bırakmaları sebebiyle keylî veya veznî olmaktan çıkan her şeyin bire iki oranında satışı caizdir.*”⁴⁵⁶ Görüldüğü gibi o, bu ifadelerinde, fazlalık *ribāsına* konu olan malların asıl niteliğinin, ölçülebilir ve tartılabilir şeyler olduğuna işaret etmekte; bu niteliğini kaybeden malların artık fazlalık *ribāsına* da konu olmayacağını beyan etmektedir. Yani Hz. Peygamber zamanında ölçülerek ya da tartılarak ticarete konu olan nesneler, sonradan bu ölçü tartıya konu olmazlarsa, (mesela tane hesabıyla alınıp satılırsa) *ribā* hükmünün dışına çıkmış olurlar. Bu görüşüyle o, hadiste beyan edilen hükmün zahirine takılıp kalmamakta, böylece şekilcilikten uzak durmaktadır. Bu tür hükümlerde örfün etkisine dikkat çekmekte, insanların örfü ve mantığı değiştiğinde hükmün de değişebileceğine işaret etmektedir.⁴⁵⁷

Müellifimizin kendi çağını aşan ve hatta çağlar ötesinden günümüze ışık tutan bu ifadelerini; zamanın ve şartların değişmesine paralel olarak *şer'î* hükümlerin yeniden

⁴⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/27. İbare şu şekildedir: و فيه دليل جواز بيع التمرة بالتمرتين، لخروجه عن الكيل. و هكذا كل شيء خرج عن الكيل أو الوزن، لترك الناس مكيالته و موازنته، و إن كان كيلا يجوز بيع واحد باثنين.

⁴⁵⁷ Bu görüşüyle o, Ebü Yüsuf'un, ölçü ve tartıda örfün belirleyici olacağı şeklindeki görüşünü desteklemekte, sonradan Hanefî mezhebinde yaygınlık kazanacak olan “Hadiste *veznî* olduğu bildirilen şeyler ilelebet *veznî*; *keylî* olduğu bildirilen şeyler ilelebet *keylî*dir.” şeklindeki ekonomik realiteden tamamen uzak görüşün dışında kalmaktadır. Bilgi için bkz. 'Abdullâh b. Maḥmūd b. Mevdūd el-Mevṣilî, *el-İḥtiyâr li-ta'vîl 'l-muḥtâr*, (Kâhire: Maṭba'atu'l-Ḥalebî, 1356/1937), 2/31.

yorumlanması esasına dayalı *maḳāşid* yönteminin, Mâturîdî sistemindeki yansımalarından biri olarak görmek mümkündür.

Buna benzer bir yoruma Mâide suresi 95. ayetinin *te'vîl*inde de rastlamaktayız. İhramlı bir kimsenin av yasağını çiğnemesi neticesinde ödemesi gereken ceza ve kefaretin ele alındığı ayette “*Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder. Bunu -Ka'be'ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere- aranızdan adalet sahibi iki kişi takdir eder...*” buyrulmaktadır. Mâturîdî, öncelikle, öldürülen av hayvanının hangi evcil hayvana denk (مثل) olduğunun nasıl tespit edileceği hakkındaki iki temel görüşü ele alır. Bunlardan birine göre bu denklik görünüşe göre tayin edilir. Diğerine göre ise av hayvanının kıymetine göre belirlenir. Mâturîdî'ye göre ikinci görüş daha isabetlidir.⁴⁵⁸ Av hayvanlarının kıymeti ise zaman ve mekân faktörüne bağlı olarak değişiklik gösterir. Bu yüzden bazı sahabilerden nakledilen, bir ceylan karşılığında bir koyun kurban edileceğine dair rivayetler, o günkü koşullarda anlaşılmalıdır. O dönemde var olan ceylan ile koç arasındaki fiyat dengesi devam ettiği sürece aynı hüküm geçerlidir. Ancak zamanla ikisinin kıymeti arasında meydana gelebilecek olan değişiklik, hükmü de etkileyecektir. Dolayısıyla her dönemde ve hatta bulunulan yere göre, avlanan hayvanın kıymeti, Allah'ın kitabında belirttiği şekilde iki adil kişi tarafından belirlenir; o kıymette bir kurbanlık hayvan varsa o kesilir, yoksa kıymeti *taşadduk* edilir.⁴⁵⁹ Bu örnekte de zamanın değişmesine paralel, malların değerindeki değişimin dinî hükümlere nasıl yansıdığını, Mâturîdî perspektifinden müşahade etmekteyiz.

⁴⁵⁸ Mâturîdî birinci görüşü eleştirmektedir. Zira şayet görünüşe göre belirlenebilseydi, bunun tayini için adalet sahibi iki kişiye gerek olmazdı. Herhangi bir kişi de bunu kolaylıkla belirleyebilirdi. Ayrıca iddia edildiği gibi örneğin bir güvercin karşılığında en azından bir koyun kesilmesi ya da deve kuşuna karşılık bir devenin kurban edilmesi asla adil değildir. Çünkü bunların birbirine denk olmadığı aşîkârdır. Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 4/341-343.

⁴⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 4/341-344.

4. Bütün Hükümlerin Aslını Kur'an'da Araması

Maḳāşid düşüncesinin temel dayanaklarından biri, sınırlı olan *naşş*larla sınırsız sayıdaki olayların çözüme kavuşturulmasının *ictihādı* zorunlu kılmasıdır. İctihadın ise birden fazla çeşidi mevcuttur ve bunlardan biri, *naşş*lardan hareketle kanun koyucunun gayeleri doğrultusunda hüküm ve fetva verme anlamına gelen *maḳāşid ictihādı*dır. Bunun temelinde, insanların karşılaştıkları bütün dinî soru ve sorunların aslının *naşş*larda mevcut olduğu düşüncesi yatmaktadır. Mâturîdî de aynen böyle düşünmekte, “Allah, kıyamete kadar insanların başına gelecek tüm olayları bildiği için bütün bunlara dair Kur'an'da açıklamalar yapmış ve böylece bunların hükmüne ulaşma imkânı sağlamıştır.”⁴⁶⁰ demektedir. Ona göre kullarının başına geleceğini bildiği halde bir meselenin hükmünü beyan etmeyip onları şaşkın bir halde bırakması Allah için söz konusu olamaz. Ancak bu beyan üç farklı şekilde gerçekleşir. Birincisi *niḥāī* beyandır ki bu, Kur'an'da, *ictihād*a gerek kalmayacak açıklık ve netlikle izah edilen hususlardır. İkincisi *taşriḥī* ya da *tafşilī* beyandır ki bunda konunun çoğu izah edilmekle birlikte bir kısmı *kıyās* ve *ictihād*a bırakılmıştır. Üçüncüsü ise *kifāī* beyandır. Bu beyan çeşidinde konuya dair bazı ipuçları ve asıllardan söz edilmiş ya da mevzunun az bir kısmına dair bazı ayrıntılara yer verilmiş, konunun detayları ve çözümlemesi ise *kıyās* ve *ictihād*a havale edilmiştir. Son iki beyan tarzı, her ikisi de *kıyās* ve *ictihād* alanı olması itibarıyla birbirine benzemektedir. Ancak *tafşilī* beyanda, basit bir akıl yürütmeyele çözüme ulaşmak mümkünken *kifāī* beyanda konuyu derinlemesine düşünmek, ölçüp biçmek ve ondan sonra sonuca ulaşmak söz konusudur.⁴⁶¹ Onun bu açıklamalarından anladığımız kadarıyla *tafşilī* beyan *kıyās ictihād*ına, *kifāī* beyan ise *istiḥsān* ve *maşlahatı* da içine alan *maḳāşid ictihād*ına tekabül etmektedir. Bu da onun anlayışında *maḳāşid* fikrine yer olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

⁴⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 8/134. Benzer ifadeler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 14/46.

⁴⁶¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 8/134,164-165, 15/33.

Mâturîdî, Kitap ve Sünneti, birbirini tamamlayan bir bütün olarak telakki etmekte, bu ikisinde, insanların kıyamete kadar ihtiyaç duyacağı bütün dinî hususların asıllarının mevcut olduğunu düşünmektedir. İslâm ulemasına düşen ise, çeşitli *istidlâl* yöntemlerini kullanmak suretiyle bu iki kaynaktan yola çıkarak, ilahi rehberliğin ışığında, dinin asıllarına ve maksatlarına uygun bir biçimde çağın problemlerine çözüm üretmekten ibarettir.⁴⁶²

5. *Darûriyyât-ı Hams* Merkezli Yorumlara Yer Vermesi

Maķāşid denilince ilk akla gelen kavramlardan biri olan *darûriyyât-ı hams*in “dinin zorunlu ilkeleri ya da mutlaka korunması gereken beş esas” anlamına geldiğini ve bunların ilk olarak Ğazzālî (ö.505/1111) tarafından sistematize edildiğini daha önce belirtmiştik.⁴⁶³ Bu beş esas; dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunmasıdır. Şimdi Mâturîdî’nin *Te’vîlât*’ta *darûriyyât-ı hams* fikrine temel oluşturabilecek ifade ve yorumlarına bir göz atalım.

Mâturîdî her ne kadar zaruri ilkeleri, Ğazzālî’nin yaptığı gibi peş peşe sıralayıp bir *maķāşid* prensibi olarak ortaya koymasa da yeri geldikçe bunların önemine dikkat çekmeyi ihmal etmemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun bu beş esastan üçüne peş peşe yer verdiği bir pasaj bulunmaktadır. Müellifimiz, cihadın farz kılınmasının *hikmet* ve maksatları üzerinde dururken cihadın; düşmanın hâkimiyet tehlikesinden korunmak, ayrıca *canın, dinin ve malın muhafazası* için farz kılındığından söz etmektedir. Zira cihat emri terk edildiğinde düşmanın hâkimiyet tehlikesi ortaya çıkar; *canların, dinlerin ve malların* yok olması söz konusu olur.⁴⁶⁴ Mâturîdî’nin cihat emri kapsamında sırasıyla *can, din ve malın muhafazasından* söz etmesi Ğazzālî tarafından bu beş ilke

⁴⁶² Bu düşüncüyü destekleyen ifadeler için bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 8/172-173, 9/74.

⁴⁶³ Bkz. Tez metni, Birinci Bölüm, B. 2. b. Mâturîdî (ö.333/944) Sonrasında Maķāşid

⁴⁶⁴ İfade şu şekildedir: وفيها تلف الابدان والاديان والاموال Bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1/242.

tespit edilmezden evvel özelde Mâturîdî düşüncesinde, genelde İslâm coğrafyasında bunlara temel oluşturabilecek fikrî alt yapının var olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Mâturîdî, aile kurumunun temelini oluşturan nikâh akdinin niçin meşru kılınıp emredildiğiyle ilgili önemli açıklamalar yapmaktadır. Mâturîdî'nin bu açıklamalarında beş zaruri esastan *dinin ve neslin korunması* ilkelerine işaret ettiği görülür. Şöyle ki: Çocuğu olmayan bir kimseyle evlenmek de meşru ve caiz olduğuna göre nikâhın asıl amacı neslin devamı değil, zinadan korunmaktır.⁴⁶⁵ Buna göre nikâhın asıl amacı *neslin korunması* değil *dinin korunması*dır. Bu durumda şöyle bir soru akla gelebilir: Bir Müslüman, müşrik bir kimseyle evlenerek de zinadan korunabilir. O halde bu niçin yasaklanmıştır? Mâturîdî buna dair de *maķāşidî* bir açıklama yapmakta ve şöyle demektedir: “Bir müşrikin Cehenneme çağırması zinadan daha tehlikeli olduğu için onlarla evlenmek yasaklanmıştır.”⁴⁶⁶

Mâturîdî, bir Müslümanın kanının ancak üç durumda helal olacağını, bunların da “haksız yere adam öldürme, evli iken zina etme ve dinden dönme” halleri olduğunu bildiren hadisi⁴⁶⁷ ele almakta ve niçin bu üç durumda bir Müslümanın ölümle cezalandırıldığını açıklamaktadır. Haksız yere adam öldürenin *kışāş* yoluyla öldürülmesi, *canın muhafazası* içindir. Zira bu şekilde insanlar cana kıymaktan kaçınırlar. Zina eden evlilerin recim yoluyla öldürülmesi ise *bilgi, hikmet ve ma'rifetin korunması* içindir. Zira zina sonucunda *ma'rifet* ehli ile diğerleri birbirinden ayrılamaz hale gelir. Bu da *ma'rifet*in ve bilginin yok olmasına yol açar. Dinden dönenin ölümle cezalandırılması ise

⁴⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/31,101.

⁴⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/31.

⁴⁶⁷ Buḥārî, “Diyât”, 6; Muslim, “Ḳassāme”, 25-26.

dinin muhafazası içindir. Zira dinden döndüğü takdirde öldürüleceğini bilen bir kimse bundan vazgeçer, böylece dinini korumuş hem dünyasını hem ahiretini kurtarmış olur.⁴⁶⁸

Māturīdī'nin bu açıklamalarında *darūrāt-ı hamsten* ikisi açıkça, biri ise dolaylı olarak yer almaktadır. Canın ve dinin muhafazası *حياة النفس* ve *حياة الدين* şeklinde açıkça ifade edilirken daha sonraları aklın muhafazası olarak belirlenen ilke Māturīdī'de bilginin muhafazası (*حياة المعارف*) olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bilgi ile akıl birbirinden tamamen bağımsız unsurlar değildir. Zira akıl, bilgi için vardır. Bu yönüyle aklın muhafazası ve bilginin muhafazası arasında bir benzerlik ve paralellikten söz etmek mümkündür. Ayrıca zinanın yasaklanması genellikle neslin muhafazası ile ilişkilendirilirken Māturīdī'nin bunu bilginin muhafazası ile ilişkilendirmesi dikkat çekici ve orijinal görünmektedir.

Māturīdī çeşitli vesilelerle *darūriyyāt-ı hamsten* biri olan *malın korunması* ilkesine de atıfta bulunmaktadır. Ona göre Allah, malları insanların dinlerini ve canlarını ayakta tutacak vesileler olarak yaratmıştır.⁴⁶⁹ Yani malın muhafazası bir anlamda dinin ve canın muhafazası için olmazsa olmazdır. Çünkü mal olmadan insanın yaşamını devam ettirebilmesi mümkün değildir. İnsan yaşamı olmadan da dinin bir anlamı olmayacaktır.

Yine Māturīdī borçların yazılmasına yönelik ilahi emrin⁴⁷⁰ gerekçesini *maḳāşidī* bir metotla izah etmektedir. Ona göre bu emirde hem *dinin* hem *canın* hem de *malın korunması* amaçlanmıştır. Borçluyu borcunu inkâr günahından korumak suretiyle onun dinini korumuş olur. Alacaklının ise hak kaybını önlemek suretiyle onun malını korumaktadır. Ayrıca borcun unutulması ya da inkârı neticesinde taraflar arasında meydana gelebilecek bir husumete mâni olmakta, bu husumet neticesinde ortaya çıkabilecek muhtemel can kayıplarının önüne geçmektedir. Bu şekilde de canı

⁴⁶⁸ Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Ḳur'ān*, 8/268.

⁴⁶⁹ Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Ḳur'ān*, 3/23.

⁴⁷⁰ Bkz. el-Baḳara: 2/282.

korumaktadır.⁴⁷¹ Her ne kadar Māturīdī konuyu bu şekilde dinin, canın ve malın korunması şeklinde kategorize etmiş olmasa da onun açıklamalarından bu sonuçlara ulaşmak pekala mümkündür.

Māturīdī, anal ilişkinin ve eşcinselliğin değil de *cimā* 'nın niçin meşru kılındığını izah ederken *cimā* 'nın, neslin devamını sağladığına dikkat çekmektedir.⁴⁷² Bu açıklamaları da *neslin muhafazası* ilkesi çerçevesinde düşünmek mümkündür.



⁴⁷¹ Māturīdī, *Te 'vīlātu 'l-Ḳur 'ān*, 2/206,219.

⁴⁷² Māturīdī, *Te 'vīlātu 'l-Ḳur 'ān*, 2/46-47.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

A. *TE'VİLĀTU'L-ḲUR'ĀN'DA MAḲĀŞIDU'T-TEŞRÎ' ve MAḲĀŞID İCTİHĀDİ*

Teşrî', kanun koymak, din-*şerî'at* vazetmek anlamlarına gelir.⁴⁷³ “*Şâri'* *Teâlâ'nın, kullarının dünya ve ahiret mutluluğunu elde edebilmeleri için koymuş olduğu hükümlerin gaye ve hedeflerini, umde, esas ve ilkelerini kavrama ilmi*”⁴⁷⁴ olarak tanımlanan *maḳāşidu'ş-şerî'a* ya da *maḳāşidu't-teşrî'* kavramları, bir bütün olarak dinin ve Kur'an'ın dinî, ahlâkî ve hukukî maksatları anlamında genel manada kullanılmakla beraber⁴⁷⁵ çoğunlukla daha özel anlamda dinin yalnızca hukukî maksatları anlamında kullanılmaktadır. Biz de bu ikinci kullanımı esas alarak *maḳāşidu't-teşrî'* kavramını “dinin hukuki ya da fikhî hükümlerindeki maksatları” anlamında kullanacağımızı belirtmek isteriz. Zira biz birinci kullanımda olduğu gibi dinin genel maksatlarını tezimizin dördüncü bölümünde “Kur'an'daki Genel Maksatlar” başlığı altında ele alacağız.

Bu bölümde önce Mâturîdî'nin *Te'vîlâtı'l-Ḳur'ân*'da, fikhî hükümlerin maksatlarına dair ne tür tespitler yaptığını inceleyecek, ardından onun, *maḳāşid ictihâdına* örneklik teşkil edecek izahlarına yer vereceğiz. Bu şekilde Mâturîdî'nin zihin dünyasında, fikhî anlamda *maḳāşid* düşüncesine yer olup olmadığının netlik kazanacağını düşünüyoruz.

A. MĀTURĪDÎ'YE GÖRE FIKHÎ HÜKÜMLERİN MAKSATLARI

⁴⁷³ Karaman vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Teşrî’”, 656.

⁴⁷⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, “Teşrî’”, 269.

⁴⁷⁵ Örnek olarak bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 2/128, 355.

“Dinin fıkḥî hükümlerindeki maksatlar” anlamında kullanıldığında *maḳāşidu't-teşrî*'i iki boyutta ele almak mümkündür. Birincisi, bütün *şer'î* hükümlerde yer alan ve bu hükümlerle amaçlanan genel maksatlar; ikincisi ise daha dar anlamda herhangi bir *şer'î* hüküm ile amaçlanan özel maksatlardır. Biz de bu konuyu, “Fıkḥî Hükümlerin Genel Maksatları” ve “Fıkḥî Hükümlerin Özel Maksatları” şeklinde iki farklı başlık altında ele almayı uygun buluyoruz.

1. Fıkḥî Hükümlerin Genel Maksatları

Fıkḥî hükümlerin genel maksatlarından kastımız insan-Allah, insan-insan ve insan-varlık ilişkisine dair *şer'î*'atın ortaya koyduğu *kullî* esaslardır.

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu Allah'ın, koyduğu bütün hükümlerde mutlaka birtakım ana gayeleri hedeflediği ve bu gayelerin netice itibariyle insanlar için fayda sağlama, onlardan zararı savma ve dünyayı kötülüklerden temizleme noktasında birleştiğini kabul etmişlerdir.⁴⁷⁶ Mâturîdî de çeşitli vesilelerle İslam hukukunun tümel gayelerine atıflarda bulunmakta, bu konuda genel teamüle uygun izahlar yapmaktadır.

Söz gelimi Mâturîdî, kendisine el sürülmemiş ve mehri de belirlenmemiş bir kadının boşanması durumunda, kocanın maddi durumuna göre kadına birtakım hediyeler vermesi gerektiğini beyan eden ayetin⁴⁷⁷ tefsiri bağlamında, insanların bu ve benzeri durumlarda ne yapacaklarını tam olarak bilememeleri nedeniyle Allah'ın hükümler indirdiğini, böylece onlara merhamet ettiğini ve lütufta bulunduğunu belirtmektedir. Onun bu şekilde kullarına lütfedip onların hayatlarını düzenleyecek hükümler indirmesinin nihai hedefi ise kulları çekişmelerden korumak ve onların anlaşma içinde

⁴⁷⁶ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 413.

⁴⁷⁷ el-Bakara: 2/236: “Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur. Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara makul, gönül alıcı bir şeyler verin; iyiler için bu bir borçtur.”

yaşamalarını sağlamaktır.⁴⁷⁸ Buna göre fikhî hükümlerin genel maksatlarından biri, insanları bir hukuk sistemine bağlayarak onlar arasında meydana gelebilecek ihtilaf ve anlaşmazlıkların önüne geçmek, böylece huzur içinde yaşamalarını sağlamaktır. Yani kısaca toplumun ıslahını sağlayarak dünya saadetini temin etmektir.

Māturīdī, Allah'ın emir ve yasaklarının bir başka fonksiyonuna daha dikkat çekmektedir ki o da insanları şükre sevk etmek ve nankörlükten sakındırmaktır.⁴⁷⁹ *Maḳāşid* düşünürlerinde pek rastlamadığımız bu gayeyi şu şekilde izah etmemiz mümkündür: İnsanlar, Allah'ın emir ve yasaklarına uymak suretiyle aslında bir anlamda Ona karşı şükür vazifelerini yerine getirmiş olmaktadır. Çünkü Allah emir ve yasaklarıyla kullarına, verdiği nimetleri nasıl kullanmaları gerektiğini öğretmektedir. Şükür ise ancak, verilen nimeti, nimet verenin istediği doğrultuda kullanmak suretiyle gerçekleşebilir. İşte kullar, Allah'ın emir ve yasaklarına uyarak, verdiği nimetleri Onun istekleri doğrultusunda kullanmakta, böylece Ona karşı şükür vazifelerini yerine getirmektedirler. Bu aynı zamanda onları nankörlükten korumaktadır. Burada da hem bireyin ıslahı hem de *dinin muhafazasından* söz edildiğini söyleyebiliriz.

Māturīdī çeşitli vesilelerle Allah'ın insanlara yararlı olanları emredip zararlı olanları yasakladığından söz etmektedir.⁴⁸⁰ Bu tür ifadelerden anlaşıldığı üzere Allah'ın emir ve yasakları insanlar için *celb-i menfa'at* ve *def'-i maḍarrat*, yani yararlı şeyleri temin etmek ve zararlı şeyleri önlemek için vardır. Görüldüğü gibi, *maḳāşid* düşünürlerinin tamamının kabul ettiği bu ilke, Māturīdī düşüncede karşılık bulmaktadır. Ancak bu konuda Māturīdī'nin hassasiyetle üzerinde durduğu konu, Allah'ın bir şeyi emretmesi veya yasaklamasının ardında haşa kendisine bir fayda sağlamak veya kendisinden bir zararı uzaklaştırmak gibi bir gayenin asla olamayacağıdır. Zira O, bundan

⁴⁷⁸ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'ān*, 2/102.

⁴⁷⁹ Māturīdī, *Kitābu't-tevhīd*, 358.

⁴⁸⁰ Māturīdī, *Kitābu't-tevhīd*, 265; a.mlf., *Te'vīlātu'l-Kur'ān*, 2/230.

münezzehdir. O, kendisi ihtiyaç duyduğu için değil bilakis kulların buna ihtiyacı olduğu için birtakım emir ve yasaklar vazetmektedir. Daha sonraki literatürde *celb-i menfa‘at* ve *def‘-i mağarrat* olarak terimleşecek bu kavramın Māturīdī düşüncesindeki karşılığı ise “*cerr-i menfa‘at* ve *def‘-i mekrūh*” şeklindedir.⁴⁸¹ Bir başka yerde Māturīdī bizzat “*maşālih*” kavramını kullanmakta, Allah’ın, kulların *maşlahatına* uygun hükümler vazettiğini belirtmektedir.⁴⁸²

Maķāşid, “fikhî hükümlerin karakteristik özellikleri ve temel prensipleri” anlamında da kullanılmaktadır ki bunlar *istiķrā‘* bir okuma neticesinde elde edilirler. Bunlardan biri kolaylık prensibidir. Māturīdī bu prensipten “*ma‘na‘l-yusriyye*” şeklinde söz etmektedir. Hastanın oruç tutmamasına müsaade edilmesini bu ilke çerçevesinde izah etmekte, böyle bir kolaylık sağlanmasının gerekçesini, mükellefin hastalığını hafifletme yahut da kendisine gelebilecek zararı engelleme şeklinde tespit etmektedir.⁴⁸³ O, bazı hükümlerin, insanların işini kolaylaştırma maksadına dönük olduğunu ifade ederken *taħfīf*, *teysīr* ve *tevsī‘* kavramlarını da kullanmaktadır.⁴⁸⁴

Māturīdī’nin ısrarla üzerinde durduğu bir diğer prensip ise adalettir. Örneğin o, Hudeybiye anlaşması sonrası Mekke’den kaçıp Medine’ye sığınan ve Müslüman olduğu anlaşılan kadınların mehirlerinin, eski müşrik kocalarına geri ödenmesini ve mehirlerin karşılıklı mübadelesini emreden ayeti⁴⁸⁵ tefsir ederken bu ilkenin önemine dikkat çekmektedir. Ona göre ayetin asıl amacı, düşmana karşı bile olsa adaletle hükmedilmesi gerektiğini öğretmektir. Māturīdī ayetin bu mesajına şu ifadelerle dikkat çekmektedir:

⁴⁸¹ Bkz. Māturīdī, *Te‘vīlātu‘l-Ḳur‘ān*, 2/372,441. Başka bir yerde bu ifade “*def‘u‘l-mađārr ve cerru‘l-menāfi*” (دفع المضار و جر المنافع) şeklindedir. Bkz. Māturīdī, *Te‘vīlātu‘l-Ḳur‘ān*, 5/100. Benzer ifadeler için bkz. Māturīdī, *Te‘vīlātu‘l-Ḳur‘ān*, 4/64,65,116, 6/125,129,133,202,307, 7/11,31,192,407, 8/231, 9/404, 10/219, 11/96,97, 12/276,305, 13/148,211,224,264,338,413, 14/14,25, 15/111.

⁴⁸² Bkz. Māturīdī, *Te‘vīlātu‘l-Ḳur‘ān*, 3/420.

⁴⁸³ Māturīdī, *Te‘vīlātu‘l-Ḳur‘ān*, 1/351.

⁴⁸⁴ Bkz. Māturīdī, *Te‘vīlātu‘l-Ḳur‘ān*, 2/100,103,112,213.

⁴⁸⁵ Bkz. el-Mumteħine: 60/10-11.

“Allah’ın hükmü işte budur. Aranızda hükmünü böyle veriyor, mealindeki ilahi beyan düşmanlar arasında bile adaletle hükmedilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu aynen *‘Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin sizi adaletsiz davranmaya sevk etmesin. Adaletli olun!’*⁴⁸⁶ mealindeki buyruk ve *‘Mescid-i Harām’a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın!’*⁴⁸⁷ mealindeki ilahi beyan gibidir. Cenāb-ı Hak burada, **‘Siz harcadıklarınızı isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler.’** buyurarak, bizim malımızla onların malını eşit tutmuştur, bu da adaletin gereğidir. Sanki O şöyle buyurmaktadır: Düşmanlarınızla aranızdaki meselelerde adaletle uymanızı Allah size emretmektedir. Allah’ın hükmü işte budur. Aranızda hükmünü böyle veriyor. (...) Bütün bunlar insanlar arasında adaletin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.”⁴⁸⁸

Görüldüğü gibi o, ilgili ayetlerde adalet lafzı hiç geçmemesine rağmen bu ayetlerden hareketle Kur’an’ın adalet ilkesine ulaşmayı başarmıştır. Demek ki ona göre Kur’an’ın maksatlarından biri, sadece Müslümanlar arasında değil bütün insanlık için adaleti temin etmektir. Māturīdī’nin bu şekilde ayetin zahirinden ilk planda anlaşılmayan, ancak derin bir tefekkürle ulaşılan bu nihai maksattan söz etmiş olması, onun *maḳāşidī* tefsir yöntemini uyguladığını da açıkça göstermektedir.

Bütün bu açıklamalar neticesinde Māturīdī’ye göre fikhî hükümlerin küllî/genel maksatlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

- 1- İnsanları bir hukuk sistemine bağlayarak onlar arasında meydana gelebilecek ihtilafların önüne geçmek; böylece huzur içinde yaşamalarını temin etmek.

⁴⁸⁶ el-Māide: 5/8.

⁴⁸⁷ el-Māide: 5/2.

⁴⁸⁸ Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur’ān*, 15/126-127.

- 2- İnsanların yaratıcılarına karşı şükür vazifelerini bihakkın yerine getirmelerini sağlamak.
- 3- İnsanlar için yararlı şeyleri temin etmek ve onları her türlü zarardan korumak.
- 4- Sadece Müslümanlar için değil bütün insanlık için adaleti temin etmek.

2. Fıkhî Hükümlerin Özel Maksatları

a. Aile Hukukuyla İlgili Özel Maksatlar

Māturīdī, aile hukukuyla ilgili hükümlerde dinin birtakım maksatlarına dikkat çekmektedir ki bunlar; insanları zinadan korumak, boşanmaları azaltmak, adaleti temin etmek, insanı maddi-manevi tehlikelerden korumak ve nesebin karışmasını önlemektir. Şimdi bunları örnekleriyle birlikte tek tek inceleyelim.

a.1. İnsanları Zinadan Korumak

Daha önce ifade edildiği gibi⁴⁸⁹ Māturīdī'ye göre nikâhın meşru kılınmasının amacı, insanları zinaya düşmekten korumaktır.⁴⁹⁰ Çünkü zina hem çok çirkin bir fiildir hem de zinanın pek çok zararı söz konusudur.⁴⁹¹ İşte Allah, kullarını zinanın yol açacağı zararlardan korumak için nikâhı meşru kılmış, onların beşerî ihtiyaç ve arzularını en doğru ve en sağlıklı şekilde tatmin etmelerinin yolunu onlara göstermiştir.

a.2. Boşanmaları Azaltmak

Māturīdī, aile kurumunun korunması ve mümkün olduğunca yıkılmadan devam ettirilmesi şeklindeki Kır'ânî ilkeye pek çok kez dikkat çekmektedir. Söz gelimi, Talâk suresinin ilk ayetinde, boşanma esnasında 'iddet süresinin gözetilmesi ve bu süre zarfında kadınların kocalarının evinden çıkmaması ve çıkarılmaması gerektiği beyan edildikten

⁴⁸⁹ Bkz. Tez metni, İkinci Bölüm, C. 5. Darüriyyât-ı Hams Merkezli Yorumlara Yer Vermesi

⁴⁹⁰ Māturīdī, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/31,101.

⁴⁹¹ Māturīdī, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/90-91. Benzer ifadeler için bkz. Māturīdī, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/267.

sonra “*Bilemezsin ki; belki Allah bundan sonra yeni bir durum ortaya çıkarıverir.*”⁴⁹² buyrulmaktadır. Mâturîdî bu ifadeyi özetle şöyle yorumlamaktadır: Yani bu süre zarfında belki de Allah, kocanın kalbine, karısını boşadığı için bir pişmanlık ya da ona karşı bir ilgi, alaka, sevgi verebilir. Bu durumda ‘iddet beklemenin *hikmet* ve gayelerinden biri, kocanın boşanmaktan vazgeçme ihtimalidir. Bu da Allah katında boşanmanın *kerāhiyyetini* göstermesi açısından önemlidir.⁴⁹³

Aynı şekilde, kadının ancak temizlik döneminde boşanabileceği şeklindeki hüküm de kocayı boşanmaktan vazgeçirme amacına yöneliktir. Zira bu şekilde, kocanın pişman olması durumunda karısına geri dönmesi kolaylaşmaktadır.⁴⁹⁴ Ayrıca hayız dönemindeki bir kadını boşamanın bir erkek için daha kolay olacağını varsaymak mümkündür. Mâturîdî’ye göre bir erkeğin üçüncü kez boşadığı karısıyla yeniden evlenebilmesi için, o kadının başka bir erkekle hakiki anlamda evlenmesi şartı getirilmesinin⁴⁹⁵ amacı da boşanmaları azaltmaktır.⁴⁹⁶

Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere Mâturîdî’ye göre Kur’an’ın aile kurumu ile ilgili maksatlarından biri, boşanmaları asgari düzeye indirmek, yani mümkün olduğunca aile kurumunun dağılmasını önlemektir.

a.3. Adaleti Temin Edip Haksızlıklara Mâni Olmak

Aile hukukuyla ilgili fikhî hükümlerin bir diğer temel maksadı, adaleti temin etmek ve haksızlıklara mâni olmaktır. Özellikle nikâhla ilgili yasakların temelinde bu husus söz konusudur. Mesela dört kadından fazlasıyla evlenmenin haram kılınmasının sebebi, adaletsizliğin oluşma endişesidir. Aynı şekilde hür bir kadınla evlendikten sonra

⁴⁹² et-Talâk: 65/1.

⁴⁹³ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 15/217.

⁴⁹⁴ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 2/98.

⁴⁹⁵ Bkz. el-Bakara: 2/230.

⁴⁹⁶ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 8/267, 10/90-91. Konunun detaylı izahına tezimizin ilerleyen bölümlerinde yer verilecektir. Bkz. Tez Metni, Üçüncü Bölüm, B.1.d. Ayetin ya da Hükümün Maksadını Dikkate Alma.

cariyeyle evlenmek de uygun değildir.⁴⁹⁷ Çünkü bunda, yabancı erkeklerle düşüp kalkmak ve onlarla baş başa bulunmak gibi eşler hakkında insan tabiatının hoşlanmadığı şeyler vardır. Buna ilaveten bunda yine haksızlık ve adaletsizliğe kapı açan davranışlar söz konusudur.⁴⁹⁸

a.4. İnsanı Maddi-Manevi Tehlikelerden Korumak

Nikâhla ilgili bazı yasaklar, insanı maddi manevi birtakım tehlikelerden koruma amacına yöneliktir. Söz gelimi, kişinin hem kendi mahremleriyle hem de eşinden dolayı oluşan mahremleriyle evlenmesinin, bir de aynı anda iki kız kardeşle evlenmenin yasak olmasının sebebi, dinin akraba hukukuyla ilgili hedeflerini korumaktır. Zira evlilik hayatında Allah'ın koyduğu sınırları çiğneme ve eşine karşı isyan etme gibi olayların ortaya çıkması daima mümkün olup bu tür davranışlar akraba hukukunu zedeler. Müslüman bir kadının gayr-i müslim bir erkekle evlenmesinin yasak olmasının sebebi de benzer şekilde onu dinî anlamda en büyük tehlike olan küfre düşmekten korumaktır.⁴⁹⁹ Kadınların gizli zinetlerini ve zinet yerlerini yabancı erkeklere göstermesinin yasak olmasının *hikmeti* de hem kadını kendisine yönelebilecek tehdit ve tehlikelerden korumak hem de kadın ve erkek her ikisini zina gibi kötü bir fiilden uzak tutmaktır.⁵⁰⁰

b. Borçlar Hukuku ile İlgili Özel Maksatlar

Mudāyene ayeti olarak bilinen Bakara suresi 282. ayette, belirli bir sürede ödenmek üzere alınan borçların yazılması emredilmektedir. Māturīdī bu emrin *hikmet* ve maksadını özetle şu şekilde izah etmektedir: Şayet borç yazı ile kayıt altına alınmazsa

⁴⁹⁷ Bu hüküm, “*Hür kadın üzerine cariyeyle evlenilemez.*” hadisi çerçevesinde *naşş* ile sabittir. İlgili hadis ve konu hakkında detaylı bilgi için bkz. İmām Mālik, “Nikâh”, 29; Muḥammed b. Aḥmed es-Seraḥsī, *el-Mebsūt*, nşr. Maṭba‘atu’s-Sa‘āde (Beyrūt: Dāru’l-Ma‘rife, tsz.), 5/108-109; Hüseyin Çelik, “Kur’an-ı Kerim’de Cariyelerle Evlilik Meselesi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmām Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 18 (2011), 161-164.

⁴⁹⁸ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Kur‘ān*, 2/40.

⁴⁹⁹ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Kur‘ān*, 2/40, 3/132.

⁵⁰⁰ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Kur‘ān*, 10/148.

borçlunun borcunu inkâr etme olasılığı vardır. Oysaki yazıldığında borçlu böyle bir şeye cesaret edemez. Böylece bu kayıt onu bu cürümden korumuş olur. Tıpkı *kıṣāṣ* emrinin, birini öldürmeyi düşünen kimseyi, sonuçta kendisinin de öldürüleceğini hatırlatmak suretiyle bu niyetinden caydırdığı gibi. Bu şekilde kitabet emri borçluyu borcunu inkâr cürmünden koruduğu gibi alacaklının da hak kaybına uğramasını engellemiş olur. Bunun da ötesinde borçlu gerçekten borcunu unutabilir ya da miktarı hususunda yanılabilir. Bu da iki taraf arasında niza ve çekişmeye, dolayısıyla fesat ve kaosa, Müslümanlar arasında istenmeyen düşmanlıklara yol açar. İşte bütün bunlara engel olması için Allah borçların yazılmasını emretmiştir.⁵⁰¹

Buna göre Kur'an'ın borçlar hukuku ile ilgili düzenlemelerindeki bazı maksatlar; hak kaybının önlenmesi, insanları suça itecek hususlara mâni olunması, Müslümanlar arasında niza ve çekişmeye yol açabilecek durumların önüne geçilmesidir.

Mali konularla ilgili ayetleri yorumlarken Mâturîdî'nin özellikle hakkın yerini bulması ve borcun eksiksiz ödenmesi, böylece kargaşaya mahal vermeden huzur içinde bir yaşam sürdürülmesi gayesine dikkat çektiği gözlemlenmiştir.⁵⁰²

c. Ceza Hukukuyla İlgili Özel Maksatlar

Mâturîdî'nin ceza hukukuyla ilgili ayetleri değerlendirirken ilgili ahkâmın *'illet* ve *hikmet*lerine mutlaka değindiği görülür. Bazı araştırmacıların da ifade ettiği gibi bu durum, onun *maṣlaḥat* ve *hikmet* merkezli bir fıkıh anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁰³ İlâveten o, *şerî'atın* öyle bir cezayı getirmesindeki maksatlar üzerinde de durmaktadır. Bu maksatların neler olabileceğini müzakere etmekte, böylece ilahi

⁵⁰¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/206,219.

⁵⁰² Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/221.

⁵⁰³ Mustafa Yıldırım, "İmâm Mâturîdî'nin Ceza Hukukuna Dair Ayetlerle İlgili Farklı Yorumları", *Kastamonu Üniv. IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu – Hanefîlik-Mâturîdîlik* -, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2/359.

hükümleri aklîleştirmekte, onları mantıkî bir zemine oturtmaktadır. Herhangi bir hükmün *hikmet* ve maksadı hakkında ikna edici bir yorum bulamadığında ise teslimiyet yolunu tercih etmekte, o hükümde mutlaka bir *hikmet* bulunduğunu ama insan aklının onu kavramaktan aciz olabileceğini düşünmektedir. Böyle bir durumda ilahi hükmün meşruiyetini sorgulamak ve ondan yüz çevirmek gibi bir tutum sergilememektedir. Çünkü ona göre bu dünya imtihan yurdudur. Allah, kullarını, *hikmetini* bilebilecekleri şeylerle imtihan ettiği gibi *hikmetini* kavrayamayacakları şeylerle de imtihan edebilir. Bu durumda insana düşen haddini bilmesi, kulluğunu hatırlaması ve ilahi hükme kayıtsız şartsız boyun eğmesidir. Zira Allah'ın, kullarını, *hikmetini* kavramaktan aciz olacakları şeylerle imtihan etmesi de haddizatında *hikmettir*.

Şimdi onun, ceza hukukuyla ilgili *maḳāṣıdī* açıklamalarını farklı konular bağlamında tek tek inceleyelim.

c.1. Zina *Haddi*: Neslin ve Ailenin Korunması

Māturīdī, zina hakkındaki cezai müeyyidelerle ilgili olarak, bunların hayasızlığı önleme gayesi kadar böyle şeni bir işin açıktan yapılmasını ve ifşa edilmesini engelleme amacına da dikkat çekmektedir. Söz gelimi, zina suçunun sabit olup *ḥad* cezasının uygulanabilmesi için dört şahit şartı, *ḥad* cezasının, zinadan ziyade bu işin bu kadar alenileşmesinin cezası olduğunu gösterir. Aynı şekilde zina isnadında bulunup da bunu ispatlayamayan kimselere uygulanan seksen sopa cezası da gizli kalması mümkün bir fuhşiyatın ilan edilmesini önleme amacına yöneliktir. Yine bu kişinin şahitliği reddedilmiştir, çünkü o, Allah'ın gizlediğini ifşa etmiştir.⁵⁰⁴ Māturīdī bu görüşünü desteklemek için şu hadisi nakletmektedir: “*Zina pisliğinden kendisine bulaşan kimse*

⁵⁰⁴ Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Ḳur'ān*, 3/84.

Allah'ın perdesiyle gizlensin. Çünkü gerçek yüzünü bize gösteren adama Allah'ın koyduğu cezayı uygularız."⁵⁰⁵

Mâturîdî, zina ile ilgili olarak Kur'an'da ve sünnette farklı cezalardan söz edilmesini *nesih* bağlamında değerlendirmekte ve bunların her birinin, dönemin ihtiyaçlarına göre şekillendiğini, Allah'ın, kullarının *maşlahat*ını elbette ki daha iyi bileceğini ve buna bağlı olarak ilgili cezanın kişiden kişiye, zamandan zamana değişebileceğini belirtmektedir. Allah birbirinden farklı bu hükümlerin hepsiyle de kullarının *maşlahat*ını dilemiş, onları bu kötü fiilden uzaklaştırmak istemiş ve toplumda bu fiilin alenileşmemesi gayesini gütmüştür.⁵⁰⁶

Mâturîdî, zina hakkında diğer cürümlere göre daha sert hükümlerin geldiğinden söz eder. Zina *hadd*ini uygularken suçluya merhamet edilmemesi, *hadd*in hafifletilmeden tam uygulanması, *muḥṣan zān*ının *recm* ile cezalandırılması ve zina iftirasında bulunana da ayrıca *had* uygulanması bunlar arasındadır. Daha sonra Mâturîdî niçin zina hakkında bu kadar sert hükümlerin gelmiş olabileceğini analiz eder ve özetle şöyle der: Çünkü zina hem insan aklının ve tabiatının hem de *şer'*atın gerçekten çok çirkin bulduğu bir fiildir. Ayrıca zinanın pek çok zararı söz konusudur. Örneğin, neseplerin karışmasına yol açar, insanlar arasında ilim ve irfanın yok olmasına sebep olur. Zira zina neticesinde insanlara ilim ve *hikmet*i öğretecek âlim ve muallimler yok olur. İnsanların babalarının kim olduğu bilinemeyeceği için kişinin babasına nispetle çağrılması mümkün olmaz. Aile bağları ortadan kalkar. Aile içi hukuk diye bir şey kalmaz. Çocuklar ortada kalır ve onların bakımını kimin üstleneceği belli olmaz. Bu da çocukların şefkat ortamında yetişmesini ve iyi bir eğitim almasını engeller. Mahremler birbirine karışacağı için mahrem hukuku diye bir şey kalmaz. Neticede, dünyada istenen huzur ortamı oluşamaz. Aksine kargaşa

⁵⁰⁵ İmām Mālik, "Hudūd", 2; Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. 'Abdillāh Ḥākim en-Neysābūrī, *el-Mustedrek 'ale's-ṣaḥīḥayn*, thk. Muṣṭafā 'Abdulkādir 'Aṭā' (Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, 1411/1990), "Hudūd", 6.

⁵⁰⁶ Mâturîdî, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 3/85.

ve fesat meydana gelir. Bu da âlemin uğruna yaratıldığı *hikmetin* boşa gitmesi demektir.⁵⁰⁷

İşte bütün bu kötü sonuçlardan ve zararlardan insanlığı korumak için zina yasaklanmış, zinanın önlenmesi için de sert tedbirler getirilmiştir. Görüldüğü gibi Mâtürîdî hem zinanın yasaklanmasının hem de zina *haddlerinin* getirilmesinin gerekçeleri, *hikmet* ve maksatları üzerinde uzunca durmakta, konuyu *gâî* açıdan enine boyuna ele almaktadır. Ayrıca ona göre bir fiilin/suçun çirkinlik ve zararı arttıkça buna paralel olarak ona verilecek cezanın şiddeti de artmaktadır.

Bütün bu açıklamalar çerçevesinde Mâtürîdî'ye göre zina *haddinin* maksatlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- Hayasızlığı önlemek,
- 2- Bu çirkin fiilin açıktan yapılmasını ve ifşa edilmesini önlemek,
- 3- Neseplerin karışmasını önlemek,
- 4- İlim ve irfanın yok olmasını önlemek,
- 5- Aile bağlarını korumak,
- 6- Çocukların şefkat ortamında yetişmesini sağlamak,
- 7- Mahrem hukukunu korumak,
- 8- Kaos ve kargaşaya mahal vermemek.

Şuna da dikkat çekmek gerekir ki Mâtürîdî, zina *haddi* ile ilgili, *naşş* ve *icmâ* ' ile sabit olan *celde* ve *recm* cezalarını tartışmaya açmamakta, bu hükümleri olduğu gibi kabul etmekte, sadece onların akla ve *maşlahata* dayalı temellerini ortaya koymaya gayret etmektedir.

⁵⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 10/90-91. Benzer ifadeler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 8/267.

c.2. *Kıṣāṣ* ve Diyet: Canın Muhafazası

Māturīdī'ye göre haksız yere adam öldürmenin yasaklanmasının amacı, âlemin uğruna yaratıldığı insanın yaşamını korumaktır. Zira ona göre “*yaşam, insan için en kıymetli ve en lezzetli şeydir.*” (الذ الأشياء)⁵⁰⁸ Şayet böyle bir yasak ve bu yasak için caydırıcı bir ceza olmasaydı, insanlar birbirlerini rahatlıkla öldürürler, bu da insanlığı yok oluştıra sürükleyebilirdi. Her ne kadar ölen açısından *kıṣāṣ*ın uygulanması bir fayda sağlamasa da toplumda benzer olayların tekrarlanmaması açısından bu cezanın yaşayanlara faydası vardır.⁵⁰⁹

Kıṣāṣ hükmü, oldukça caydırıcı bir hükümdür. Kişi birini öldürmeye niyet ettiğinde, sonuçta kendisinin de aynı şekilde öldürüleceğini bilirse bu işten vazgeçecektir.⁵¹⁰ Böylece *kıṣāṣ* emri, iki kişinin de canını korumaktadır.⁵¹¹ Yani hem öldürülmeye niyet edilen kişinin canı kurtulmuş olur hem de buna niyet eden kişi bundan vazgeçtiği için *kıṣāṣ*tan kurtulmuş olur. Bir başka açıdan, *kıṣāṣ* cezasının uygulanışına şahit olan kimseler için de bu ceza caydırıcılık vasfına sahiptir. Buna şahit olan kimselerin bilinç altında başka birini asla öldürmemesi gerektiğine dair bir düşünce oluşur. Bu şekilde insanların can güvenliği sağlanmış olur.⁵¹² Velhasıl *kıṣāṣ* emri “*canın muhafazası*” maksadına yöneliktir.

Diyet emri ise daha çok, taraflar arasında meydana gelebilecek kargaşa ve düşmanlığa mâni olma hedefine yöneliktir. Neticede maktulün yakınları acıdır ve hak kaybına uğramışlardır. Şayet *kıṣāṣ*ı tercih ederlerse, katilin de öldürülmesi neticesinde bu acıları bir nebze hafifler ve intikam duyguları frenlenmiş olur. Böylece kan davaları gibi bir ölüm silsilesinin önüne geçilmiş olur (*canın muhafazası*). Maktulün yakınları *kıṣāṣ*

⁵⁰⁸ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'ān*, 3/392, 6/84,341.

⁵⁰⁹ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'ān*, 8/267-268.

⁵¹⁰ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'ān*, 3/391-392, 16/209.

⁵¹¹ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'ān*, 1/320.

⁵¹² Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'ān*, 1/329.

haklarını kullanarak acılarını hafifletme yolunu seçebilecekleri gibi, diyet haklarını kullanarak, maktulün öldürülmesi neticesinde ortaya çıkan mali zararlarını tazmin etme yolunu da tercih edebilirler (*malın muhafazası*). Neticede her iki uygulama da mağdur tarafın hakkını almasını sağlayıp (*adalet*) intikam duygusuyla hareket etmesini önleyecek, bu da toplumda ortaya çıkabilecek karışıklıkların önüne geçecektir. En nihayetinde yine âlemin uğruna var edildiği insanın dünyadaki yaşamı korunacaktır.⁵¹³

Hata ile adam öldürmede ise sadece diyet vardır, *kıṣāṣ* yoktur. Çünkü *kıṣāṣ*ın amacı zaten kişiyi öldürme eyleminden vazgeçirmektir. Hata ile adam öldürmede ise öldürme kastı olmadığı için *kıṣāṣ*a lüzum yoktur. Ancak diyet vardır. Çünkü hata ile de olsa bir kişi öldürülmüştür ve onun öldürülmesi dolayısıyla yakınları hak kaybına uğramışlardır; o hayatta olsaydı onun kazanacakları, yakınlarına da menfaat sağlayacaktı. Oysaki ölünce bu menfaat ortadan kalkmış olur. İşte bu hak kaybının tazmin edilmesi gerekir ki diyet emri bu yüzden vardır.⁵¹⁴

Māturīdī hata ile adam öldürmede kefarete olarak köle azadının emredilmesinin *ḥikmet* ve maksatları üzerinde de durmaktadır. Önce konuyla ilgili bir görüşü nakletmektedir. Buna göre hata ile de olsa bir Müslümanı öldüren kimse, özgürce Allah'a ibadet eden bir kulu öldürmüş olur. İşte onun yerine özgürce ibadet edebilmesi için bir köleyi hürriyetine kavuşturması gerekir. Ancak düşünürümüz bu görüşe katılmamaktadır. Zira ona göre, eğer böyle bir *ḥikmet* olsaydı, kasten adam öldürmede de köle azadı gerekirdi. Oysaki bunun *ḥikmeti*, insanlara hataen de olsa adam öldürmenin fecaatini öğretmek, onları bu konuda daima teyakkuz halinde tutmak, daha dikkatli olmalarını temin etmektir. Aslında böyle bir *ḥikmet* ve maksat olmasaydı bile nedenini sorgulamaya hakkımız olmadan, Allah'ın kullarını birtakım şeylerle sorumlu tutması mümkündür.⁵¹⁵

⁵¹³ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 3/392-393.

⁵¹⁴ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 3/392-394.

⁵¹⁵ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 3/382.

Çünkü O “*lāyus ’el*” olan (yaptığından sorumlu tutulamayan) tek varlıktır. Buna rağmen O, bütün yaptıklarını bir *hikmete* binaen yapmakta, bütün emirlerinde bir *hikmet* bulunmaktadır. Ancak sınırlı olan insan aklının bazen bu *hikmeti* kavrayamaması mümkündür.

Bir kimsenin organlarının telef edilmesine karşılık *kıṣāṣ* hükmünün emredilmesinin *hikmet* ve maksadı ise şudur: İster göz gibi menfaat için olsun, ister kulak ve burun gibi güzellik için olsun, insanın bir organının telef edilmesi o kimsenin kemaline zeval verir. İşte bu noktada, zarar verenin de aynı şekilde cezalandırılması zarara uğrayan mağdurun hakkıdır.⁵¹⁶

Velhasıl Mâturîdî’ye göre *kıṣāṣ* ve diyetle ilgili dinî hükümlerin *hikmet* ve maksatlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- İnsanın yaşam hakkını korumak (canın muhafazası),
- 2- Büyük kayıp yaşayan maktulün yakınlarını teskin etmek,
- 3- Taraflar arasında kin ve nefret ile düşmanlık oluşmasını önlemek,
- 4- Toplumda fesat ve kargaşaya mâni olmak, böylece insan neslinin devamını sağlamak (neslin muhafazası),
- 5- Yakınlarının kaybı dolayısıyla maddi zarara uğrayan maktul yakınlarının haklarını tazmin etmek, böylece adaleti sağlamak (malın muhafazası).⁵¹⁷

⁵¹⁶ Mâturîdî, *Te ’vîlâtu ’l-Ḳur ’ân*, 4/239. Mâturîdî burada kulak ve burnu sadece estetik bir unsur olarak zikretmektedir. Bunu dönemin bilim seviyesiyle izah etmek mümkün olmakla birlikte yine de düşünürümüzün mağdurun çektiği ıstıraba ve cezanın caydırıcılık yönüne dikkat çekmemesi ilginçtir. Mâturîdî bu durumu daha ziyade menfaat ve zarafetin zevali kapsamında değerlendirmiştir. Oysaki burnun nefes alma ve koklama, kulağın işitme fonksiyonları en az diğerleri kadar önemlidir. Burada onun bunları insan için sağladıkları menfaatten ziyade zarafet unsuru olarak takdim etmesini anlamak gerçekten güçtür.

⁵¹⁷ Benzer açıklamalar için bkz. Mâturîdî, *Te ’vîlâtu ’l-Ḳur ’ân*, 3/394.

c.3. Hırsızlık *Haddi*: Malın Muhafazası

Mâturîdî, hırsız için el kesme cezasının emredilmesiyle ilgili değişik açılardan *gâî* izahlarda bulunmaktadır. Mesela, “Hırsızlıkta hırsızın bu suçu işlediği organı olan eli kesiliyor da niçin diğer suçlarda suçun işlendiği organ kesilmiyor? Nitekim adam öldüren eliyle öldürüyor, onun da eli kesilmesi gerekmez miydi? Zina yapanın da zina fiilini işlediği organ kesilmeli değil miydi?” şeklindeki muhtemel sorulara yanıt vermektedir.⁵¹⁸ Ona göre Allah’ın belirlediği *hadler*, suçun şenaatine paraleldir. Şayet adam öldürmede sadece el kesilmiş olsaydı bu, suçun cezasını tam olarak karşılamaz, eksik kalırdı. Çünkü onun verdiği zarar bir cana mal olmuştur. Buna karşılık sadece elinden olması adil değildir. Aynı şekilde zinada da böyledir. Allah’ın verdiği ceza suça uygundur. Celde yerine cinsel organın kesilmesi cezası verilmiş olsaydı, bu, suça göre daha ağır bir ceza olurdu. Çünkü bu, genelde insanın yaşamını kaybetmesine yol açar. Dolayısıyla Allah’ın belirlediği cezalar suçun mahiyetine ve *hikmete* uygundur.⁵¹⁹ Hasılı *hadlerin* amacı, insanın yaşamına son vermek ya da onun bir organını telef etmek değil insanlar arasında meydana gelebilecek düşmanlıklara engel olmaktır.⁵²⁰

Konuyla ilgili bir başka muhtemel soru da şudur: “On dirhem çalan bir kimsenin bu suçuna karşılık niçin binlerce dirhemden daha değerli olan insan eli kesilmektedir? Bu adil midir? Oysaki Allah her kötülüğün misliyle cezalandırılacağını haber vermektedir.” Bu soruya da düşünürümüz iki şekilde cevap vermektedir: Birincisi; Allah’ın her kötülüğü misliyle cezalandırması ahiret cezası içindir. Dünya ise ceza değil imtihan yurdudur. Allah, kullarını bu dünyada istediği şekilde imtihan edebilir. Belirlediği *hadler* de bu imtihanın bir parçasıdır. İkinci olarak; bilinmelidir ki el kesme cezası, çalınan malın karşılığı değil, Allah’ın haram kıldığı bir fiili işlemenin karşılığıdır. Nitekim Allah ayette

⁵¹⁸ Bu açıklamalardan hareketle onun yaşadığı dönemde bu tür mevzuların tartışıldığını söylemek mümkündür.

⁵¹⁹ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 4/218-219.

⁵²⁰ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 10/80.

“yaptıklarına karşılık olarak”⁵²¹ buyurmaktadır; “çaldıkları mala karşılık olarak” değil. Demek ki bu kötü fiili işlemenin karşılığı el kesmektir. Bir suçun cezasını ancak, o suçun bütün boyutlarını bilen takdir edebilir. İnsana düşen ise aklının ve ilminin sınırını bilmesi, yani haddini bilmesidir ve bu tür konularda ilahi beyana teslim olup onu yerine getirmesidir. Çünkü bir Müslüman bilir ve inanır ki Allah her şeyin en doğrusunu bilir, en doğrusunu emreder ve her bir kötülüğü ancak misliyle cezalandırır.⁵²² Ayrıca el kesme cezası, toplumda hırsızlık suçunun artmasını ve böylece insanların huzursuz ve güvensiz bir ortamda yaşamalarını önleyici niteliktedir. Zira neticede elinin kesileceğini bilen bir kimsenin kolay kolay hırsızlığa yeltenmeyeceği aşikârdır. Hele hele bir hırsızın elinin kesildiğine şahit olan bir kimsenin bundan ibret almaması mümkün değildir.⁵²³

Mâtürîdî’nin, özellikle el kesme cezası çerçevesinde yaptığı açıklamalar, günümüzde devam eden “İslam’daki el kesme cezası tarihsel midir yoksa evrensel midir? Günümüzde de bu hüküm uygulanmalı mıdır?” şeklindeki tartışmalara çağlar ötesinden ışık tutacak mahiyettedir. O, hırsıza el kesme cezasının niçin takdir edildiğiyle ilgilenmiş, bunun ilk akla gelebilecek şu iki muhtemel gerekçeye dayanmadığını ortaya koymuştur. Bunlardan birincisi, hırsızın bu suçu eliyle işlemiş olmasıdır ki Mâtürîdî bunu, adam öldürme ve zinada niçin suç işlenen organın kesilmediğini izah ederek reddeder. İkincisi, çaldığı mala karşılık elinin kesilmesidir ki düşünürümüz bu gerekçeyi de reddeder. Çünkü malumdur ki bir insanın elinin değeri asla on dirhem olamaz. Oysaki yerine göre on dirhem çalan hırsızın eli kesilmektedir. Geriye bir ihtimal kalmaktadır ki o da hırsızlık suçunun gerek bireysel gerekse toplumsal hayatta yol açacağı tahribattır ki bunun boyutlarını beşer aklının kavrayıp ona göre bir ceza takdir etmesi mümkün değildir. Bunu ancak ilmi her şeyi kuşatmış olan bilir ve takdir eder ki o da Yüce Allah’tır. Kula düşen ise Onun engin bilgisi karşısında vereceği hükme boyun eğmekten ibarettir. Ayrıca

⁵²¹ el-Māide: 5/38.

⁵²² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 3/388, 4/219-220.

⁵²³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 4/223.

Māturīdī'ye göre *ḥad*lerin en önemli iki fonksiyonu, caydırıcılık ve toplumda meydana gelebilecek çatışmalara mâni olarak hayatın düzen ve devamlılığının sağlanmasıdır. Bu iki temel gaye de hakkıyla ancak Allah'ın koyduğu *ḥad*ler ile gerçekleşebilir. Görüldüğü gibi Māturīdī'nin konuya yaklaşımı, konu hakkında tarihsel bakışa sahip olanlardan tamamen farklıdır; fakat onların sorularına/sorunlarına⁵²⁴ ışık tutacak mahiyettedir.

Sonuç olarak Māturīdī'ye göre hırsızlık *ḥadd*inin amacı; insanları bu kötü fiilden ve onun yol açacağı mali zararlardan korumak, böylece toplumdaki huzur ve güven ortamının devamını sağlamaktır.

c.4. *Ḥirābe* Suçu ve Cezası: Canın ve Malın Muhafazası

Māturīdī, günümüzde terör suçu olarak değerlendirebileceğimiz; Allah'a ve resulüne savaş açma, yol kesme ve dünyada fesat için, kaos ve kargaşa için çalışıp çabalama anlamına gelen *ḥirābe* suçunun cezasını beyan eden ayetin⁵²⁵ tefsirinde ilginç bir konuya açıklık getirmektedir. Bilindiği üzere Māide suresi 34. ayet gereğince, bu tür bir suçlu, yakalanmadan önce tövbe edecek olursa, ona uygulanması gereken *ḥad* cezası düşer. İşte bu konuyla alakalı olarak düşünürümüz, “Diğer suçlarda tövbe ile *ḥad* düşmüyor da niçin bu suçta düşüyor?” şeklindeki soruya cevap vermekte, konuyu *gāī* açıdan özetle şu şekilde değerlendirmektedir: Diğer suçlarda bir kimsenin tövbe edip etmediği, o suçu işlemeyi terk edip etmediğini tespit etmek çok zordur. Oysaki *ḥirābe* (eşkıyalık ve terör) suçunda, bir kimsenin bu işten vazgeçip vazgeçmediği, yaşantısına ve yaşadığı ortama bakılarak tespit edilebilir. *Ḥirābe* suçunda tövbe hükmünün getirilmesinin bir *ḥikmet*i budur. Diğer bir *ḥikmet* ise bu suça bulaşmış insanları bundan

⁵²⁴ Örneğin konu hakkındaki Cābirī'nin yaklaşımı ve soruları hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Bakkal, “Makāşidu's-şerī'a ve Sosyal Değişim (Cābirī'nin Makāşid Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili)”, *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam* (Ankara: TDV Yay., 2007), 358-359.

⁵²⁵ Bkz. el-Māide: 5/33-34: “Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır. Ancak onları yenip ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna! Biliniz ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”

kurtarmaktır. Zira tövbe edince kendisine *had* uygulanmayacağını bilen terörist/eşkîya bu işten bir an önce vazgeçecek ve teslim olacaktır. Şayet o, terör faaliyetlerine devam etseydi, bundan zarar görecektir pek çok kimse olacaktır. Oysaki tövbe edip bu işten vazgeçmesi, diğer insanların zarar görmesini engelleyecektir. Böylece insanlar, suçlunun cezalandırılmasından ziyade onun tövbesinin kabul edilmesiyle daha çok menfaat elde etmekte, daha çok zarardan korunmuş olmaktadır. Yani insanların menfaat ve *maşlahatı* bunu gerektirmektedir.⁵²⁶ Bu açıklamalarda, *Qur'ânî* bir hükmün *maşlahat* temelli *gāi* yorumuna şahit olmaktadır.

c.5. *Kazf Haddi: Namusun Muhafazası*

Māturīdī, *kazf*⁵²⁷ cezasına çarptırılmış bir kişiden – henüz ceza infaz edilmeden önce – bu cezanın düşmesi için, iddia edilen zina olayını gören dört şahit istenmesinin *hikmet* ve maksadı üzerinde durmaktadır. Buna göre bunun amacı, insanları iftira etmekten ve başkalarının namusuna dil uzatmaktan korumaktır.⁵²⁸ Zira böyle bir iftirada bulunacak kimse, dört tane şahidi yoksa bundan uzak duracaktır. Aksi takdirde seksen sopa yiyeceğini bilecek ve bu işten vazgeçecektir. Bu da toplumda ahlaksızlığın ifşa olup yaygınlaşmasını önleyecektir.

c.6. *İçki İçme Haddi: Aklın Muhafazası*

Māturīdī, içki içme *haddinin* seksen değnek olduğunu belirtmekte,⁵²⁹ ancak diğerlerinde olduğu gibi bu cezanın *hikmet* ve maksatlarından detaylı bir şekilde söz etmemektedir. Belki de bu cezanın ayete değil rivayete dayanıyor olması, onun bu

⁵²⁶ Māturīdī, *Te 'vīlātu 'l-Kur 'ān*, 4/215. Ancak bu, cana kıymamış ve mal gasp etmemiş eşkîya için söz konusudur. Eğer cana kıymış veya mal gasp etmiş ise tövbe ettiği takdirde ondan *hırābe* cezası düşmekle birlikte *kışāş* ve *had* cezası düşmez. Yani asılmaz, elleri ve ayakları kesilmez, sürgün edilmez. Fakat adam öldürmüşse *kışāş*en o da öldürülür, mal gasp etmiş ise eli kesilir. Çünkü tövbe Allah hakları için söz konusudur, kul hakları için değil. Bkz. Māturīdī, *Te 'vīlātu 'l-Kur 'ān*, 4/211-212.

⁵²⁷ İffetli bir kimseye zina iftirasında bulunma anlamında fıkıh terimi. Detaylı bilgi için bkz. Hamza Aktan, "Kazf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02.11.2022).

⁵²⁸ Māturīdī, *Te 'vīlātu 'l-Kur 'ān*, 10/92.

⁵²⁹ Māturīdī, *Te 'vīlātu 'l-Kur 'ān*, 4/331.

tutumunda etkili olmuştur. Nitekim onun eseri bir tefsir kitabıdır; hadis şerhi ya da fıkıh kitabı değildir. Fakat onun müteaddit kez *had*lerin, suçlardan caydırma fonksiyonuna değinmesi, içki içme *hadd*inin de insanları bu fiilden uzaklaştırma amacına yönelik olduğunu göstermektedir. Ayrıca o, her ne kadar içki içme *hadd*inin *hikmet* ve maksatlarına açıkça değinmiyor olsa da içkinin haram kılınma amacını detaylı bir şekilde izah etmektedir. Onun, içkinin yol açacağı zararlardan söz etmesi, aynı zamanda içki *hadd*inin *hikmet* ve maksatlarını da gözler önüne serici mahiyettedir.

Ona göre içki, insanı namazdan ve Allah'ı anmaktan alıkoyar. Pek çok haramı işlemeye yol açar. İnsanı gizli açık fuhşiyata sürükler. İnsanlar arasında kin ve nefrete, husumet ve düşmanlığa neden olur. Daha da önemlisi insanın en değerli varlığı olan aklını giderir. İçki ehlinde *sefeh* (sözde ve fiilde isabetsizlik, beyinsizlik) baskın hale gelir. Bütün bu zararları dolayısıyla helal bile olsaydı aklını kullananlar ondan uzak dururlardı.⁵³⁰

Māturīdī'nin içki konusunda akla vurgu yapması, içkinin insanın aklını giderdiği için haram kılındığına dikkat çekmesi konumuz açısından önemlidir. Dolayısıyla onun düşüncesinde içki yasağı ve *haddi*, *aklı koruma maslahatına* yönelik olmaktadır. Bu da genelde bütün *maḳāşid* düşünürlerinin üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Ancak buna ilave olarak onun izahlarından, içki yasağının aklı korumak kadar *dini ve canı koruma* gayesinin olduğu da anlaşılmaktadır. Zira içki insanı namazdan ve Allah'ı anmaktan alıkoyarak, onu haramlara ve fuhşiyata sevk ederek kişinin dinine zarar vermektedir. Bu anlamda içki yasağı insanın dinini korumaktadır. Aynı şekilde içki, insanlar arasında kin ve husumete, düşmanlık ve çatışmaya, hatta sonuçta can kayıplarına yol açabilmektedir. Bu yönüyle de içki yasağı insan yaşamını, yani canı korumaya yöneliktir. Kısacası Māturīdī, gelenekten biraz daha farklı olarak içki yasağının sadece aklı koruma

⁵³⁰ Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Ḳur'ān*, 2/21-23.

amacından söz etmemekte, aynı zamanda dini ve canı koruma gayesine de atıfta bulunmaktadır.

Mâturîdî, Haneî ulemanın çoğunun kabul ettiği şekilde, üzüm ve hurmadan yapılan şarabın azına çoğuna bakılmaksızın bizatihi haram olduğu, şarap dışındaki içkilerin, ancak sarhoş edecek kadarının haram olduğu görüşünü benimsemektedir. Şarabın hem azının hem çoğunun haram olmasının sebebi ona göre, şarabın bizzat Kur'an'da zikredilmesidir. Diğerleri ise Kur'an'da zikredilmez. Dolayısıyla onların hükmü ayete değil *kıyâsa* dayanır. *Kıyâs* ise '*illet* birlikteliğini gerektirir. Şarabın haram olmasının '*illeti* sarhoş ediciliktir. Dolayısıyla diğer içkilerin haram olması için bu '*illeti* taşıması, yani sarhoş etmesi gerekir. Pek çok içkinin azı sarhoş etmediğine göre onların azı haram değildir. O halde sarhoş eden şey haramdır. Çünkü sarhoşluk aklı örter. Buna göre aklı örten her şeyin kullanımı haram kategorisindedir. Ayrıca şarabı hiç kimsenin *maşlahat* ve menfaat için tükettiği görülmemiştir. Bilakis oyun ve eğlence için tüketilmektedir. Buna ilaveten şarap içenlerin genellikle günahkâr taifeden oldukları görülür.⁵³¹

Sözün kısası şarap bizatihi haramdır. Çünkü şarap sadece sarhoş olmak için içilir, başka bir gayeyle değil. Oysaki diğer içkiler başka gayelerle de içilebilir. Dolayısıyla onların sadece sarhoş edecek kadar içilmesi haramdır. Bununla birlikte şarap dışındaki içkiler de tıpkı şarap gibi sadece sarhoş olmak için içilecek olurlarsa az da içilse mekruhtur.⁵³²

Mâturîdî'nin içki ve şarap konusuna *mağâsîdî* açıdan yaklaştığı söylenebilir. Zira o, şarap dışındaki içkilerin haram olmasının, kişinin sarhoş olma kastının olup olmamasına ve neticede sarhoş olup olmadığına göre tespit edileceği kanaatindedir. Bu

⁵³¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/23,196.

⁵³² Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/328-329.

da onun bir fiildeki maksat ve akibetin, o fiilin hükmünü belirleyeceği kanaatinde olduğunu gösterir ki bu, *maḳāşidī* bir yorum olarak değerlendirilebilir. Ancak bu düşünceye şu şekilde itiraz etmek de mümkündür: Şarabın haram kılınmasının gerekçesi sarhoş etmesi, yani aklı örtmesi ve dolayısıyla insanın davranışları üzerindeki kontrolünü kaybetmesi, böylece nice kötülöklere meydan vermesidir. Şarabın da ancak çok içilmesi ve sarhoş etmesi bu kötü sonuçlara neden olur, az içilmesi değil. Buna rağmen onun azı da çoğı da haramdır. Çünkü insan tabiatı az ile başlayıp çoğı doğru yol almaya müsaittir. İslam ise bu yolu tamamen kapatmak için şarabın azını da haram kılmıştır. Aslında adı şarap olmamakla birlikte şarap ile aynı etkiye sahip pek çok içki türü bulunmaktadır. Mademki onlar şarap ile aynı etkiye sahiptir, onların da hem azının hem çoğunun haram olması gerekir. Ayrıca Māturīdī'nin bu konuda mezhep taassubuyla hareket ettiğini söylemek de mümkündür. Onun sadece şarabın Kur'an'da zikrediliyor olmasına takılması, ondan beklenmeyecek bir lafızcı yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte onun konuya yaklaşımını salt mezhepçi ve lafızcı bir yaklaşım olarak görmek insaflı bir tutum olmasa gerektir. Zira o da aslında yukarıda belirtildiğı gibi meseleye *gāī* açıdan yaklaşmakta, bir kimsenin sarhoş olma kastı taşımaksızın başka niyet veya alışkanlıklarla sarhoş olmayacak kadar içki içmesinin kimseye bir zararı olmayacağı kanaatini taşımaktadır. İşte aslında mesele burada düğümlenmektedir. Gerçekten de sarhoş etmeyecek kadar içki içmek sanıldığı gibi zararsız mıdır? Bu soruya iki türlü cevap vermek mümkündür. Birincisi, şayet kişi gerçekten kendini daima kontrol edebilir ve daha fazlasından kendisini koruyabilirse evet az içmesinin kimseye bir zararı yoktur. İkincisi ise genel olarak insan tabiatının kötü alışkanlıklara az ile başlayıp sonra çoğaltma şeklinde devam ettiği göz önünde bulundurulursa, bu kapı aralandığında pek çok kimse için şer kapısı açılmış olacak, az ile başlayan çoğı kişi sonuçta kendisini bağımlı birer birey olarak bulacaktır. Konu hakkındaki ihtilafın aslında bu iki farklı yanıttan kaynaklandığı kanaatindeyiz. Ayrıca o günkü koşullarda “*nebīz*” denilen şarap

dışı içkilerin hangi özellikleri taşıdığı ve ne tür maksatlarla tüketildiği, bugün bizim içki dediğimiz türlerle ne oranda benzeştiği de önemli olup bu mesele detaylı bir şekilde araştırılmaya muhtaç görülmektedir.

d. Devletler Hukukuyla İlgili Özel Maksatlar

Mâtürîdî, cizye vermeyi kabul edinceye kadar Ehl-i kitap kâfirleri ile savaşmayı emreden ayet⁵³³ bağlamında birtakım *gâî* açıklamalarda bulunmaktadır. İnkârcıların muhtemel bir sorusu üzerinden konuyu ele almaktadır: “Siz, kâfirlerle, mademki küfürleri sebebiyle savaşıyorsunuz, o halde cizye vermeyi kabul ettiklerinde niçin savaşmayı kesiyorsunuz? Bu, sizin dininiz için değil dünyalık için savaştığınızı göstermez mi?” Mâtürîdî bu soruyu özetle şu şekilde cevaplamaktadır: Bizim onlarla savaşmamızın maksadı, onların İslam’ı kabul etmelerini sağlamaktır. Aynı şekilde onlardan cizye kabul etmemizin gayesi, yine onların İslam’ı kabul etmelerini sağlamaktır. Çünkü bu şekilde onlar, Müslümanlarla irtibata geçmek suretiyle, İslam’ın insanî hukuku ve güler yüzüyle tanışacaklar, böylece onların bu dine girmesi kolaylaşacaktır. Ayrıca onların İslam’ı kabul etmelerinin ve hakikatin kanıtları hakkında kafa yormalarının önündeki en büyük engel, dünyevi lezzetlere olan düşkünlükleridir. Nitekim insanların en değer verdiği şeyler canları ve mallarıdır. Onlarla savaşırız ki, canlarını koruma pahasına da olsa hak dini kabul etsinler. Onlardan cizye alırız ki, mallarını vermemek için ya da böyle bir zilleti kabul etmemek için de olsa İslam’a girsinler. Böylece hem dünyalarını hem de ahiretlerini kurtarsınlar. Yoksa onlardan cizye kabul etmemizin amacı, dünyaya ve dünyalığa olan rağbetimiz değildir. Bazı milletlerle savaşmak, bazılarını affetmek, bazılarını İslam’a

⁵³³ et-Tevbe: 9/29: “Ehl-i kitaptan Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”

davet etmek, bazılarında ise zillet içinde cizye vermelerini talep etmek; bütün bunlar Allah'ın bildiği bir *maşlahata* ve *hikmetin* gereğine uygun durumlardır.⁵³⁴

Görüldüğü gibi düşünürümüz İslam'daki savaş ve cizye hukuku ile ilgili *gāī* açıklamalar yapmakta, bunların dine davet gayesiyle yapıldığının altını çizmekte, zannedildiği gibi asla dünyevi menfaat için vazedilmediğine dikkat çekmektedir.

B. TE'VİLĀTU'L-ḲUR'ĀN'DA MAḲĀŞİD İCTİHĀDİ

Hükmün *istinbāṭı* anlamında *ictihād* yöntemleri temelde ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi *beyān ictihādı*dır. *Naşş*ların lafızlarını esas alan bu yöntemde ayet ve hadislerin lafzen delalet ettiği hükümlerin tespiti söz konusudur. İkincisi manayı esas alan *ictihād* yöntemidir ki bu da kendi içinde ikiye ayrılır: 1- *Ḳıyās ictihādı*, 2- *MaḲāşid ictihādı*.⁵³⁵

Ḳıyās ictihādı, malum olduğu üzere, aralarındaki *'illet* birlikteliğinden dolayı *naşş*ın hükmünü yeni karşılaşılan bir meseleye vermekten ibarettir. *MaḲāşid ictihādı* ise, karşılaşılan yeni bir durumun dinî hükmünü tespit ederken, konuyla ilgili dinin genel hedeflerini göz önünde bulundurmayı esas alan bir yöntemdir. Bu yöntem şöyle de tarif edilmiştir: “*MaḲāşid ictihādı; dinin amaçlarına göre hareket etmek, bunlara dikkat etmek ve fikhî ictihād sürecinde bunları esas almak demektir.*”⁵³⁶

*MaḲāşid ictihādı*na dair prensipler ilk olarak Cuveynî (ö.478/1085) ve Ġazzālî (ö.505/1111) tarafından ortaya konmakla birlikte, bu yöntemin – henüz adı konulmamış ve kuralları belirlenmemiş olsa da – sahabe ve tâbiûn dönemlerinden itibaren uygulandığından daha önce söz etmiştik.⁵³⁷ Acaba bu iki isimden önce yaşamış bir fakih

⁵³⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 6/330-331, 341-342. Cihādın *hikmeti*yle ilgili benzer ifadeler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 1/377.

⁵³⁵ Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde MaḲāşid İctihadının Tarihî Seyri”, 200.

⁵³⁶ Hâdimî, “el-İctihādü'l-maḲāşidî”, 39.

⁵³⁷ Bkz. Tez metni, Birinci Bölüm, B. 2. a. Mâtürîdî (ö.333/944) Öncesinde MaḲāşid.

olan Mâturîdî de bu yöntemi kullanmış mıdır? Bu başlık altında bu soruya cevap aranacaktır.

Bunun için öncelikle, *Te'vîlât*’ta *mağāşid ictihādına* örnek olabilecek açıklamalar bazı başlıklar altında incelenecek, sonra Mâturîdî’ye göre hangi durumlarda *mağāşid ictihādının* mümkün olmadığı ayrıca ele alınacaktır.

1. Mağāşid İctihādında Temel Dinamikler

Mâturîdî kimi zaman evrensel Kur’ânî ilkeleri, kimi zaman şartlardaki dönemsel değişiklikleri, kimi zaman ise ayetin asıl gayesini dikkate alarak *mağāşid* merkezli *ictihād*lara yer vermektedir. Şimdi bunların her birini örnekleriyle birlikte görelim.

a. Evrensel/Kur’ânî İlkeleri Dikkate Alma

Mâturîdî bir meselenin fikhî hükmünü tespit ederken bazen evrensel ilkelerden ya da Kur’an’daki prensiplerden hareket etmektedir. Bu ilkelerden ve prensiplerden bazıları şunlardır:

a.1. Canın Muhafazası

Kur’an-ı Kerim’de, neleri yiyip içmenin haram olduğu beyan edildikten sonra, zor durumda kalanın, yani açlık veya susuzluktan ölme tehlikesiyle karşı karşıya kalan bir kimsenin bu haramlardan – ölmeyecek kadar – yiyip içebileceği bildirilmektedir.⁵³⁸ Peki böyle bir zaruret durumunda kalan kimse, imkânı olduğu halde haram nesneyi yemeyip bundan dolayı ölse, bunun hükmü nedir? Buna verilebilecek iki farklı cevap vardır. Biri; ölümü pahasına azimet yolunu tercih ettiği için bunun daha üstün olduğudur. Diğeri ise, zaruret durumunda kendisine helal olan bir şeyi yemeyip öldüğü için, canına kıymış

⁵³⁸ Bkz. el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En‘âm 6/119, 145; en-Nahl 16/115.

gibidir ve yanlıştır. Mâtürîdî bu konuya En‘âm suresinin 119. ayeti⁵³⁹ bağlamında değinmektedir. O önce Ḥasan-ı Başrî’ye ait görüşü nakletmektedir ki ona göre böyle bir kimsenin yanlış yaptığı söylenemez. Zira bu kimse ruhsatı değil azimetini tercih etmiştir; bu ise günah değildir. Sonra Mâtürîdî bu görüşü eleştirmekte ve şöyle demektedir: *“Bize göre haramlar zaruret halinde mübah kılınmıştır. Dolayısıyla ondan yemeyip de ölen kimse, kendi canını tehlikeye atmış sayılır. Allah ise “...Kendinizi tehlikeye atmayın...”⁵⁴⁰ buyurarak bizim canımıza kıymamızı ve kendimizi tehlikeye atmamızı yasaklamıştır. Bir kimsenin, zaruret halinde yemesine izin verilen ölü etini yemeyi terk ederek kendisini ölüme sürüklemesi ile diğer helalleri yemeyi terk ederek açlıktan ölmesi ya da başka bir şekilde canına kıyması arasında bir fark yoktur.”⁵⁴¹* Görüldüğü gibi Mâtürîdî burada *canın muhafazası* ilkesine dikkat çekmekte ve bu ilkeye dayanarak *ictihād* etmektedir. Yani onun yaptığı tam anlamıyla bir *maḳāṣid ictihādı*dır. Nitekim dinin ana gayelerinden biri insanın canını korumaktır. Bu ilkeye binaen, normalde haram olan bir şey Allah’ın izin vermesiyle helale dönüşmekte, böylece insanın yaşamı öncelenmektedir. Dinin bu hedefini anlamayıp, verilen bu izni sadece bir ruhsat olarak anlamak ve bu izinden yararlanmayıp canını tehlikeye atmak hem ayetin hem de dinin maksatlarıyla örtüşmeyen bir durumdur.

a.2. Kadın-Erkek Eşitliği

Nisā’ suresi 15. ayette, zina suçu dört şahidin şehadetiyle sabit olan kadınların evde hapsedilmesi emredilmektedir.⁵⁴² Bir sonraki ayette ise *“İçinizden bu çirkin fiili*

⁵³⁹ Bkz. el-En‘âm 6/119: *“Üzerine Allah’ın adı anılarak kesilen hayvandan niçin yemeyesiniz ki? Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kalmanız dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır. Doğrusu birçokları bilgisizce kendi kötü arzularına uyarak saptırıyorlar. Muhakkak ki rabbin haddi aşanları çok iyi bilir.”*

⁵⁴⁰ el-Bakara: 2/195.

⁵⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 5/197.

⁵⁴² Bkz. en-Nisā’: 4/15: *“Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun.”*

işleyen ikilinin canlarını yakın."⁵⁴³ buyrulmaktadır. Mâturîdî, önce, bu iki ayetten birincisinin zina eden kadına ait cezayı, ikincisinin erkeğe ait cezayı beyan ettiğine dair görüşü nakledip bunu makul görmektedir. Buna göre her iki ayet de İslam'ın ilk dönemlerindeki uygulamayı beyan etmektedir. Daha sonra bu hüküm "*Benden alınız! Benden alınız! Allah onlar için bir çıkış yolu göstermiştir. Bekâr bekârla zina ederse yüz sopa vurulur ve bir yıl sürgün edilir. Dul dul ile zina ederse hem sopa vurulur hem de recmedilir.*"⁵⁴⁴ hadisiyle *nesh* edilmiştir. Fakat daha sonra Mâturîdî, ikinci ayetin *livâta* hakkında olmasını da muhtemel görmek ve bu görüşe daha yakın durduğunu hissettirmektedir. Zira ona göre insanlar arasında böyle bir suç da bulunmaktadır ve Allah'ın bu suçun cezasından hiç söz etmediğini varsaymak doğru olmaz. Çünkü insanların bunun cezasını da bilmeye ihtiyaçları vardır. Bu durumda bu ayet hakkında *nesh* söz konusu değildir ve bu hüküm ebedîdir. Ayrıca bu yorum, zina ile ilgili bütün cezalarda "*kadın erkek eşitliği*"ne (استواء الذكور والإناث) daha uygundur.⁵⁴⁵ Mâturîdî'nin yüzyıllar öncesinde kadın erkek eşitliğinden söz etmesi, bunu önemsemesi ve bunu yorum tercihinde bir kriter olarak tespit etmesi, onun ufkunun ne kadar geniş olduğunu ve çağını aşan yorumlarla İslam'ın önünü açtığını göstermesi açısından oldukça manidardır.⁵⁴⁶ Mâturîdî'ye kadarki literatürde böyle bir kullanıma rastlamadığımızı da belirtmemiz gerekir.⁵⁴⁷

a.3. Kamu Menfaati

Müslümanlar, sonraki devirlerde, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde pek de karşılaşmadıkları yeni savaş stratejileriyle yüz yüze gelmişlerdir. Bunlardan biri,

⁵⁴³ en-Nisâ': 4/16.

⁵⁴⁴ Muslim, "Hudûd", 12-14.

⁵⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/92.

⁵⁴⁶ Ayrıca onun böyle bir düşünceye sahip olmasını, Türklerin eskiden beri kadına verdiği değer ile izah etmek de mümkündür.

⁵⁴⁷ Ayrıca o başka bir yerde hür ile kölenin din ve nesep açısından bir olması dolayısıyla bunlar arasında da belli oranda eşitlik olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/162.

düşmanın, Müslüman çocukları veya esirleri kalkan olarak kullanmasıdır. Bundaki amaçları ise Müslümanların duygusal davranmalarını sağlayarak onları geri püskürtmek ve hatta onları mağlup etmektir. Peki böyle bir durumda Müslümanların yapmaları gereken şey nedir? Kalkan olarak kullanılan Müslümanların canını kurtarmak pahasına mağlubiyeti göze almak mı; yoksa düşmanın bu oyununa gelmeyip yine de düşmana saldırmak mı? Şayet ikinci seçenek tercih edilecekse bunun dinî yönden açıklaması nasıl yapılacaktır?

Şunu hemen söylemek gerekir ki bu konuda Hanefîler, diğer mezheplere mensup çoğu âlimin aksine ikinci seçeneği tercih etmektedirler. Mâtürîdî de kendi geleneğine bağlı kalarak aynı tarafta yer almaktadır. Peki bunun izahı nasıl olacaktır? Neticede öyle ya da böyle, Müslüman Müslümanın canına kıymaktadır. Ğazzâlî (ö.505/1111) konuyu *maşlahat* ekseninde ele almakta, Müslümanların tamamı ya da kahir ekseriyeti tehlikeye girecekse bunun caiz olacağını dile getirmektedir. Aksi takdirde o masum canların korunması gerekir.⁵⁴⁸ Mâtürîdî'nin konuya yaklaşımı bundan biraz daha farklıdır. O, böyle bir kıskacın ortasında kalan Müslüman ordusunun mağlubiyeti tercih etmesini doğru bulmamaktadır. Burada verilmesi gereken karar bellidir: Esirlerin ya da çocukların öldürülmesi söz konusu olsa bile genel menfaat tercih edilmeli, düşmanın bu oyunu kendi lehlerine kullanmalarına fırsat verilmemelidir. Çözüm bellidir, fakat bunu dinî açıdan temellendirmek ve bir esasa bağlamak lazımdır. İşte bu noktada Mâtürîdî'nin şöyle bir yol izlediği görülmektedir:

1- Böyle bir durumla karşı karşıya kalan Müslüman askerler, kalkan olarak kullanılan ya da kalede bulunan Müslümanları değil, onların arkalarındaki kâfirleri hedef alarak atış yapmalıdırlar.⁵⁴⁹ Burada, niyeti merkeze alan bir açıklama yaptığını görmekteyiz. Neticede Müslümanlar, ölüm kalım meselesi olan bir savaş esnasında

⁵⁴⁸ Bkz. Ğazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 175-176.

⁵⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 14/38.

oyuna getirilmek istenmektedir. Oysaki onların hedefi asla bir Müslümanın canına kıymak değildir. Asıl hedef kâfirleri mağlup etmektir. Amaçları da kâfirleri öldürmektir. Ancak bu esnada istemedikleri halde Müslümanların ölümüne sebep olurlarsa, bunun affedilmesi umulur. Şâtıbî'nin (ö.790/1388), *maḳāşid* Şâri'in maksatları ve mükellefin maksatları olmak üzere ikiye ayırdığını, mükellefin maksatlarından söz ederken, niyetin önemine vurgu yaptığını⁵⁵⁰ hatırlarsak, *maḳāşid* düşüncesinde kulun niyetinin ne kadar önemli olduğunu görürüz. Mâtürîdî'nin de hüküm *istinbâ*tında niyeti dikkate alarak bu düşüncenin önünü açtığını söyleyebiliriz.

2- Hz. Peygamber'in ve sahabenin bazı uygulamaları, bu konuda esnek bir alan sunmaktadır. Tâif'te, içinde kadın ve çocuklar olduğu halde kalenin mancınıkla taşlanması, yine içlerinde Müslüman tüccarların olma ihtimaline rağmen ezan duyulmayan yerlere saldırılması gibi uygulamalar, bu noktada 'âmme menfaatini esas almayı salık veren örneklerdir.⁵⁵¹ Mâtürîdî'nin bu adımda, konuyla ilgili rivayetlere dayanmayı, ya da başka bir deyişle onlarla görüşünü desteklemeyi ihmal etmediği görülmektedir.

3- Son adımda ise, zahiren aksi görüşü destekleyen bir ayeti, kendi görüşünü destekleyecek şekilde *te'vîl* etmektedir. Şöyle ki: Fetih suresi 25. ayet⁵⁵² Hudeybiye olayında, Müslümanların Mekkelilere saldırmasına niçin izin verilmediğinden söz eder. Buna göre Mekke'de, İslam'a yeni girdiği için ya da inandığını gizlediği için müminler tarafından Müslüman olduğu bilinmeyen kimseler vardı. Mekke'ye saldırırlarsa onlara da zarar vermeleri söz konusuydu. İşte Allah bu sebeple Müslümanların Mekke'ye saldırmalarına mâni olduğunu beyan etmektedir. Bu ayete binaen Hânefilik dışındaki *fukahâ*', içinde Müslüman esirlerin veya çocukların

⁵⁵⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/7-8.

⁵⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 14/38.

⁵⁵² el-Fetḥ: 48/25: "... Eğer Mekke'de kendilerini henüz tanımadığınız mümin erkekler ve mümin kadınlar olmasaydı, bunları bilmeden ezmeniz ve bu yüzden üzüntü ve zarara uğramanız ihtimali bulunmasaydı (Allah ellerinizi onların üzerinden çekmezdi.)..."

bulunduğu bir kaleye ya da Müslümanları kalkan olarak kullanan kâfirlere saldırmanın caiz olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Mâtürîdî ise zikri geçen ayetin, muhaliflerin görüşünü desteklemediğini belirtmektedir. Zira ona göre ayet, ancak *mendûb* olanın, onlardan el çekmek olduğuna delil olabilir. Yoksa onlara saldırmanın haramlığını ortaya koymaz. Zira ayette zikri geçen “*bu yüzden üzüntü ve zarara uğramanız ihtimali*”nden kasıt, ya münafıkların Müslümanlar hakkında ileri geri konuşmalarından ya da bilmeyerek de olsa din kardeşlerine verdikleri zarardan dolayı Müslümanlarda oluşacak üzüntü ve kederdir. Bu da ancak *mendûb*un terki dolayısıyla oluşur. Veyahut ilgili ayette *taḥṣīṣ* söz konusudur. Yani sadece Harem bölgesinde olanların dokunulmazlığından kaynaklı, özellikle Mekkeliler hakkında gelmiş olması da muhtemeldir.⁵⁵³

Bu açıklamalar, Müslümanların yeni karşılaştıkları problemlere hem makul hem *maşlahata* dayalı hem de *naşş*larla uyumlu çözümler üretmelerinde ipucu olarak değerlendirilebilecek yöntemler sunmaktadır. Ayrıca, her ne kadar konuyu Ġazzālî (ö.505/1111) gibi *maşlahat* bağlamında ele almasa da onunla aynı doğrultuda bir sonuca ulaşmış olması, Mâtürîdî’nin *maşlahat* ve *maḳāṣid* ekseninde tarafını belli etmesi açısından önemli görülebilir.

a.4. Kolaylık Prensibi

Mâtürîdî, ayetin *zāhiri* anlamının ötesinde gerçek kastını tespit ederken bazen Kur’an’ın temel ilkelerinden yola çıkmaktadır. Oruç hükümlerinin açıklandığı ayette geçen “*İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar.*”⁵⁵⁴ ifadesini sadece *zāhiri* planda ele alanlar, yolcu veya hasta olan kimseler Ramazan’da oruç tutmuş olsalar da sonradan bunları yine de kaza edecekleri yönünde fetva vermişlerdir. Çünkü

⁵⁵³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 14/37-39.

⁵⁵⁴ el-Bakara: 2/184.

ayette sadece, hasta veya yolcuların Ramazan dışında oruç tutmaları gerektiğinden söz edilmekte, onların Ramazan'da oruç tutmamalarından bahsedilmemektedir. Mâtürîdî bu görüşü eleştirmekte ve kabul etmemektedir. Zira ona göre bu, Kur'an'daki *kolaylık* prensibine aykırıdır. Hastalık ve yolculuk durumları, kişinin oruç tutmasını zorlaştıran hatta bazen imkânsız kılan hususlardır. Allah'ın bu tür kimselere kolaylık sağlamak yerine diğerlerinden daha zor hükümler getirmesi – çünkü onlar hem Ramazan'da hem de sonrasında oruç tutmuş olacaklardır – Kur'an bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda mümkün görülemez. Dolayısıyla ayetteki ifadeyi “hasta veya yolcu olup da Ramazan'da oruç tutmayanlar” şeklinde anlamak gerekir.⁵⁵⁵ Aynı şekilde, Ramazan orucunun kazasının peş peşe olmasının gerekli olup olmadığı konusunda da kolaylık prensibinden hareket etmek gerekir. Nitekim ayetin devamında “Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor.”⁵⁵⁶ buyrulması bu görüşü destekler mahiyettedir ve kaza orucunun peş peşe tutulmasının zorunlu olmadığını delildir.⁵⁵⁷

b. İlk Muhatabın Örfünü Dikkate Alma

Kadınların nikâhlanması ile ilgili ayetlerde “Mümin kadınları müşrik erkeklerle evlendirmeyin.”,⁵⁵⁸ “Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden uygun olanları evlendirin.”⁵⁵⁹ şeklinde, kadınların velilerine yönelik bir hitap söz konusudur. Ayetlerde, kadının kendi başına nikâh yapmasına dair bir ifade mevcut değildir. Buradan hareketle Şâfi'î, Mâlikî ve Hânbelî ulema, nikâhta kadın adına kadının velisinin taraf olması gerektiğine, kadının velisiz, tek başına nikâhta taraf olamayacağına hükmetmiştir.⁵⁶⁰ Hânefilîler ise velisi olmadan da kadının nikâhta taraf olabileceğini kabul

⁵⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/354-355.

⁵⁵⁶ el-Bakara: 2/185.

⁵⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/360.

⁵⁵⁸ el-Bakara: 2/221.

⁵⁵⁹ en-Nûr: 24/32.

⁵⁶⁰ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdülaziz Bayındır, “Fıkha Göre Nikâh Sözleşmesinde Velinin Yeri”, *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:4, yıl:2001, İstanbul 2002, 54-58.

ederler. Mâturîdî, tefsirinde bu konuyu *maḳāşid* açıdan ele almaktadır. Ona göre ayetlerde böyle bir ifadenin yer almasının sebebi, özellikle ilk muhatabı teşkil eden Arap-İslam geleneğinde (Mâturîdî ümmet ifadesini kullanmaktadır) nikâhın bu şekilde yürütülüyor olmasıdır.⁵⁶¹ Allah, ilk muhatabın bu âdeti ve örfü gereğince hitapta bulunmuştur.⁵⁶² Bu demektir ki ilk muhatap, bu örfün cari olmadığı, kadınların da nikâhta taraf olduğu bir toplum olsaydı, hitap bu şekilde gelmeyecekti. Dolayısıyla kadının da nikâhta taraf olduğu toplumlarda ayetin veli şartı getirmesi gibi bir durum söz konusu olmamaktadır.

Bu ifadeler ve yaklaşım tarzı, Mâturîdî perspektifinin *maḳāşid* yöntemine uygun olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bunlar, onun düşünce yapısından *maḳāşid* fikrine doğru yolculuğun göstergeleri olarak değerlendirilebilir. Zira bu düşüncesiyle o, Kur'an'ın hitap şeklinin, ilk muhatabın örfüne göre şekillendiğini kabul etmekte ve ayetler değerlendirilirken bunun göz önünde bulundurulması gerektiğine işaret etmiş olmaktadır. Sadece hitap şekline bakarak hüküm çıkarmanın yanlış olacağına dikkatleri çekmektedir.

c. Şartların Değişmesini Dikkate Alma

Zamanın ve şartların değişmesine bağlı olarak ahkâm da birtakım değişiklikler olacağı yönündeki görüşler, *maḳāşid* düşüncesinin belki de omurgasını oluşturmaktadır. Mâturîdî de tefsirinde bu görüşü destekleyecek bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Şimdi bunlara dair örnekleri inceleyelim.⁵⁶³

⁵⁶¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/32. Mâturîdî burada ayrıca şöyle bir istidlal daha yapmaktadır: Nûr suresinin ilgili ayetinde sadece kadınların değil, erkeklerin de nikâhlanmasından söz edilmektedir. Oysaki bu ayete dayanarak erkeğin de veli olmadan nikâhlanamayacağı gibi bir sonuç çıkarılmamıştır. Demek ki sadece bu hitap şekline bakarak kadınların velisiz nikâhlanamayacağı şeklinde bir hükme ulaşmak doğru değildir. Benzer ifadeler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/150-151.

⁵⁶² Benzer bir ifade ve örnek için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/115.

⁵⁶³ Konuyla ilgili örneklerden biri *muellafe-i kulûb* ile ilgili hükümdür. Konu üzerinde daha önce detaylı olarak durulduğu için burada tekrara lüzum görülmemiştir. İlgili açıklamalar için bkz. Tez metni, İkinci Bölüm, A. 7. Nesh Anlayışı.

Örnek 1: *Mudāyene* ayetinde “*Kâtip, Allah’ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın, yazsın.*”⁵⁶⁴ buyrulmaktadır. Mâturîdî bununla ilgili şöyle bir yoruma yer vermektedir: “*İslam’ın ilk ortaya çıktığı zamanlarda kâtiplerin sayısı oldukça azdı. Bu sebeple herhangi bir hak kaybına meydan vermemek için, borcu yazmak üzere çağrılan kâtiplerin bu işten uzak durmaları yasaklanmıştı. Fakat artık kâtiplerin sayısı artmıştır. Ücretle bu işi yapanları bulmak da zor değildir. Dolayısıyla bir kâtibin bu işi yapmak istememesinde bir sakınca kalmamıştır.*”⁵⁶⁵ Görüldüğü üzere bu yorum,⁵⁶⁶ zamanın ve şartların değişmesiyle hükmün de değişebileceğini beyan etmektedir. Aslında burada tam bir *gāi* yorum ve *maḳāşid ictihādı* söz konusudur. Şöyle ki: Kâtiplerin borcu yazmak üzere çağrıldıklarında bu işten geri durmamalarının istenmesindeki amaç, herhangi bir hak kaybına meydan vermemektir. Çünkü kâtip sayısı azdır ve yeni bir kâtip bulmak oldukça zordur. Borç yazılmadığında bunun unutulması, karıştırılması veya inkârı mümkündür. Ancak kâtip sayısı çoğalıp borcu yazdıracak kişi bulmakta zorlanılmadığı takdirde, çağrılan kâtibin bu işten geri durmasında bir sakınca yoktur. Çünkü artık hak kaybı ihtimali ortadan kalkmıştır.

Mâturîdî’nin bu görüşü herhangi bir tenkide tabi tutmadan aktarması bizim için önemlidir. Zira bu, onun bu tür durumlarda ayetin hükmünün değişebileceği, esnetilebileceği veya askıya alınabileceği şeklindeki bir bakış açısına en azından karşı olmadığını göstermektedir. Yalnız bu arada şunun altını çizmekte fayda vardır: Hanefiler’in genel kabulü doğrultusunda Mâturîdî, borçların yazılmasına dair ayetteki emrin *vucûb* değil *nedb* yani bir anlamda tavsiye ifade ettiğini düşünmektedir. Bunun bir

⁵⁶⁴ el-Bakara: 2/282.

⁵⁶⁵ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 2/207.

⁵⁶⁶ Muḳātil b. Suleymân, Ferrâ’ ve Muḳātil b. Ḥayyân’ın bu yorumu dile getirdiği tespit edilmiştir. Bkz. Ebu’l-Ḥasan Muḳātil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳātil b. Suleymân*, thk. ‘Abdullāh Maḥmūd Şaḥḥāte (Beyrût: Dāru İḥyā’i’t-Turās, 1423), 1/228; Ebū Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyād el-Ferrâ’, *Ma’ānî’l-Ḳur’ân*, thk. Aḥmed Yūsuf en-Necātî vd. (Mısır: Dāru’l-Miṣriyye li’t-te’lîf ve’t-terceme, tsz.), 1/183; Ebū Muḥammed ‘Abdurrahmân b. Muḥammed İbn Ebî Ḥâtim, *Tefsîru’l-Ḳur’āni’l-‘aẓîm*, thk. Es’ad Muḥammed Ṭayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr, 1419), 2/557.

tavsiye emri olması da bu konuda sergilediği esnek tutumun sebebi olabilir. Borçların yazılmasını farz kabul etseydi aynı esnekliği gösterir miydi, bunu tahmin etmek oldukça zordur. Yine de ayetin maksadını dikkate alarak, tavsiye niteliğinde bile olsa bir hükmün değiştiği şeklindeki görüşü yorumsuz aktarması, onun *maḳāşid ictihādı* karşısında en azından negatif bir tutuma sahip olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Örnek 2: Onun benzer bir görüşü, “*İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin cariye kızlarınızdan alabilir.*”⁵⁶⁷ ayetiyle ilgilidir. Ona göre bu ayet de nüzul döneminin şartlarını yansıtmakta, bu şartlara göre hüküm bina etmektedir. Zira o dönemde hür kadınlar azdı ve mehirleri fazlaydı. Cariyeler ise çoktu ve onlarla evlenmek daha kolaydı. Bu yüzden ayet, hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenlere kolaylık yolunu göstermekte, onların cariyelerle evlenebileceklerini beyan etmektedir. Ancak Māturīdī dönemine gelindiğinde durumlar değişmiş; hür kadınlar bollaşıp cariyeler azalmış, bir erkeğin hür kadınla değil cariyeyle evlenmesi daha zor hale gelmiştir. Dolayısıyla ayetin “Sadece hürlerle evlenmeye gücü yetmeyenler cariyeyle evlenebilir, diğerleri evlenemez.” şeklinde anlaşılması doğru değildir. Böyle bir yorum ancak ilk dönemin şartları için ve bu şartlar yeniden meydana gelirse doğru olabilir.⁵⁶⁸ Anlaşıldığı kadarıyla Māturīdī bu ayeti doğrudan dönemin şartlarıyla alakalı görmekte ve farklı şartlar oluştuğunda ayetin de farklı uygulanabileceğini ya da anlaşılabilirliğini düşünmektedir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ en-Nisā’: 4/25.

⁵⁶⁸ Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur’ān*, 3/152.

⁵⁶⁹ Ayetleri anlarken nüzul döneminin koşullarını dikkate alma prensibi Māturīdī’ye mahsus bir özellik değildir. Nitekim onunla hemen hemen aynı dönemde yaşamış olan Ṭaberī, “*Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar.*” (el-Bakara: 2/275) ayetinin yorumunda akla gelebilecek şöyle bir soruyu tartışmaya açmaktadır: “Allah ayette faiz yemekten söz ediyor. Acaba bir kimse faizden elde ettiği geliri, yeme dışında başka bir yere sarfetse ayette sözü edilen cezaya müstahak olur mu?” Daha sonra bu soruyu, nüzul döneminin şartlarını göz önünde bulundurarak cevaplamaktadır. Buna göre vahye ilk muhatap olan toplum genellikle faizden elde ettiği geliri yeme içmede kullandığı için ayet onların bu genel tutumuna göre nazil olmuştur. Yani faiz yemekten maksat sadece “yemek” değil faiz yoluyla kazanç sağlamaktır. Bkz. Ṭaberī, *Cāmi’u’l-beyān*, 5/41-42.

d. Ayetin ya da Hükümün Maksadını Dikkate Alma

Kur'an'daki bazı ayetler ifadedeki kapalılık, bir kelimenin birden fazla manaya gelmesi ya da konunun *mucmel* olarak ifade edilmesi gibi sebeplerle farklı şekillerde anlaşılmaya müsaittir. Bu durumda hangi mananın *murād-ı ilāhī* olduğunun tespit edilmesi önem arz etmektedir. *Maḳāşidī* düşünceye göre bunun yollarından biri, ayetin ya da ayetteki hükümün asıl hedefinin tespit edilmesinden geçer. Buna göre ayetin asıl amacı belirlendikten sonra bu amacı gerçekleştiren yorum geçerlilik kazanırken bu hedefi ıskalayan yorumlar devre dışı bırakılır.

Māturīdī'nin tefsiri incelendiğinde onun da bu şekilde *maḳāşid ictihādına* yer verdiği görülür. Şimdi bunun örneklerini görelim.

Örnek 1: Bakara suresi 230. ayete⁵⁷⁰ göre, üçüncü talakın ardından, kadının kendisini boşayan kocasıyla yeniden evlenebilmesi için bir başkasıyla nikâhlanması ve bu evliliğin sona ermesi gerekir. Bu ayete dayanarak, kadının formalite bir nikâhla bir anlamda kâğıt üzerinde evlenip sonra da boşanmasını yeterli görenler olmuştur. Ayette “...başka bir kocayla nikâhlanmadıkça...” denmektedir ve dolayısıyla ayetin zahiri, yukarıdaki yoruma müsaittir. Ancak Māturīdī'ye göre, kadının böyle bir durumda bir başkasıyla sadece formalite olarak nikâhlanması yeterli değildir. Māturīdī bu sonuca ilgili hükümün amacından hareket ederek ulaşmaktadır. Şöyle ki: Bir erkeğin üçüncü kez boşadığı karısıyla yeniden evlenebilmesi için, o kadının başka bir erkekle evlenmesi şartının getirilmesindeki amaç, boşanmaları azaltmaktır. Zira karısını üçüncü kez boşamak isteyen bir erkek, böyle bir durumda bir kez daha düşünecek, o kadınla yeniden evlenmek isterse bunun ancak, onun başka bir erkeğin nikâhına girmesiyle mümkün

⁵⁷⁰ Bkz. el-Bakara: 2/230: “İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz. İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu kadının, Allah'ın kurallarına riayet edecekleri kanaatine varırlarsa, tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur. Bunlar Allah'ın kurallarıdır, bilmek isteyenler için onları açıklamaktadır.”

olacağını bilecek, ondan gerçekten ayrılmak isteyip istemediğini tekrar gözden geçirecek ve büyük ihtimalle bu işten vazgeçecektir. Bir erkek için, karısının bir başkasıyla sadece kâğıt üzerinde nikâhlanacağını, sonra da boşanıp onu yeniden kendi nikâhı altına alacağını bilmek, boşamadan caydırıcı bir sebep değildir. Dolayısıyla ilgili nikâhta cima şarttır.⁵⁷¹ Görüldüğü gibi Mâtürîdî bu konuda, ayetin neyi hedeflemiş olabileceğini düşünerek böyle bir sonuca ulaşmaktadır.

Örnek 2: Zina *haddinin* uygulanışından söz eden, “*Müminlerden bir ‘tâife’ de onların azabına tanıklık etsin.*”⁵⁷² ayetindeki “*tâife*” kelimesi, Arapçada bir kişi için kullanıldığı gibi bir grup için de kullanılmaktadır. Buna binaen bazı âlimler buradaki *tâifeyi* bir kişi anlamında alıp *haddin* uygulanışına bir kişinin şahit olmasının yeterli olacağı, bazıları ise bunun cemaati ifade ettiği, dolayısıyla *had* uygulanırken bir grup Müslümanın bulunması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Mâtürîdî, buradaki *tâife* kelimesinin bu iki anlamdan hangisi için kullanıldığını tespit edebilmek için öncelikle bu emrin *hikmet* ve maksadının bilinmesi gerektiğine vurgu yapmakta, sonra da zina *haddinin* uygulanışında şahit bulundurma ile ilgili şu dört maksattan söz etmektedir:

- 1- Bu cezanın uygulanışını gören kimseleri benzer bir suç işlemekten caydırmak,
- 2- Böyle bir cezanın uygulandığı haberinin insanlar arasında yayılmasını sağlayarak bütün bir toplumu böyle şeni bir suçtan alıkoymak,
- 3- Cezayı uygulayanların haddi aşmalarına, vurulması gerekenden daha çok ya da daha şiddetli vurmalarına mâni olmak,
- 4- Hâkimi, suçsuz bir kişiye *had* uyguladı şeklindeki bir töhmetten kurtarmak.

⁵⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/74-75.

⁵⁷² en-Nûr: 24/2.

Māturīdī bu *hikmet* ve maksatları sıraladıktan sonra “*tāife*”den kastın cemaat olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü yukarıda sıralanan maksatların tam olarak gerçekleşmesi için bir kişinin şahadeti yeterli değildir. Bir cemaat tanıklık etmelidir ki bu amaçlara hakkıyla ulaşılabilin.⁵⁷³

Örnek 3: Nūr suresi 3. ayette şöyle buyrulmaktadır: “*Zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir, zina eden kadınla da ancak zinakâr veya müşrik bir erkek evlenir. Bu, müminlere haram kılınmıştır.*”⁵⁷⁴ Bu ayet, ilk planda, zina eden bir kadın veya erkeğin ancak kendisi gibi bir zinakâr ile ya da bir müşrik ile evlenebileceği, aksinin ise yasak olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak zinakâr da olsa bir Müslümanın bir müşrikle evlenemeyeceği noktasında görüş birliği vardır. Dolayısıyla bu ayetin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili pek çok yorum yapılmıştır. Kimisi *neshten* söz etmiş, kimisi ayetin Ehl-i kitapla ilgili olduğunu söylemiş, kimisi *sebeb-i nuzûlü*yle bağlantılı olarak Medine’ye hicret eden bazı fakir sahabilerin orada bulunan fahişelerle evlenmek için izin istemeleri neticesinde buna izin verilmemesi olarak ayeti değerlendirmiştir. Bu ve benzer görüşleri naklettikten sonra Māturīdī, ayeti *gāī* bir okumaya tabi tutarak bambaşka bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre bu ayet, bir Müslümanın zina edenle evlenmesini değil, bizzat zinayı yasaklamak için gelmiştir. Şöyle ki: Bir Müslüman zina edecek olursa bilsin ki, sonrasında evlenmek istediğinde iffetli bir kimseyi bulamayacaktır. Çünkü normalde iffetli kimseler zinakârlarla evlenmek istemezler. Ancak kendisi gibi zinaya bulaşmış, iffetini muhafaza edememiş biri ya da zinayı tamamen meşru kabul eden bir müşrik onu kabul edecektir. Dolayısıyla zinaya yeltenen bir kimse bütün bunları hesap ederek bu kötü fiilden uzak durmalıdır. İffetli bir yaşam sürmek, namuslu biriyle evlenmek ve mutlu bir yuva kurmak istiyorsa önce kendisi namuslu olmalıdır. Yani bu ayet, Müslümanları zinadan uzaklaştırmak amacıyla onların başına gelecek bu kötü

⁵⁷³ Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur’ān*, 10/83.

⁵⁷⁴ en-Nūr: 24/3.

durumdan söz etmektedir. Bu durumda ayetin sonunda yer alan “*Bu, müminlere haram kılınmıştır.*” ifadesindeki “*bu*”ndan (ذلك) maksat, zinakârla evlenmek değil, bizatihi zina olmaktadır.⁵⁷⁵

Örnek 4: Mâturîdî, *kıṣāṣ* emrinin maksadından yola çıkarak yeni bir hüküm bina etmektedir ki bu, konumuz açısından oldukça dikkat çekicidir. Şöyle ki: Ona göre *kıṣāṣ* emrinin maksadı, kişiyi öldürme eyleminden alıkoymak ve onu bu işten caydırmaktır, yani canın muhafazasıdır. O halde hür ile köle ve kâfir ile Müslüman arasında gerçekleşen öldürme olayında da *kıṣāṣ* gerekir. Zira *kıṣāṣ* uygulanmazsa, neticede kendi hayatından endişe etmeyeceği için, bir hür bir köleyi veya bir Müslüman zimmi bir kâfiri öldürmekten çekinmez ve bu durumda canın muhafazası sağlanmış olmaz.⁵⁷⁶ Görüldüğü gibi burada Mâturîdî tam olarak *maḳāṣıda* dayalı bir *ictihād* ortaya koymaktadır.

Örnek 5: Mâturîdî, Bakara suresinin 236. ayetinin⁵⁷⁷ tefsirinde, zifafa girilmemiş, mehri de belirlenmemiş kadınların boşanması neticesinde onlara mehir, mehr-i misil ya da bunların yarısının değil de onların gönlünü edecek bazı şeyler verilmesinin emredilmesini *kolaylık* prensibi çerçevesinde yorumlamaktadır. Kur’an’a göre hem mehri belirlenmiş hem de zifafa girilmiş bir kadın boşandığında ona mehrin tamamı verilir. Mehri belirlenmiş, fakat zifafa girilmemişse mehrin yarısı; tam tersi zifafa girilmiş fakat mehri belirlenmemişse mehr-i misil verilir. Buna göre aslında hem zifafa girilmemiş hem de mehri belirlenmemiş bir kadına mantıken mehr-i mislin yarısı verilmesi gerekirken Allah, Müslümanların işini kolaylaştırmak için bunun yerine, fakirin ve zenginin kendi durumuna göre takdir edeceği gönül alıcı birtakım hediyelerin verilmesini yeterli görmüştür. Mâturîdî buradan hareketle, bu durumda verilecek olan hediye, mehr-i

⁵⁷⁵ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 10/86-88.

⁵⁷⁶ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 1/320, 329-330.

⁵⁷⁷ el-Bakara: 2/236: “Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur. Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara makul, gönül alıcı bir şeyler verin; iyiler için bu bir borçtur.”

mislin yarısından daha fazla olamayacağı şeklinde bir hükme ulaşmaktadır. Bu hükmün gerekçesi ise şudur: Allah'ın, bu durumdaki bir kadına mehr-i mislin yarısının değil de kişinin durumuna göre hediye kabilinden bazı şeylerin verilmesini emretmesinin amacı, Müslümanların işini kolaylaştırmaktır. Mademki bundaki amaç Müslümanların işini kolaylaştırmaktır, o halde böyle bir durumda, mehr-i mislin yarısından daha fazlasını vermek caiz olmaz. Çünkü bunda Müslüman için kolaylık değil, zorluk ve sıkıntı söz konusudur.⁵⁷⁸

Görüldüğü gibi burada Māturīdī, önce Kur'an'daki bir hükmün maksadını tespit etmekte, sonra bu maksattan hareketle başka bir sonuca/hükme ulaşmaktadır. Aslında onun yaptığı tam anlamıyla bir *maḳāşid ictihād*ıdır. Gerçi onun vardığı bu sonuç tartışmaya açıktır. Allah, sözü edilen durumdaki bir kadın boşandığında, kocasının ona, kendi maddî durumuna göre bazı ikramlarda bulunmasını emretmektedir. Ayete göre ne kadar vereceğini koca kendisi ayarlayacaktır. Bu anlamda Māturīdī'nin dediği gibi ayette bir kolaylaştırma söz konusudur. Çünkü nikâhlanan kadınla, nikâhın asıl amacı olan zifaf gerçekleşmemiş, aynı zamanda herhangi bir mehir belirlenerek bir söz de oluşmamıştır. Böyle bir durumda kadına bir şey vermeye gerek yok gibi bir anlayışın ortaya çıkması da mümkündür. Oysaki Allah, öyle de olsa kadının psiko-sosyal durumunu dikkate alarak ona bazı şeyler verilmesi gerektiğine hükmetmiştir. Verilen hüküm, kadını koruduğu kadar erkeği de zor duruma düşürmemektedir. Zira erkek, kendi durumuna göre bunu takdir edecektir. Ayette bunun herhangi bir alt sınırından söz edilmediği gibi üst sınırından da söz edilmemiştir. Buna göre erkek zengin olup gönlü de zenginse istediği kadar ikramda bulunabilecektir. Māturīdī'nin yaptığı gibi buna bir üst sınır belirlemek, belki ayetteki *cuz'î* maksatla, yani kolaylaştırma ilkesiyle uyum arz etmektedir; ancak Kur'an'ın ihsan ve cömertlik şeklindeki *kullî* maksadıyla uyum arz ettiğini söylemek

⁵⁷⁸ Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Kur'an*, 2/102-103,112.

zordur. Mâturîdî'nin ulaştığı sonucun kadını değil, daha çok erkeği koruyan bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Bu da kendi dönemindeki kadın algısıyla izah edilebileceği gibi İslam hukukunu inşa edenlerin genellikle erkek olmasından kaynaklı, dinî hükümlere erkek perspektifinden bakma kaynaklı da olabilir.

Örnek 6: Yemin kefaretiyle ilgili ayetin⁵⁷⁹ *te'vîl*inde de *maḳāşid ictihād*ına rastlamaktayız. Mâturîdî önce kefaretin ne anlama geldiği ve hangi maksatla farz kılındığı üzerinde durmaktadır. Buna göre kefare, kulun kendi heva ve arzusuna uyarak Allah'ın istemediği bir davranışı yapmasının cezasıdır. Ceza olması hasebiyle, kulun nefesine ağır gelecek şeyler kefare olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla kefaretin hem caydırıcılık yönü vardır hem de onda, insanın hoşuna gitmeyecek, nefesine ağır gelecek bir yön bulunmalıdır. Bunlara ilaveten kefaretin sosyal faydaları da bulunmaktadır. Sözelimi yemin kefaretinde on fakirin doyurulması bunlardan biridir. Bundaki amaç, insanın en temel ihtiyacı olan gıda temini konusunda sıkıntı çeken insanlara yardım etmektir. Amaç bunlar olunca, on fakire yemek ikram ederek onları doyurmak ile bunun bedelini onlara vermek arasında bir fark yoktur. Çünkü her ikisi de nefse ağır gelen şeylerdir ve yine her ikisi de ihtiyaç sahiplerine yardım etme sonucunu doğurur. Ancak bedeli değil de yiyeceği fakire vermek tercih edilecekse, bunları direkt fakirin eline vermek yerine onlara kişinin kendi sofrasında ikram etmesi daha uygundur. Bu hem fakirin daha çabuk ve yorulmadan doyması hem de kefare borcunu ödeyenin bizzat onlara hizmet etmek suretiyle nefsinin daha çok acıtması açısından kefaretin amaçlarına daha uygundur. Aynı şekilde on fakiri bir gün doyurmak ile bir fakiri on gün doyurmak arasında da kefaretin amaçları açısından bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunlar da caizdir. Yine fakirin Müslüman ya da kâfir olması da fark etmez. Hatta kâfirin doyurulması, Müslümanın

⁵⁷⁹ Bkz. el-Mâide: 5/89: “Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin kefareti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah ayetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz.”

nefsine daha ağır geleceği için kefaretin amaçları açısından bir sorun teşkil etmemektedir.⁵⁸⁰ Görüldüğü gibi Mâturîdî, önce kefaret hükmünün maksatlarını belirlemekte, sonra da bu maksatlara uygunluk çerçevesinde fikhî sonuçlara ulaşmaktadır. Bu esnada ayetin zahirine değil maksadına odaklanmaktadır. Zira ayetin zahiri, “*on fakirin doyurulması*” (إطعام عشرة مساكين) şeklindedir. Sadece ayetin lafzı esas alınacak olursa yukarıdaki hükümlere ulaşmak mümkün değildir. Oysaki Mâturîdî, Haneî mezhebinin çizgisini takip etmek suretiyle ayete rasyonel ve maksat eksenli yaklaşmakta, bu şekilde ayeti literal anlamına hapsetmeyip ondan *gâî* hükümler elde etmeyi başarmaktadır.

Örnek 7: Mâturîdî, yemin kefaretiyle ilgili ortaya koyduğu yukarıdaki tutumun hemen hemen aynısını *zıhâr* kefaretiyle ilgili ayetin *te’vîl*inde de sergilemektedir. Şöyle ki: O önce, yukarıdaki örnekte olduğu gibi kefaret hükümlerinin niçin *teşrî’* kılınmış olabileceği üzerinde durur ve bununla ilgili üç farklı maksattan söz eder. Bunlardan biri, arzularına yenik düşüp Allah’ın emrine karşı gelen kulun, işlediği bu günahtan dolayı acı çekmesini sağlamak ki bunu yakın hedef olarak adlandırmamız mümkündür. İkincisi, yaptığı hatanın cezasını ağır ödeyen kulu, benzer bir fiili işlemekten alıkoymaktır. Caydırıcılık vasfının vurgulandığı bu amacı da uzak hedef olarak görebiliriz. Kefaretlerin nihai hedefi ise, işlediği günah dolayısıyla ahiret azabını hak etmiş bir kulun cezasını bu dünyada vermek suretiyle onu acı azaptan kurtarmak, Mâturîdî’nin ifadesiyle o günahın üzerini örtmektir. Buraya kadar o, kefaret hükümleri için, tamamen kişisel yorumuna dayalı olduğu anlaşılan üç maksat belirlemiştir. Daha sonra kendi belirlediği bu esasları, konuyla ilgili ortaya çıkan problemleri çözerken temel kriter olarak kullanmaktadır. Mesela, *zıhâr* kefaretiyle ilgili ayette geçen “*Karılarına zıhâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle azat etmeleri gerekir.*”⁵⁸¹

⁵⁸⁰ el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, IV/307-313.

⁵⁸¹ el-Mucâdele: 58/3.

ifadesindeki köle azadı hakkında farklı ihtimaller söz konusudur. İki gözü de kör, ya da iki eli veya iki ayağı kesik bir köle kefarete olarak azat edilebilir mi? Aynı şekilde kölenin çocuk ya da kâfir olması kefarete engel midir? Bu sorulara Mâtürîdî, yukarıda belirlediği “Kefaret, kula acı ve ızdırap verici nitelikte olmalıdır.” esasından hareket ederek çözüm üretmektedir. Kör, eli ayağı tutmayan kölesini azat etmek, kişiye acı mı verir, yoksa böyle engelli birine bakma sorumluluğundan kurtulduğu için bu ona ödül mü olur? Mâtürîdî’ye göre böyle birini azat etmek kişiye acı vermeyeceği gibi bilakis ona bakma külfetinden kurtulacağı için onun için bir ödüldür. Dolayısıyla, kefaretin gayesi hasıl olmayacağından böyle bir kölenin azat edilmesi ile kefarete ödenmiş olmaz. Fakat tek gözü körse, ya da tek eli veya ayağı yoksa, bu durumda yine efendisine hizmet edebileceği için böyle bir köle azat edilebilir. Çocuk ve kâfir olan köle de aynı şekildedir. Onlar da efendilerine hizmet noktasında sorunlu olmadıklarına göre, bunları azat etmek kişiye zor gelir. Bu yüzden onların azadı da geçerlidir. Hatta kâfir olan kölenin azat edilmesi, Müslüman bir kölenin azat edilmesine oranla bir mümine daha çok ızdırap vereceği için bu daha efdaldır.⁵⁸²

Özetleyecek olursak, *zihār* kefaretiyle ilgili Mâtürîdî’nin sorun çözme yöntemi şu şekildedir:

Sorun: Kefaret olarak azat edilecek olan kölenin kör, engelli, çocuk ya da kâfir olması kefarete mâni midir?

Çözüm:

- 1- Önce kefarete hükmünün amaçları belirlenir.
- 2- Bu amaçlardan biri “Kefaret ödeme yükümlülüğü olan kişiye acı vermesidir.” şeklinde tespit edilir.

⁵⁸² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 15/26-30.

3- Sonra tek tek, zikri geçen köleleri azat etmenin kişiye acı verip vermeyeceği incelenir.

4- Azat ettiği takdirde sıkıntıya düşeceği köleler kefarete olarak azat edilebilir; diğerleri edilemez.

Sonuç:

1- İki gözü de kör, iki eli veya iki ayağı da engelli bir kölenin azadı kefarete sayılmaz.

2- Tek gözü kör, tek eli veya ayağı engelli veya çocuk ya da kâfir bir kölenin azadı kefarete sayılır.

Görüldüğü gibi bütün bu örneklerde tam bir *maḳāşid ictihādı* söz konusudur. Önce hükmün maksadı ortaya konmakta, sonra ortaya çıkan problemler bu maksat çerçevesinde çözüme kavuşturulmaktadır.

2. Maḳāşid İctihādının Mümkün Olmadığı Durumlar

Yukarıdaki örnekler ve açıklamalar neticesinde Māturīdī'nin bizzat *maḳāşid ictihādını* benimsediğini ve uyguladığını söyleyebiliriz. Peki, acaba Māturīdī'ye göre bütün fikhî hükümlerde *maḳāşid ictihādını* uygulamak mümkün müdür? Yoksa bunun cari olmadığı alanlar var mıdır?

Māturīdī'nin bazı ayetlere yaklaşımından hareketle, birtakım hükümlerde *maḳāşid ictihādına* geçit olmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Şimdi bu hükümlerin neler olduğunu görelim.

a. Birden Fazla Maksat İçeren Hükümler

*İddet*in asıl amacının, kadının hamile olup olmadığının tespiti olduğu ileri sürülerek günümüzde bunun tıbben kolayca tespit edildiği, dolayısıyla artık *iddet* beklemeye gerek kalmadığı söylenebilir mi? Yoksa Kur'an'da açıkça ifade edilen diğer

sayılar ve süreler gibi bu da *ta‘abbudī* bir hüküm olarak mı kabul edilmelidir? Māturīdī’nin bakış açısı bunlardan hangisine daha uygundur? Şimdi bunu tespit edebilmek için onun konuya nasıl yaklaştığına bir göz atalım.

Māturīdī, Bakara suresinin 234. ayetinin⁵⁸³ tefsirinde, ölüm ‘iddetindeki maksadın ne olabileceğini tartışmaktadır. O, öncelikle bunun, kadının hamile olup olmadığının tespit edilmesi amacıyla yönelik olduğu üzerinde durmaktadır. Nitekim kocası öldüğünde hamile olduğu bilinen bir kadının ‘iddeti, çocuğu doğurmasıyla birlikte sona ermektedir. Hatta sahabeden bazısı, kocası daha tabutta iken kadının doğum yapmasıyla birlikte ‘iddetinin sona ereceğini belirtmiş, Hz. Peygamber de kocası öldükten birkaç gün sonra doğum yapan bir kadının başka biriyle evlenmesine izin vermiştir.⁵⁸⁴ Bütün bunlar göstermektedir ki ‘iddetin amacı hamileliğin tespittir. Ancak burada şöyle bir sorun vardır: Mademki ‘iddetin amacı hamileliğin tespittir; o halde neden cariyelerin ‘iddeti daha azdır?⁵⁸⁵ Māturīdī buna üç türlü cevap vermektedir: 1- Nikâhta asıl olan hür kadınlardır. Bu yüzden ayetteki hüküm yalnızca onlara yöneliktir. 2- Cariyeler, hürlerin alacağı hakkın ancak yarısını alabilirler. 3- Cariyenin doğuracağı çocuk, köle statüsünde olacağı için cariyeden çocuk sahibi olmak pek de arzu edilen bir şey değildir.⁵⁸⁶

Māturīdī, vefat ‘iddetinin amacıyla ilgili bir başka ihtimal üzerinde daha durmaktadır ki o da ölen kocanın yasını tutmak, onun hatırasına olan bağlılığı göstermektir. Nikâh sonrası henüz zifaf gerçekleşmeden kocası ölen kadının da aynı süreyi beklemesi, bu ihtimali güçlendirmektedir. Oysaki aynı durum boşanmada söz konusu olsaydı kadının ‘iddet beklemesi gerekmezdi. Demek ki vefat ‘iddetinde boşanma

⁵⁸³ el-Bakara: 2/234: “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler. Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur. Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.”

⁵⁸⁴ Bkz. İmām Mālik, “Talāk”, 29,83-86; Buḥārī, “Talāk”, 39; Muslim, “Talāk”, 123.

⁵⁸⁵ Cariyelerin vefat ‘iddeti iki ay beş gündür. Geniş bilgi için bkz. Suat Erdem, “İslam Hukukuna Göre ‘İddet ve ‘İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”, *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 17/2 (2013), 84.

⁵⁸⁶ Māturīdī, *Te’vīlâtü’l-Ḳur’ân*, 2/92-93.

'iddetinden ayrı olarak hamileliğin tespitine ilaveten kocanın yası amacı da söz konusudur. Yine aynı şekilde küçük yaştaki bir çocuğun ölümü sonrasında karısının aynı süreyi beklemesi gerekir. Bu da vefat 'iddetindeki gayenin sadece hamilelik tespiti değil vefat eden kocanın yasının tutulması olduğunu gösteren bir başka delildir.⁵⁸⁷

Bütün bunları toparlayacak olursak şunları söylememiz mümkündür: Mâturîdî'ye göre vefat 'iddetinin iki temel gayesi vardır. Birincisi, kocası ölen kadının hamile olup olmadığının tespit edilmesi, böylece neseplerin birbirine karışmasının önlenmesi; ikincisi ise kadının ölen kocasının yasını tutup ona olan bağlılığını göstermesidir. Yani yegâne amaç hamileliğin tespiti değildir. Dolayısıyla hamileliğin başka yollarla tespit edilebildiği dönemlerde dahi ayetin bu hükmü geçerlidir. Çünkü bu süre zarfında kadın kendisini toparlayacak, acısını yaşayacak, sonraki hayatı için planlama yapma fırsatı elde edecektir.

Buradan çıkan sonuç şudur: Bir hükmün maksadı birden fazla ise, bu maksatlardan sadece birinin değişikliğe uğramasıyla hükmün de değişeceği sonucuna varılamaz.

b. Ta'abbudî Hükümler

Allah'ın hükümleri, ta'lîle konu olup olmaması açısından "ta'abbudî" ve "ma'kûlu'l-ma'nâ" olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır. Ta'abbudî hükümlerde ma'kûl yönler ve birtakım hikmetler bulunduğu halde bunların ta'lîl edilemeyeceği, yani kıyâs kapsamı dışında olduğu; ma'kûlu'l-ma'nâ olan diğer hükümlerde ise ta'abbudî yön bulunmakla birlikte ta'lîlin mümkün olup bunların kıyâsa konu olabileceği kabul edilmiştir. Bir hükmün ta'abbudî ya da mu'allel (ma'kûlu'l-ma'nâ) olduğunun tespitinde ise bir menfaati celp ya da bir mefseleti defedip etmediğinin akıl yoluyla bilinmesi ölçüt kabul edilmiştir. Buna göre bir maşlahatı celp ettiği veya bir mefseleti defettiği aklen

⁵⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/93-94.

bilinen hükümler *mu'allel*, diğerleri ise *ta'abbudī* olmaktadır. Bunun neticesinde genel olarak ibadetlerin *ta'abbudī*, *mu'amelātın* ise *mu'allel* olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁵⁸⁸

Maḳāşid düşünürleri, *ta'abbudī* hükümleri *maḳāşid ictihādının* dışında mütalaa etmiştir. Ayrıca *ta'abbudī* sınırını olabildiğince dar tutmak, *cuz'ī* ahkâmı *kullī* ve ebedî *teşrī'* hükümleri ile karıştırmamak ve meseleleri *kullī* bir perspektifle ele almak da bu görüş sahiplerinin temel prensipleri arasında yer alır.⁵⁸⁹

Māturīdī'ye göre Kur'an'da sayısal olarak sınırları belirlenmiş hükümlerin (*maḳdūrāt* ve *maḥdūdāt*) *ta'abbudī* nitelikte olduğundan⁵⁹⁰ daha önce söz etmiştik. O, *ta'abbudī* hükümler için “ğayru *ma'kūlī*'l-*ma'nā* = hikmeti akılla kavranamayan” (غير معقول المعنى) ifadesini kullanmaktadır.⁵⁹¹ Ona göre bu tür hükümlerin *teşrī'* amacı akılla idrak edilemediği için bu konuda *naşşın* beyanı ile yetinilir ve bunlar başka konulara *kıyās* edilmez.⁵⁹²

Boşanma *'iddeti*yle ilgili açıklamalarını bu konuya örnek olarak vermemiz mümkündür. Şöyle ki: O, *Ṭalāk* suresinin ilk ayetleri⁵⁹³ bağlamında boşanma *'iddeti*yle ilgili iki farklı tanıma yer vermektedir. Bunlardan birine göre *'iddet*, rahmin temizlenmesidir. Yani kadının adet görmesiyle hamile olmadığının anlaşılmasıdır. Diğer tanıma göre ise *'iddet*, kendisiyle maksadın tamamlanmış olduğu nikâhı takip eden bir ibadettir. Yani *cimā'* ya da halvet vuku bulmuş nikâha bağlı *ta'abbudī* bir hükümdür. Müellifimiz ikinci tanımın daha doğru olduğunu düşünmekte ve bunun gerekçelerini sıralamaktadır ki bunlardan biri şudur: Şayet *'iddet*, kadının hamile olup olmadığının tespiti olsaydı, bunun için bir kez adet görmesi yeterli olurdu. Çünkü bu durumda onun hamile olmadığı anlaşılmış olurdu. *'İddette* bir adet ile iktifa edilmeyip üç adet süresi

⁵⁸⁸ H. Yunus Apaydın, “Ta‘līl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20.09.2020).

⁵⁸⁹ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 99.

⁵⁹⁰ Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Kur'ân*, 6/336.

⁵⁹¹ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Kur'ân*, 15/34.

⁵⁹² Māturīdī, *Te'vīlātü'l-Kur'ân*, 6/336, 15/34.

⁵⁹³ Bkz. et-Ṭalāk: 65/1-3.

belirlendiğine göre ‘iddetin bunun dışında başka amaçları da söz konusudur. Dolayısıyla ‘iddeti sadece hamileliğin tespitine indirgemek doğru değildir. Kur’an’daki diğer sayılı hükümlerde olduğu gibi bunun da *ta‘abbudī* bir hüküm olduğuna karar vermek en doğrusudur.⁵⁹⁴

Hem bir önceki başlıkta ele aldığımız vefat ‘iddeti hem de boşanma ‘iddetiyle ilgili yukarıdaki açıklamaları birlikte değerlendirdiğimizde şu sonuca ulaşıyoruz: ‘İddet konusunda Māturīdī, bu tür hükümlerin *ta‘abbudī* nitelikte olduğunu, şartların ve zamanın değişmesine bağlı olarak değişmeyeceğini düşünmektedir. Buradan da şöyle bir genel ilkeye ulaşabiliriz: *Ta‘abbudī* hükümler, *maḳāşid ictihād*ının kapsamı dahilinde değildir.

Bu konudaki bir başka örnek *ẓihār* kefaretiyle ilgilidir. *Ẓihār* kefaretinin köle azadı, iki ay peş peşe oruç ya da altmış fakiri doyurmak olduğunun beyan edildiği ayetlerde, köle azadı ve oruç için “onlarla temas etmeden önce” kaydı düşülmüş, fakat fakirin doyurulmasında böyle bir kayda yer verilmemiştir.⁵⁹⁵ Māturīdī’ye göre *ẓihār* kefaretinde köle azadı ya da oruç sırasında kadınlarla temasın yasak olması *gayru ma‘kūli’l -ma‘nā*dır. Yani bunun niçin yasak olduğu akılla bilinemez. Dolayısıyla oruç ve köle azadında zikredilen temas yasağının fakiri doyurmada da geçerli olduğu sonucuna ulaşamaz. Şayet bu yasağın *hikmeti* biliniyor olsaydı, bu durumda fakir doyurma seçeneğine *kıyāsı* mümkün olabilirdi. Yani kefaret olarak altmış fakiri doyuracak olan kişinin de eşiyle teması yasak olurdu. Ancak böyle bir şey, yukarıda beyan edilen sebeple söz konusu değildir.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ Bkz. Māturīdī, *Te‘vīlātu’l-Ḳur’ān*, 15/225.

⁵⁹⁵ Bkz. el-Mucādele: 58/3-4: “*Karılarına ẓihār yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle azat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır. Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur. Bu, Allah’a ve resulüne imanınızı göstermeniz içindir. İşte bunlar Allah’ın koyduğu kurallardır. Kâfirleri elem veren bir azap beklemektedir.*”

⁵⁹⁶ Māturīdī, *Te‘vīlātu’l-Ḳur’ān*, 15/34.

Māturīdī'nin *ẓihār* kefaretiyle ilgili yukarıdaki açıklamalarına şu şekilde itiraz etmek mümkündür: Karısına *ẓihār* yapan bir erkeğin yeniden karısına dönmek istediğinde kefaret ödemeye mahkûm edilmesi, bir anlamda yaptığı iş dolayısıyla onu cezalandırmak ve benzer bir fiili tekrar işlemesine mâni olmaktır. Bu yüzden kefaretin ona acı vermesi gerekir. Köle azadını ya da iki ay orucunu tamamlamadan karısına yaklaşmaması hükmünün *hikmeti* de ona bu kefaretin acısını daha çok hissettirmek olsa gerektir. Neticede eşine yaklaşabilmek için kefareti tamamlaması gerekecektir. Bu da onun kefareti daha acil bir şekilde yerine getirmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla oruç veya köle azadı tamamlanmadan karısına yaklaşma yasağının *hikmetini*, caydırıcılığın artırılması ve bireysel ya da sosyal faydanın sağlanmasında acele edilmesi olarak belirlemek mümkündür. Aynı *hikmet*, fakirleri doyurmada da söz konusudur. Dolayısıyla bunların birbirine *kıyāsı* mümkündür.

Ancak Māturīdī'nin bu itiraza cevabı hazırdır. Onun cevabı, bir sonraki başlığımızla alakalı olduğu için bu duruma orada yer vermeyi uygun buluyoruz.

c. *Tafşilî* Beyana Konu Olan Hükümler

Māturīdī, yukarıdaki itiraza beyan teorisiyle cevap vermektedir. Ona göre burada *kifāi* değil, *tafşilî* beyan söz konusudur.⁵⁹⁷ *Tafşilî* beyanda, daha önce bilgi verildiği üzere konunun çoğu hakkında ayrıntılı açıklamalar yer almakta, bir kısmı hakkında ise bu ayrıntılara yer verilmemektedir. Māturīdī'ye göre bu durum, *naşşın* beyanı ile *taḥşîşe* işaret eder. Yani hangi konularda ayrıntı verilmişse sadece onlar için ilgili hüküm geçerlidir; bu durum diğerlerine sirayet etmez. Çünkü hepsi için geçerli olsaydı ya sadece biri için ayrıntı verilir, diğerleri ona *kıyās* edilirdi – ki bunun adı *kifāi* beyandır – ya da *nihāi* beyan tarzında hepsi için aynı hüküm beyan edilirdi. Yukarıdaki örnekte ilk iki

⁵⁹⁷ Māturīdī'nin beyan teorisiyle ilgili olarak daha önce bilgi verilmişti. Bkz. Tez metni, İkinci Bölüm, C. 4. Bütün Hükümlerin Aslını Kur'an'da Araması.

kefaref için temas yasağının zikredilip sonuncu için zikredilmemiş olması, bu yasağın sadece ilk ikisi için geçerli olup diğeri için geçerli olmadığının *naşş* tarafından beyan edildiği anlamına gelir.⁵⁹⁸

Buna göre *tařřilī* beyan kategorisine giren ayetler, kendi içinde hem *kıyās* hem de *maķāřid ictihādına* kapalıdır.

⁵⁹⁸ Bkz. Mātūrīdī, *Te'vīlātu'l-Ķur'ān*, 15/34.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TE'VİLÂTU'L-ĞUR'ÂN'DA MAĞÂŞİDİ TEFSİR

Bu bölümde, Mâturîdî'nin, *Te'vîlâtü'l-Ğur'ân* adlı tefsirinde *mağâşid* eksenli tefsir metodunu uygulayıp uygulamadığı pratik örnekler üzerinden ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda önce, *mağâşid* tefsir için olmazsa olmaz bir öneme sahip olan *mağâşidu'l-Ğur'ân* açısından eser incelenecektir. Sonrasında *mağâşid* yöntemin esere nasıl yansıdığı örnekler üzerinden ele alınacaktır. Ayrıca eserde yer alan *mağâşid* yönteme aykırı yorumlar tespit edilecek, bu şekilde tezimiz objektif olarak şekillendirilmiş olacaktır.

A. MAĞÂŞİDU'L-ĞUR'ÂN

Mağâşidu'l-Ğur'ân'ın tanımı ve tarihi gelişimi hakkında daha önce bilgi vermiştik.⁵⁹⁹ Biz bu başlık altında, Mâturîdî'nin, *mağâşidu'l-Ğur'ân* hakkında herhangi bir tespiti veya beyanı olup olmadığını, varsa neler olduğunu ve hangi noktada yoğunlaştığını ortaya koymaya çalışacağız.

Konu hakkında Mâturîdî'nin tespit ve düşüncelerini ele alırken Kur'an'ın genel ve özel maksatlarını iki ayrı başlık altında inceleyeceğiz. Ayrıca özel maksatları da kendi içinde birtakım alt başlıklara ayıracağız. Bu şekilde oldukça geniş bir skalaya sahip olan “*mağâşidu'l-Ğur'ân*” kavramı çerçevesindeki izahların daha sistematik bir tarzda okuyucuya sunulacağı kanaatindeyiz.

1. Kur'an'daki Genel Maksatlar

⁵⁹⁹ Bkz. Tez metni, Birinci Bölüm, C.1. Mağâşidu'l-Ğur'ân Kavramı ve Tarihî Gelişimi.

Kur'an'daki genel maksatlardan kastımız, Kur'an'ın nüzulüne esas teşkil eden gaye ve esaslardır. Başka bir deyişle Kur'an'ın gerçekleştirmeyi hedeflediği temel ilkelerdir. Bunlara Kur'an'ın üst maksatları da denmektedir. Bu ilkeler, ayetlerin dakik bir şekilde incelenmesi neticesinde tümevarım yöntemiyle ortaya konulurlar ve *maḳāşidī* tefsir için vazgeçilmez konumdadırlar. Zira *maḳāşidī* tefsirde ʔur'ānī bir ifadeye anlam verirken, takdir edilen mananın belirlenen bu maksatlarla örtüşüp örtüşmediği, bu maksatları ne derece içerdiği veya ne boyutta ihlal ettiği mutlaka dikkate alınmalıdır.

Bekleneceği üzere *Te'vīlāt*'ta “*maḳāşidu'l-ʔur'ān*” ifadesi geçmemektedir.⁶⁰⁰ Ancak buna yakın bir ifade Āl-i 'İmrān suresinin 7. ayetinin tefsirinde karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'daki ayetleri *muḥkem* ve *muteşābih* olarak kategorize eden ilgili ayetin yorumunda Māturīdī, “*ummu'l-kitāb*”dan maksadın “*maḳşūdu'l-kitāb*” olabileceğini, bunların da *muḥkem* ayetleri karşıladığını beyan eder.⁶⁰¹ Buna göre Kur'an'ın asıl maksatları *muḥkem* ayetlerde beyan edilmiştir. Diğer bir deyişle Kur'an'ın gerçek maksadını öğrenmek isteyen, ondaki *muḥkem* ayetlere yönelmelidir. Burada geçen “*maḳşūdu'l-kitāb*” tabirini, daha sonra ortaya çıkacak olan “*maḳāşidu'l-ʔur'ān*” kavramının erken dönemdeki ilk tezahürlerinden biri olarak değerlendirmek mümkündür.

Bu girişten sonra Māturīdī'ye göre Kur'an'ın üst maksatlarının neler olabileceğini tespit etmeye çalışalım.

Māturīdī, insanın bu dünyada sahip olabileceği en değerli şeyin “*īmān*” olduğunu ifade etmektedir. Ona göre *īmān*, insan fiillerinin en güzeli, bütün var edilmişler arasında en nurlusu ve enginidir. İnsanın Allah rızasını kazanmasında en etkin unsur da yine *īmān*dır.⁶⁰² İnsanın sahip olabileceği şeyler arasında ondan daha üstünü ve kıymetlisi

⁶⁰⁰ Daha önce ifade edildiği gibi *maḳāşid* sözcüğünü çoğul olarak Kur'an'ın ana konuları ve maksatları anlamında kullanan ilk müfessir Beğavī'dir (ö.516/1122). Bkz. Hulelī, “Muḳārabātu Maḳāşidi'l-ʔur'āni'l-Kerīm”, s.197.

⁶⁰¹ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-ʔur'ān*, 2/244.

⁶⁰² Māturīdī, *Kitābu't-tevhīd*, 331.

yoktur.⁶⁰³ İmana eşlik eden bir diğer kavram ise “*tevḥīd*”dir. Ona göre *tevḥīd* de tıpkı *īmān* gibi bu dünyada insanın erişebileceği en güzel şeydir.⁶⁰⁴ Çünkü *īmān*ın esası ve geçerlilik şartı *tevḥīd*dir. Bütün ilahi kitapların nihai gayesi, insanları *tevḥīd*e davet etmektir.⁶⁰⁵ Mâtürîdî’ye göre bu ikisi, yani *tevḥīd* ve *īmān*, dinin en yüce iki unsuru olup ibadetler de dahil diğer bütün hususlar bunlardan sonra gelirler. Zira ibadetler ve diğerleri yerine göre bir özre binaen ortadan kalkabilirken *īmān* ve *tevḥīd* için böyle bir şey söz konusu olamaz. Yine diğerleri sadece imtihan dünyası için geçerli iken *īmān* ve *tevḥīd* her iki alemde de varlığını devam ettiren dinî unsurlardır. Çünkü bunların esası, Allah’ı her türlü yaratılmışlık vasfından tenzih anlamında ihlastır.⁶⁰⁶ İnsanoğlu ancak bu ikisi sayesinde ilahi af ve mağfirete nail olabilir.⁶⁰⁷ Bu düşünceler Mâtürîdî’nin kavram dünyasında “*īmān*” ve “*tevḥīd*”in en üstte yer alan değerler olduğunu göstermektedir.⁶⁰⁸ Onun, fikirlerini Kur’an’dan süzerek oluşturduğu düşünüldüğünde, “*īmān*” ve “*tevḥīd*”i Kur’an’ın en üst maksat ve değerleri arasında gördüğü sonucuna ulaşabiliriz.

Mâtürîdî’nin, üzerinde en çok durduğu kavramlardan biri de “*adalet*”tir. O, adaleti sadece hukuki bir kavram olarak ele almamaktadır. Ona göre adalet, çok geniş kapsamlı bir kavramdır. Zira adalet, “*her şeyi olması gereken yere koymak*” demektir. Örneğin, itikadi anlamda adaletin tezahürü *tevḥīd*dir. Çünkü ulûhiyet/tanrılık makamını hak eden yegâne varlık Allah’tır. Diğer varlıkların konumu ise ancak ubudiyet/kulluktur. Dolayısıyla tanrılık makamına Allah’tan başkasını layık görmemek anlamında *tevḥīd*, itikadi anlamda adaletin ta kendisidir. *Tevḥīd* ilkesiyle kul, *rubûbiyyeti* de ubudiyeti de olması gereken yere koymakta, hak edene hakkını teslim etmiş olmaktadır.⁶⁰⁹ Buna göre *tevḥīd* akidesi, adaletin olmazsa olmaz bir şartıdır. Ancak yalnızca *tevḥīd* akidesini

⁶⁰³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 2/415, 6/51, 7/121.

⁶⁰⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 6/51.

⁶⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 12/329.

⁶⁰⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 2/122.

⁶⁰⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 6/463.

⁶⁰⁸ Bunu destekleyen diğer ifadeler için bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 10/423.

⁶⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 8/177.

benimsemiş bir mümin olmak, adaleti tam olarak gerçekleştirmek için yeterli değildir. Buna ek olarak dinin açık ahkâmına aykırı davranmamak da gerekir. Zira dinî hükümler her konuda adaleti, yani neyin nasıl yapılması gerektiğini, neyin hangi konumda bulunması gerektiğini öğretmek için vardır. Özetle adalet için *īmān* gereklidir ama yeterli değildir. Nitekim Allah şahitlikle ilgili ayetlerde,⁶¹⁰ *īmān* vasfına ek olarak şahitlerde adalet niteliğini de şart koşturmaktadır.⁶¹¹ Buna göre düşünürümüz açısından Kur'an'ın en genel maksatlarından ve en temel ilkelerinden biri de adaletin teminidir.

Māturīdī, Kur'an'ın, kendisinden önceki kitapları tasdik edici olduğunu ifade eden ayetin⁶¹² tefsirinde, Allah'ın gönderdiği bütün dinlerin ve kitapların esasta bir olduğunu beyan ettikten sonra, bütün bu dinlerin ortak noktalarını şu şekilde tespit etmektedir: Allah'ın birliğine, yani Ona hem ulûhiyet hem de *rubûbiyyette* şirk koşturmamaya, adalet ve ihsanın her türlüşüne davet etmek; gizli açık her türlü kötülüğü ise yasaklamak.⁶¹³

Yine o, bütün ilahi kitapların üç temel esasa davet edip üç şeyden de uzaklaştırdığını belirtmektedir. Davet ettiği üç esas; şerefli ve yüce işler (معالي الأمور), güzel ahlâk ve salih/faydalı amellerdir (مصالح الأعمال). Yasakladıkları ise kötü işler (مساوي الأعمال), önemsiz/saçma sapan şeyler (سفاسف الأمور) ve kötü ahlâktır.⁶¹⁴ Bu ifadelerden de Kur'an'ın genel maksadının insanları iyi ve faydalı işler ile güzel ahlaka davet etmek; kötü, faydasız ve zararlı işler ile ahlaksız davranışlardan uzaklaştırmak olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Başka bir yerde Māturīdī, bütün peygamberlerin temelde şu üç şeye *īmāna* davet etmek üzere gönderildiklerini beyan eder: *Tevhīd*, nübüvvet ve ahiret.⁶¹⁵ Bu üç esası Rāzī

⁶¹⁰ Bkz. el-Māide: 5/106; et-Talāk: 65/2.

⁶¹¹ Māturīdī, *Kitābu't-tevhīd*, 465-466.

⁶¹² el-En'ām: 6/92.

⁶¹³ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 5/143. 'İzz b. 'Abdisselām da benzer şekilde Kur'an'ın temelde iki ana maksadının olduğundan söz etmekte ve bunları "*maşālihi* ve ona götüren yolları emretmek, *mefāsidi* ve ona götüren yolları ise yasaklamak" olarak beyan etmektedir. 'İzz b. 'Abdisselām'ın beyanının Māturīdī'nin ifadesiyle hemen hemen aynı kapıya çıkması dikkat çekicidir. Bkz. İbn 'Abdisselām, *Qavā'idu'l-Ahkām*, 1/8.

⁶¹⁴ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 8/225,233.

⁶¹⁵ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 11/120.

(ö.606/1210) *tevḥīd*, nübüvvet ve *me'ād* olarak ortaya koymakta ve bunlara bir dördüncüsünü daha eklemektedir ki o da Allah'ın kaza ve kaderini ispattır.⁶¹⁶ Aynı şekilde Şâtıbî (ö.790/1388), *Mekkî* surelerin üç temel vurgusuna dikkat çekmekte ve bunları tıpkı Mâturîdî'de olduğu gibi *tevḥīd*, nübüvvet ve ahiret olarak tespit etmektedir.⁶¹⁷ İbn 'Āşūr'da (1879-1973) ise bu üç esas *tevḥīd*, *ba's* (ölümden sonra diriliş) ve salih ameller olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶¹⁸

Yine Mâturîdî, bütün peygamberlerin, insanları *tevḥīd*, doğruluk (*sıdk*) ve güzel ahlâka davet ettiklerinden söz eder.⁶¹⁹ Bunları da başka bir açıdan Kur'an'ın temel ilkeleri ve *îmân*ın ana unsurları olarak telakki etmek mümkündür.

Bütün bunları toparlayacak olursak Mâturîdî'ye göre Kur'an'ın üst maksatlarını şu şekilde tespit edebiliriz:

- 1- İnsanların *tevḥīd*, nübüvvet ve ahirete *îmân* etmelerini sağlamak,
- 2- İnsanlar arasında adalet ve ihsanı hâkim kılmak,
- 3- İnsanları iyi ve faydalı işler ile güzel ahlaka davet etmek; kötü, faydasız ve zararlı işler ile ahlaksız davranışlardan uzaklaştırmak.

Aslında bunları kavram şeklinde ifade etmek gerekirse Mâturîdî açısından Kur'an'ın ilkelerini şöyle tespit etmemiz mümkündür: *Tevḥīd*, adalet, ihsan, güzel ahlâk, *emr-i bi'l-ma'rûf* ve *nehy-i 'ani'l-munker*.

Maḳāşidu'l-Kur'an kavramı, Kur'an'ın ana konularından hareketle ilahi kelamın ve dinin gayelerini ortaya koyma çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.⁶²⁰ Aslında

⁶¹⁶ Bkz. Rāzî, *Mefāṭihu'l-ğayb*, 15/422.

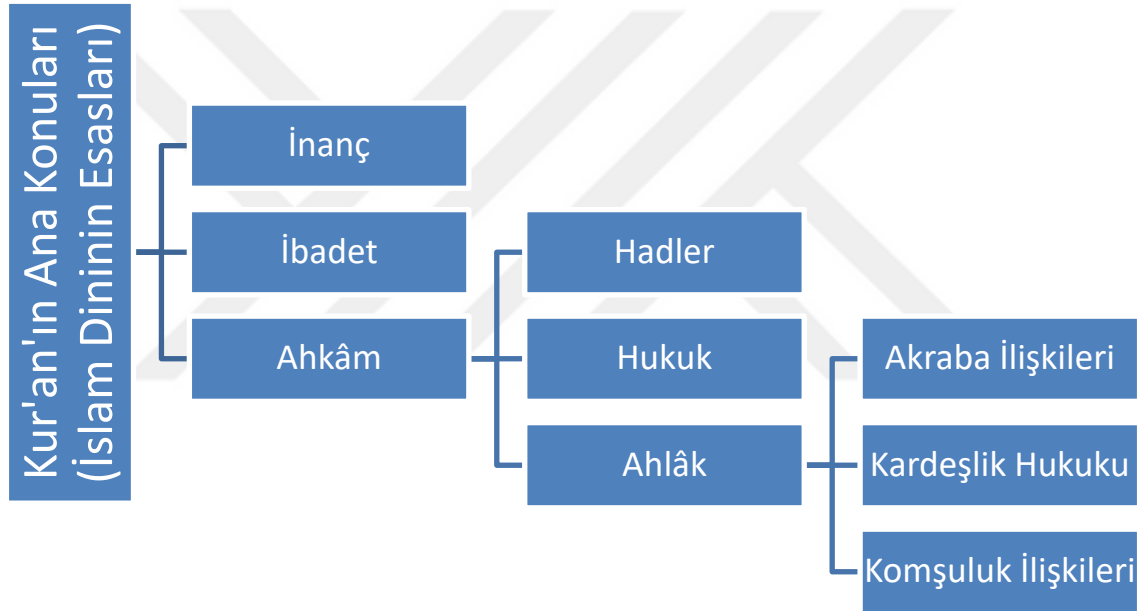
⁶¹⁷ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvāfaḳāt*, 4/269-270.

⁶¹⁸ Bkz. İbn 'Āşūr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, 16/55.

⁶¹⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 16/36.

⁶²⁰ Nitekim Beydâvî (ö.685/1286) *maḳāşid* kavramını Kur'an'ın ana konuları anlamında kullanmakta ve bunları *akāid*, *aḥkām* ve *kaşş* olarak belirlemektedir. Bkz. Ebū Sa'îd 'Abdullāh b. 'Umar el-Beydāvî, *Envāru't-tenzîl ve esrāru't-te'vîl*, thk. Muḥammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrût: Dāru İḥyāi't-Turāşî'l-'Arabî, 1418), 5/347.

bu kavram ilk dönemlerde daha çok Kur'an'ın ana konuları anlamında kullanılmıştır.⁶²¹ Mâturîdî de Kur'an'ın ana konularından bir vesile ile söz etmektedir. Ona göre Kur'an, dinin asılları (اصول الدين) anlamında her türlü konuya yer veren bir kitaptır. Dinin asılları ise inanç, ibadet ve ahkâmdan oluşur. Ahkâmdan kasıt *hadler*, hukuk ve ahlâkî esaslardır. Bu sonuncusu sıla-i rahim, kardeşlik hukuku ve komşularla iyi geçinme gibi sosyal ilişkileri tanzim eder.⁶²² Onun bu açıklamaları çerçevesinde Mâturîdî'ye göre İslâm dininin temel esaslarını ya da Kur'an'ın ana konularını şu şekilde bir şemayla göstermemiz mümkündür:



2. Kur'an'daki Özel Maksatlar

Kur'an'daki özel maksatlar derken, Kur'an'daki bir konu, sure, ayet ya da kelimedeki ilahi maksat ve gayeleri kastediyoruz. Yukarıda daha genel, *kullî* ve üst maksatlardan söz etmiştik. Burada ise daha özel, *cuz'î* ve alt maksatlardan söz edeceğiz. Tezimizin üçüncü bölümünde, “Fıkhî Hükümlerin Özel Maksatları” başlığı altında ele alınan mevzular, Kur'an'daki bazı konuların maksatlarını da karşıladığı için burada

⁶²¹ Hulelî, “Muḳārabātu Maḳāşidi'l-Ḳur'āni'l-Kerîm”, 200,206.

⁶²² Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 8/172.

sadece surelerin, ayetlerin ve kelimelerin maksatlarına dair Mâtürîdî'nin tespitleri ayrı başlıklar altında incelenecektir.

a. *Maḳāşıdu's-Suver* (Surelerdeki Maksatlar)

Mâtürîdî, bazı surelerin maksatlarına dair beyanlarda bulunmakla birlikte her bir surenin maksadı üzerinde durmamaktadır. Onun toplamda on dört surenin indiriliş amacına veya temel konularına vurgu yaptığı tespit edilmiştir.⁶²³ O, surelerin maksatlarını beyan ederken bekleneyeceği üzere “*maḳāşıdu's-sûre*” gibi bir ifade kullanmamaktadır. Ancak onun açıklamaları “*maḳāşıdu's-suver*” kapsamında değerlendirilmeye müsait ve bu konuya ışık tutacak mahiyettedir. Özellikle Fâtiha⁶²⁴ ve Fîl surelerinin maksatlarına dair uzun sayılabilecek açıklamaları,⁶²⁵ *maḳāşıdu's-suver* disiplininin erken dönem tefsirlerinde de var olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. O, En'âm suresini iki

⁶²³ Bunlar; Fâtiha, Mâide, En'âm, Tevbe, Yûnus, Yûsuf, Nahl, Yâsîn, Sa'd, Kıyâme, 'Abese, Duḥâ, İnşirâh ve Fîl sureleridir.

⁶²⁴ Mâtürîdî'ye göre Fâtiha suresinin maksatları şunlardır: 1- Bütün insanların bilmesi, inanması ve yapması gerekenleri beyan etmek (ki bunlar; Allah'ın övülmesi ve yüceltilmesi, Onun bir olduğuna inanılması, Ondan yardım ve hidayet talep edilmesidir.) 2- İnsanlığa Allah'ı tam da bilmeleri şekilde tanıtmak ve Onu hak ettiği şekilde övüp yüceltmek. 3- Allah'ın her türlü mahlûkata nasıl in'âm ve ihsanda bulunduğunu ve bütün kulların Ona muhtaç olduğunu beyan etmek. 4- İnsanları her türlü hayra kılavuzlamak. (Verdiği nimetlere karşılık yalnızca Allah'a şükredilmesi, metihlerin en güzeliyle Onun övülmesi, Onun bir olduğunun, bütün varlıklar üzerindeki *rubûbiyyetinin* ve sonsuz merhametinin ikrar edilmesi, kıyamet ve ahirete iman edilmesi, kulluğun yalnızca Allah'a yapılması ve sadece Ondan yardım dilenmesi, razı olacağı şeylere yönlendirip kızacağı şeylerden korumasının talep edilmesi, sadece Allah'tan korkup yalnız Onun rahmetinin umulması gibi hususlar bunlardan bazılarıdır.) Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 1/7-8,10-11.

⁶²⁵ Mâtürîdî'nin *maḳāşıdu's-suver* başlığı altında ele alınabilecek en dikkate şayan açıklamaları belki de Fîl suresi bağlamındaki izahlarıdır. O, surenin hemen başında, Fîl ordusunun hangi sebebe binaen Ka'be'yi yıkmaya niyetlenmiş olabileceğine dair birkaç görüşü aktarmakta, sonrasında ise aslında bunun çok da mühim olmadığını, bu bilgiyi bilmenin surenin daha iyi anlaşılmasına bir katkı sağlamayacağını beyan etmektedir. Ona göre asıl önemli olan bu surenin hangi maksatla (*ma'nâ* kavramını kullanmaktadır) indirildiğini bilmektir. Daha sonra Mâtürîdî, Fîl suresinin hangi amaçla indirilmiş olabileceğine dair dört farklı ihtimalden söz etmektedir: 1- Mekkelilere Fîl olayını, dolayısıyla Allah'ın onları Fîl ordusundan nasıl kurtardığını hatırlatarak onlara olan lütuf ve ihsanını anımsatmak, böylece putlara değil yalnız Allah'a kul olmaları gerektiğini bildirmek. 2- Mekkelileri korkutmak ve Peygambere olan eziyetlerini sona erdirmeleri konusunda onlara gözdağı vermek. Şöyle ki: Allah nasıl ki Beyt'ine kasteden Fîl ordusunu yerle bir etmiştir, Beyt'inden daha kıymetli olan Resulüne el uzatanları da aynı şekilde helak edecektir. 3- Fîl ordusu, filin Mekke'ye çevrildiğinde durduğunu, başka yönle çevrildiğinde ise yürüdüğünü görmelerine rağmen bu *mu'cizeyi* göz ardı etmişler ve kendi sonlarını nasıl hazırlamışlarsa, ey Mekkeliler, siz de Peygamberin gösterdiği onca *mu'cizeye* rağmen küfürde inat ederseniz benzer bir akıbet sizin de başınıza gelebilir, şeklinde Mekkelileri uyarmak. 4- Hz. Peygamber'i teselli etmek ve onu cesaretlendirmek. Şöyle ki: Fîl ordusu Ka'be'yi yıkmak istediğinde Ka'be yapayalnızdı ve görünürde hiçbir yardımcısı yoktu. Ama Allah onu korudu. Aynı şekilde ey Peygamber, sen de şu anda yalnız ve yardımcısız gibi görünsen de merak etme Allah seninle ve seni koruyup muzaffer kılacaktır. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 17/329-330.

kelimeyle özetlemiş, onun “*tevḥīde* davet” olduğunu söyleyerek bir anlamda sureye başlık koymuştur.⁶²⁶ Onun, surelerin maksatlarından söz ederken surelerin özellikle şu iki fonksiyonuna dikkat çektiği görülür: Surenin indiği konjonktürdeki hasımlarla fikrî olarak mücadele etmek⁶²⁷ ve onlara karşı İslam’ın üç temel esası olan *tevḥīd*, nübüvvet ve ahireti ispat etmek.⁶²⁸

Mâturîdî, bazı surelerin Hz. Peygamber’e yönelik amaçlarından da söz etmektedir. Söz gelimi ona göre Yûsuf suresinin indiriliş gayesi, Kureyş’in eziyetlerine karşı Hz. Peygamber’i sabra teşvik etmektir.⁶²⁹ Aynı şekilde Duḥâ suresiyle birlikte İnşirâh suresi Hz. Peygambere olan ihsan ve ikramları hatırlatmak için;⁶³⁰ bunlardan ikincisi aynı zamanda ona yüklenen vazifenin kolaylaştırıldığını beyan etmek üzere indirilmiştir.⁶³¹

Onun Kıyâme suresinin nüzul maksadına dair açıklamaları ise daha bütüncül bir bakış açısına sahiptir. O, ilgili sureyi hem Hz. Peygamber hem inkârcılar hem de Müslümanlar açısından değerlendirmekte, sureden bunların her birine dönük maksatlar çıkarmayı başarmaktadır.⁶³²

⁶²⁶ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 4/99.

⁶²⁷ Nitekim *Mekkî* olan En’âm, Yûnus, Yâsîn ve Sa’d sureleri Mekkeli müşriklerle; *Medenî* surelerden Mâide Ehl-i kitapla, *Tevbe* ise münafıklarla fikrî olarak mücadele etmek için indirilmiştir. Bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 2/329, 5/11-12,93, 6/412, 7/50,75, 12/80,273.

⁶²⁸ En’âm, Yâsîn, Sa’d ve ‘Abese surelerinde bu amaca dikkat çekilmektedir. Bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 2/329, 4/99, 5/11-12, 12/80,273, 17/52.

⁶²⁹ Şöyle ki: “Ey Peygamberim! Yûsuf’un kardeşlerinin, onunla aynı dine ve aynı soya mensup oldukları, hatta onunla kardeş oldukları halde ona ne türlü tuzaklar kurduklarını ve ne çeşit hilelere başvurdıklarını görüyorsun. Senin kavmin ise senin dinine muhalefet ettikleri için sana eziyet ediyorlar. Dolayısıyla Yûsuf kardeşlerine sabrettiyse senin, kavminin eziyetlerine haydi haydi sabretmen gerekir.” Bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 7/377.

⁶³⁰ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 17/261.

⁶³¹ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 17/255.

⁶³² Mâturîdî’ye göre Kıyâme suresinin nüzul maksatları şunlardır: 1- İnkârcılardan birinin Peygamberimize karşı sergilediği tavır ve tutumları anlatarak benzer özelliklere sahip olanları ne tür bir akıbetin beklediği ortaya koymak. 2- Peygamberin o inkârcıya karşı nasıl muamele etmesi gerektiği öğretmek. 3- İslam ümmetine, Hz. Peygamber’in, tebliğ esnasında karşılaştığı sıkıntıları haber vermek. 4- Böylece İslam ümmetinin, onun değerini ve mertebesini hakkıyla bilmesini; böylesine hoşgörülü bir dini yüceltmekten geri durmamasını sağlamak. Bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 16/304-305.

Maḳāşıdu's-suver kavramı, yerine göre bir surenin ana konuları anlamında da kullanılmaktadır. Māturīdī'nin Nahl⁶³³ ve 'Abese sureleri hakkındaki açıklamaları,⁶³⁴ *maḳāşıdu's-suver*in bu manasına tekabül edecek mahiyettedir.

Bütün bu açılardan diyebiliriz ki; “*Kulların dünya ve ahiret maşlahatlarını gerçekleştirme adına bir surenin hangi amaç ve maksatlarla indirildiğini ortaya koyma çabası*”⁶³⁵ olarak tanımlanan *maḳāşıdu's-suver* disiplini, Māturīdī'nin *Te'vīlāt*'ında karşılık bulmuştur.

b. Maḳāşıdu'l-Āyāt (Ayetlerdeki Maksatlar)

Bilindiği üzere Kur'an ayetlerinin birtakım maksatları, yani indiriliş amaçları vardır. Hatta belki de her bir ayetin maksadından söz etmek mümkündür. Bazen de bir ayet grubu tek bir gaye etrafında birleşmektedir. Bazı ayetlerin ise birden fazla amaca mebni olduğu görülür. Pek çok müfessir tefsirinde ayetlerin maksatlarına değinmiştir. Özellikle son dönem müfessirlerinin bu konuya daha fazla ağırlık verdiğini söyleyebiliriz.⁶³⁶ Acaba erken dönem müfessirlerinden Māturīdī de ayetlerin maksatlarına değinmiş midir? Şayet değinmişse ne oranda ve hangi şekillerde buna yer vermiştir? Şimdi bu sorulara yanıt arayacağız.

Bu konuyu iki ana başlık altında ele almak istiyoruz. Önce vahyin muhatapları açısından, daha sonra ise cümle çeşidine göre ayetlerin maksatlarına dair Māturīdī'nin tespitlerini inceleyeceğiz.

⁶³³ Māturīdī, Nahl suresinin ana konularını şu şekilde sıralamaktadır: Allah'ın insanlara lütfettiği her tür nimet ve bunlara ulaşma yolları, insanların emrine amade kılınan çeşitli varlıklar, iyilere vad edilen nimetler ve kötüler için hazırlanan azaplar, çeşitli emir ve yasaklar, Allah düşmanlarının başına gelen belalar, Allah dostlarının kazandığı zaferler, Allah'ın üstün saltanat ve kudreti, inkârcıların inat ve cahillikleri, yapılması ve kaçınılması gereken hususlar. Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ân*, 8/171-172.

⁶³⁴ Māturīdī 'Abese suresinde dört ana esasın yer aldığından söz etmektedir ki bunlar; *tevḥīd*in ispatı, peygamberliğin ispatı, yeniden dirilişin delillendirilmesi ve insanın yaratılışın boşuna olmadığına beyanıdır. Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ân*, 17/52.

⁶³⁵ Vasfî 'Āşūr, *Naḥve tefsirin maḳāşıdiyyin li'l-Ḳur'āni'l-Kerīm*, 30.

⁶³⁶ Vasfî 'Āşūr, *Naḥve tefsirin maḳāşıdiyyin li'l-Ḳur'āni'l-Kerīm*, 38-39.

b.1. Muhataplar Açısından

Mâturîdî, zaman zaman ayetlerin hangi maksatla indirilmiş olabileceğinden söz etmektedir. Bunu yaparken bazen vahyin ilk muhatabı Hz. Peygamber'i göz önünde bulundurarak öyle bir ayetin niçin peygambere gönderilmiş olabileceği üzerinde durmakta,⁶³⁷ bazen onun dışındaki ilk muhataplar açısından ayetin ne murad etmiş olabileceğine değinmekte,⁶³⁸ bazen de Kur'an'ın evrensel mesajı üzerinden bütün insanlara ve Müslümanlara ayetin ne demek istediğini tartışmaktadır.⁶³⁹ Bazı yerlerde ise halka halka bütün bu muhataplar açısından ayeti ele almaktadır ki bunun belki de en güzel örneğini Kehf suresinin 6. ayetinin tefsirinde bulmaktayız.

Kehf suresinin 6. ayeti mealen şu şekildedir: “*Durum böyleyken bu son kitaba inanmazlarsa arkalarından üzümlere neredeyse kendini helâk edeceksin!*”⁶⁴⁰ Mâturîdî bu ayeti hem Hz. Peygamber hem de Müslümanlar açısından ele almaktadır. Buna göre ayetin Hz. Peygamber'e yönelik maksadı onu teselli etmek iken Müslümanlar açısından gaye, onları günahlardan uzaklaştırmak⁶⁴¹ ve kâfirlere karşı nasıl muamele edeceklerini öğretmektir.⁶⁴² Ayetin bu şekilde okunuşu gerçek anlamda bir *mağāşidî* tefsir örneği oluşturmaktadır. Zira müfessirimiz ayetin ilk planda anlaşılan *zāhirî* anlamının ötesine geçmekte, bu ayetin hangi maksatla indirilmiş olabileceğini irdelemektedir. Başka bir deyişle ayetin ne dediğinden ziyade ne demek istemiş olabileceği üzerinde durmaktadır.

⁶³⁷ Örnek olarak bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 8/125.

⁶³⁸ Örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 7/224, 9/113-114, 11/161,290, 12/86-87.

⁶³⁹ Örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 6/198,206,238,402, 7/396, 11/211-212, 13/338, 17/338-339.

⁶⁴⁰ el-Kehf: 18/6.

⁶⁴¹ Şöyle ki: Ayet, “Ey Müslümanlar! Görüyorsunuz ki sizin günah işlemeniz Peygamberimi üzmektedir. Dolayısıyla onu üzecek şeylerden, yani günahlardan uzak durun” demektedir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 9/14.

⁶⁴² Buna göre Müslümanlar her ne kadar zahirde inkârcılarla savaşsalar da kalplerinde onlara karşı bir merhamet ve şefkat taşımaktadır. Tıpkı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 9/13-14. Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 8/230-231,264, 9/218-219, 15/39-40,241,314-315.

Konuyla ilgili bir başka örnek ise “*En güzel isimler Allah’ındır; bu güzel isimlerle O’na dua edin...*”⁶⁴³ ayeti çerçevesindeki izahlarıdır. O, Allah’ın niçin bu ayeti indirip bunu kullarına bildirmiş olabileceği üzerinde durmakta ve özetle şu tespitlerde bulunmaktadır: Allah’ın bunu bildirmesinin iki amacı olabilir. Birincisi, isimlerin çok olmasını zatın da çok olduğu şeklinde yorumlayanlara bunun böyle olmadığını izah etmektir. Böylece ayetin birinci vurgusu *tevḥīd*dir. İkincisi ise insanların, Allah’ı hoş olmayan nitelikler ve isimlerle yâd etmelerini önlemektir. Her ne kadar pisliklerin, domuz ve maymunların yaratıcısı da Allah olmakla birlikte Ona “Ey pisliklerin yaratıcısı! Ey domuzların yaratıcısı!” gibi yakışsız şekilde hitap etmek doğru değildir. Dolayısıyla ayet ikinci olarak Allah’a güzel isimlerle dua etmenin doğru olduğunu, Ona yakışsız şekilde hitap etmenin ise yanlış olacağını vurgulamaktadır.⁶⁴⁴

Bu örnekte Mâtürîdî ayetin maksadını hem ilk muhataplar hem de diğer bütün muhataplar açısından ele almakta, fakat bunları ayrı ayrı değil bir arada değerlendirmektedir ki bunun örneği *Te’vîlât*’ta oldukça fazladır.⁶⁴⁵

Bazen de o, ayetin ilk muhataplar açısından ne ifade ettiği ile diğer bütün insanlar açısından ne ifade ediyor olabileceğini ayrı ayrı ele almaktadır. Örneğin, “*Kur’an’ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara, çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz.*”⁶⁴⁶ ayetini önce ilk muhataplar açısından ele almakta, daha sonra ise bütün insanlık için ayetin ne diyor olabileceği üzerinde durmaktadır. Buna göre ayetin ilk muhataplar açısından anlamı iki yönlüdür. Birincisi; çevrelerindeki kanıtlar, onların da yakinen görüp bildikleri, önceki ümmetlerin başına gelen azaplar ve bunların kalıntıları; kendilerindeki kanıt ise Bedir Savaşı’nda kendi başlarına gelen ve en önemli adamlarını kaybettikleri ilahi azaptır. İkinci yoruma

⁶⁴³ el-A’râf: 7/180.

⁶⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 6/121-122.

⁶⁴⁵ Bu örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 8/273, 11/225,232-233, 13/10, 15/132-133,304-305.

⁶⁴⁶ Fuşşilet: 41/53.

göre ise çevrelerindeki kanıtlar, Hz. Muhammed'in yakın ve uzak bölgelerde elde ettiği başarılar ve fetihler; kendilerindeki kanıt ise bizzat Mekke'nin fethidir. Mâturîdî ayetin ilk muhataplar açısından ifade ettiği bu iki muhtemel anlamın neticede Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat sadedinde olduğunu beyan etmektedir. Ayetin bütün insanlar açısından ifade ettiği daha geniş anlamı ise şu şekildedir: İnsanların çevrelerindeki (ufuklardaki/ في الافاق) ayetlerden maksat; birbirine çok uzak olduğu halde yer ile göğün kusursuz uyumu ve menfaatlerinin birbirine bağlı olması ya da bütün yoğunluğuna ve genişliğine rağmen göklerin direksiz, bağısız ve dayanaksız yükseltilmiş olması gibi Allah'ın varlığına, birliğine, eşsiz ilim ve kudretine işaret eden akıl almaz incelikler ve olaylardır. İnsanların kendilerindeki ayetlerden maksat ise insanın anne karnındaki *mu'cizevî* oluşumu ve inanılmaz bir şekilde meydana gelişidir ki bu da aynı şekilde Allah'ın varlığına ve birliğine delalet eden kanıtlardır.⁶⁴⁷

b.2. Cümle Çeşidi Açısından

Kur'an ayetlerinden bir kısmı *haberî* yani yargı bildiren cümlelerden bir kısmı da *inşai* yani talep (emir veya nehy) ya da soru bildiren cümlelerden oluşmaktadır. Biz de Mâturîdî'nin ayetlerin nüzul maksatlarına dair tespit ve düşüncelerini, *haberî* ve *inşai* cümleleri birbirinden ayrı değerlendirerek taksim etmeyi uygun buluyoruz.⁶⁴⁸ Bunu da yargı, emir, yasak bildiren cümleler/ayetler ile soru cümleleri şeklinde kategorize edeceğiz.

⁶⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 13/157. Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/132, 5/192-194,297, 6/194,195, 8/281.

⁶⁴⁸ Konu üzerinde çalışan Demenhûrî de benzer bir taksim ile mevzuyu ele almış olup çalışmamızda onun tespitlerinden istifade ettiğimizi belirtmek isteriz. Onun konu hakkındaki tespitleri için bkz. ed-Demenhûrî, *el-İmāmu'l-Mâturîdî ve menhecu ehli's-sunneti fî tefsîri'l-Kur'an*, 423-446.

b.2.1. Yargı/Haber Bildiren Ayetlerin Maksatları

Māturīdī'ye göre yargı bildiren ayetlerin haber verme ve hüküm bildirme dışındaki diğer bazı maksatları şunlardır:

- 1- Hz. Peygamber'i sabra teşvik etmek (*taşbīr*).⁶⁴⁹
- 2- Hz. Peygamber'i desteklemek, ona moral ve teselli vermek (*ta'ziye*).⁶⁵⁰
- 3- İnkârcıları uyarmak, onları azapla tehdit etmek, yapacakları hile, tuzak ve kötülüklerden onları sakındırmak (*va'id, tenbīh ve zecr*).⁶⁵¹
- 4- İnananları uyarmak, onları Allah'ın azabı ile korkutmak ve kötülüklerden sakındırmak (*taḥzīr ve taḥvīf*), iyiliklere teşvik etmek.⁶⁵²
- 5- Hz. Peygamber'i azarlamak ve kınamak (*itāb ve tevbīh*).⁶⁵³
- 6- Verilen nimetleri hatırlatmak.⁶⁵⁴
- 7- Bir şeyin büyüklüğünü ifade etmek (*mubālağa ve ta'zīm*).⁶⁵⁵
- 8- Bir şeyi emretmek.⁶⁵⁶
- 9- Şaşırmak ya da meydan okumak.⁶⁵⁷
- 10- Dua etmek.⁶⁵⁸
- 11- İnkârcılara karşı delil getirmek.⁶⁵⁹

⁶⁴⁹ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 2/494,495,496,500, 3/268, 4/97,208, 5/15,18,52,53,162,205, 6/99,345, 7/245,390,436, 8/13,67,97,106,125, 9/280,283-284,388, 10/55,60, 11/209,431,445, 12/33,348, 13/11,142,224,238,255, 14/124,153,373, 15/135, 16/48,243.

⁶⁵⁰ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 1/179, 2/495,500, 4/97, 7/436, 9/13, 10/55,60, 11/431, 12/13,33, 13/142,238,255, 14/124, 15/174,241, 16/48,115.

⁶⁵¹ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 1/161,171,183,184,254,256,266, 2/8,28,241,373,430, 3/234, 4/30, 5/83,85,178,198,272,279, 6/123,240,435, 7/40,47,55,59,64,172,229,247,528, 8/123,361, 9/51,171,263,284,336, 10/35,182,215,378,423,426, 11/71,90,99,209,245,252,266, 13/90,191,224,411, 14/83, 15/39,190,241,306,312, 16/48,49,96,97, 17/8.

⁶⁵² Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 1/210,267,402, 2/78,91,119,190,191,220,289,494, 3/9, 4/52,53,60,67,69,129,174,175,360, 6/311,449, 7/77,248,396,475, 8/92, 9/42, 10/35,132,426, 11/99,129,190,380,409, 12/38, 13/191,273, 14/77,83,344, 15/40,190,241, 16/28,228, 17/196,287,324.

⁶⁵³ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 7/447.

⁶⁵⁴ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 7/174,396,501, 8/72,321,351, 9/218-219,253,275, 10/186, 11/45,89,301,368, 12/108, 13/83,84,97,227,324, 14/35,314, 15/318, 16/139,343, 17/92,345.

⁶⁵⁵ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 5/273, 9/113,169-170, 12/92, 14/112.

⁶⁵⁶ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 6/409, 9/116,387, 10/278, 14/41, 15/37.

⁶⁵⁷ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 5/171, 10/314-315.

⁶⁵⁸ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 9/312.

⁶⁵⁹ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 1/188, 8/56,195, 10/193, 11/190, 15/320, 16/176.

12- Peygamberi, inananları veya bir başkasını müjdelemek.⁶⁶⁰

13- Bir konuda ümitsizliğe düşürmek.⁶⁶¹

14- Bir konuda vaat vermek.⁶⁶²

15- Bir şeyi kötülemek.⁶⁶³

16- Kınamak ve azarlamak.⁶⁶⁴

17- Bir şeyi yasaklamak.⁶⁶⁵

b.2.2. Emir Bildiren Ayetlerin Maksatları

Māturīdī'ye göre Kur'an'daki bütün emir ifadelerini "buyurarak bir şeyin yapılmasını isteme, emir verme" olarak anlamak doğru değildir. Ona göre emir kipinde gelen bazı ayetlerin emir haricindeki veya onunla birlikte diğer birtakım maksatları şunlardır:

1- Söz konusu şeye teşvik etmelerini veya o konuda yardımcı olmalarını istemek.⁶⁶⁶

2- Gözdağı vermek, tehdit ve sitem etmek.⁶⁶⁷

3- Muhatabın acizliğini ve akılsızlığını ortaya koymak.⁶⁶⁸

4- Mubāhlik bildirmek.⁶⁶⁹

5- İnkârcıları hakikati ikrara mecbur bırakmak, onları sıkıştırıp kınamak, Hz.

Peygamber'e ve onun şahsında inananlara münazara taktiklerini öğretmek.⁶⁷⁰

6- Dua etmek.⁶⁷¹

⁶⁶⁰ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/254,266, 2/304,307,391, 6/123, 7/59,138,193, 11/90,209, 14/329, 16/115, 17/138,185,349.

⁶⁶¹ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 5/271, 12/220.

⁶⁶² Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 6/124, 7/193,447, 14/42.

⁶⁶³ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 6/324.

⁶⁶⁴ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 6/428.

⁶⁶⁵ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 11/301.

⁶⁶⁶ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 10/149,157.

⁶⁶⁷ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/79, 2/97-98, 3/309, 5/187,270, 6/401,320,401, 7/35, 8/8, 10/296-297, 11/192, 12/313, 13/146,282.

⁶⁶⁸ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 7/263, 8/300, 12/51-52, 14/178.

⁶⁶⁹ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/364, 4/136-137, 10/35, 15/162.

⁶⁷⁰ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/7-8, 5/90-91, 8/291, 12/126-127, 14/178.

⁶⁷¹ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 5/314.

- 7- Bir şeyi yasaklamak.⁶⁷²
- 8- Vakıayı haber vermek.⁶⁷³
- 9- Öğüt vermek, uyarmak ve hatırlatmak.⁶⁷⁴
- 10- Tehdit etmek.⁶⁷⁵
- 11- Hakikati beyan etmek.⁶⁷⁶
- 12- İnkârcılarla mücadele eden Müslümanlara taktik vermek.⁶⁷⁷
- 13- Ümitsizliğe düşürmek.⁶⁷⁸

b.2.3. Nehiy Bildiren Ayetlerin Maksatları

Mâturîdî, Hz. Âdem'e Cennet'te bir ağaca yaklaşmasının niçin yasaklanmış olabileceğini tartışırken, bir nehyin üç farklı maksatla gerçekleşebileceğinden söz etmektedir: 1- Başka bir şeyin o yasaklanan şeye tercih edilmesi gerektiği anlamında, 2- O yasaklanan şeyde birtakım zararlar veya hastalıklar bulunması dolayısıyla muhataba merhamet anlamında, 3- Haram kılma anlamında.⁶⁷⁹

Mâturîdî, Kur'an'da nehiy bildiren ayetlerin insanlara bir şeyi yasak veya haram kılma dışındaki başka maksatlarına da değinmektedir.⁶⁸⁰ Bu maksatlardan bazıları şunlardır:

- 1- Azarlamak ve kınamak.⁶⁸¹

⁶⁷² Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 5/327-328.

⁶⁷³ Örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/381, 7/470,471, 12/314.

⁶⁷⁴ Örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/9, 7/141, 10/406.

⁶⁷⁵ Örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/255, 8/314-315,374, 12/313, 15/88, 16/353, 17/275.

⁶⁷⁶ Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 5/19.

⁶⁷⁷ Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 6/238.

⁶⁷⁸ Örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 9/216, 11/256, 12/339, 14/206.

⁶⁷⁹ Bu ifadelerin ardından Mâturîdî, şayet üçüncü ihtimal söz konusuysa Hz. Âdem'in bile bile haram işleminin mümkün olmadığını belirtmektedir. Buna göre Hz. Âdem, Allah'ın bu yasağının, belirtilen üç kategoriden hangisine girdiğini tam olarak bilmediği için yasak ağaçtan yemiştir. Yoksa o, haram kılma anlamında bir yasak olduğunu bilseydi o ağaçtan yemezdi. Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/90-91.

⁶⁸⁰ Mâturîdî'ye göre nehiylerin haram kılma anlamında olduğu ayet ve *te'vîle* örnek olarak bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/37.

⁶⁸¹ Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 6/435.

- 2- İstihza etmek.⁶⁸²
- 3- Teselli etmek.⁶⁸³
- 4- Dua etmek ve sığınmak.⁶⁸⁴
- 5- Güvence vermek.⁶⁸⁵

b.2.4. Soru Bildiren Ayetlerin Maksatları

Māturīdī Kur'an'daki soru ve talep ifadelerinin anlamlarıyla ilgili şu dört ihtimalden söz etmektedir:

- 1- Allah'tan, inatçı olmayan bilgisizlere yönelik sorular, onları uyarmak ve hakikati ikrar etmelerini sağlamak içindir.
- 2- Allah'tan, inatçı bilgisizlere yönelik sorular, onların beyinsizliklerini ortaya koymak ve onları kınayıp azarlamak içindir.
- 3- Hakikati tasdik edip doğruyu arayan bir bilgisizden Yüce Allah'a yönelik sorular, doğruyu öğrenmek içindir.
- 4- Kibirli ve inatçı bir kimseden Yüce Allah'a yönelik soru ve talepler ise istihza içindir.⁶⁸⁶

Ayrıca o, görünüşte soru gibi görünse de Allah'ın Kur'an'da yönelttiği soru ifadelerinin gerçek bir soru olarak düşünülmesinin mümkün olmadığını, zira gerçek anlamıyla sorunun, bilmeyenden bilene yönelik olduğunu, böyle bir şeyin ise Allah için asla söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Ona göre Allah'ın soruları aslında birer ispat ve doğrulama, iddiaları reddetme ya da muhatabı susturmadan ibarettir.⁶⁸⁷

⁶⁸² Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 9/264.

⁶⁸³ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/484, 7/169-170, 8/61-62, 9/252, 10/406, 11/244.

⁶⁸⁴ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 9/317.

⁶⁸⁵ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 11/91, 16/295.

⁶⁸⁶ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 12/190.

⁶⁸⁷ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 4/75,86, 9/268, 11/264.

Bu açıklamaların haricinde Māturīdī'ye göre Kur'an'da soru cümleleriyle ifade edilen bazı ayetlerin soru dışındaki gerçek maksatları şunlardan biri olabilir:

- 1- Hakikati bildirmek.⁶⁸⁸
- 2- *Nefy* (olumsuzluk) ve inkâr bildirmek.⁶⁸⁹
- 3- *İcāb* (olumlu yargı) ve tasdik bildirmek.⁶⁹⁰
- 4- Bir şeyi emretmek.⁶⁹¹
- 5- Muhatabı azarlamak ve sıkıştırmak.⁶⁹²
- 6- Alay etmek ve dalga geçmek.⁶⁹³
- 7- Şaşkınlık ifade etmek.⁶⁹⁴
- 8- Muhatabı, hakikati ikrara mecbur bırakmak.⁶⁹⁵
- 9- Muhataba karşı delil getirmek.⁶⁹⁶
- 10- Muhataba hakikati hatırlatmak, ona nasihat etmek ve onu uyarıp iyiliklere yönlendirmek, kötülüklerden sakındırmak.⁶⁹⁷
- 11- Nehiy bildirmek.⁶⁹⁸
- 12- İnsanları kışkırtmak.⁶⁹⁹
- 13- Muhatabın beyinsizliğine dikkat çekmek.⁷⁰⁰

⁶⁸⁸ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 6/309, 7/448, 8/115, 9/16, 11/146-147, 148, 406, 12/107, 110, 319, 13/34, 119, 16/284.

⁶⁸⁹ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/167, 2/353, 5/144-145, 239, 264, 338, 6/75, 7/147, 8/311, 9/23, 77, 87, 154, 182, 269, 285, 10/46, 326, 11/193, 202, 433, 12/230, 14/141, 204, 15/304, 17/279.

⁶⁹⁰ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/350, 5/30, 434, 6/75, 400, 402, 407, 417, 448, 7/8, 374, 8/115, 9/182, 252, 268, 290, 403, 10/46, 180, 188, 256, 285, 11/93, 95, 146-147, 159, 238, 264, 12/12, 230, 344, 13/169, 278, 279, 14/141, 16/313, 17/191.

⁶⁹¹ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 6/400, 7/374, 448, 8/116, 9/16, 274, 310, 448, 10/180, 238, 286, 11/148, 159, 239, 406, 12/56, 107, 110, 319, 13/34, 14/237, 17/182, 191, 338.

⁶⁹² Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 10/233.

⁶⁹³ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 9/154, 11/274, 430.

⁶⁹⁴ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/294, 4/234-235, 12/199, 17/55.

⁶⁹⁵ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/255-256, 9/284, 12/336, 338, 17/337.

⁶⁹⁶ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 7/467, 9/284, 8/91, 359, 12/71, 15/304.

⁶⁹⁷ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 9/275-276. Benzer örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/202, 2/169, 275, 9/275-276, 285, 12/72, 15/314-315, 16/112, 17/55, 330, 338.

⁶⁹⁸ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/161, 5/331, 6/309, 7/207, 8/115, 9/16, 10/72, 11/95.

⁶⁹⁹ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 9/207.

⁷⁰⁰ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 8/91, 278, 9/290, 13/237, 351, 395, 14/181, 200, 15/51, 314-315, 16/36, 354.

- 14- Tehdit etmek ve kınamak.⁷⁰¹
- 15- Müjdelemek.⁷⁰²
- 16- Temenni bildirmek.⁷⁰³
- 17- Bir şeyi reddetmek ve yadırgamak.⁷⁰⁴
- 18- Hayret ifade etmek ve muhatabın dikkatini çekmek.⁷⁰⁵
- 19- Muhatabın samimiyetini sınamak.⁷⁰⁶
- 20- Muhatabı bir konuda düşünmeye sevk etmek.⁷⁰⁷
- 21- Muhatabı bir konuda ümitsizliğe sevk etmek.⁷⁰⁸
- 22- Muhataptan delil istemek.⁷⁰⁹

c. *Maḳāşıdu'l-Kelimāt* (Bazı Kelimelerdeki Maksatlar)

Kur'an'da geçen kelime ve kavramların pek çoğu, bağlamına göre farklı anlamlar ifade edebilmektedir. Tefsir usulünde daha çok *vucūh* ilmi disiplininin üzerinde yoğunlaştığı bu konu, aynı zamanda *maḳāşıdī* tefsir açısından da önem arz etmektedir. Zira ayetin gerçek maksadını anlayabilmek, ayette geçen bütün kelimelere doğru manayı vermekten geçmektedir. Bunun için de çok yönlü bir çalışmaya ihtiyaç duyulacağı aşikârdır.

Māturīdī'nin tefsirini incelediğimizde görüyoruz ki o, yeri geldiğinde bazı kelime ve kavramların; bulunduğu yere, bağlama ya da işaret ettiği şeye ve konuya göre farklı

⁷⁰¹ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 5/270, 6/402, 7/118,273,464, 8/91,116, 11/100, 17/273.

⁷⁰² Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 15/314-315.

⁷⁰³ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 9/275.

⁷⁰⁴ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/256. Benzer örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 7/8, 9/87,89.

⁷⁰⁵ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/130-131,165,275, 3/250, 7/480, 9/275,403, 16/47.

⁷⁰⁶ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/137.

⁷⁰⁷ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/182-183.

⁷⁰⁸ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/373, 5/265, 7/118, 8/103.

⁷⁰⁹ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/375.

anlamlar kazandığından ve bu çerçevede o kavramla kastedilen hakiki mananın ne olabileceğinden söz etmekte, bu konuda orijinal sayılabilecek tespitler yapmaktadır.⁷¹⁰

Söz gelimi o, “*ḥaqq*” (الحق) kelimesi örnekliğinde bir kelimenin bulunduğu yere göre en uygun anlamın tespit edilip ayetin ona göre anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Mesela “*ḥaqq*” kelimesi, haberler hakkında kullanılıyorsa ondan maksat “*şidd*” yani doğruluktur. Aynı kelime hükümler hakkında kullanıldığında “adalet”, sözler hakkında kullanıldığında ise “isabet” anlamını ifade eder. “Yerlerin ve göklerin hak ile yaratıldığını” ifade eden ayetlerdeki “*ḥaqq*” kelimesi ise “*ḥikmet*” anlamındadır.⁷¹¹

Görüldüğü gibi Māturīdī “*ḥaqq*” kelimesinin, kullanıldığı yere göre dört farklı anlamından söz etmektedir ki bunlar *şidd*, adalet, isabet ve *ḥikmet*tir. Günümüzde Kur’an’ın doğru anlaşılmasının önündeki en önemli engellerden birinin, bütün kelimelere her yerde aynı manayı vermek olduğu göz önünde bulundurulduğunda Māturīdī’nin ve diğer pek çok müfessirin dikkat çektiği bu hususun ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Māturīdī, “*ihsān*” kavramını da benzer bir şekilde çok boyutlu ele almaktadır. Ona göre *ihsān* kavramı üç farklı boyutta üç farklı anlamı ifade etmektedir. Kul-Allah ilişkisinde *ihsān*, kulun Allah’ı görüyormuşçasına Ona ibadet etmesidir. Kulun diğer insanlarla ilişkisinde *ihsān*, kendisi için istediğini – meşru çerçevede kalmak şartıyla – başkaları için de istemek ve yapmaktır. Kulun kendi nefesine karşı *ihsān*ı ise onu helake götürecek her türlü şeyden korumasıdır.⁷¹² İhsandan söz eden ayetlerde bu kavramdan

⁷¹⁰ Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur’ān*, 11/383, 15/200.

⁷¹¹ Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur’ān*, 15/190. Başka bir yerde Māturīdī, *ḥaqq* kelimesinin sözlerde “*şidd*”, fiillerde “doğruluk (*şavāb*) ve *ruşd*”, hükümlerde ise “adalet ve isabet” anlamına geldiğini belirtmektedir. Bkz. Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur’ān*, 8/194. Hak kelimesiyle ilgili benzer ifadeler için bkz. Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur’ān*, 9/21, 16/85.

⁷¹² Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur’ān*, 8/178-179.

kastın ne olduğunu tam olarak tespit edebilmek için ayetin hangi boyuttan söz ettiğinin bilinmesi oldukça önemlidir.

Aynı şey “*istivā*” kavramı için de söz konusudur. Bu kavram pek çok ayette geçmektedir. Fakat hepsinde aynı manayı vermek mümkün değildir. Māturīdī bu kavramın dört farklı anlamından söz etmektedir. Birincisi “hâkimiyet altına almak”tır ki “*Raḥmān olan Allah arşa istivā’ etmiştir.*”⁷¹³ ayetindeki istivadan kasıt budur ve buna göre ayetin anlamı, “Allah bütün yaratıklarını hâkimiyet ve yönetimi altına alandır.” şeklindedir. İkincisi “yukarı çıkmak, yükselmek”tir ki “*Yanıdakilerle birlikte sen de gemiye istivā’ ettiğinde.*”⁷¹⁴ ayetinde geçen *istivā*’dan kasıt budur ve ayetin anlamı “geminin üzerine çıktığında” şeklindedir. Üçüncüsü “kemale ermek”tir ki “*Mūsā yetişip olgunlaşınca (istivā’ edince), ona hikmet ve ilim verdik.*”⁷¹⁵ ayetinde bu mana kastedilmiştir. *İstivā*’nın dördüncü olarak “kastetmek, irade etmek” manasına geldiğini söyleyenlerin olduğuna işaret eden Māturīdī, “*Dahası O, duman halinde olan semaya istivā’ etti.*”⁷¹⁶ ayetindeki *istivā*’dan kastın “onu yaratmayı murad etmek ve yaratmak” şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir.⁷¹⁷ Mademki “*istivā*” kelimesi birden fazla manaya gelmektedir, Arş’a *istivā*’ ile ilgili olarak, bunlardan Allah’ın şanına en uygun olanı hangisiyse o tercih edilmelidir. Bunu yapmak mümkünken Muşebbihe’nin yorumladığı gibi haşa Allah’ın bir taht üzerine kurulmuş olarak düşünülüp tasvir edilmesi, muhtemel yorumlardan en kötüsünü tercih etmekten başka bir şey değildir.⁷¹⁸

Kur’an’da geçen kelime ve kavramlara bağlamına göre mana vermek çok önemlidir. Aksi takdirde ayetler yanlış anlaşılacak, bu da gerek amelî gerekse itikadi anlamda büyük problemlere yol açacaktır. Nitekim öyle de olmuştur. Māturīdī’nin de

⁷¹³ Tāhā: 20/5.

⁷¹⁴ el-Mu’minūn: 23/28.

⁷¹⁵ el-Kāşāş: 28/14.

⁷¹⁶ Fuşşilet: 41/11.

⁷¹⁷ Māturīdī, *Kitābu’t-tevhīd*, 153-154; Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 9/179.

⁷¹⁸ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 5/373-374.

dikkat çektiği üzere “*fisk*, ‘*isyān* ve *zulm*” gibi kavramlara her geçtiği ayette *īmān*ın zıttı olan küfür manasını vermek doğru değildir. Böyle anlayanlar, büyük günah işleyenin dinden çıkacağı şeklinde yanlış bir yargıya ulaşmışlar, Kur’an’ın asla tasvip etmediği tekfir fitneleri ortaya koymuşlardır. Oysaki mesela “*fisk*”, emirden çıkma demektir ve bu üç farklı boyutta gerçekleşebilir: İrşat ve tavsiye niteliğindeki emirden çıkma, farz konumundaki emirden çıkma ve itikadi mahiyetteki emirden çıkma. Bunlardan sadece sonuncusu kişiyi dinden çıkarırken “*fisk*” kavramını, geçtiği bütün ayetlerde bu üçüncü manasıyla anlamak büyük problemler doğuracaktır. Aynı şey *zulm* ve ‘*isyān* kavramları için de geçerlidir. *Zulm*, bir şeyi yerli yerinde olmayarak yapmak; ‘*isyān* ise aykırı davranmak demektir. Bunların da benzer şekilde farklı boyutları vardır ve hangi ayette hangi boyuttan bahsedildiğini iyi bilmek gerekir.⁷¹⁹ Yoksa bunlara her geçtiği yerde aynı manayı veren kişi Māturīdī’nin ifadesiyle “*sadece kendine yazık etmiş, ayrıca Allah’ın, resulünün ve önde gelen âlimlerin ayırıp farklı konumda tuttukları kavramları reddetme cüretini göstermiş olur.*”⁷²⁰

B. MAḲĀSİDĪ TEFSİR YÖNTEMİNİN YANSIMALARI

1. İlk Muhatabın Algısını ve Kültürünü Dikkate Alma

Māturīdī, ayetleri tefsir ederken vahye ilk muhatap olan Arap toplumunun karakteristik özelliklerini dikkate almayı ihmal etmemektedir. Ona göre vahiy her ne kadar evrensel mesajlar içerse de bu mesajları, ilk muhatapın diliyle, onun anlayacağı şekilde, onun kültür ve kavram dünyasından yola çıkarak vermektedir. Örneğin, Fâtır suresinin 33. ayetindeki “*Onların gireceği yer ‘Adn cennetleridir. Orada altın bilezikler ve incilerle süsleneceklerdir. Orada onların giysileri de ipektir.*”⁷²¹ ifadesiyle ilgili

⁷¹⁹ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 2/73, 8/52, 11/283-284,351.

⁷²⁰ Māturīdī, *Kitābu’t-tevhīd*, 452; Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 1/97. Konuyla ilgili diğer örnekler ve açıklamalar için bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 8/152,226,341, 12/301, 13/31-32, 17/124,199.

⁷²¹ el-Fâtır: 35/33.

Mâturîdî'nin açıklamaları dikkat çekicidir. Ona göre genel olarak erkekler bu tür şeylerden hoşlanmazlar. Ancak ilk muhatap olan Araplar böyle zinetleri severlerdi. Ayrıca insanlardan bazıları bunlara rağbet ederler. Ondan dolayı Kur'an, Cennet vaatleri arasında bunları zikretmiş, böylece insanları Cennete ve Cennetlik amellere özendirmiştir. Cennette çadırların varlığından söz eden,⁷²² ayrıca sabah ve akşam olmak üzere iki öğün yemekten bahseden ayetler⁷²³ de aynı şekilde anlaşılmalıdır. Bütün bunlar Arap kültür kodlarında bulunan unsurlardır ve asıl mesele, onların algıları doğrultusunda bu tür örnekler üzerinden anlatılmıştır. Esasında ona göre bütün bunlar, özelde Arap toplumunun, genelde insanlığın zevk ve estetik anlayışlarına göre temsilî olarak anlatılmış, mahiyetleri tam olarak kavranamayan *gaybî* hususlardır.⁷²⁴ Ahiret alemine ait olgu ve varlıklar, aslında bu dünyada mevcut değildir. Ancak onları insanlara haber vermek için, beşerin kullandığı ifadelerle yer verilmiştir ki insan için bu dünyada onları tanımanın başka bir yolu da mevcut değildir. Bunu yaparken, dünyadaki varlık ve olguların insanın zihin ve ruh dünyasında oluşturduğu çağrışımlar esas alınmış, buna göre kıyamet, mahşer, Cennet ve Cehennem tasvirlerine yer verilmiştir.⁷²⁵ Yine Cennet'in genişliğini yer ve göklere kıyasla beyan eden Kur'anî betimlemeleri,⁷²⁶ insanların tasavvurunda yer alan en geniş varlıklar üzerinden, temsil ve teşbih yoluyla gerçekleşen bir anlatım tarzı olarak değerlendirmek gerekir.⁷²⁷ Cennet ve Cehennemde insanların kalış süresini, göklerin ve yerin devamlılığı ölçüsüyle izah eden beyan⁷²⁸ da o günün Arap algısınca gelmiştir. Her ne kadar gökler ve yer fani varlıklar olsa da özelde Arapların genelde bütün insanların zihninde sonsuz olarak telakki edildiği için, onların sonsuzluğu bu algı üzerinden ifade edilmiştir.⁷²⁹ Cennette vadedilen yüksek ve manzaralı bağ-

⁷²² er-Raḥmān: 55/72: “Çadırlara kapanmış huriler var.”

⁷²³ Bkz. Meryem: 19/62.

⁷²⁴ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 9/151,360, 12/43-44.

⁷²⁵ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 17/115.

⁷²⁶ Bkz. Âl-i 'İmrân: 3/133, el-Ḥadîd: 57/21.

⁷²⁷ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/418, 14/361.

⁷²⁸ Bkz. Hûd: 11/107-108.

⁷²⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/418-419, 7/240, 17/15.

bahçeler,⁷³⁰ içinden pınarların fışkırdığı ve ırmakların aktığı üzüm, hurma ve ekin bağları,⁷³¹ gölgelikler,⁷³² üst üste yapılmış yüksek evler,⁷³³ koltuklar,⁷³⁴ yüksek tahtlar⁷³⁵ ve döşekler,⁷³⁶ bakışlarını sadece eşlerine çevirmiş, başka erkeklere bakmayan iri gözlü bakire dilberler ve huriler,⁷³⁷ ziyafet ve içki meclislerinde pervane gibi dönen şık giyimli, bakımlı genç uşak ve hizmetçiler⁷³⁸ gibi tasvirler de Mâtürîdî tarafından özelde Arapların genelde insanların dünyadaki algıları ve temayülleri ile ilişkilendirilmiştir.⁷³⁹

Benzer şekilde Kur'an'daki Cehennem azabına dair tasvirler, insanların bu dünyadaki azap, işkence, mahkûmiyet ve ceza düşünceleri üzerinden anlatılmıştır. Mesela inkârcıların zincirlere vurulması,⁷⁴⁰ onların isteseler de kendilerinden azabı defedemeyeceklerini anlatmak içindir. Çünkü insan bu dünyada işkence ve eziyetten kurtulmak için öncelikle ellerini kullanır. Elleri bağlı olan kişi ise kendini koruyamaz. İşte Cehennemliklerin zincirlere vurulmasından maksat, onların azaptan kurtulamayacaklarını beyan etmektir.⁷⁴¹

Mâtürîdî, Cennet nimetleri ve Cehennem azabının Kur'an'da, insanların bu dünyadaki temayülleri, beklentileri, hayalleri, hayat tarzları, eğlence-zevk ve azap-işkence anlayışları ile ilişkili olduğunu düşünmektedir. Cennette vadedilen nimetlerin tamamı, insanların bu dünyada hoşlanıp elde etmek isteyeceği şeylerdir. Bunlar vadedilmiştir ki insanlar bu sonsuz nimetlere erişmek amacıyla bu dünyada zevk u sefalarından, nefsani arzularından vazgeçip Allah'ın emir ve yasaklarına yönelsinler.

⁷³⁰ Bkz. el-Hâkka: 69/22.

⁷³¹ Örnek olarak bkz. el-Bakara: 2/255-256; el-En'âm: 6/99,141; er-Ra'd:13/4; el-İsrâ': 17/91; el-Kehf: 18/32-40; el-Furkân: 25/8; es-Sebe': 34/15-16; el-Kalem: 68/17; en-Nebe': 78/16.

⁷³² Bkz. el-Vâkı'a: 56/30-31; el-Murselât: 77/41.

⁷³³ Bkz. el-Furkân: 25/75; ez-Zumer: 39/20.

⁷³⁴ Bkz. el-Mu'taffîfîn: 83/23,35.

⁷³⁵ Bkz. el-Gâşîye: 88/10,13.

⁷³⁶ Bkz. el-Vâkı'a: 56/34.

⁷³⁷ Bkz. er-Rahmân: 55/56,72; el-Vâkı'a: 56/22-23.

⁷³⁸ Bkz. et-Tûr: 52/24.

⁷³⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 5/350, 8/37,39, 9/151, 10/281, 12/318, 13/273,274,275,314, 14/174,283,298,299,300, 16/69,324,352, 17/17,115,117,118,181.

⁷⁴⁰ Bkz. el-Hâkka: 69/30.

⁷⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 7/528, 16/73.

Aynı şekilde Cehennem tasvirleri, insanların bu dünyada asla hoşlanmadığı, başına gelmesini hiç istemediği unsurlar içerir. Bu da yine onları bu dünyada kötülüklerden uzak tutma amacına yöneliktir.⁷⁴² Cennet ve Cehennem tasvirlerinin insanların bu dünyadaki beklenti, temayül ve korkuları üzerinden anlatıldığı düşüncesi, ilk defa Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu bir fikir değildir. Nitekim o, tefsirinde Ḥasan Başrî'den benzer düşünceleri nakletmektedir.⁷⁴³ Bu da ondan çok daha önceleri ayetlerin kültürel-antropolojik bir okumaya tabi tutulduğunu göstermekte, ayetlerin nüzulünde hem ilk muhatabın algısının hem de insan psikolojisinin dikkate alındığı düşüncesinin daha ilk dönemlerden itibaren var olduğunu ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî'ye göre bazı ayetleri doğru anlamının yolu nüzul döneminin şartlarını ve üslup özelliklerini bilmekten geçer. Söz gelimi, Kur'an'da yer alan, “*Allah yaratanların en güzeldir.*”⁷⁴⁴ ifadesiyle karşılaşan bir kimse, “Allah'tan başka yaratıcılar mı var ki Kur'an'da böyle buyruluyor?” diye düşünebilir. Buna verilebilecek cevaplardan biri, Arapların üslup özellikleriyle alakalıdır. Buna göre onlar, “*hālîk*” kelimesini mecazî olarak bazen “*şāni*” (yapan/sanatkâr) anlamında da kullanırlardı. Kur'an onların bu kullanımını esas alarak Allah'ın, bütün *şāni* lerin-sanatkârların en üstünü olduğunu bildirmek için böyle bir ifade kullanmıştır.⁷⁴⁵ Allah'ın Hz. 'İsâ için kullandığı “*Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yaratıp ona üflüyordun.*”⁷⁴⁶ ifadesi de aynı

⁷⁴² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 9/54.

⁷⁴³ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 9/151.

⁷⁴⁴ el-Mu'minûn: 23/14.

⁷⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 10/16. Mâtürîdî bir başka yerde “yoktan var etmek” anlamında yaratma kavramının Allah dışında diğer varlıklar için kullanımının ancak mecaz yoluyla mümkün olabileceğini söylemektedir. Hz. 'İsâ'nın “*Size çamurdan kuş biçiminde bir şey yaratır, ona üflerim*” (Âl-i 'İmrân: 3/49) sözündeki yaratma ifadesi de bu şekilde mecazdan ibarettir. Bunun anlamı “Size Allah'ın nasıl yarattığını gösteririm.” şeklindedir. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/308-309. Yine ona göre bu tür ifadeler, insanların düşünce dünyalarında var olan yanılgılar üzerinden bazı hakikatleri anlatmak için serdedilmiştir. Yani bazı insanlar Allah'tan başka yaratıcılar tasavvur ettikleri için onların bu tasavvurlarına göre Allah yaratıcıların en güzeli demektir. Ya da farz-ı muhal Allah'tan başka yaratıcılar olsaydı Allah onların en güzel yaratana olurdu demektir. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 10/15,

⁷⁴⁶ el-Mâide: 5/110.

şekilde Arapların bir şeyin tasvir ve takdiri için “yaratma” kavramını kullanmaları dolayısıyladır.⁷⁴⁷

Allah yolunda öldürülenlerin ölü olmadığını beyan eden ayetlerin⁷⁴⁸ yorumunda da Mâtürîdî ilk muhatabın muhayyilesini dikkate alan açıklamalar yapmaktadır. Onun bu açıklamaları, özellikle günümüzde, şehitlerin fiziksel olarak öldüklerini, dolayısıyla bu ayetlerin hakikati yansıtmadığını iddia edenler için de cevap niteliğindedir. Buna göre Araplar, öldükten sonra adı sanı kalmayan, unutulup giden kimseler için mecazî anlamda “meyyit” (ölü) ifadesini kullanırlardı. İşte ayet, şehitlerin bu anlamda ölü olmadıklarını, adlarının hem melekler katında hem de insanlar arasında daima yaşayacağını beyan etmektedir.⁷⁴⁹

Ğâşiye suresi 17. ayette “*Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?*” buyrulmaktadır. Mâtürîdî bu ayette neden diğer hayvanlara değil de deveye dikkat çekildiğini izah ederken yine vahyin indiği coğrafyaya atıf yapmaktadır. Ona göre deve, vahye ilk muhatap olan Mekke halkı için en değerli hayvandır; onunla seyahat ederler, yüklerini onun sırtında taşırlar ve daha nice ihtiyaçlarını develer yoluyla karşılarlar.⁷⁵⁰ İşte Kur’an, ilk hitap ettiği toplumun yaşam koşullarını dikkate almakta, onun hayatında ve zihninde yer alan varlıklar üzerinden birtakım hakikatleri beyan etmektedir. Buna göre ayette geçen deve diğer bütün hayvanları temsilen zikredilmiştir.

⁷⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 4/371.

⁷⁴⁸ Bkz. el-Bakara: 2/154, Âl-i ‘İmrân: 3/169.

⁷⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1/274, 2/474. Mâtürîdî, ayete, Arap muhayyilesi eksenindeki bu açıklamalara ek olarak iki farklı yorum daha getirmektedir. Bunlardan birinde ayeti insan fitratı ekseninde anlamlandırmaktadır. “Buna göre “Onlara ölü demeyin.” (el-Bakara, 2/154) ayetinin gerekçesi insan fitratının ölümden hoşlanmayışıdır. Aksine “şehitlerin diri” olduğu söylenmelidir ki insanlar cihada rağbet etsin. Zira din ve dünya hayatı Mâtürîdî’ye göre ancak cihat sayesinde kaim olur. Üçüncüsü ise ayetin lütf ekseninde anlaşılmasıdır. Buna göre lütfuna bağlı olarak Allah, şehitleri, şayet yaşasalardı işleyecek oldukları salih amelleri sanki işlenmiş gibi kabul eder. Bu nedenle onlar dünyada sanki kıyamete değin yaşamış gibi olacaklardır.” İlgili izahlar için bkz. Veysel Gengil, “Mâtürîdî’de Tefsir Te’vîl Ayrımı Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, sayı:55 (2019), 834.

⁷⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 17/181.

Māturīdī, *te'vīl*ler arasında tercih yaparken de bazen ilk muhatabın bilgi ve kültür seviyesini dikkate almaktadır. Örneğin o, *hurūf-i muḳaṭṭa'* adan biri olan “*Ḳāf*” harfiyle ilgili *te'vīl*ler arasında, onun Kaf Dağı olduğu ve Allah'ın bu dağa ve akabinde Kur'an'a yemin ettiğine dair görüşü naklettikten sonra, Arapların böyle bir dağın varlığından ve azametinden haberleri olmadığı gerekçesiyle, bunun zayıf bir görüş olduğunu beyan etmektedir.⁷⁵¹ Buradan hareketle onun, Şāṭibī'de (ö.790/1388) olduğu gibi, Kur'an'da ilk muhatabın bilmediği bir hususun olamayacağına dair bir kanıya sahip olduğu söylenebilir.

Māturīdī'nin, Kur'an'daki şeytan ve melek betimlemelerine yaklaşımı da dikkat çekicidir. Ona göre hem vahyin ilk muhatabı olan kitleler hem de diğer bütün kültürler açısından şeytan figürü kötülüğün, melek ise iyiliğin sembolü olmuştur. İşte Kur'an, insanlığın bu genel kabulüne uygun bir biçimde kötü ve çirkin şeyleri şeytanlarla, iyi ve güzel şeyleri ise meleklerle ilişkilendirerek anlatmıştır.⁷⁵² Bu şekilde Māturīdī'nin gerek bütün insanlığın gerekse Kur'an'ın ilk hitap ettiği toplumun ilgi, bilgi ve algısına göre inen ayetleri, bunu dikkate alarak yorumladığı görülmektedir.⁷⁵³

2. Ayetin *Siyāk* ve *Sibāk*ını Göz Önünde Bulundurma

Māturīdī, ayetleri doğru anlamının, *siyāk* ve *sibāk*ı göz önünde bulundurmaya bağlı olduğunun farkındadır. Onun, ayetin bağlamını dikkate alan açıklamaları oldukça fazladır.⁷⁵⁴ Bir ayetin daha önce geçen bir ayetle irtibatını ortaya koyarken çoğunlukla هذا صلة قوله (Bu cümle şu ayetle bağlantılıdır.) gibi ifadelerle “*şıla*” kavramını

⁷⁵¹ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 14/85. Benzer bir örnek için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 14/167.

⁷⁵² Māturīdī'ye göre bu durum aynı zamanda bütün din ve kültürlerin vahye dayandığının delilidir. Zira insanlar ne melekleri ne de şeytanları görmedikleri halde şeytanın kötü, meleğin ise iyi olduğu noktasında hemfikirdirler. Bu da bu bilgiye ancak vahiy yoluyla ulaşabildiklerini göstermektedir. Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 3/232.

⁷⁵³ Konuyla ilgili başka bir örnek için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 13/246.

⁷⁵⁴ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/416, 4/52.

kullanmaktadır.⁷⁵⁵ Bu konuyu bazı örnekler üzerinden izah etmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

Örnek 1: Tevbe suresi 28. ayette şöyle buyrulmaktadır: “*Ey iman edenler! Bilin ki Allah’a ortak koşanlar pisliktirler; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Hâram’a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size -dilerse- kendi lütfuyla bolluk verir. Allah bilmekte, hikmetle yönetmektedir.*” Bu ayetten ilk anlaşılan mana, müşriklerin pis olduğu ve ne surette olursa olsun Mescid-i Hâram’a girmelerine mâni olunması gerektiğidir. Ancak Mâtürîdî, ayetin *siyâk* ve *sibâk*ını göz önünde bulundurarak, müşriklerin bedenlen değil amel yönüyle pis oldukları ve *muṭlaḳ* olarak Mescid-i Hâram’a girmelerinin değil, hac ve ibadet gayesiyle Mekke’ye girmelerinin yasak olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Zira ayetin sonunda, bu hükmü uyguladıkları takdirde Müslümanların maddi sıkıntıya düşme korkusu yaşadıklarından söz edilmektedir. Yani şayet müşrikler gelmezse ticari kazanç azalabilecektir. İşte bu noktada Mâtürîdî özetle şöyle demektedir: Müşriklerin Mekke’ye değil de sadece Mescid’e girmeleri yasak olsaydı, Müslümanların böyle bir endişe duymalarına gerek olmazdı. Çünkü müşrikler Mescid’e girmezlerdi ama Mekke’ye gelip alışverişlerini yapabilirlerdi. Demek ki sadece Mescid’e değil, Mekke’ye de girmeleri yasaklanmıştır. Ayetin sonu dikkate alındığında varılacak sonuç budur. “*Mescid-i Hâram’a yaklaşmasınlar.*” emrinden kastın sadece Mescid değil Mekke’nin tamamı olduğu bu şekilde anlaşılmaktadır. Başka şey için değil hac niyetiyle gelmelerinin yasak olduğu ise şu iki delile dayanır: 1- Ayette Mescid-i Hâram’ın zikredilmesi buna işaret eder. Çünkü zaten Araplar Mescid’e sadece bu niyetle gelmekteydiler. 2- Hz. Ali’nin hac mevsiminde Hz. Peygamber tarafından Mekke’ye gönderildiğini ve oradaki insanlara dört şeyi

⁷⁵⁵ Örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 5/10,104,220,347, 6/997,124,202,314,480, 7/28,131,261,372,494,526, 8/13,151,260,365, 9/134,273,402, 10/62,184,219, 11/14,187,337,428, 12/12,243,357, 13/33,140,226,396, 14/14,173,237,368, 15/36,195,202,326, 16/31,116,344.

duyurmakla görevlendirildiğini bildiren habere⁷⁵⁶ göre onun haber vereceği dördüncü şey “Bu yıldan sonra hiçbir müşrikin hac yapamayacağı”dır. Hadisteki bu ifade, ayetteki maksadın hac kastıyla Mekke’ye gelenler olduğunu göstermektedir. Yani bu ayetle, müşriklerin Mescid-i Harām’da hac ve ibadet yapma kastıyla Mekke’ye girmeleri yasaklanmakta, Müslümanların buna mâni olmaları emredilmektedir. Hem ayrıca hac niyetiyle ve edepsiz bir vaziyette olmaksızın insanların Mekke’ye ve Mescid’e girmeleri yasaklanırsa, bir anlamda onların İslam’la tanışmaları ve hidayeti bulmaları da engellenmiş olacaktır.⁷⁵⁷

Görüldüğü gibi Mâturîdî burada, *siyāk* ve *sibāk*ından hareketle ayetin *zāhirî* anlamının ötesinde gerçek maksadını ortaya koymaya çalışmaktadır. O, bu yaklaşımıyla, diğer din mensuplarının Mescid-i Harām’a girip giremeyeceğine dair verilen fetva ve yapılan yorumların belki de en rasyonel ve en esneğini ortaya koymaktadır. Özdeş’in de ifade ettiği gibi “*Mâturîdî bu meseleyi değerlendirirken, Kur'an'ın insan ve toplumlar için gözettiği ana hedef ve gayelerden, ayetin siyāk ve sibāk ilişkisinden, olayın tarihi ve sosyal boyutlarından hareketle probleme akılcı bir şekilde yaklaşmış, naşşın özünü yakalayıp zahiri ile de ters düşmemiştir.*”⁷⁵⁸

Örnek 2: Nisā’ suresi 59. ayette⁷⁵⁹ geçen “*ulu’l-emr*” ifadesiyle yöneticilerin mi yoksa âlimlerin mi kastedildiği noktasında görüş ayrılıkları mevcuttur. Mâturîdî, bir önceki ayette, insanların arasında adaletle hükmetmenin emredilmesini göz önünde bulundurarak buradaki “*ulu’l-emr*”den kastın yöneticiler olabileceği sonucuna ulaşmaktadır. Ancak işin enteresan tarafı o, ayetin devamındaki “*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu, Allah’a ve peygambere götürün.*” ifadesinden yola çıkarak

⁷⁵⁶ Bkz. Tirmizî, “Hacc”, 44; Nesāî, “Menāsiku’l-Hacc”, 161.

⁷⁵⁷ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 6/324-327.

⁷⁵⁸ Özdeş, “Mâturîdî’nin Fıkhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 355.

⁷⁵⁹ en-Nisā’: 4/59: “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulu’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.*”

bu sefer de *ulu'l-emr*'in '*ulemā* olabileceğini belirtmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla o – her ne kadar ilerleyen ifadelerinde '*ulemā te'vīl*'ine meyletse de – her iki yorumu da makul bulmakta, ayetin *siyāk* ve *sibāk*ından hareketle bu yorumları desteklemektedir. Hatta ona göre ayet, iki yorumu birleştirerek şu şekilde anlaşılabilir: Ayetin başında Müslüman tebaaya, verdikleri hükümler noktasında yöneticilerine uymaları emredilmekte; ayetin devamında ise yöneticilerden, verdikleri fetvalar hususunda âlimlere tabi olmaları istenmektedir.⁷⁶⁰ Görüldüğü gibi Mâturîdî burada ayetin *siyāk* ve *sibāk*ından yola çıkarak farklı *te'vīl*'leri uzlaştırmakta, ayetin gerçek maksadını ortaya koymaya çalışmaktadır.⁷⁶¹

Örnek 3: O bazen de ayetin *siyāk* ve *sibāk*ını, *te'vīl*'ler arasında tercih yaparken göz önünde bulundurmaktadır. Mesela A'râf suresi 172-173. ayetlerinin⁷⁶² tefsirinde bu durumu görüyoruz. Konuyla alakalıymış gibi görünen bazı rivayetleri⁷⁶³ göz önünde bulunduran çoğu âlim, bu ayetlerin *elest bezm*⁷⁶⁴ diye bilinen durumu anlattığını düşünmüşlerdir. Diğer bir yoruma göre ise ayet, insanların babalarının sulbünden annelerinin rahmine geçişine ve orada harikulade bir şekilde, anne babasının herhangi bir tasarrufu olmaksızın var edilişine dikkat çekmekte; bu yaratılışı derinlemesine düşünen bir kimsede Allah'ın varlığı, birliği ve *rubûbiyyeti* hakkında kesin bir inanç oluşacağını

⁷⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vīlâtü'l-Kur'ân*, 3/292-293.

⁷⁶¹ Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vīlâtü'l-Kur'ân*, 10/114-115.

⁷⁶² Bkz. el-A'râf: 7/172-173: “Rabbîn Âdemoğullarından -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz.” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu.” demeyesiniz; yahut, “Önce atalarımız Allah’a ortak koştu. Biz de nihayet onların ardından gelen bir nesiliz. Şimdi bâtıla saplanıp kalanların yaptıkları yüzünden bizi helâk mi edeceksin!” demeye kalkışmayasınız.”

⁷⁶³ Bu konu hakkında *merfu* ‘ve *mevkûf* pek çok rivayet vardır. Bunlardan birine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Allah Nâman’da – yani Arafat’ta – Âdem’in sırtından söz almıştır. Onun soyundan yarattığı tüm nesli çıkardı ve önünde onları zerreler halinde yaydı. Sonra onlara yönelerek şöyle dedi: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ ‘Elbette öyle! Tanıklık ederiz.’ dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz; yahut, “Önce atalarımız Allah’a ortak koştu. Biz de nihayet onların ardından gelen bir nesiliz. Şimdi bâtıla saplanıp kalanların yaptıkları yüzünden bizi helâk mi edeceksin!” demeye kalkışmayasınız.” Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, thk. Şu’ayb el-Arnâvût - ‘Âdil Murşid (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1421/2001), 4/267. Diğer rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 13/222-250; Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, tsz.), 3/598-608.

⁷⁶⁴ Farsçada “sohbet meclisi” anlamına gelen *bezm* kelimesiyle Arapçada “ben değil miyim” manasında çekimli bir fiil olan *elestüden* oluşan *bezm-i elest* terkiibi, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” hitabının yapıldığı ve ruhların da “evet” diye cevap verdikleri meclis anlamını ifade eder. Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23.09.2021).

anlatmaktadır. Buna göre ayette geçen “*Ben sizin rabbiniz değil miyim?*” “*Elbette öyle! Tanıklık ederiz.*” şeklindeki Allah ile kullar arasındaki diyalog, insanların yaratılıştan sahip oldukları, Allah’ın varlığını ve birliğini bulabilme yeteneklerinin temsilî ifadesi olmaktadır. Mâturîdî, ayetin *siyâkı* göz önünde bulundurulduğunda bu ikinci yorumun daha doğru olduğunu söylemekte ve birkaç açıdan bunu delillendirmektedir ki bunları şöyle sıralayabiliriz:

1- Ayette Âdem’den değil Âdemoğullarından misak alındığından söz edilmektedir.

(و اذ أخذ ربك من بني آدم)

2- *من ظهورهم* ifadesi de ikinci görüşü destekler. Çünkü “*onların sırtlarından*” diyerek çoğul bir ifade kullanılmıştır. Bu da zürriyetlerin Âdem’in sırtından değil Âdemoğullarının sırtlarından alındığını gösterir.

3- Ayetin sonundaki “*Böyle yaptık ki kıyamet gününde, ‘Bizim bundan haberimiz yoktu’ demeyesiniz.*” ifadesi de birinci görüşe aykırıdır. Çünkü herkes bilir ki, insanlardan hiç kimse anlatılan bu misak olayını hatırlamamaktadır. O halde böyle buyrulmasının bir anlamı olamaz. Oysaki ikinci yorum açısından bu ifade yerindedir. Bütün insanlar, Allah’ın varlık ve birliğini bulabilecek donanım ve kapasitede yaratılmıştır ki insanların kıyamet günü bir mazeretleri kalmayın. Herkes Allah’ın varlığına delalet eden, insanın anne karnındaki oluşumu gibi harikulade olaylara daima şahit olmaktadır. Bunlardan yola çıkarak Allah’ı bulabilecek aklî donanıma da sahiptir. Dolayısıyla bütün bunlardan sonra hâlâ Allah’ın varlığını ya da birliğini inkâr eden kimse için kıyamet gününde ortaya koyabileceği bir mazereti kalmamıştır.

4- Bazı rivayetlerde, bu misak esnasında Allah’ın insanları iki gruba ayırdığından, bir grubu Cennet için diğer grubu da Cehennem için var ettiğinden söz edilir.⁷⁶⁵ Oysaki ayetin devamında insanların hepsinin *بلى* diyerek Allah’ın *rubûbiyyetini* kabul ettiği

⁷⁶⁵ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 29/206.

bildirilir. Dolayısıyla ayetin, rivayetlerde sözü edilen misaktan bahsettiğini söylemek zordur.⁷⁶⁶

Görüldüğü gibi Mâturîdî bu ayetlerin doğru anlaşılması için sadece rivayetlerle yetinmemekte, ayetin başında ve sonunda geçen ifadeleri iyice analiz ederek *siyāk-sibāk* unsurlarını göz önünde bulundurmakta ve rivayetleri ayet metnine arz ederek değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Ayetle ilgili *te'vîl*ler arasında tercih yaparken ayetin *siyāk* ve *sibāk*ını göz önünde bulundurmayı ihmal etmemekte, konuya oldukça rasyonel ve analitik yaklaştığı görülmektedir.⁷⁶⁷

Örnek 4: Bazen de o, oldukça tartışmalı bazı ayetler hakkında hiç tartışmaya girmeden direkt tercih ettiği görüşü aktarmakta ve onu ayetin *siyāk* ve *sibāk*ından hareketle delillendirmektedir. Vâkı‘a suresi 79. ayetindeki “*Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir.*” ifadesiyle ilgili getirdiği yorumlar bunun tipik örneğidir. Aslında ayetle ilgili, abdestsiz olanların *muşhafa* ve Kur’an yazısına dokunup dokunamayacağı hakkında bir yığın tartışma vardır. Fuḫahânın çoğunluğu bu ayeti de delil göstererek dokunamayacağı yolunda görüş beyan etmişlerdir.⁷⁶⁸ Buna rağmen Mâturîdî bu tartışmalara hiç girmemektedir. Onun bu tutumu sanki bir anlamda kendi mezhebinin ilgili görüşü hakkında sessiz bir protesto gibidir. O sadece ayette geçen “*muṭṭahherūn*” (tertemiz olanlar)dan kastın melekler olduğu görüşüne yer vermekte ve bu görüşü ayetin öncesindeki ve sonrasındaki diğer ayetlerle desteklemektedir. Nitekim bir önceki ayet, Kur’an’ın gizli bir kitapta, yani *levh-i mahfûz*da yer aldığından söz etmekte, böylece onun tahrif ve tebdilden korunduğunu vurgulamaktadır. Sonraki ayette ise Kur’an’ın, âlemlerin Rabbi katından indirildiği bildirilmektedir. Bütün bu ifadeler, birlikte ve bütüncül olarak

⁷⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/101-104.

⁷⁶⁷ Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/50, 2/198,274, 3/145,403-404, 4/160, 5/131,192-193, 6/47, 7/448, 8/220,261, 9/20,30,112.

⁷⁶⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed eṭ-Ṭahâvî, *Aḥkâmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Sadettin Önal (İstanbul: İSAM, 1416/1995), 1/116-118.

okunduğunda, tertemiz olanlardan kastın melekler olduğu anlaşılır. Çünkü gerek *levh-i mahfûza* dokunabilmek, gerekse oradan Kur'an'ı alıp indirmek hep meleklerle alakalı işlerdir. Meleklerin günahlardan uzak, tertemiz ve güvenilir tabiatlarından söz edilmesi, Kur'an'ın nüzulü esnasında herhangi bir tahrif ve tebdile uğradığı şeklindeki şüphe ve bühthanları kökünden söküp atmak içindir.⁷⁶⁹ Onun bu yorumları, bir ayeti öncesi ve sonrasında kopuk, bağımsız bir ayet gibi değerlendirmedeğini, bilakis ayetin içinde bulunduğu bağlamı dikkate aldığını göstermektedir. Aynı zamanda bu durum, onun, ilgili ayete literal yaklaşan kendi mezheptaşlarının görüşlerine takılmadan, üst bir bakış açısına sahip olduğuna da işaret etmektedir.

Örnek 5: *Siyāk* ve *sibāk* aslında *munāsebātu'l-Kur'an* ile de ilgilidir. Bu konuyla alakalı olarak *Te'vīlāt*'ta belki de en dikkat çekici husus, daha çok Allah'ın isim ve sıfatlarını haber veren ayet sonlarının, ilgili ayetin muhtevası çerçevesinde izah edilmesidir. Māturīdī buna gerçekten önem vermektedir. Farklı ayetlerin sonunda yer alan aynı ifadeye, ayetin bağlamına göre farklı manalar verebilmektedir. Söz gelimi *إن الله / الله واسع* ifadesi Kur'an'da yedi farklı ayetin sonunda yer almaktadır.⁷⁷⁰ Māturīdī bunların hepsini ayetin gelişine göre farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Örneğin, Bakara suresi 247. ayetine göre İsrailoğulları, savaşta kendilerine öncülük edecek bir hükümdar tayin etmesini peygamberlerinden istemişler, bunun sonucunda Allah, Tālūt'u onlar için hükümdar seçmiş, onlar ise Tālūt soylu ve zengin olmadığı için bunu yadırgamışlardır. İşte böyle bir bağlamın ardından gelen *الله واسع* ifadesi; "Allah Ğanīdir, dilediğine bol bol verip onu zengin kılar; 'Alīmdir, kimin saltanata daha ehil olduğunu çok iyi bilir." manasına gelmektedir.⁷⁷¹ Aynı surenin 268. ayetinin sonunda da yukarıdaki ifade geçmektedir. Fakat bu sefer, ilgili ayetin içinde yer aldığı bağlam *infāk*tır. Allah, Müslümanları *infāka* teşvik etmekte ve bunun nasıl olması gerektiğini öğretmektedir.

⁷⁶⁹ Māturīdī, *Te'vīlāt*'l-Kur'an, 14/321-322.

⁷⁷⁰ Bkz. el-Bakara: 2/115,247,261,268; Āl-i 'İmrān: 3/73; el-Māide: 5/54; en-Nūr: 24/32.

⁷⁷¹ Māturīdī, *Te'vīlāt*'l-Kur'an, 2/141.

Dolayısıyla bu ayetin sonundaki *والله واسع عليم* ifadesi, “Onun yolunda harcadığınızın yerini doldurmaya güç yetiren bir zengindir ve harcamalarınızın mükâfatını nasıl vereceğini çok iyi bilendir.” anlamına gelmektedir. Bu ayetin sonunda böyle bir ifadenin yer almasındaki maksat, Allah’ın insanları *infāk* ve *şadaqaya* teşvik etmesinin, haşa buna ihtiyaç duyduğu için değil, imtihan gayesiyle olduğunu beyan etmektir.⁷⁷²

3. Kur’an’a Bütüncül Yaklaşma ve Kur’an’ı Kur’an’la Tefsir

Bir tefsirin “*maḳāşidī*” olarak nitelenebilmesinin ön şartı hiç kuşkusuz, meseleleri, Kur’an’ın bütününe göz önünde bulundurarak ele almasıdır. Kur’an’ı büyük bir resim olarak düşünürsek, bu resmin birer parçasını oluşturan ayetleri, resmin bütününe dikkate alarak anlamamanın önemi daha iyi anlaşılır. Parçacı bir yaklaşım ile ayetlerin gerçek maksadına ulaşmak neredeyse imkânsızdır. Bu şekilde hep bir şeyler eksik kalacak ve ilahi hidayet rehberi olan Kur’an’dan gerçek anlamda istifade zorlaşacaktır. İşte bu anlamda Mâturîdî’nin Kur’an’a nasıl yaklaştığı, onun tefsirinin *maḳāşidī* nitelik taşıyıp taşımadığını tespit açısından önem arz etmektedir.

Te’vîlât’ın belki de en ayırıcı vasfı, eserde Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri denilen yöntemin oldukça yoğun bir şekilde yer almasıdır. Müellif, hemen hemen her ayetin tefsirinde konuyla ilgili diğer ayetlere atıfta bulunmakta, onlar ışığında ayeti doğru anlamaya gayret etmektedir. Neredeyse her sayfada bunun örneklerini görmek mümkündür. Biz bu konuda sadece bir örnek vermenin yeterli olacağını düşünüyoruz.⁷⁷³

⁷⁷² Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 2/188. Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 2/158,161,177,292,402,454, 3/57,73,151,215,319,420, 4/25,63-64,67,90-152,283, 5/26,107,191,243, 6/438, 8/91-92, 9/413, 10/303, 11/96,142,297,328, 13/33,283, 15/15,132,250,252,288, 17/147.

⁷⁷³ Konu hakkında detaylı bilgi ve örnekler için bkz. Ali Karataş, *İmâm Mâturîdî Ḳur’ân’ı Ḳur’ân’la Te’vîl* (İstanbul: Yesevî Yay., 2014).

Bazı mezhepler tarafından *mut* 'a nikâhının⁷⁷⁴ meşruiyetine delil olarak gösterilen ayet⁷⁷⁵ hakkında Mâturîdî'nin izahları, onun Kur'an'ın bütünlüğünden hareket ettiğinin en güzel örneklerinden biridir. O, halka halka, önce ayet bütünlüğünü dikkate alan açıklamalarda bulunmakta, sonra ayetin *siyâk-sibâk* ilişkisine dikkat çekmekte, en son olarak da ilgili diğer ayetler çerçevesinde konuyu izah ederek Kur'an bütünlüğünü göz önünde bulundurmaktadır. Şimdi bunları teker teker inceleyelim:

Ayet Bütünlüğünü Dikkate Alan Açıklamaları: Ayette **فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ** “O halde onlardan yararlanmanıza karşılık, kesilen ücretlerini bir hak olarak onlara verin.” ifadesinden hemen önce **وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ** “Bunlardan ötesi size helal kılındı” buyrulmaktadır ki bu, nikâhlanmanız helal kılındı demektir. Yine buradaki **مُحْصِنِينَ** nikâhlı olarak, **غَيْرَ مُسَافِحِينَ** zina etmeksizin demektir. Bütün bunlar, konu bağlamının “nikâh” olduğunun göstergeleridir. Dolayısıyla **فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ** ifadesinden kasıt da “nikâh yoluyla onlardan istifade ettiğinizde” demektir; yoksa burada *mut* 'a nikâhından söz edilmemektedir.

Ayetin *Siyâk-Sibâk* İlişkisine Dair Açıklamaları: Bir önceki ayette⁷⁷⁶ Müslümanların hangi kadınlarla evlenmelerinin haram olduğu açıklanmaktadır. Yani mevzu, nikâhtır. Dolayısıyla ilgili ayetteki ifadeleri de nikâh çerçevesinde anlamak gerekir.

⁷⁷⁴ “Aralarında dinen evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir bedel karşılığında belirli bir süre karı-koca hayatı yaşamaları hususunda anlaşmaları” manasına gelen *mut* 'a nikâhı diğer mezheplerce İslâm'ın yasakladığı bir evlilik türü olarak kabul edilirken Şî'a'nın en büyük kolu olan Ca'feriyye'de mubah sayılmakta, hatta meşruiyeti mezhebin temel hükümleri arasında sayılarak inanç esaslarıyla irtibatlandırılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Müt'a”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24.09.2021).

⁷⁷⁵ Bkz. en-Nisâ': 4/24: “(Savaşta tutsak olarak) ellerinize geçen (cariye)ler dışında, evli kadınlar(la evlenmeniz) de haramdır. (İşte bunlar) size Allah'ın yazdığı yasaklardır. Bunlardan ötesini, iffetli yaşamak, zina etmemek şartıyla mallarınızla istemeniz (evlenmeniz), size helal kılındı. O halde onlardan yararlanmanıza karşılık, kesilen ücretlerini bir hak olarak onlara verin. Hakkın kesiminden sonra karşılıklı anlaşma(k suretiyle kesilenden az veya çok vermeniz)de üzerinize bir günah yoktur. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

⁷⁷⁶ Bkz. en-Nisâ': 4/23.

Kur'an Bütünlüğünü Dikkate Alan Açıklamaları: 1- Ayetteki فَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ

“...onlara ücretlerini veriniz.” ifadesi, *mut* ‘a taraftarlarınca, “belli bir süre kendilerinden cinsel anlamda istifade edilmesine karşılık kadınlara verilen ücret” olarak anlaşılmıştır. Oysaki buradaki ücretten kasıt mehirdir. Nitekim Kur'an'ın başka ayetlerinde de mehir yerine ücret kelimesi kullanılmıştır. Örneğin hemen bir sonraki ayette geçen فَأَتَوْهُنَّ بِأَذْنٍ *“Öyleyse onları nikâhlayın, mehirlerini de verin.”* ifadesinde bu durum söz konusudur. Yine يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي أَتَيْتَ أَجُورَهُنَّ *“Ey peygamber! Mehirlerini verdiği eşlerini sana helal kıldık.”*⁷⁷⁷ ayetinde de mehir yerine ücret kelimesi kullanılmıştır. 2- *Mut* ‘a taraftarlarının, ayetin *mut* ‘aya delalet ettiğine dair bir başka delilleri şu şekildedir: Ayette ücret verme emri, *istimtā* ‘ (faydalanma)dan sonra zikredilmektedir. Oysaki mehir, nikâh esnasında belirlenir; sonra *istimtā* ‘ gerçekleşir. Dolayısıyla burada mehirden değil, *mut* ‘a ücretinden söz edilmektedir. Mâtürîdî, bu iddiayı da Kur'an'dan başka örneklerle reddetmektedir. Zira ona göre burada *taqdîm-te'hîr* söz konusudur. Yani aslında فَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ إِذَا امْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ denmek istenmiştir. Kur'an'da bunun örnekleri çoktur. Mesela إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ *“Kadınları boşadığınızda iddetlerini gözeterek boşayın.”*⁷⁷⁸ ayeti aslında فَطَلِّقُوهُنَّ إِذَا طَلَّقْتُمُ لِعَدَّتِهِنَّ demektir. 3- *Mut* ‘a nikâhının haram olduğuna Kur'an'daki şu ayetler de delildir: *“İffetlerini korurlar; sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (cariyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir. Ama her kim bunun ötesine geçmek isterse işte haddi aşanlar onlardır.”*⁷⁷⁹ Bu ayetlerde Allah, nikâh ve cariyeler dışında her türlü *cimā* ‘yı haram kılmıştır. *Mut* ‘a ise ne nikâh ne de cariyeye kapsamındadır. Dolayısıyla helal değil haramdır.⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ el-Ahzâb: 33/50.

⁷⁷⁸ et-Talâk: 65/1.

⁷⁷⁹ el-Mu'minûn: 23/5-7.

⁷⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/145-147.

Mut'a nikâhı; Kur'an'ın kadına verdiği değer, onun cinsel kimliğinin ötesinde insanî kimliğine yaptığı vurgu ve onu taşımak istediği nokta açısından problemli bir unsurdur. Bu yüzden Kur'an, Câhiliye âdeti olan bu uygulamayı yasaklayarak aile bütünlüğünü korumayı, kadının bir meta olarak görüldüğü düşünce tarzını ve yaşam şeklini ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Mâtürîdî'nin, Kur'an'ın bu hedefleri doğrultusunda *mut'a* nikâhını reddeden açıklamalarını, ayetlere Kur'an'ın genel maksatları çerçevesinde yaklaştığı şeklinde yorumlamak mümkündür.⁷⁸¹

4. Ayetlerdeki Temsilî Anlatıma Dikkate Alma

Kur'an, insan aklının tam olarak kavrayamayacağı soyut ve fizikötesi birtakım hususları beşer diliyle insanoğluna aktarmaktadır. Bunu yaparken kaçınılmaz olarak sembolik bir dil kullanmakta, teşbih ve temsil unsurlarıyla konuyu daha anlaşılır bir kıvamda insanoğluna arz etmektedir. Aynı zamanda bazı girift meseleler ya da bazen dikkat çekilmek istenen konular, temsil yoluyla daha can alıcı bir üslupla ve daha kolay anlaşılır bir tarzda sunulmaktadır. Bütün bu yönleriyle temsilî anlatım, Allah'ın insana anlaşılır bir dille hitap etmesinin doğal sonucudur.

Kur'an'daki bazı ifadelerin doğru anlaşılabilmesi, onun ilk anlamının ötesinde temsilî bir yönü olup olmadığının tespitine bağlıdır. Aslında temsil yollu anlatılan bir hususu hakiki olarak anlamak, ayette gerçekten anlatılmak istenen mananın buharlaşıp yok olmasına sebep olacak, gerek akîdevî gerekse amelî anlamda pek çok yanlışla kapı aralayacaktır. Bu açıdan özellikle *mağâşidî* nitelikteki bir tefsirde temsilî anlatımların doğru tespit edilip Kur'an'ın ruhuna ve ilahi maksada uygun bir şekilde yorumlanması önem arz etmektedir.

⁷⁸¹ Diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/185-186,195-196,213-214,421, 4/106, 5/16-17,312-313, 8/194, 9/110, 181,182,273-274, 10/147,181, 11/306, 13/64-65,277.

Māturīdī, tefsirinin pek çok yerinde ayetlerdeki temsilî anlatıma dikkat çekmektedir. Bununla ilgili birkaç örnek vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

Örnek 1: İsrâ’ suresi 44. ayette şöyle buyrulmaktadır: “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız.*” Māturīdī, canlı cansız her şeyin Allah’ı tesbih ediyor oluşunu üç farklı şekilde izah etmektedir ki bunlardan birincisi temsilî anlatıma örnektir. Buna göre her şeyin Allah’ı tesbih etmesinden maksat, aslında her şeyin yaratılış itibarıyla Allah’ın varlığına, birliğine ve uluhiyetine delalet ediyor olmasıdır. Onlar, yaratılışlarındaki bu özellik sayesinde bir anlamda Allah’ı tesbih etmekte, yani Onun kusursuz bir tanrı olduğunu ilan etmektedirler. Ancak, onların bu anlamdaki tesbihini yalnızca inananlar anlamakta, inkârcılar ise bundan habersiz yaşamaktadırlar. Bu yoruma göre ayetin sonundaki “*Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız.*” ifadesi kâfirlere yönelik olmaktadır.⁷⁸² Māturīdī’nin bu yorumu, onun ayetlere *lafzî* değil *gāî* ve rasyonel yaklaştığını gösterdiği gibi Kur’an’daki mecazî ve temsilî ifadelere nasıl yaklaşılmaması gerektiği konusunda da fikir vermektedir. Māturīdī öncesinde kaleme alınan tefsirlerde benzer bir yoruma rastlanmamıştır.⁷⁸³ Ondan sonraki dirayet tefsirlerinin pek çoğunda ise ayete verilen manalar arasında bu görüş de bulunmaktadır.⁷⁸⁴ Bu, Māturīdī’nin hem ayetlere yaklaşımda öncekilerden farklı olarak ortaya koyduğu açılımı hem de kendisinden sonraki müfessirleri ne derece etkilediğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

⁷⁸² Māturīdī, *Te’vīlâtü’l-Kur’ân*, 8/282-283. Māturīdī’ye göre ayetin ikinci yorumu, bütün varlıkların, insanların fark edemeyeceği bir şekilde öz itibarıyla Allah’ı tesbih ve tenzih ediyor olmalarıdır ki kendileri de bu tesbihi bilinçli olarak yapmazlar. Üçüncü yoruma göre ise varlıkların çıkardıkları sesler aslında birer tesbihtir ve bunu bilinçli olarak yerine getirmektedirler. İnsanlardan ise *havâşş* yani peygamberler dışında hiç kimse bu tesbihi anlayacak kabiliyette değildir.

⁷⁸³ Bkz. Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 2/532-533; Yahyā b. Sellām, *Tefsīru Yahyā b. Sellām*, thk. Hind Şiblî (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1425/2004), 1/138; Ferrā’, *Ma’ānī’l-Kur’ân*, 2/124-125; Ṭaberī, *Cāmi’u’l-beyān*, 14/604-607.

⁷⁸⁴ Örnek olarak bkz. Zemaḥşerī, *el-Keşşāf*, 2/669-670; Ebū Bekr Muḥammed b. ‘Abdullāh İbnu’l-‘Arabī, *Aḥkāmü’l-Kur’ân*, (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003), 3/204-206; Rāzī, *Mefātīḥü’l-ğayb*, 20/347-348.

Örnek 2: A‘râf suresi 8 ve 9. ayetlerde şöyle buyrulmaktadır: “O gün (amelleri tartacak) terazi haktır. Kimin tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtulanlardır. Kimin tartıları hafif gelirse, işte onlar da ayetlerimize haksızlık etmelerinden ötürü kendilerini ziyana sokanlardır.” Bu ayetlerde geçen terazi ve tartılar hakkında pek çok yorum yapılmıştır. Kimisi bunları dünyadaki gibi iki kefeli bir terazi gibi anlamış ve onunla insanların sevap ve günahlarının tartılacağını düşünmüştür. Mâturîdî bu ve buna benzer lafzî yorumları aktardıktan sonra değişik ayetlerden *istidlâl* ederek bunları eleştirmekte ve bu ayetlerde temsili bir anlatım olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre, kıyamette gerçek anlamda terazi ve tartı işlemi olmayacaktır. Amellerin ağır veya hafif gelmesi temsil yollu bir anlatımdır. Amellerin ağır gelmesinden maksat, müminlerin yaptığı işlerin yüceliğini, güzelliğini ve etkinliğinin devamlı olduğunu anlatmaktır. Hafif gelmesinden maksat ise, inkârcıların amellerinin hiçbir işe yaramayacağını, ortadan kalkıp yok olup gideceğini beyan etmektir.⁷⁸⁵ Bu soyut hakikat, insanların zihinlerinde somutlaştırılarak anlatılmakta, böylece *gayb* âleminde insanların yüz yüze geleceği gerçekler, etkili bir üslupla aklın idrak alanına yaklaştırılmaktadır. Bu yaklaşım, Mâturîdî’nin özellikle ahiret âlemine yönelik Kur’ânî ifadeleri, temsili anlatımlar şeklinde görme eğiliminde olduğunu göstermektedir.

Örnek 3: Mâturîdî’nin “Şayet biz bu Kur’an’ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, onu Allah korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdün. İşte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz.”⁷⁸⁶ ayetiyle ilgili naklettiği yorumlardan biri de bu ayetin temsili bir anlatım olduğudur. Bu temsili anlatımın amacı, insanları uyarmak ve onlara bazı gerçekleri hatırlatmaktır. Nitekim Araplar, bir şeyin azametini anlatmak istediklerinde benzer ifadeler kullanırlar. Sözelimi başlarına gelen durumun vahametini anlatmak için “Dünyam karardı.” ya da “Bütün genişliğine rağmen dünya bana dar geldi.”

⁷⁸⁵ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 5/293-295.

⁷⁸⁶ el-Hasr: 59/21.

gibi ifadeler kullanırlar. Bunu söylerken sözün gerçek anlamını değil olayın büyüklüğünü kastederler. İşte bu ayette de Allah, inkârcıların kalplerinin dağdan taştan daha sert ve duyarsız olduğunu anlatmak için Arapların bu kullanımına benzer bir üslup tercih etmiştir. Buna göre ayetin anlamı şu şekildedir: *“Eğer şu kesin deliller, bütün sertliğine ve sarplığına rağmen insana değil de bir dağa indirilmiş olsaydı, o dağ, dağ olmasına rağmen hemen Allah’a boyun eğer ve Onun korkusuyla paramparça olurdu. Oysaki inkârcıların kalpleri dağdan taştan da beter olup ne ürpermiş ne de teslimiyet arz etmiştir.”* “Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır...”⁷⁸⁷ ayetinde ve “Öyle ki bundan dolayı neredeyse gökler çatlayacak, yer ortasından yarılacak, dağlar yıkılıp çökecek!”⁷⁸⁸ ayetinde de benzer bir durum söz konusudur ve onlarda da temsili anlatıma yer verilmiştir.⁷⁸⁹

5. İfadelerin Halk Ağzındaki Kullanımlarını Dikkate Alma

Kur’an’daki bazı ifadeler, ilk anlamının ötesinde bazı farklı manalar taşıyabilmektedir. Bunun tespitinde başvurulacak yöntemlerden birisi, o ifadenin halk ağzındaki karşılığını bulmaktır. Zira Kur’an, ilahi manaların beşer diliyle aktarılmasından ibarettir. Bunun için tefsir külliyatı içinde özellikle Câhiliye şiirinden *istişhād* örnekleri pek çoktur. Mâtürîdî bu konuda Câhiliye şiirine pek fazla müracaat etmemekle birlikte zaman zaman halk ağzından örneklerle ayetleri *te’vîl* etmektedir.⁷⁹⁰ Mesela Bakara suresi 54. ayette geçen “...nefislerinizi öldürün.” ifadesinin gerçek değil mecazi bir anlatım olduğu yolundaki görüşü teyit etmek için halk arasında yaygın olan “Filanca şunun uğrunda nefsinı öldürüyor.” sözüne dikkat çekmektedir. Bu sözde gerçek bir öldürme söz

⁷⁸⁷ el-Bakara: 2/74.

⁷⁸⁸ Meryem: 19/90.

⁷⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 9/169, 15/91. Diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 1/364,372,414, 2/135-136,341,399,495-496, 3/39,104,236,255,263, 5/49,273,304,344, 6/323,347,470, 7/228,465,517, 8/25,97,159-160,316,317,376, 9/51,288,340,414, 10/44,245, 11/254,299,404, 12/63,103, 13/296,304,344, 14/112, 16/43,131,226-227, 17/29.

⁷⁹⁰ Bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 2/286.

konusu olmayıp kendini o şeyi elde etmek için çok fazla yorduğu, onun uğrunda sıkıntı ve güçlüklerle göğüs gerdiği anlatılır. Aynı şekilde İsrailoğulları'na yönelik yukarıdaki emir de Allah'a itaat ve ibadet yolunda çeşitli sıkıntı ve meşakkatlere katlanarak nefislerini terbiye etmeleri anlamında mecazi bir anlatımdan ibarettir.⁷⁹¹

Mâturîdî, aslında yanlış da olsa halk ağzındaki bazı ifadelerin Kur'an'da kullanıldığını düşünmektedir. Bu, muhatabın benimseyip kabul ettiği ifade biçimiyle ona hitap etmenin bir sonucudur. Mesela “*İbrâhîm gizlice onların tanrılarından yanına vardı; ‘Niçin bir şeyler yemiyorsunuz?’ dedi.*”⁷⁹² ayetinde “tanrılar” ifadesinin yer alması, gerçekte Allah'tan başka tanrılar olduğundan değil, onların, putları tanrı kabul etmesinden kaynaklanır. “*Allah imanınızı asla zayi edecek değildir.*”⁷⁹³ ayetinde geçen “*îmân*” kavramı çoğunluğa göre “namaz” anlamındadır. Mâturîdî bunu da muhatabın algısı ve kültürüyle ilişkilendirmektedir. Zira ona göre Yahudiler namaza *îmân* diyorlardı. Allah da onların bu kullanımıyla onların iddialarına cevap vermiş, onların iddia ettiği gibi kible değişikliğinden önce Mescid-i Aksa'ya dönük olarak kılınan namazların zayi edilmeyeceğini, onları da kabul ettiğini beyan etmiştir.⁷⁹⁴

6. Yaşadığı Dönemin İhtiyaçlarını Göz Önünde Bulundurma

Mâturîdî gerek felsefî gerek dinî anlamda pek çok düşüncenin özgürce dile getirilebildiği bir ortamda ve buna bağlı olarak hem İslam'ın dışından hem de içinden, özellikle inanç konularında birbirinden farklı ekollerin ortaya çıkıp görüşlerini yaymaya çalıştığı bir dönemde yaşamıştır. Bütün bu farklı düşüncelerin arasında, bir de İslam'ın ana çizgisini oluşturan bir yapı vardı ki sonraları Ehl-i sünnet olarak teşekkül edecek bu yapının mimarlarından biri de İmâm Mâturîdî'dir. O, kelâmî konularda müstakil bir eser

⁷⁹¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/128.

⁷⁹² es-Şâffât: 37/91.

⁷⁹³ el-Bakara: 2/143.

⁷⁹⁴ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/264. Benzer örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/271, 3/246,274,312, 5/162,215, 7/241,478, 8/375, 9/22,91,196, 12/296,297, 13/146,255, 16/43, 16/235,241.

kaleme alıp orada bu farklı düşüncelerle mücadele etmiş olmakla birlikte, tefsirinde de bu fikirleri göz ardı etmemiş, yeri geldikçe onları çürütmek için ayetlerden istidlal etmiştir. Zira bu, kendi dönemi itibariyle baktığımızda, bahsi geçen ana çizgiyi korumak ve desteklemek için bir ihtiyaç, hatta bir zaruretti. İşte Mâturîdî, yaşadığı dönemde, kelâmî tartışmaların ortasında kalan, hakkı batıldan ayırmakta zorlanan kitleler için Kur'an ayetleri ışığında, onların düşünce dünyalarını aydınlatmaya çalışmış, yani bir anlamda Kur'an'ı yaşadığı dönemin dertlerine derman olacak şekilde yorumlamıştır. Topaloğlu'nun ifadesiyle o *"hayattan kopuk bir teorisyen değildir. O, fert ve toplum bazında beşerî âlemi daima göz önünde tutmuş, insan psikolojisini ve toplum realitesini hesaba katmıştır."*⁷⁹⁵ Yani diyebiliriz ki onun kelamı kadar tefsiri de yaşadığı yer olan Semerkant'ın ve yaşadığı dönem olan hicrî 3. ve 4. asırların ihtiyaçlarından kaynaklanmış, onlara cevap verebilmeyi amaçlamıştır. Belki diğer bütün dirayet tefsirleri gibi onun tefsiri de müellifinin yaşadığı asırdaki dinî yapıyı ortaya koymakta, İslam diniyle ilgili ortaya çıkan soru ve sorunların neler olduğuyla ilgili önemli ipuçları sunmaktadır.

Mâturîdî'nin, kelâmî ve mezhebî tartışmaların etkisiyle yorumladığı ve bazılarına cevap niteliğinde *te'vîl* ettiği ayet sayısı oldukça fazladır. Bunda onun mütakellim vasfının öne çıkması etkili olmuş olabilir. Söz gelimi o, başta Mu'tezile olmak üzere Râfîdîler, Kârâmîta, Şenevîler, Hâricîler, Bâtıniyye, Dehriyye, Kerrâmiyye, İmâmiyye, Muşebbihe, Cebriyye, Kaderiyye ve Cehmiyye ile mücadele etmiş, onların fikirlerini değerlendirip onlara cevaplar vermiştir.⁷⁹⁶ Ayrıca *murtekib-i kebîre*, *şalâh- aşlah*, *îmân-islâm*, *haşrin cismânîliği-rûhânîliği* ve *ru'yetullâh* gibi kelâmî meselelerle ilgili izah ve

⁷⁹⁵ Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto yay., 2017), 218.

⁷⁹⁶ Örnek olarak bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/108, 2/277, 492, 3/50,257, 282,294,300,313, 4/37,94,109,255,257,379, 5/8,44-46,126-127,219-220,390, 6/160,245,441, 7/141,284,392,469, 8/72,196,238,351, 9/262,322,408, 10/9,28,164,237,399,401, 11/283,388, 12/26,113,238,363, 13/25,148,291, 14/54,119,221,373, 15/77,101,277, 16/151,297, 17/153,230,348.

açıklamaları⁷⁹⁷ da döneminin Kur'an ışığında anlaşılma muhtaç konularını izah sadedinde değerlendirilebilir. Nitekim bunlar, o dönemin itikadi problemleridir. Mâturîdî de kendi devrindeki itikadi ve amelî problemleri, ilgili ayetler çerçevesinde izah ederek çözüme kavuşturmaya çalışmış, ortaya çıkan görüşleri analiz ederek onların tutarlı ve tutarsız yönlerini belirtmiştir. Onun vakıyalardan Kur'an'a ve Kur'an'dan yine vakıalara giden, problem çözme odaklı aktif tefsir metodunun bir uzantısı olarak tefsirinde, ihtilafa konu olmayan, yaşadığı dönemin fikrî ve amelî problemleriyle doğrudan alakalı olmayan konulara ilişkin ayetler üzerinde teferruatlı durmadığı, onları daha kısa ve öz olarak açıkladığı görülür.⁷⁹⁸

Onun güncel meselelere ışık tutma amacıyla Kur'an ayetlerine yaklaştığını ortaya koyan bu tutumu, *maḳāşidî* tefsirin amaçlarıyla örtüşmektedir. Zira *maḳāşidî* yöntemde, tefsir sadece entelektüel bir eylem olmayıp çağın problemlerine Kur'an'dan çözümler bulma ameliyesidir. Kur'an ayetlerini sadece *lafzî* manada, hayatın realitelerinden uzak bir şekilde tefsir edip yalnızca geçmişin bilgi birikimini aktarmaya dayalı bir yöntemin *maḳāşidî* nitelik taşımayacağı aşîkârdır. Bilakis müfessir, içinde yaşadığı toplumun ve çağın gerçeklerinden yola çıkarak, yaşanan fikrî ve amelî problemlere çözüm bulmak amacıyla Kur'an'a bütüncül bir şekilde yaklaşacak; konuyla alakalı beşerî birikim ve tecrübeyi de göz ardı etmeksizin aklın ve vahyin verilerini bir potada eritecektir. Böylece Kur'an'ın yalnızca okunan bir kitap değil hayatla iç içe, yaşayan ve yaşatan bir rehber olduğunu ortaya koyacaktır.

7. Ayetin Anlaşılmasına Katkı Sağlamayan Ayrıntılardan Uzak Durma

Mâturîdî tefsirinin belki de en ayırıcı vasıflarından birisi de ayetin doğru anlaşılmasına katkı sağlamayan gereksiz teferruattan ve lüzumsuz açıklamalardan berî

⁷⁹⁷ Örnek olarak bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/161-164, 224-226, 3/279-286, 4/225-227, 6/48-59, 8/351, 10/237, 11/283, 12/113,238,334, 13/26, 14/68, 15/188,322-325, 16/285.

⁷⁹⁸ Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s.76-77.

olmasıdır. Müfessirimiz tefsirinin pek çok yerinde, diğer tefsirlerin çoğunda uzun uzadıya yer verilen açıklamalara kısaca değindikten sonra “Bunları bilmenin bize bir faydası yoktur.” gibi ifadelerle ayrıntıya girmekten kaçınmakta, bilinçli bir tercihle ayetin gerçek maksadına odaklanmaktadır.

Onun gereksiz ayrıntılardan uzak durma şeklindeki bu tutumu değişik konularda tezahür etmektedir. Bunları şu şekilde sıralamamız mümkündür:

a. Gereksiz Rivayetlerden ve Haberlerden Uzak Durma

Mâturîdî, ayetin gerçek maksadını tespit etmede fayda sağlamayacak, bilakis bunu perdeleyecek, dolayısıyla bilinmesinin mükellefe bir yararının olmayacağı rivayetleri uzun uzadıya aktarmaktan kaçınmaktadır. Sözelimi, Zülkarneyn’e niçin bu ismin verildiğine dair görüşleri kısaca aktardıktan sonra “*Bunu bilmeye ihtiyacımız yoktur.*” diyerek diğer bazı tefsirlerde uzun uzun nakledilen rivayetlere⁷⁹⁹ hiç yer vermeden konuyu kapatmaktadır.⁸⁰⁰ Yine Hz. İbrâhîm’in insanlara haccı ilan etmesiyle⁸⁰¹ ilgili olarak “*Te’vîl ehli şöyle demiştir.*” diyerek bazı olağanüstü hadiseler nakletmekte, fakat sonunda bu tür şeylerin ancak Hz. Peygamber’in haber vermesiyle bilinebileceğini, böyle bir haber olmadığına göre bu ve benzeri konularda susmanın daha hayırlı olacağını beyan etmektedir.⁸⁰²

Ona göre ayetin asıl maksadından uzaklaştıran, hayatta bir karşılığı olmayan rivayetlerin peşine düşmek yerine, Allah’ın insanlara vermek istediği mesaja odaklanmak gerekir. Mesela “*Onlara Âdem’in iki oğlunun haberini gerçeğe uygun olarak anlat.*”⁸⁰³ ayeti çerçevesinde, bu iki oğulun Hz. Âdem’in Hâbil ve Kâbil adında iki oğlu olduğu,

⁷⁹⁹ Örnek olarak bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/368-371; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 21/494-494; Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 11/47-48.

⁸⁰⁰ Mâturîdî, *Te’vîlâtı’l-Ḳur’ân*, 9/98-99.

⁸⁰¹ Bkz. el-Hacc: 22/27.

⁸⁰² Mâturîdî, *Te’vîlâtı’l-Ḳur’ân*, 9/366.

⁸⁰³ el-Mâide: 5/27.

aralarında çıkan bir tartışma neticesinde adak adamaya karar verdikleri, birinin adağı kabul edilirken diğerinin kabul edilmediği yönünde rivayetler vardır. Mâtürîdî bunları kısaca naklettikten sonra aslında konunun detaylarını bilmemize gerek olmadığını, bunların Hz. Âdem'in kendi oğulları olabileceği gibi başka iki kişi de olabileceğini belirtmekte, bunlara değil ayetin vermek istediği mesaja ve ayetteki *hikmetlere* odaklanmamız gerektiğine dikkat çekmektedir.⁸⁰⁴

Çoğu tefsirde yoğun haber ve rivayetlere rastladığımız⁸⁰⁵ *Ye'cûc* ve *Me'cûc* ile miraç olayı gibi bazı konularda ise hiç rivayete yer vermemesi,⁸⁰⁶ onun ilgili rivayetlere ihtiyatla yaklaştığı şeklinde yorumlanabileceği gibi tefsirini bu tür fazlalıklardan uzak tutma yönünde bilinçli bir tercih olarak da görülebilir. Bu durum, onun tefsirinin ağırlıklı olarak bir rivayet tefsiri değil dirayet tefsiri olduğunun da en açık göstergelerinden biridir.

b. Mubhemler Hakkında Gereksiz Teferruattan Uzak Durma

Kur'an'da yer alan *mubhemler*,⁸⁰⁷ insandaki merak duygusunun da etkisiyle tefsirlerde en çok üzerinde kalem oynatılan, hakkında pek çok haber ve yoruma yer verilen konulardan biridir. Ancak Mâtürîdî, *mubhemler* konusunda da ihtiyatı elden bırakmamakta, bu konuda da laf kalabalığına mahal vermemektedir.⁸⁰⁸

O, *mubhemler* hakkında bazen birtakım görüşleri nakletmekle birlikte bunlar arasında tercih yapmadan bunların gereksiz olduğunu ihsas ettirerek maksada

⁸⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/198-199.

⁸⁰⁵ Örnek olarak bkz. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/341-344; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/397-408; Ebu'l-Fidâ' İsmâ'il b. 'Umar İbn Keşîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 1419), 5/326-330; Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr*, 5/673-678.

⁸⁰⁶ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 8/224, 9/322-323.

⁸⁰⁷ Kur'an'da kimi veya neyi karşıladığı bilinmeyen, kapalı olan ism-i işaretler, ism-i mevsûller, zamirler, cins isimler, belirsiz zaman ve mekân zarfları ve belirsiz miktar bildiren kelimelere Kur'an'ın *Mubhemleri* (*Mubhemâtu'l-Kur'an*) denir. Detaylı bilgi için bkz. Halis Albayrak, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Şule Yay., 2016), 149.

⁸⁰⁸ Mâtürîdî'nin *Mubhemâtu'l-Kur'an*'a yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bkz. Hekim Tay, "Tefsir Faaliyetlerinde Mubhemâtu'l-Kur'an İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) Örneği", *Diyanet İlmi Dergi*, sayı: 55 (2019), 751-781.

odaklanmaktadır. Örneğin En‘ām suresi 93. ayette geçen “Allah’a karşı yalan uyduran”ın Museylimetu’l-Kezzāb; “kendisine hiçbir şey vahyedilmemişken ‘Bana da vahiy geldi’ diyen”in ise ‘Abdullāh b. Sa‘d b. Ebī Şarh olduğuna dair bir görüşü naklettikten sonra bunu bilmenin bir faydasının olmadığına dikkat çekmekte, kim olursa olsun bu nitelikteki kişilerin ayetin kapsamına dahil olduğunu ve ayetteki tehdide muhatap olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁰⁹ Onun bu yaklaşımı Kur’an’ın tarih üstü evrensel mesajına dikkat çekmesi açısından da kayda değerdir.

“Deniz kıyısında bulunan şehir”⁸¹⁰ ile “güvenlikli ve huzurlu olup her yerden oraya bol rızkın geldiği şehrin”⁸¹¹ neresi olduğu, Hz. Mūsā ile ilgili olarak onun için tayin edilen buluşmanın ne olduğu ve bu buluşma için seçilen yetmiş kişinin⁸¹² kimler olduğu, onun yanlışlıkla öldürdüğü kişinin⁸¹³ adının ne olduğu, beraber yolculuğa çıktığı salih kulun⁸¹⁴ kim olduğu, denizde boğulan Fir‘avn ordusunda⁸¹⁵ kaç kişinin bulunduğu, Hz. Yūsuf lehine şahitlik yapan kişinin⁸¹⁶ ve yine Hz. Yūsuf’u “öldürmeyin, onu (kör) kuyunun dibine bırakın” diyen kardeşinin⁸¹⁷ kim olduğu, “Müjdecî gelince, gömleği yüzüne koyar koymaz Ya‘kûb tekrar görür hale geldi.”⁸¹⁸ ayetindeki müjdecinin kim olduğu, Hz. Yūsuf’un zindanda ne kadar kaldığı⁸¹⁹ gibi Kur’an’da *mubhem* bırakılan konuların peşine düşmemektedir. Çünkü onun bilgi felsefesine göre bu tür konular akıl veya duyu ile değil ancak sahih bir haber ile bilinebilir. Hakkında Hz. Peygamber’e dayanan sağlam bir rivayet olmadığı sürece bu tür konularda yapılan sübjektif yorumlar yanlış olma ihtimali taşımaktadır ve bu da neticede Kur’an’ın sahih haber kaynağı olma

⁸⁰⁹ Mātūrīdī, *Te’vīlātu’l-Kur’ān*, 5/145. Benzer örnekler için bkz. Mātūrīdī, *Te’vīlātu’l-Kur’ān*, 2/455, 5/270,343,352.

⁸¹⁰ Bkz. el-A‘rāf: 7/163.

⁸¹¹ Bkz. en-Nahl: 16/112.

⁸¹² Bkz. el-A‘rāf: 7/155.

⁸¹³ Bkz. el-Şa‘ş: 28/15.

⁸¹⁴ Bkz. el-Kehf: 18/65.

⁸¹⁵ Bkz. Tāhā: 20/78.

⁸¹⁶ Bkz. Yūsuf: 12/26.

⁸¹⁷ Bkz. Yūsuf: 12/10.

⁸¹⁸ Bkz. Yūsuf: 12/96.

⁸¹⁹ Bkz. Yūsuf: 12/42.

vasfına zarar verebilir. Aynı şekilde bu durum Hz. Peygamber'in risâletine de gölge düşürebilir ve Allah adına yalan yanlış konuşma gibi vahim bir sonucu doğurabilir. Üstüne üstlük bu tür bilgileri bilmemiz gerekseydi zaten Allah bildirirdi. Genellikle Kur'an'da *mubhem* bırakılan yerleri bilmenin verilmek istenen mesajı anlamaya herhangi bir katkısı olmadığı görülür. Bilakis oralara takılıp bu tür şeyleri fazlaca kurcalamak, ayetin mesajından uzaklaşmayı netice verir.⁸²⁰

c. Kur'an Kıssaları Hakkında Gereksiz Teferruata ve *İsrâiliyyâta* Dalmaktan Uzak Durma

Mâtürîdî tefsirinde Kur'an kıssaları genellikle öz ve özet olarak anlatılmakta,⁸²¹ diğer pek çok tefsirde karşılaşılan *İsrâilî* kaynaklı haberlere bazen kısaca değinilmekte⁸²² bazen hiç yer verilmemektedir.⁸²³ Müellif kısaca değindiğinde bile bu bilgilerin güvenilir olmadığına dikkat çekmeyi ihmal etmemekte, bunların ancak vahye dayalı olduğunda muteber olacağının altını çizmektedir. Söz gelimi, Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğüm⁸²⁴ ile ilgili *te'vîl* ehline atfen naklettiği haberi⁸²⁵ pek muteber görmemekte, bu tür şeylerin ancak vahiyle bilinebileceğini söylemekte, bunun yerine rasyonel birtakım izahlar getirmektedir.⁸²⁶

⁸²⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/135,138, 2/300, 6/74,89, 7/278,294,313,343,360, 8/58, 9/21,43,96,218, 11/32,341,353-354,394, 12/70-71,178,357, 17/105-107.

⁸²¹ Örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/167,

⁸²² Örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/359, 8/98, 12/233.

⁸²³ Diğer pek çok tefsirde *İsrâilî* haberler nakledildiği halde Mâtürîdî'nin bu tür bilgilere hiç yer vermediği ayetlerin tefsirine örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/293-294, 7/507-510, 12/249.

⁸²⁴ Bkz. Tâhâ: 20/27.

⁸²⁵ Buna göre Hz. Mûsâ Fir'avn'un sarayında henüz bebekken Fir'avn'un sakalını çekmiş ve ona tokat atmıştı. Durumdan işkillenen Fir'avn onu cezalandırmak istemiş, fakat karısı araya girerek onun henüz bebek olduğunu hatırlatmıştı. Bunun üzerine Fir'avn Mûsâ'yı denemek için bir ateş kuru ile bir yakut parçasını önüne koymuş, Mûsâ tam yakutu alacakken Cebrail yetişmiş ve onun ateş korunu almasını sağlamış, Mûsâ da onu alıp ağzına atmıştı. İşte dilindeki pelteklik bundan kaynaklanıyordu. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/192-193.

⁸²⁶ Mâtürîdî, Hz. Mûsâ'nın dilindeki sıkıntının, öfkelenince ortaya çıkan bir tutukluk olabileceğini, Fir'avn'un da kendisinden korkudan Mûsâ'nın nutkunun tutulduğunu zannetmemesi için Allah'tan dilindeki bu düğümü çözmesini istemiş olabileceğini belirtmektedir. Ya da dilinde konuşmaya mâni bir hastalık olabileceğini düşünmektedir. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/192, 11/37-38.

Benzer bir tutumu, Hz. Suleymān'ın sarayına giren Belkıs'ın niçin eteğini topladığına dair görüşler için de sergilemektedir. Birkaç görüş aktardıktan sonra⁸²⁷ bunların ancak vahiyle bilinebileceğini belirtmekte, fakat kendisi de kendince bu durumu izah etmeden geçmemektedir. Ona göre Hz. Suleymān, beşer takatinin üstünde *mu 'cizevī* bir şekilde bina edilmiş olan su görünümlü sarayına Belkıs'ı götürmek suretiyle nübüvvetini ispatlamak istemiş olabilir. Ya da saltanatının ihtişamını ona göstererek hem kendisine hem de Allah'a teslim olmaktan başka çare olmadığını Belkıs'a anlatmak istemiş olabilir.⁸²⁸ İlk bakışta, gereksiz detaylara girdikleri için diğer müfessirleri eleştirip bunların ancak vahiyle bilinebileceğini söylerken kendisinin de benzer yorumlar getirmesi çelişki gibi görünse de aslında onun yorumları ile diğer görüşler arasında önemli farklar mevcuttur. Öncelikle onun yorumları rasyonel iken diğerleri efsane türündendir. Yine o diğer yorumlarda yer alan, Hz. Suleymān'ın, Belkıs'ın bacaklarına bakması durumunu sorgulamakta, bir peygamberin yabancı bir kadının bacaklarına bakmak için hileler düzmesini ihtimal dışı görmektedir. Onun getirdiği yorumlar, Hz. Suleymān'ın kral-peygamber kimliğiyle uyumlu, ayette bahsi geçen olayın nedenini öğrenmeye yönelik akli çıkarımlardan ibarettir. Diğerleri ise haber niteliğinde olduğu için tasdiğe muhtaçtır; yani akılla ulaşılabilir olmadığı için ancak sahih bir haberle yani vahiyle bilinebilir. Ayetlerde ya da sahih hadislerde buna dair bilgiler yer almadığına göre bu tür haberler konusunda ihtiyatlı olmak her zaman daha iyidir.

⁸²⁷ Bu görüşler şunlardır: 1- Belkıs ile Hz. Suleymān güçlerini birleştirirse daha çok sıkıntı çekeceklerini düşünen cinler, Belkıs'ın annesinin bir peri olduğunu Suleymān'a söylemişler ve onun ayaklarının hayvan toynağı gibi olduğunu söylemişlerdi. Belkıs'ın ayaklarının gerçekten öyle olup olmadığını görmek isteyen Suleymān, su üzerinde kristalden bir ev yaptırdı. Hatta suyun içine balıklar konuldu ki Belkıs onu su zannetsin. Sonra Suleymān Belkıs'ı o eve götürdü. Suyu gireceğini zanneden Belkıs eteklerini kaldırdığında Suleymān onun ayaklarının normal insan ayağı hatta daha güzel olduğunu gördü. 2- Hz. Suleymān'a Belkıs'ın bacaklarının çok kıllı olduğu söylendi. O da bunu test etmek için böyle bir saray yaptırdı. 3- Cinler, Belkıs'a daha önce verdikleri sırları Suleymān'la paylaşır endişesiyle onun Belkıs'tan soğuması için bir plan yaptılar. Belkıs'ın aklının eksik olduğunu söylediler. Bunu ispatlamak için de su görünümlü saray yaptılar. Belkıs onu su zannedince de "Gördün mü, biz sana demedik mi, bu kadın yarım akıllı diye. Daha su nedir kristal nedir bilmiyor" dediler. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 10/389-390.

⁸²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 10/390.

O, Kur'an kıssalarıyla alakalı gereksiz ayrıntılara yer vermediği gibi böyle yapan müfessirleri de eleştirmektedir.⁸²⁹ Mesela Hz. Nuh'un gemisinin uzunluğu şu kadardı, genişliği bu kadardı, şu kadar kapısı, bu kadar katı vardı gibi sözlerin ilim ifade etmediğini, bunları bilmenin hiçbir faydasının olmayacağını belirtmektedir.⁸³⁰ Onun bu ifadelerinin altında, böyle şeyleri aktaranlara yönelik bir tenkit sezilmektedir. Aynı şekilde Hz. Âdem ile eşine Cennette yaklaşmaları yasaklanan ağacın türü,⁸³¹ Hz. İbrâhîm çocuk sahibi olduğunda kendisinin ve eşinin kaç yaşında oldukları,⁸³² Hz. Meryem'in hamileliğinin ne kadar sürdüğü,⁸³³ Kârûn'un hazinelerinin ne kadar olduğu,⁸³⁴ Hz. Şâlih'in devesinin hususiyetleri,⁸³⁵ Hz. Yûsuf'un zindan arkadaşlarının rüyalarını tabir ettikten sonra neler yaşandığı,⁸³⁶ yine Hz. Yûsuf'un, Züleyha'nın çirkin daveti karşısında gördüğü "*burhân*"ın ne olduğu⁸³⁷ gibi konulara dalmadığı görülmektedir.⁸³⁸ Hz. Mûsâ'nın, kendisinden ilim öğrenmek amacıyla beraber yolculuğa çıktığı kulun Hızır olduğuna dair yorumları da açıkça reddetmekte, bu konuda Kur'an'ın verdiği bilgiyle yetinmekte ve onun Allah'ın kullarından bir kul olduğunu söyleyip konuyu kapatmaktadır.⁸³⁹ Hz. Mûsâ Tur Dağı'na gittiğinde ona gelen ilk vahiyde ayakkabılarını çıkarmasının emredilmesinin⁸⁴⁰ sebep ve *hikmet*leri hakkında birkaç görüş sıraladıktan sonra bunu bilmemize gerek olmadığını belirtmektedir. Ona göre Allah bunu hiç sebepsiz de Mûsâ'dan istemiş olabilir. Kesin bir bilgiye dayanmadan "Bunu şunun için

⁸²⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 10/296.

⁸³⁰ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 7/172.

⁸³¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/89-90.

⁸³² Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 7/511-512.

⁸³³ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 9/129.

⁸³⁴ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 11/78.

⁸³⁵ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 7/198.

⁸³⁶ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 7/310.

⁸³⁷ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 7/293.

⁸³⁸ Benzer ifadeler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/142,146,169,405, 4/199, 6/74,89,91,93, 7/278,288,294,298,313,341,343,358,360, 8/227,230, 9/27,29,37,81,91,93,95,96,99,218,316, 11/82, 12/239,263,267,283, 13/59, 14/96, 15/276, 17/329.

⁸³⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 9/83,85.

⁸⁴⁰ Bkz. Tâhâ: 20/12.

emretmiştir.” ya da “bir sebebi olmadan emretmiştir.” şeklindeki yorumlar Allah adına şahitlik olacağı için bundan uzak durmak en salim yoldur.⁸⁴¹

Hatta o bazen, birtakım *İsrāilī* haberleri kısaca naklettikten sonra “*Bütün bunların hayal mahsulü şeyler olduğunu düşünüyorum.*”⁸⁴² diyerek bu konudaki tavrını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Yine o, Allah adına yalan söylemekten korktuğu için bu tür haberleri nakletmekten uzak durduğunu belirtmekte,⁸⁴³ özellikle peygamberlerin ismet niteliğine halel getirecek haberleri şiddetle reddetmektedir.⁸⁴⁴ Ona göre Kur’an kıssalarının en büyük amacı, Hz. Peygamber’in risāletine delil olmasıdır. Kesin olarak bilinmediği halde bunlarda yapılacak yorumlar hata ihtimali taşıdığı için bu, ayetin ilgili maksadına halel getirebilir. Bu yüzden bu tür yorumlardan uzak durmak en salim yoldur.⁸⁴⁵

Bununla birlikte şunu da kaydetmek gerekir ki bazen Māturīdī, yukarıda bahsedilen genel tutumunun dışına çıkmakta ve kendisinden hiç beklenmeyecek ayrıntıları nakletmek suretiyle okuyucuyu şaşırtmaktadır. Örneğin Tālūt ve Cālūt kıssasında, düşmanla savaşmak için can atan ve bunun için peygamberlerinden, kendilerine bir hükümdar tayin etmesini isteyen İsrailoğulları, istedikleri olup da savaş kendilerine farz kılınınca pek azı hariç çoğu savaştan kaçmıştı.⁸⁴⁶ İşte Māturīdī, bu olayın anlatıldığı ayetin tefsirinde, savaştan kaçmayan o az sayıdaki askerin sayısının 313 olduğunu hem de birkaç kez tekrar ederek belirtmektedir. Bunu yaparken, genelde rastlanıldığı üzere “Böyle bir bilgiye ihtiyacımız yoktur.” gibi bir kayıt düşmediği gibi

⁸⁴¹ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 9/183-184.

⁸⁴² Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 7/523.

⁸⁴³ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 9/104, 10/299.

⁸⁴⁴ Örnek olarak bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 6/136-137, 7/271,291,311, 9/242, 12/239.

⁸⁴⁵ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 9/34-35,85,128-129,184,228,297, 10/298,328, 14/143, 15/278, 17/145.

⁸⁴⁶ Bkz. el-Bakara: 2/246.

bunu başkasından bir nakil olarak da aktarmamakta, kesin bir bilgi edasıyla nakletmektedir.⁸⁴⁷

d. *Sebeb-i Nuzûl* ile İlgili Gereksiz Teferruattan Uzak Durma

Mâturîdî, *sebeb-i nuzûl* rivayetlerinde de seçicidir. O, ayetin doğru anlaşılmasında kritik bir noktada bulunan *sebeb-i nuzûl* rivayetlerine daha geniş yer verirken, ilgili rivayet olmadan da anlaşılabilen ayetlerle ilgili iniş sebebine dair haberlere ya hiç yer vermemekte,⁸⁴⁸ ya da kısaca değinip geçmektedir.⁸⁴⁹ Yani *sebeb-i nuzûl* rivayetlerine ihtiyaç oranında yer vermektedir.⁸⁵⁰

Örneğin, Mâide suresi 48. ayette geçen “*Artık aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma.*” ifadesinin tefsirinde iki farklı *sebeb-i nuzûl* rivayetine kısaca değindikten sonra şöyle demektedir: “*Bu olayların nasıl gerçekleştiğini en iyi Allah bilir. Zaten ayete yüklenen mananın ne olduğunu anladıktan sonra bu tür olayları ve nasıl gerçekleştiğini bilmemize gerek yoktur.*”⁸⁵¹ Başka bir yerde geçen benzer bir ifadesi daha dikkat çekicidir: “*Bizim bu tür haberlere ihtiyacımız yoktur. Asıl ihtiyacımız olan şey, ayetteki hüküm ve hikmetleri bilmektir ki biz de onlar üzerinde durduk.*”⁸⁵² Yine o *sebeb-i nuzûl* rivayetlerine tefsirinde yer vermesinin gerekçesini şu şekilde özetler: “*Bizim bir ayetin falanca kişinin şu durumu ile ilgili indiğinden söz etmemizin asıl sebebi, ayetin gerçek manasına ulaşmak, ayetteki*

⁸⁴⁷ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 2/138. İfade şu şekildedir: *وهم ثلاثمائة و ثلاثة عشر نفرا، لم يتولوا عما سألو.* (Ki Onlar 313 kişiden ibaretti ve bunlar talep ettikleri şeyden, yani savaştan kaçmamışlardır.) Mâturîdî bu sayıya birkaç sayfa sonra üç defa daha yer vermekte, ancak orada “*Allah onların sayısını daha iyi bilir.*” şeklinde bir kayıt düşmeyi ihmal etmemektedir. Bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 2/144.

⁸⁴⁸ Örnek olarak bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 3/253.

⁸⁴⁹ Örnek olarak bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 2/352,355,506,507, 3/313, 4/27,30,92, 10/116,245, 15/103-104, 17/239,349.

⁸⁵⁰ Konuyla ilgili bir çalışmaya göre *Te’vîlât*’ta 222 farklı ayet hakkında toplam 302 nüzul sebebi rivayetine yer verilmiştir. Bkz. Mustafa Cihad Bakkal, *Mâturîdî’nin Te’vîlâtü’l-Şur’ân Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl* (İsparta: Süleyman Demirel Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 41.

⁸⁵¹ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 4/244. Benzer örnekler ve ifadeler için bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 3/429, 4/138,177,289, 5/175, 6/153,201,373,402,426, 468, 8/203, 10/193,196.

⁸⁵² Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân*, 8/203.

edebî nükteleri ve şer'î hükümleri keşfetmekten ibarettir."⁸⁵³ Bazen de o, bazı *sebeb-i nuzûl* rivayetlerini naklettikten sonra bunların ancak sahih olmak kaydıyla muteber olabileceğine dikkat çekmekte, bir anlamda okuyucuyu bu tür haberler konusunda uyarmaktadır.⁸⁵⁴ Kimi zaman da bir *sebeb-i nuzûl* rivayeti nakletmekte, "Şayet bu haber doğruysa ayet buna göre anlaşılmalıdır; ancak doğru değilse ayet şu şu manalara da gelebilir." şeklinde, o rivayete bağlı kalmaksızın ayeti başka şekillerde yorumlayabilmektedir.⁸⁵⁵ Onun bu tutumu, ayeti *sebeb-i nuzûl* rivayetine hapsedmemesi açısından önem arz etmektedir. Yine o, İslam alimleri arasında genel kabul görmüş olan "Sebebin hususiliği hükmün umumi olmasına mani değildir." ilkesini benimsediğini açıkça ortaya koymakta;⁸⁵⁶ çoğu zaman nüzul sebebi rivayetlerine yer vermekle birlikte aslında bunları bilmeye çok da gerek olmadığını, zaten bunları kesin olarak bilemeyeceğimizi, en doğrusunu Allah'ın bileceğini belirtip ayetin zamanlar üstü evrensel mesajına dikkat çekmeyi ihmal etmemektedir.⁸⁵⁷ Söz gelimi, emanetlerin ehline verilmesini emreden ayet⁸⁵⁸ için iki farklı nüzul sebebi naklettikten sonra ayetin, hem insanlar tarafından hem de Allah tarafından yüklenen her türlü emanetin yerine getirilmesine yönelik bir emir olduğunu beyan etmektedir.⁸⁵⁹ Onun, ayetleri *sebeb-i nuzûlünden* bağımsız, daha genel ve evrensel anlamaya meyilli olduğunu gösteren örnekler oldukça fazladır.⁸⁶⁰

Onun genelde rivayetlere yönelik temkinli ve kritikçi yaklaşımı nüzul sebeplerine dair haberler için de geçerlidir. O, çoğunlukla ilgili rivayetleri, başta Kur'an olmak üzere sahih sünnete, akla, dil kurallarına, tarihî ve sosyal gerçekliklere arz etmekte, bunlara

⁸⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 10/196.

⁸⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 9/202.

⁸⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/316-317, 13/105, 16/277, 17/243.

⁸⁵⁶ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/521, 4/260, 6/271, 10/124, 11/283, 13/362, 14/56, 17/90.

⁸⁵⁷ Örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/195,335,338,360,410,478,494, 3/33,372,377,424, 4/72,230-231,244,291-292,355, 5/145, 6/111, 9/176, 14/55-56, 15/250.

⁸⁵⁸ en-Nisâ': 4/58: "Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder..."

⁸⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 3/287-288.

⁸⁶⁰ Örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/33, 10/119,123,124,193,245, 16/15.

uygun olanları kabul ederken aykırı olanları eleştirip reddetmektedir.⁸⁶¹ Bu da onun, ayetlerdeki ilahi maksatları doğru olarak tespit etmek amacıyla ilgili malzemeye karşı ihtiyatlı, seçmeci ve analitik yaklaştığını göstermektedir.

Normalde bir ayetin iniş sebebinin, konuyla alakalı bir habere istinaden bilinebileceği kabul edilir. Ancak Māturīdī bu konuda da rasyonel birtakım açıklamalar yapmakta, bazı ayetlerin niçin inmiş olabileceğine dair muhtemel *sebeb-i nuzûl*lerden söz etmektedir. Bunu bazen diğer tefsirlerde de bulabileceğimiz *sebeb-i nuzûl* rivayetlerini aktardıktan sonra, o rivayeti pek muhtemel görmediğinde yapmakta,⁸⁶² kimi zaman bu muhtemel *sebeb-i nuzûl* قیل diyerek başkalarından nakletmekte,⁸⁶³ bazen de hiçbir rivayet nakletmeden direkt kendi muhtemel *sebeb-i nuzûl*ünü zikretmektedir.⁸⁶⁴ Mesela Şūrā suresi 51. ayetin,⁸⁶⁵ peygamberliğin niceliğine ya da peygamberlerin Allah'ı görüp görmediklerine ve onunla karşılıklı konuşup konuşmadıklarına yahut da Allah'ın dünyada görülüp görülmeyeceğine dair bir soru üzerine inmiş olabileceğini söyler.⁸⁶⁶ Kimi zaman ise önce kendi muhtemel *sebeb-i nuzûl*ünü nakletmekte, ondan sonra başka *sebeb-i nuzûl* rivayetlerine yer vermektedir.⁸⁶⁷ Onun muhtemel *sebeb-i nuzûl*lerden söz etmesi, belki de akla en kapalı alanlardan biri olan böyle bir mevzuda bile akla alan açması açısından kayda değerdir. Ayrıca bu durum onun, ayetin daha iyi anlaşılması için

⁸⁶¹ Örnek olarak bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 5/68-69,72, 6/311-312,412,420-421, 8/335, 9/17, 10/187, 13/187,354-356, 14/57,62,297. Mustafa Cihad Bakkal, Māturīdī'nin nüzul sebebi rivayetlerinden 21'ini farklı gerekçelerle reddettiğini, bunların çoğunun ret gerekçesinin ise rivayet-metin (naşş) uyumsuzluğu olduğunu belirtmektedir. Bkz. Mustafa Cihad Bakkal, "Māturīdī'nin Nüzûl Sebebi Rivâyetlerini Değerlendirmesi – Reddettiği Rivâyetler", *İmām Māturīdī ve Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, ed. Hatice K. Arpağ vd. (İstanbul: İFAV Yay., 2019), 231.

⁸⁶² Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/263,265, 2/410, 4/332, 5/69,193, 6/398, 7/444, 11/89,249,283,298, 16/277.

⁸⁶³ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/251.

⁸⁶⁴ Örnek olarak bkz. Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/366,371-372, 2/7, 3/251, 4/90,275,296,354, 5/74,102,188,222, 7/26,64,237,264,428,432,443,447,448,526, 8/10,13,21,101,132,340, 9/109,279,331, 10/30,227,425, 11/428,430, 12/91,182,278,312, 13/86,97,214,215, 14/160,206,213,291,293, 15/72,326, 16/58,95,178,179,183,184,222,339, 17/43,65,85,295,362.

⁸⁶⁵ Bkz. eş-Şūrā: 42/51: "Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir,engin hikmet sahibidir."

⁸⁶⁶ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 13/214.

⁸⁶⁷ Örnek olarak bkz. *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 17/123.

o ayetin nasıl bir ortamda, ne üzerine inmiş olabileceğinin bilinmesine önem verdiğini de göstermektedir.

Bu ifade ve yaklaşımlardan açıkça anlaşılmaktadır ki Mâtürîdî için tefsirde önemli olan, ayetin doğru anlaşılması ve o ayetten pratik ya da teorik birtakım ilke ve hükümlerin çıkarılmasıdır. Diğer unsurlar bu amaca hizmet ettikleri oranda kıymetli, bu amaçtan uzaklaştığı oranda ise laf kalabalığından başka bir şey değildir. Bu açıdan *sebeb-i nuzûl* rivayetleri de tefsir için olmazsa olmaz unsurlar değildir; ancak ayetin doğru anlaşılması için bazen yardımcı birer unsur olurlar. Ayette kastedilen asıl manaya aykırı olduklarında ise hiç tereddüde düşmeden reddedilmeleri gerekir.

Mâtürîdî her ne kadar *sebeb-i nuzûl* rivayetlerini tefsirin olmazsa olmaz bir rûknü olarak görmese de onun ayetleri nüzul ortamından bağımsız telakki ettiği de söylenemez. Onun tefsirinde sık karşılaştığımız yöntemlerden biri, ayetleri hem nüzul döneminin şartlarını göz önünde bulundurarak yorumlaması, hem de ayetin mesajını kendi dönemine taşımasıdır. Bunun en güzel örneklerinden birini Fâtır suresi 13. ayetin⁸⁶⁸ tefsirinde görmekteyiz. Müfessirimiz, gece ve gündüzün işleyişi ile Güneş ve Ay'ın fonksiyonlarına, bütün bunların düzenli işleyişine dikkat çekilen ayetin öncelikle, Allah'ın birliğini, ölümden sonra dirilişi ve peygamberliği inkâr eden Mekkeli müşriklere hitap ettiğini ve onların bütün bu inkârlarını çürüttüğünü belirtmekte, buna dair derin analizler ortaya koymaktadır.⁸⁶⁹ Daha sonra Mâtürîdî ayeti kendi dönemine taşımakta, o devirde de temsilcileri bulunan Şeneviyye'nin, hayır ve şer tanrısı olmak üzere iki farklı

⁸⁶⁸ el-Fâtır: 35/13: “Allah, geceyi gündüze, gündüzü de geceye katıyor. O güneşi ve ayı da buyruğu altına almıştır; her biri belirlenmiş bir vadeye kadar kendi yolunu izler. İşte rabbiniz Allah budur, mülk O'nundur. O'ndan başka yalvarıp durduklarınız ise bir çekirdek zarına bile hâkim olamazlar.”

⁸⁶⁹ Buna göre ayette, kâinattaki fire vermeyen düzene dikkat çekilerek bunun Allah'ın birliğine delalet ettiği, birden fazla tanrı olsaydı bu düzenin böyle işlemeyeceği anlatılmaktadır. Gündüz tamamen kaybolup gece geldikten sonra tekrar gündüzün gelmesi, aynı şekilde Güneş veya Ay tamamen kaybolduktan sonra tekrar geri gelmeleri, insanların da öldükten sonra yeniden diriltileceklerinin delilidir. Bütün bunlar bilindikten sonra insanların böyle bir dünyaya başıboş gönderilmiş oldukları düşünülemez. Bilakis imtihan için bu dünyaya gelmişlerdir ve imtihan için de emir ve yasaklar ile bunları kendilerine bildiren peygamberler gerekir. İşte bu şekilde ayet Mekkeli müşriklerin üç türlü inkârına cevap vermiş olmaktadır. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 12/24-25.

ilah olduğuna dair düşüncelerine ilgili ayet çerçevesinde cevaplar vermektedir.⁸⁷⁰ Böylece müellifimiz ayetin indiği nüzul ortamıyla kendi yaşadığı dönemi rasyonel bir zeminde birleştirmekte, Kur'an'ın salt tarihsel bağlamlara bağlı olarak okunmaması gerektiğini, bunları aşan daha geniş bir anlam evrenine sahip olduğunu göstermektedir.⁸⁷¹

e. Gereksiz Dil İncelikleri ve *Luğavî* İzahlardan Uzak Durma

Māturīdī'ye göre bir kelimenin kökünü ve ne manalara geldiğini araştırmaktan maksat, ilahi emir ve hükümlerin gerçek anlamlarını tespit etmektir. Bu amaca hizmet etmediği sürece *luğavî* tahlillere gerek yoktur. Ayetin daha doğru anlaşılmasına bir katkısı yoksa bu tür izahlar laf kalabalığından başka bir şey değildir. Bizzat kendi ifadesiyle *luğavî* tahlil ve izahlar “ayette kastedilen (mağşūd) gerçek manayı bilmek ve ilahi murada muttali olabilmenin yollarından biridir.”⁸⁷² Örneğin o, “Allah” lafzının kökeniyle ilgili birtakım görüşleri serdettikten sonra, aslında mananın anlaşılmasına doğrudan bir katkısı olmadığı için bu tür izahlara gerek olmadığını, hatta bunların bazı kafa karışıklıklarına yol açabileceğini belirtmektedir.⁸⁷³

Onun diğer müfessirler kadar *luğavî* izahlara dalmadığını, basit bir karşılaştırma neticesinde görmek mümkündür. Söz gelimi, Enbiyā' suresi 96. ayetin⁸⁷⁴ başında yer alan حَتَّى edatının nereye *rāci* ' olduğuna dair diğer bazı tefsirlerde rastladığımız⁸⁷⁵ *luğavî* izahlara onun tefsirinde hiç yer verilmemiştir.⁸⁷⁶

⁸⁷⁰ Māturīdī, *Te'vīlātū'l-Kur'an*, 12/26.

⁸⁷¹ Düzgün, “Māturīdī'nin Kur'an Yorum Yöntemi”, 10-11.

⁸⁷² Māturīdī, *Te'vīlātū'l-Kur'an*, 17/375.

⁸⁷³ Māturīdī, *Te'vīlātū'l-Kur'an*, 17/375.

⁸⁷⁴ el- Enbiyā': 21/96: حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ “Nihayet Ye'cûc ve Me'cûc (sedleri) açıldığı ve onlar her tepeden akın ettiği zaman;”

⁸⁷⁵ Örnek olarak bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/135; Rāzî, *Mefātīhu'l-gayb*, 22/185; Ebû Hayyân Muḥammed b. Yūsuf el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*, thk. Şıdkî Muḥammed Cemîl (Beyrût: Dāru'l-Fikr, 1420), 7/467; Şehābeddīn el-Ālūsî, *Rūḥu'l-me'ānî fî tefsîri'l-Kur'ānî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşānî*, thk. 'Alî 'Abdulbārî' 'Atıyye (Beyrût: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415), 9/187.

⁸⁷⁶ Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātū'l-Kur'an*, 9/322-323. Benzer örnekler için krş., el-Kaşaş: 28/10, eṭ-Ṭāriḫ: 86/15-16.

Bütün bunlar onun, Arap dili ve belâgatini tefsirin kaynakları arasında görmediği anlamını taşımaz. Bilakis o, kelimelerin sözlük anlamlarına ve Kur'an'la birlikte kazandıkları anlamlara yer vermiş, kelimelerin kökünü ve ıstikakını zikretmiş, Kisâ (ö.189/805), Ferrâ' (ö.207/822) ve İbn Kuteybe (ö.276/889) gibi dil âlimlerine atıflarda bulunmuş, yerine göre sarf ve nahve dair açıklamalar yapmıştır.⁸⁷⁷ Ancak bütün bunlar ayetin doğru anlaşılmasına gerçekten katkı sağlayacaksa eserde yer almış, ayetin gerçek mesajından uzaklaşmayı netice verecek derin tahlillere girişilmemiştir.

f. Garip Lafızların İzahında Teferruattan Uzak Durma

Kur'an'da ilk planda hemen anlaşılmayan, Arapçada az kullanılması ya da başka dil veya lehçeye ait olması dolayısıyla manası az bilinen bazı kelimeler vardır ki onları konu alan ilme *garîbu'l-Kur'ân* denmektedir.⁸⁷⁸ Mâturîdî bu konuda da mevzuyu kısa kesmekte, ayette kastedilen mananın anlaşılmasına doğrudan katkısı olmayan açıklamalardan uzak durmaktadır. Kehf suresi 9. ayette geçen *er-raķîm* kelimesinin ne anlama geldiğiyle ilgili birkaç görüş aktardıktan sonra kullandığı şu ifadeler dikkat çekicidir: “Bizim kehfîn ve raķîmin ne olduğunu bilmeye ihtiyacımız yoktur. Çünkü bunlar, mağaraya sığınan gençlerin kendi dillerine ait kelimelerdi. Ayrıca Hz. Peygamber'e kehf ve raķîmin ne olduğu değil, aşhâb-ı kehf ve aşhâb-ı raķîmin kimler olduğu sorulmuştu. Dolayısıyla ilk nesil bu kelimelerin manalarıyla ilgilenmemişlerdir.”⁸⁷⁹ Yani kısaca ona göre bu kelimelerin ne manaya geldiğine değil, Allah'ın bu kıssayı anlatmakla ne murad etmiş olabileceğine odaklanmak gerekir.⁸⁸⁰

⁸⁷⁷ Örnek olarak bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/87-88, 9/59,63,75,104,120,159,174,183,188,327, 10/34,178,215, 12/125.

⁸⁷⁸ Mesut Okumuş, “Tefsir Usulü”, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yay., 2021), 333.

⁸⁷⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/17.

⁸⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/19. Benzer ifadeler ve örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/258, 5/107, 6/86,99,455, 7/291,402, 14/282.

g. *Ḳirāat* Farklılıkları Hakkında Ayrıntıya Girmeme

Māturīdī yeri geldikçe *ḳirāat* farklılıklarına dikkat çekmekle birlikte⁸⁸¹ ayetin gerçek maksadıyla doğrudan alakalı olmadığı sürece farklı vecihler hakkında sözü fazla uzatmamıştır. O, *ḳirāat* farklılıklarına, tefsire gerçekten yardımcı olacağını düşündüğünde veya ayetin farklı bir yönünü vurgulamak istediğinde, kimi zaman da ayetle ilgili kendi yorumunu desteklemek amacıyla⁸⁸² yer vermektedir. Bunlar dışında özel olarak *ḳirāat* vecihlerini ortaya koyma hedefinin olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o; *med*, *imāle*, *teshīl*, *ḡunne* gibi ayetin anlamıyla ve dolayısıyla tefsirle alakalı olmayan, sadece fonetikten kaynaklanan *ḳirāat* farklılıklarına genellikle değinmemiştir.⁸⁸³

h. *Muteşābihler* Hakkında Gereksiz Teferruattan Uzak Durma

Kur'an hiç şüphesiz bir hakikat kitabıdır ve hakikatlerden söz eder. Ancak bazı hakikatler, insanların yaşam alanına ait olduklarından kolayca anlaşılırken bazıları insan tecrübesini aşan boyutla alakalı olmaları hasebiyle kolayca anlaşılamazlar; hatta bazılarını tam olarak anlamak imkânsızdır. İşte Kur'an'da, insanın yaşam alanına ve tecrübe dünyasına ait olan hakikatlerden söz eden ayetler “*muḥkem*” olarak nitelenirken, bu boyutu aşan hakikatlerden bahseden ayetler “*muteşābih*” olarak adlandırılmıştır.⁸⁸⁴

⁸⁸¹ Māturīdī tefsirinde *ḳirāat* farklılıkları ve Māturīdī'nin *ḳirāat*lere yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Özdeş, *Māturīdī'nin Tefsir Anlayışı*, 182-190; Ömer Faruk Bilgin, *el-Māturīdī'nin Te'vīlātu'l-Ḳur'ān'ının Dirayet Tefsiri Açısından Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 167-178; Nesrişah Saylan, “Māturīdī'nin Te'vīlātu'l-Ḳur'ān Adlı Eserinde *Ḳirāat*lere Yaklaşımının İncelenmesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, sayı: 55 (2019), 863-891; Usāme 'Abdulvehhāb Ḥamd el-Ḥayyānī, “el-Ḳirāātu'l-Ḳur'āniyye fī tefsiri Te'vīlātu ehli's-sunne li'l-İmām Ebī Manşūr el-Māturīdī”, *Mecelletu'd-Dirāsāti't-Terbeviyye ve'l-İlmiyye*, 3/11 (Nisan 2018), 93-117.

⁸⁸² Örnek olarak bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/142, 3/339, 4/91, 7/322, 391, 408, 15/235.

⁸⁸³ Örneğin o, *وَكُفَّلَهَا زَكْرِيَا* (Āl-i 'İmrān: 3/37) ifadesindeki *وَكُفَّلَهَا* kelimesinin *taḥfīf* ve *teşdīd* ile iki farklı okunuşuna manayı değiştirdiği için yer verirken aynı ifadedeki *زَكْرِيَا* kelimesinin okunuşu ile ilgili farklılıklara ise manada bir değişikliğe yol açmadığı için hiç değinmemiştir. Bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/293.

⁸⁸⁴ Allah'ın zât, sıfat ve fiillerine ilaveten, sure başlarındaki *ḥurūf-i muḳaṭṭa'a*, ahiret ahvaliyle ilgili ayetler, çok anlamlı olan ve manalarından birini tercih için delile ihtiyaç bulunan ayetlere *muteşābih* ayet denir. Detaylı bilgi için bkz. Okumuş, “Tefsir Usulü”, 308-311.

İslam dünyasında, *muteşābih* ayetlerin yorumlanıp yorumlanamayacağına dair iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan *selefi* duruşu temsil eden birinci yaklaşıma göre bu tür ayetler, olduğu gibi kabul edilmeli, hakkında herhangi bir yorum yapılmamalıdır. Çünkü yapılan yorumun doğru olup olmadığı hiçbir zaman bilinemeyecektir. İkinci yaklaşıma göre ise kesinlik iddiasından uzak durmak kaydıyla bu ayetler hakkında yorum yapmak meşrudur.

Mâturîdî'nin bu iki yaklaşımdan ikincisine mensup olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Zira o, başta *hurûf-i muḳaṭṭa'a* ve Allah'ın sıfatları olmak üzere pek çok *muteşābih* hakkında tefsirinde yorumlara yer vermektedir. Ancak, Düzgün'ün ifadesiyle “gerçek yapıları hiçbir şekilde deşifre edilemeyecek olan gerçeklikler”⁸⁸⁵den söz eden *muteşābihāt* konusunda o, tefsirindeki genel tutumuna paralel olarak sözü fazla uzatmaktan kaçınmakta, o gerçekliğin mevzubahis edilmesindeki ana gayeye odaklandığı görülmektedir. Sözelimi; kıyametin kopuşu esnasında *Şūr*'a üfürüleceğinden söz eden ayetler⁸⁸⁶ çerçevesinde *Şūr*'dan ve ona üfürülmesinden neyin kastedilmiş olabileceğine dair bir iki görüş naklettikten sonra, alışlageldiği üzere “Biz onun nasıl bir şey olduğunu bilemeyiz. Zaten böyle bir bilgiye de ihtiyacımız yoktur.” demektedir. Ona göre bu ayetten anlaşılması gereken şey, kıyametin ve dirilişin çok ani ve hızlı bir şekilde meydana geleceğidir ve bu işin Allah'a çok kolay olduğudur. Zaten bu tür konular sadece tasdiki gerektirip ameli mucip olmadığı için bunların yorumunda tekellüfe girmeye gerek yoktur.⁸⁸⁷

⁸⁸⁵ Düzgün'ün ifadesi şu şekildedir: “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 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.” Bkz. Düzgün, “Mâturîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi”, 2-3.

⁸⁸⁶ Bkz. el-En'âm: 6/73,

⁸⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/106-107, 10/419-420, 11/175, 17/29. Benzer ifadeler ve örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/216,299,307,395,405,417, 7/45, 8/30,327, 11/265, 12/282, 17/105.

8. Ayetin *Ẓāhirī* Anlamının Ötesinde Asıl Manaya Odaklanma

Kur'an ayetlerinin *ẓāhirī/lafzī* manası mı yoksa *derunî/gāī* manası mı tercih edilmelidir? Kur'an'daki bir ifadenin hakikat mı yoksa mecaz mı olduğuna nasıl karar verilecektir? Bu sorulara Māturīdī'nin verdiği cevap gayet nettir: Ne zahirin batına ne de hakikatin mecaza üstünlüğünden söz edilebilir; ancak bu konuda bir delil olması durumunda böyle bir tercih anlam kazanır.⁸⁸⁸ Yani kısaca Māturīdī, ayetlerin sadece zahirine takılıp kalan lafızcı yaklaşım ile her ayetin ardında başka manalar arayan *bāṭınī* yaklaşımın her ikisine de mesafelidir. Ona göre her ayet kendi durumuna göre değerlendirilmeli, ilgili deliller tarandıktan sonra Kur'an'ın genel muhtevasına hangisi daha uygun düşüyorsa o mana tercih edilmelidir.⁸⁸⁹ Ancak o, şunu net olarak belirtmektedir: *“Naşşların cümle kuruluşundan hareket edip sadece ẓāhirī anlamlarına ve genel ifadesine bakarak bir sonuca varmak yanlıştır.”*⁸⁹⁰ *“Hükümler lafız ve isimlere değil, onların içindeki manalara bağlı olarak ortaya çıkarlar.”*⁸⁹¹ Buna bağlı olarak *“lisanların değişik olması, mananın da farklı olmasını gerektirmez.”*⁸⁹² Yani asıl itibariyle herhangi bir lisana ait olan bir sözün manasını başka bir lisana aktarıp o dilde ifade etmek pek tabi mümkündür.⁸⁹³ Aynı manayı ifade eden kelimelerin birbirinin yerine kullanılmasında da hiçbir sakınca yoktur.⁸⁹⁴ Bir ayetin *'umūm* mu yoksa *huşūş* mu ifade ettiği, sözün zahirine göre değil *hikmetin* gereğine göre belirlenir. *Lafzī* açıdan *'umūm* ifade eden bir ayetin hüküm ve *hikmet* açısından *huşūş* ifade etmesi mümkün olduğu gibi bunun tam tersi de mümkündür.⁸⁹⁵ Bütün bu açıklamalar onun asla *ẓāhirī* olmadığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca o yerine göre *“aşhāb-ı ẓavāhir”* olarak

⁸⁸⁸ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 2/275, 7/484.

⁸⁸⁹ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 13/343.

⁸⁹⁰ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 3/246. Benzer ifadeler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 16/299.

⁸⁹¹ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 6/459.

⁸⁹² Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 7/447.

⁸⁹³ Bu tür ifadeler için bkz. Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 8/30,44,47,312, 17/175.

⁸⁹⁴ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 12/185.

⁸⁹⁵ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 15/102-103.

adlandırdığı *Zāhirīler*’e açıkça karşı çıkmakta, onların, Kur’an’ı sadece literal okuyup anlamalarını eleştirmektedir.⁸⁹⁶ Ona göre ayetler, ilk duyulduğu şekliyle, akla ilk gelen manasıyla değil, daha derin hakikatlerle birlikte ele alınarak anlaşılmalı, ayetlerdeki *hikmet* boyutu asla ihmal edilmemelidir.⁸⁹⁷ Aksi takdirde ayetlerin gerçek maksadı doğru anlaşılmamış, ilahi mesaj yerini bulmamış olur. Söz gelimi, “*Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun.*”⁸⁹⁸ nazm-ı celili sadece lafzen anlaşılacak olursa, zina suçu işlemiş kadın ve erkeğe, buna muttali olan bütün Müslümanların yüzer sopa vurması gerekir. Çünkü ayette bu vurma işlemini kimin yapacağına dair bir kayıt yoktur ve ifade umumidir. Oysaki gerek hadisler gerekse Müslümanların genel uygulaması göz önünde bulundurulduğunda, buradaki emrin *tahşīş* ifade ettiği, bu işlemi kimin uygulayacağını tespit edildiği anlaşılır. Velhasıl ayet, ilk anlaşılan umumi manasının dışında başka bir mana ifade etmektedir. Dolayısıyla ayetin *lafzī* anlamı değil, *gāī* manası esastır. Yine Hz. Peygamber’in gözün, elin ve ayağın zinasından bahseden hadisi,⁸⁹⁹ bu ayetle birlikte sadece literal olarak değerlendirildiğinde, harama bakan, ona dokunan ya da bu yolda adım atan herkesin celde cezasına çarptırılması gerekir ki bunun ne kadar yanlış olduğu ortadadır. Dolayısıyla ayet ve hadislerin gerçek kastını tespit edebilmek için onların *zāhirī-‘umūmī* anlamına saplanıp kalmamak, bilakis konuyu bütün boyutlarıyla analiz etmek gerekir.⁹⁰⁰

Bununla birlikte ona göre *naşş*ların zahiri ancak geçerli bir delil olduğunda terk edilebilir. Söz gelimi, bir ayetin *zāhirī* anlamının ötesinde başka bir mana ifade ettiğine dair *icmā‘* oluşmuşsa, bu durumda *zāhirī* anlamı terk etmek icap eder.⁹⁰¹ Birden fazla manaya gelebilen bir ayette, hangi mananın doğru olduğunu tespit etmek için başka bir

⁸⁹⁶ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Kur’ān*, 8/375-376. 9/41,77, 11/143-144.

⁸⁹⁷ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Kur’ān*, 8/376.

⁸⁹⁸ en-Nūr: 24/2.

⁸⁹⁹ Bkz. Buḥārī, “Kader”, 9; Muslim, “Kader”, 5; Ebū Dāvūd, “Nikāḥ”, 44, “Edeb”, 52.

⁹⁰⁰ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Kur’ān*, 10/79-80.

⁹⁰¹ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Kur’ān*, 15/25.

delile ihtiyaç vardır. Şayet insanlar insafla bu delilin peşine düşerler ve mezhep taassubundan uzak bir bakış açısıyla olaya yaklaşırlarsa mutlaka onu bulurlar ve doğruya ulaşırlar. Zira her karşılaşılan yeni durum Allah tarafından bilinmektedir ve onun hükmü, *naşş*ların zahirine değilse de mana ve mefhumuna yerleştirilmiştir.⁹⁰²

Māturīdī, ayetin zahirinden anlaşılan manayı iki farklı kategoride ele almaktadır. Bunlardan biri sözün dildeki karşılığı, diğeri ise örfteki karşılığıdır. Bunlardan aslolan örfteki karşılığı, yani o sözün toplumda şüyu bulmuş alışlagelen anlamıdır. Ayetin bu manada anlaşılması esastır. Ancak dildeki manasıyla anlaşılması gerektiğine dair bir delil bulunursa, örfteki manası terk edilip sözlük anlamı tercih edilir. Mesela abdest ayetinde geçen “...yüzlerinizi yıkayın...”⁹⁰³ emrinde sözlük anlamı tercih edilseydi yüzün herhangi bir sıvıyla yıkanması caiz olurdu. Oysaki örfte yıkama su ile olduğu için ayet de bu şekilde anlaşılmıştır ve doğru olan budur.⁹⁰⁴

Yine ona göre Kur'an ayetlerinin asıl maksadı ancak derinlemesine bir inceleme ve tefekkür sayesinde ortaya konulabilir. Ayetlerin sadece *zāhirī* anlamı göz önünde bulundurulur, asıl kastedilen mana üzerinde derinlemesine düşünülmeden lafızların sözlük anlamından hareket edilir, ifadeler ilk duyulduğu şekliyle anlaşılmaya kalkılırsa ayetler arasında tenakuz ve ihtilaf olduğu düşünülebilir. Oysaki ayetler iyice irdelenip ‘*umūm-husus* ifade etmesi veya *neshe* konu teşkil edip etmemesi gibi yönlerden dikkatli bir şekilde kritik edilirse Kur'an'da herhangi bir tenakuzun olmadığı görülür. Ayrıca fikhî hükümlerin çoğu, ayetlerin *lafzī* delaletinin ötesinde, ilk planda anlaşılmayan, derinlemesine bir incelemeyle ortaya konulabilen manalar üzerine inşa edilmiştir. Bunu yapabilecek olanlar da ancak âlimlerdir. Dolayısıyla halkın Kur'an okuyup kendi

⁹⁰² Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 3/302-303.

⁹⁰³ Bkz. el-Māide: 5/6.

⁹⁰⁴ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Kur'an*, 3/303.

anladığına göre amel etmesi doğru değildir. Bilakis onların bu konuda bu işin uzmanı olan âlimlere tabi olmaları gerekir.⁹⁰⁵

Örneğin ona göre hata ile adam öldürmenin cezasının beyan edildiği ayetin⁹⁰⁶ devamında geçen “*ancak ölünün ailesi bağışlarsa o başka*” ifadesi, sadece dil kurallarına göre anlaşılacak olsaydı hem köle azadının hem de diyetin bağışlanması mümkün olurdu. Oysaki köle azadı, ölenin ailesinin bağışlanması kapsamına dâhil değildir. Çünkü bu, onların alacağı bir şey değildir ki bunu bağışlamaları söz konusu olsun. Bu, kul ile Allah arasındaki kefarete statüsündedir. Dolayısıyla burada, *istiṣnā*’ dil kuralının dışında, *ḥikmete* dayalı başka bir hükme ulaşılmaktadır ki o da sadece diyetin bağışlama kapsamında olduğudur. Bu da hüküm çıkarırken *ḥikmet* gereği bazı dil kurallarının esnetilebileceğini göstermektedir.⁹⁰⁷ Yani ayetin *zāhirī* anlamı değil *gāī* anlamı tercih edilmelidir.

Peki ayetin *zāhirī* anlamının değil de onun ötesinde başka bir mananın tercih edilmesinde etkin olan diğer unsurlar ve bu konuda gözetilen deliller nelerdir? Şimdi bunlara bir göz atalım.

Mâtürîdî, kıssalar gibi doğrudan ameli mucip olmayan konularda ayet metnini esas alıp onun üzerine eklenen ziyadelerden olabildiğince uzak durmakla birlikte, özellikle amelî konularda ayetin *lafzî* anlamını değil, *Müslümanlar arasında şüyu bulmuş teamülleri* esas almakta ve buna göre ayetin *te’vîl* edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Söz gelimi *فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ* ayetini⁹⁰⁸ sadece *zāhirī* anlamı üzere anlayacak olursak, *isti’āzenin*⁹⁰⁹ Kur’an okuduktan sonra yapılması gerekir. Oysaki Hz. Peygamber’den itibaren Müslümanlar arasında ortaya çıkan fiilî durum, *isti’āzenin*

⁹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 3/349-353, 11/143-144.

⁹⁰⁶ Bkz. en-Nisâ’: 4/92: “...Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi bağışlarsa o başka...”

⁹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 3/398.

⁹⁰⁸ en-Nahl: 16/98: “Kur’an okuduğun vakit, o kovulmuş şeytandan Allah’a sığın.”

⁹⁰⁹ Şeytandan ve kötülüklerden Allah’a sığınıp O’ndan yardım isteme anlamında bir terim.

Kur'an okumaya başlamadan önce yapılmasıdır. Dolayısıyla bu ayet sadece *zāhirī* manasına göre anlaşılmamış, İslam dünyasındaki genel kabul ve uygulama bu ayetin anlaşılmasında merkezî rol oynamıştır. Aynı şey *إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم* ifadesi⁹¹⁰ için de geçerlidir. Bu ayeti de Müslümanların uygulamasından bağımsız ele aldığımızda, abdestin namazdan sonra alınması gerektiği anlaşılabilir. Fakat baştan beri Müslümanların abdesti namazdan önce alması, ayetin de bu şekilde anlaşılmasını gerektirmiştir. Yine ayetin literal okunuşundan her namaz için ayrı abdest gerektiği anlaşılabilir. Oysa zaten abdestli olanın yeniden abdest alması gerekmez. Şu halde ayet, “eğer abdestiniz yoksa” şeklindeki bir ilaveyle birlikte anlaşılmıştır. Bütün bunlar göstermektedir ki ayetlerin yalnızca zahirine bakarak gerçek muradı anlamak her zaman mümkün değildir. Bilakis ayetin gerçek kastını anlamak için ayetin *hikmet* yönünü ve zahirin ardındaki hakiki mana ve maksadını dikkate almak gerekir.⁹¹¹ Bunun belirlenmesindeki ölçütlerden biri, Müslümanların genel kabulü ve uygulama birliğidir. Onun pek çok konunun tespitinde bu ölçütü esas aldığı görülür.⁹¹²

Ayetin *zāhirī* anlamının ötesinde başka manalar ifade etmesi durumu, ilahi fiiller ve sıfatlarda da söz konusudur. Mâtürîdî, duyular ve akıl ötesi boyut mevzubahis olduğunda beşer dilinin yetersizliğine dikkat çekmektedir. Ona göre Allah'ın isim, sıfat ve fiillerini haber veren ayetler, insan kavrayışının üstündeki bir boyuttan söz ettiği için birebir *lafzī* olarak anlaşılmamalıdır. Bunlar, akıl ötesi manaların akla yaklaştırılması olarak telakki edilmeli, lafızla ifade edilmek istenen mananın bütün boyutlarıyla anlaşılıp kavranması beklenmemelidir.⁹¹³ Söz gelimi Kur'an'da, Allah'ın bir şeyi var etmek

⁹¹⁰ Bkz. el- Mâide: 5/6: “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)...”

⁹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/165, 8/191. Konuyla ilgili açıklamalarda Mâtürîdî, ayetin *zāhirī*/literal anlamı manasında “*zāhiru'l-maḥrac*” (ظاهر المخرج), ayetin gerçek anlamı ve asıl maksadı anlamında ise “*maḥracu'l-hikmet ve'l-ma'nā*” (مخرج الحكمة والمعنى) gibi tabirleri kullanmaktadır. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/191, 9/39, 10/79,212.

⁹¹² Örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/6, 3/245-246, 4/12, 8/336, 10/157.

⁹¹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/263.

istediğinde ona “ol” (كن) dediği ve onun da hemen vücuda geldiği bildirilmektedir.⁹¹⁴ Bu ifadelerden, Allah’ın gerçek anlamda Arapça olarak كن dediği, ondan sonra da varlığın vücuda geldiği anlaşılmamalıdır. Bu ifadeden kasıt, bir şeyi yaratmanın Allah’a zor olmadığını, onun ne kadar kolaylıkla ve süratle yaratmayı gerçekleştirdiğini anlatmaktır. Bunu beyan etmek için Arapçada bundan daha uygun bir ifade olmadığı için böyle bir tabir kullanılmıştır.⁹¹⁵ *Muteşābih* kategorisine giren bu tür ayetlerin doğru anlaşılması için mutlaka anlamı açık *muḥkem* ayetler ölçüt olarak alınmalı, onların ışığında diğerleri anlaşılıp yorumlanmalıdır.

Bunun dışında bazen ayetin anlaşılmasına katkı sağlayan sahih bir haber,⁹¹⁶ ifadenin halk ağzındaki kullanımı,⁹¹⁷ konuyla ilgili başka bir ayet,⁹¹⁸ *luġavī* bir incelik⁹¹⁹ ya da İslam dininin temel esasları ve uygulama biçimleri (*uṣūlu’ş-şer’*)⁹²⁰ ilahi buyruğun gerçek kastını tespit etmede yardımcı unsur görevi görürler.

Māturīdī tefsiri baştan sona okunduğunda görülür ki eserde ayetlerin *zāhirī* anlamlarının yanında, bazen de *lafzī* anlamın ötesinde Kur’an’ın genel maksatları ile toplumun dünyevî ve uhrevî *maşlahat*larını nazar-ı itibara alan yorum ve tahliller yer almaktadır.⁹²¹ Bu da *Te’vīlāt*’ın *maḳāşid* merkezli bir tefsir olduğunun bir başka göstergesi sayılabilir.

9. Ayetlerin Nüzul Maksadının Ne Olabileceği Üzerinde Durma

⁹¹⁴ Bkz. el-Bakara: 2/117, Āl-i ‘İmrân: 3/47,59, el-En‘âm: 6/73, en-Nahl: 16/40, el-Meryem: 19/35, Yāsîn: 36/82, el-Mu‘min: 40/68.

⁹¹⁵ Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur‘ān*, 2/306-307, 5/105, 12/112. Benzer örnekler için bkz. Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur‘ān*, 8/308,343, 12/91,134-135,265,281,368-369.

⁹¹⁶ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur‘ān*, 2/365, 4/12, 5/202.

⁹¹⁷ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur‘ān*, 8/343,375.

⁹¹⁸ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur‘ān*, 2/385.

⁹¹⁹ Örnekler için bkz. Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur‘ān*, 10/158.

⁹²⁰ Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur‘ān*, 15/25.

⁹²¹ Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur‘ān*, 2/248,262,276,514, 5/19, 7/252-253, 8/254, 10/418-419, 11/34.

Māturīdī, bir ayeti yorumlarken “Allah bu ayeti niçin indirmiş olabilir?”, “Allah bu bilgiyi kullarına niçin vermektedir?”, “Allah bu haberi hangi maksatla bize nakletmektedir?” gibi soruların peşine düşmekte, tefsiri boyunca pek çok ayet için bu soruların yanıtını bulmaya çalışmaktadır. Mesela, Kur’an’da, tarih boyunca İsrailoğulları’na yapılan ihsan ve ikramlardan söz edilmekte, aynı zamanda onların isyan ve tuğyanlarına da dikkat çekilmektedir. Bütün bunların Kur’an’da defalarca yer almasının *hikmeti* ne olabilir? Neticede bunlar tarihte yaşanıp bitmiş şeyler değil midir? Māturīdī bu sorulara şu şekilde yanıt vermektedir: *“Allah’ın, atalarına yönelik büyük lütufları hatırlatmasının sebebi, sonra gelen İsrailoğulları’nı, bütün bunlardan dolayı Allah’a şükre teşvik etmektir. Benzer şekilde atalarının buzağıyı tanrı edinmeleri ve haksızlıkları dolayısıyla sonrakilerin ayıplanmasının sebebi de onları bu tür davranışlardan sakındırmaktır.”*⁹²²

Bunun bir diğer örneğini, *“Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınayacağız. Sabredenleri müjdele!”*⁹²³ ayetinin yorumunda görmekteyiz. Allah, kullarını birtakım zorluklar ve sıkıntılarla imtihan edeceğini niçin bildirmiş olabilir? Māturīdī bu sorunun peşine düşmekte ve buna çok yönlü cevaplar vermektedir. Buna göre Allah’ın kullarına bunu bildirmesinin sebepleri şunlar olabilir:

1- Allah bu dünya sınavında, karşılığında hiçbir şey vadetmeksizin de kullarını zorluklarla imtihan edebilir ve onlardan sabretmelerini isteyebilirdi. Ancak bu durumda sabretmek insanlara daha zor gelirdi. Karşılığında büyük mükâfat alacaklarını bilmek, insanların bela ve musibetlere daha kolay sabretmelerini sağlar. İşte Allah, onların işini kolaylaştırmak için bu beyanda bulunmuştur.

⁹²² Māturīdī, *Te’vīlātü’l-Ḳur’ān*, 1/121.

⁹²³ el-Bakara: 2/155.

2- İnsan, başına geleceklerin zorluğunu önceden haber alırsa, ona katlanması daha kolay olur. Çünkü buna hem psikolojik hem de fizyolojik olarak hazırlanmış olur. Hiç haberi olmadan başına bir kötülük geldiğinde ise daha çok zorlanır. İşte Allah kullarına bunları haber vererek onları uyarmakta ve onları bu zorluklara hazırlamaktadır.

3- İnsanlar, başlarına gelen musibetleri bazı yaratıklara nispet ederler ve onu uğursuz sayarlar. Allah, bütün bunların kendi planlaması olduğunu haber vererek onları bu tür yanılgılardan uzak tutmak istemiş olabilir.

4- Kulun, başına gelen musibetlerin birer imtihan olduğunu, kendisinden alınan şeyin zaten kendisine ait olmadığını, bilakis imtihan için kendisine lütfedildiğini ve yine imtihan için kendisinden alındığını bilmesi, onu gönül huzuruna sevk edecek ve imtihanını kolaylaştıracaktır. İşte bunun için Allah, bu durumu kullarına haber vermektedir.⁹²⁴

Mâtürîdî'nin ayetle ilgili *te'vîl*ler arasında tercih yaparken ayetin nüzul maksadını dikkate aldığı da görülmektedir. İnfitâr suresinin ilk ayetinde⁹²⁵ bahsi geçen göğün yarılması hadisesiyle ilgili iki temel yaklaşımdan söz etmektedir ki bunlardan biri gök kapılarının açılması, diğeri ise bihakkın göğün yarılmasıdır. Mâtürîdî bunlardan ikincisini tercih etmektedir. Çünkü bu ayetlerin indiriliş amacı, insanları korkutarak hakka yönelmelerini sağlamaktır. Gök kapılarının açılması ise korkutucu değildir. Oysaki göğün yarılması hadisesi insana ürperti veren bir olaydır. Dolayısıyla bunu hakiki anlamda bir yarılma olarak anlamak, ayetin maksadına daha uygundur.⁹²⁶ Mâtürîdî'nin *te'vîl*ler arasında tercih yaparken ayetin indiriliş maksadını göz önünde bulundurması, onun eserinin *mağâşidî* yönünü göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

⁹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 1/278-279. Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 2/223,302, 3/264, 4/178,271, 5/51,157,297,390,435, 6/93,198,204,320,476, 7/77,119,383,497, 8/161,223,347, 9/44,112,275,390,404, 10/52,134,270,303,422, 11/76,123,270,312, 12/7,10,132,222, 13/23,102,213,373, 14/96,124,229,373, 15/49-50,106,249,317, 16/20,150,201,346, 17/21,196,212,324.

⁹²⁵ Bkz. el-İnfitâr: 82/1: "Gökyüzü yarıldığında;"

⁹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 17/86. Diğer bir örnek için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 17/160.

C. MAKÂŞİDÎ TEFSİRE AYKIRI YORUMLAR

Mâturîdî tefsirinde, çoğunlukla ayet ve Kur'an bütünlüğünü dikkate alan *gâî* yorumlar yer almakla birlikte, zaman zaman okuyucuyu şaşırtan *lafzî* yorumlara da rastlanmaktadır. Müellifimiz, daha çok kendi mezhebinin görüşlerini ya da kelâmî mülâhazalarını ayetlerle desteklemek istediğinde ayetlere literal ya da bütünden kopuk bir şekilde yaklaşabilmektedir. Örneğin, Hz. Mūsā'nın Allah'ı görmek istemesinin anlatıldığı ayetin⁹²⁷ tefsirinde Mâturîdî, ahirette Allah'ın görülebileceği fikrini ilgili ayetle desteklemekte, derin kelâmî analizlere girişmektedir. Bu esnada ayette geçen "...eğer o (dağ) yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin." ifadesinden yola çıkarak Allah'ın, Hz. Mūsā'nın bu talebi karşısında onu ümitsizliğe sevk etmediğini, bilakis şartlı da olsa "*beni görebilirsin*" dediğini söylemektedir.⁹²⁸ Aslında ayete bir bütün olarak bakıldığında görülür ki; Hz. Mūsā'nın Allah'ı görme talebinin – en azından bu dünya şartlarında – karşılanmayacağı ortaya konmuş, onun buna takat getiremeyeceği için Allah'ı göremeyeceği bizzat kendi yaşadığı bir tecrübe üzerinden ispatlanmıştır. Dolayısıyla ayette geçen "*beni görebilirsin*" ifadesi kırılmadan, ayetin bütünü içinde aslında "*beni göremezsın*" anlamını ifade eder. Ancak Mâturîdî, kendisinden hiç beklenmeyecek bir şekilde, ayetteki bir pasajı kırparak kendi düşüncesini destekleyecek biçimde yorumlamaktadır.⁹²⁹

Benzer bir durum "*Doğruya karşılık sapkınlığı satın alanlar işte onlardır.*"⁹³⁰ ayetinin tefsirinde söz konusudur. Mâturîdî bu ayetten şöyle bir çıkarım yapmaktadır: Ayette, münafıkların doğruya karşılık sapkınlığı satın aldıklarından söz edilir. Bu bir alış-

⁹²⁷ Bkz. el-A'râf: 7/143: "*Mūsā, tayin ettiğimiz vakitte (Tūr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin.' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mūsā da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.'*"

⁹²⁸ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/48.

⁹²⁹ Mâturîdî aynı konuyu benzer bir şekilde *Kitābu't-tevhîd*'de de ele almaktadır. Bkz. Mâturîdî, *Kitābu't-tevhîd*, 159.

⁹³⁰ el-Bakara:2/16.

verıştır. Ancak onlar bunu yaparken “aldım, sattım” gibi alış-veriş ifadelerini kullanmazlar. Buna göre, tarafların alış-veriş sözcüklerini kullanmadan yaptıkları akit geçerlidir.⁹³¹ Görüldüğü gibi burada Mâtürîdî, ayetteki lafızlardan hareketle kendi mezhebinin bir görüşünü temellendirmektedir. Aslında kendisi de ayette normal bir alış-verişten söz edilmediğini, bundan kastın onların doğru yolu bırakıp yanlış yolu tercih ettiklerini beyan etmek olduğunu söylemektedir. Fakat daha sonra, sanki ayette gerçek bir alış-verişten söz ediliyormuş gibi tamamen *lafzî* bir yorumla fikhî bir konuyu temellendirmeye çalışmaktadır.

İsrailoğulları’nın babalarına nispetle on iki kabileye ayrılmış olmaları, ona göre mirasın baba silsilesinin dışına verilemeyeceğinin delilidir. Ayrıca bu on iki kabilenin bir taştan fışkıran on iki pınardan yararlanmaları göstermektedir ki onlar kalabalık olmalarına rağmen bir arada yaşamışlardır. Mâtürîdî buradan hareketle kırsal kesim ve vahalarda yaşayan kimselerin dağınık ve birbirinden uzak değil, birbirine destek olacak şekilde bir arada yaşamaları gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Aslında hayvan otlatmak ve geniş avlulu, geniş meskenler kurabilmek için dağınık ve birbirinden uzak bir şekilde yerleşmenin daha faydalı ve kolay olduğunu da belirtmeden geçmemektedir.⁹³²

Allah’ın Hz. Mūsā’ya yönelik, elindeki asayı kastederek “*Nedir o sağ elindeki, ey Mūsā?*”⁹³³ ayetinden hareketle Mâtürîdî’nin, asanın sağ elle tutulması gerektiği gibi bir sonuca ulaşması⁹³⁴ da *maḳāşidî* tefsir açısından oldukça garip bir durumdur.

Bakara suresi 189. ayette şöyle buyrulmaktadır: “*Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir...*” Mâtürîdî, bu ayette, hilalin *muṭlaḳ* olarak hac için vakit tespitinde ölçüt kılınmasından hareketle, bütün sene boyunca her ay ihrama

⁹³¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 1/42.

⁹³² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 1/140-141.

⁹³³ Ṭâhâ: 20/17.

⁹³⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, 9/189.

girilebileceği ve ihramlı olarak kalınabileceği sonucuna ulaşmaktadır. Bu, aynı zamanda kendi mezhebinin bu ayetten çıkarımıdır.⁹³⁵ Aslında ayetin asıl maksadının bu olup olmadığı ise tartışmaya açıktır. Ayetten ilk anlaşılan, Ay'ın evrelerinin insanların zamanı ölçmesi için bir kıstas olarak var olduğu, bu sayede hac mevsimini ve hac günlerini de hesap edebildikleridir. Burada ayetin *zāhirī* ifadesinden yola çıkarak bütün aylarda ihrama girilebileceği şeklinde bir sonuca ulaşmanın *maḳāsidī* tefsir yöntemiyle uyuştuğunu söylemek zor görünmektedir.

Māturīdī, sarhoşken namaza yaklaşılmasını emreden ayetten⁹³⁶ yola çıkarak, sarhoşun boşamasının ve yaptığı akitlerin geçerli olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Zira ona göre ayette sarhoş kimse muhatap alınmıştır. Onun muhatap olarak kabul edilmesi, yaptığı hukuki tasarrufların da geçerli olduğuna delildir.⁹³⁷ Oysaki ayette “*Ey iman edenler*” şeklinde inananlara seslenilmekte, onlardan sarhoşken namaza yaklaşmamaları istenmektedir. Burada muhatabın sarhoşlar olduğu şeklindeki yorum, Hanefi mezhebinin görüşünü delillendirme adına oldukça zorlama bir izah tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mu‘tezile, *murtekib-i kebīrenin* (büyük günah işleyen Müslümanın) tövbe etmediği takdirde ebedi olarak Cehennemde kalacağını iddia etmekte, Māturīdī ise hemen her fırsatta bu görüşü eleştirmektedir. Zira ona göre böyle bir kimseyi Allah'ın affetmesi mümkündür. Konuyla doğrudan alakalı olan “*Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.*”⁹³⁸ ayetinin tefsirinde, kendi görüşünü ispat etmek için literal bazı yorumlar yaptığına şahit olmaktayız. Şöyle ki: Ona göre ayette “...onun

⁹³⁵ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 1/370-371.

⁹³⁶ Bkz. en-Nisā': 4/43: “*Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın...*”

⁹³⁷ Māturīdī, *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*, 3/240.

⁹³⁸ en-Nisā': 4/93.

cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir.” buyrulmakta, “Allah onu ebedi Cehennem ile cezalandıracak.” denmemektedir. Dolayısıyla bu ifadeden, esasında onun yaptığıının hakiki cezası ebedi azap olmakla birlikte, Allah’ın onu fağl u keremiyle bağışlayabileceği anlaşılmaktadır.⁹³⁹ Burada da Māturīdī’nin kendi görüşünü desteklemek için ayete *lafzī* yaklaştığına ve oldukça zorlama yorumlar yaptığına şahit olmaktadır.⁹⁴⁰

İnsanların ve cinlerin tamamı bir araya gelse de Kur’an’ın bir benzerini ortaya koyamayacaklarını beyan eden ayetten⁹⁴¹ yola çıkarak, cinler arasında Arapça konuşan topluluklar olduğu sonucuna ulaşması,⁹⁴² normalde Māturīdī’den beklenmeyecek bir yorumdur. Zira o çoğunlukla bu tür *ğaybī* meselelerde susmayı tercih etmektedir.

Kaşaş suresi 15. ayette, Hz. Mūsā’nın Mısır’da gezintiye çıktığı sırada kavga eden iki kişiyi ayırırken onlardan birinin ölümüne sebep olduğu anlatılmaktadır.⁹⁴³ Buna göre Hz. Mūsā haksız olduğunu düşündüğü kişiye bir yumruk atmış ve onun ölümüne sebep olmuştur. Māturīdī buradan hareketle Ebū Hanīfe’nin (ö.150/767), büyük bir taş ya da ağaç parçasıyla başkasını öldüren kimseye *kışāş* uygulanmayacağı şeklindeki görüşünü temellendirmektedir. Zira ona göre Hz. Mūsā kırk adam kuvvetindedir ve onun yumruğuyla bir kimsenin ölümden kurtulması mümkün değildir. Buna rağmen Hz. Mūsā *kışāş* edilmemiştir. Şayet ona *kışāş* gerekseydi, onun bu hükümden kaçması uygun olmazdı. O halde sonucu kesin ölüm olsa bile büyük bir taş ya da ağaç parçasıyla birini öldürmenin cezası *kışāş* değildir.⁹⁴⁴ Bu örnekte de Māturīdī’nin mezhep taassubuyla hareket ettiğini söylemek mümkündür. Normalde ondan beklenen, ne şekilde olursa olsun bir cana kasten kıyan kimsenin *kışāş* ile cezalandırılması gerektiğine hükmetmesidir. Ebū

⁹³⁹ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 3/421-422.

⁹⁴⁰ Benzer şekilde zorlama yorumlar için bkz. Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 4/254-255, 5/165.

⁹⁴¹ Bkz. el-İsrā’: 17/88.

⁹⁴² Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 8/353.

⁹⁴³ Bkz. el-Kaşaş: 28/15.

⁹⁴⁴ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 11/22.

Hanife'ye ait ilgili fetvayı Hz. Mūsā üzerinden temellendirmek oldukça zorlama görünmektedir. Nitekim Hz. Mūsā, öldürme kastıyla vurmadığı için zaten ona *kıṣāṣ* gerekmez. Bu olay gerçekleştiğinde Hz. Mūsā'nın henüz peygamber olmadığını ve Mısır yönetimi altında yaşadığını da hesap etmek gerekir. Ayrıca Hz. Mūsā'nın kırk adam gücünde olduğu şeklindeki bir bilgiyi hiç sorgulamadan alıp kullanması da yine Mātūrīdī'nin genel tutumuna aykırıdır. Hanevîler'e ait ilgili fetvanın, *kıṣāṣ*tan kurtulmak isteyenlere alternatif öldürme taktikleri sunması da ayrıca değerlendirilmesi gereken bir husustur.

O bazen benzer tutumu hadislere karşı da sergilemektedir. Fātiḥa suresi tefsirinin başında, besmelenin, Fātiḥa ya da başka bir surenin ilk ayeti olmadığı, ancak Kur'an'dan müstakil bir ayet olduğu şeklindeki Hanevî görüşü temellendirirken, tefsirine aldığı hadise lafızcı yaklaştığı görülür. İlgili hadise göre Hz. Peygamber, Ubey b. Ka'b'a "*Sana öyle bir ayet öğreteceğim ki o, benden önce Hz. Suleymān'dan başka birine indirilmiş değildir.*" demiş, sonra "*Kur'an hangi ayetle başlıyor?*" diyerek ona ipucu vermiş, Ubey de "*Bismillāhirrahmānirrahīm*" cevabını verince "*İşte bu, o ayettir.*" demiştir.⁹⁴⁵ Mātūrīdī bu rivayette geçen "*Sana bir ayet öğreteceğim.*" ifadesinde "*bir ayet*" dendiğini, şayet her surenin başındaki besmele birer ayet sayılıyorsa "*Sana yüz küsur ayet öğreteyim mi?*" denmesi gerektiğini söyler. Aslında bu, hadise lafızcı bir yaklaşımdır. Çünkü Kur'an'da besmele birden çok tekerrür etseydi bile Hz. Peygamber yine "*Sana bir ayet öğreteyim.*" derdi; "*Sana yüz ayet öğreteyim.*" demezdi. Çünkü konuşma dilinde böyle

⁹⁴⁵ Bu hadis benzer lafızlarla Ṭaberānī ve Zeyla'ī'nin hadis kitaplarında yer almaktadır. Ancak Mātūrīdī'nin "*Kur'an hangi ayetle başlar?*" şeklinde kaydettiği ifade Ṭaberānī'de "*Namazına ve kıraatine neyle başlarsın?*" şeklinde, Zeyla'ī'de ise "*Namaz başladığında Kur'an neyle başlar (Kur'an okumaya neyle başlarsın?)*" şeklindedir. Ayrıca Mātūrīdī'nin naklettiğine göre Peygamberimiz bu sözü Ubey b. Ka'b'a söylerken ilgili hadis kitaplarına göre Burayde b. Ḥusayb'a söylediği anlaşılmaktadır. Bu durumda ya Mātūrīdī'nin, hadisin başka bir varyantını aktardığını ya da hadisi aklında kaldığı kadarıyla, delillendirmek istediği konuya uyarlayarak aktardığını düşünmemiz gerekir. Bkz. Suleymān b. Ahmed et-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu'l-evsaf*, thk. Ebū Mu'āz Ṭarık b. 'Avdullāh – Ebu'l-Faḍl 'Abdulmuḥsin b. İbrāhīm (Kāhire: Dāru'l-Harameyn, 1415/1995), 1/196; Cemāleddīn ez-Zeyla'ī, *Naṣbu'r-rāye li-eḥādīsi'l-hidāye ma'a ḥāşiyetihī baġyeti'l-elme'ī fi taḥrīci'z-Zeyla'ī*, thk. Muḥammed 'Avāme (Beyrūt: Muessesetu'r-Reyyān, 1997), 1/325.

söylenir. Ayrıca yine Māturīdī, rivayetteki “*Kur’an’ı açan*” ifadesinden yola çıkarak, Fātiḥa da dahil hiçbir surenin başındaki bismelinin o surenin ilk ayeti olmadığı sonucuna ulaşır. Zira ona göre şayet öyle olsaydı Hz. Peygamber “*Kur’an’ı açan*” değil, “*Fātiḥa suresini veya sureleri açan*” derdi.⁹⁴⁶ Bütün bu yorumların, hadisin *ẓāhirī* anlamından yola çıkarak yapıldığı görülmektedir.



⁹⁴⁶ Māturīdī, *Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*, 1/5-6.

SONUÇ

Allah'ın hem fiillerinin hem de hükümlerinin *hikmet* ve gayelerini inceleyen, ortaya koyduğu tümel gaye ve ilkeler çerçevesinde *naşş*ları anlayıp yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma metoduna dayanan *maķāşid* prensibinin, Māturīdī'den yaklaşık iki asır sonra usul eserlerinde ele alınıp sistemleşmeye başladığı kabul edilmektedir. Ancak bu prensip, pek çok İslâmî disiplinde olduğu gibi Kur'an'a dayanmakta ve İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren pratikte yer almaktadır. Hz. Peygamber'in, başta Hz. Ömer olmak üzere sahabenin, tâbiûnunun ve *muctehid* imamların pek çok dinî meseleye yaklaşırken; dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması, *maşlahat*, adalet, kolaylık gibi *şerī'at*ın temel ilke ve gayelerini esas aldıkları görülmektedir.

Cuveynī (ö.478/1085) ile birlikte sistematik bir hüviyet kazanan *maķāşid* nazariyesine, ondan önceki bazı âlimlerin de fikrî olarak katkı sağladıkları kabul edilmektedir. Çalışmamız, Māturīdī'nin de bu âlimler arasında olduğunu ortaya koymuştur. Onun hem temel fikirleri hem de tefsirindeki *te'vīl* pratikleri, çoğunlukla *maķāşid* düşüncesiyle uyum arz etmekte ve bu düşüncenin oluşumuna zemin hazırlamaktadır.

Gerek *muṭlaķ* bilginin gerekse dinî bilginin kaynakları arasında akla önemli bir yer açan bilgi felsefesi, her türlü ilahi fiilin ve hükmün temeline yerleştirdiği *hikmet* düşüncesi, iyiyi ve kötüyü belirlemede akla da yetki tanıyan *husn- kubh* yaklaşımı, *naşş*ları belli esaslar çerçevesinde yorumlamanın önünü açan *te'vīl* anlayışı ve din ile *şerī'at*ı ayrı değerlendirip dinin olmasa da *şerī'at*ın belli şartlar altında değişebileceğine dair düşüncesi, Māturīdī'nin fikirlerinin ilkesel anlamda *maķāşid*de aykırı olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde onun, içinde bulunduğu fıkıh geleneğine bağlı olarak *istihsān* metodunu savunup, *ķiyās ictihād*ının yetersiz kaldığı ya da *maşlahat*ı temin

edemediği durumlarda, *istihsānı* ona alternatif bir yöntem olarak takdim etmesi, hüküm verirken dinin maksatlarını dikkate aldığını göstermektedir. Hele hele ne kendisinden önce ne de kendisinden sonra benzerine rastlayamadığımız bir şekilde, *örf ve ictihād* yoluyla *neshten* söz etmesi, onun düşüncelerinin, çağını aşan geniş bir perspektife sahip olduğunu ve *maķāşid* fikrine kapı araladığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Te ’vīlātu ’l-Ķur ’ān’da “*maķāşid*” sözcüğü dokuz defa geçmekte, ancak bunların hiçbirinde sözlük anlamının dışında ıstilahî bir mana kastedilmemektedir. Eserde fikhî hükümlerin ya da ayetlerin maksatları mevzubahis edildiğinde birbirinden farklı ıstılahlara yer verilmektedir. Bunlardan “*ğarağ*” kelimesi, “fikhî bir hükümdeki ilahi maksat” anlamında birebir “*maķāşid*” yerine kullanılmıştır. Ayetlerin asıl maksadı ve nüzul gayesinden söz edilirken; “*maķşūd*”, “*hikmet*”, “*vech*” gibi kavramların yanında فيه يراد ، يذكر ، يحتمل ، يخرج ، يخبر ، gibi ifadelerden yararlanılmıştır. “*Murād*”, “*kaşd*” ve “*ma ’nā*” kavramlarına ise kimi yerde hükümlerin kimi yerde ayetlerin maksatlarını ifade edecek şekilde yer verilmiştir.

Mātūrīdī’nin bazı ifade ve yaklaşımlarının *maķāşid* düşüncesini destekler mahiyette olduğunu söylemek mümkündür. Daha faydalı olduğu düşünüldüğünde sünnetin terkine cevaz veren yaklaşımı, bağlayıcılık açısından sünneti çeşitli kategorilere ayırması, yerine göre peygamberin yaptığıнын aynısını yapmayarak veya hadisin hükmünü mübah kabul ederek ya da hadisin amacına uygun başka türlü bir yöntemle de peygambere itaat etmenin mümkün olacağına dair ifadeleri bunlar arasındadır. Yine o, *naşşların* lafzından ziyade mana ve maksadına önem verilmesi gerektiğini belirtmekte, kendisinin böyle yaptığını her fırsatta hissettirmektedir. Onun, ayet ve hadisleri yorumlarken, *naşşların* ortaya çıktığı tarihsel koşulları dikkate alması, kıyamete kadar ortaya çıkacak bütün dinî meselelerin aslının Kur’an’da yer aldığına dair düşünceleri ve

çeşitli vesilelerle dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunmasına dair vurguları da *maḳāşid* fikrinin Māturīdī düşüncesindeki temelleri olarak görülebilir.

Te'vīlāt'ta, “fikhî hükümlerin maksatları” anlamında *maḳāşidu't-teşrī'*e esas teşkil edecek açıklamalar yer almaktadır. Māturīdī, kimi zaman Allah'ın niçin birtakım emirler ve yasaklar indirdiğini tartışırken, kimi zaman da fikhî hükümlerin tamamına hâkim karakteristik özelliklerinden söz ederken, *şerī'at*ın birtakım genel maksatlarına değinmektedir. Söz gelimi, ona göre Allah'ın *şerī'at* göndermesindeki maksatlardan biri, kulları belli bir hukuk sistemi etrafında birleştirerek haksızlıkların ve anlaşmazlıkların önüne geçmek, böylece insanların huzur içinde yaşamalarını temin etmektir. Buna ilaveten *teşrī'at* hükümler sayesinde insan, yaratıcısına karşı nasıl şükretmesi gerektiğini öğrenmekte ve nankörlükten kurtulmaktadır. Dinî hükümlerin bir diğer amacı ise insanlar için yararlı şeyleri temin etmek ve zararlılardan onları korumaktır. Māturīdī'nin, yeri geldikçe kolaylık prensibinden ve adalet ilkesinden söz etmesi, onun fikir dünyasında, fikhî hükümlerin temel niteliklerinin ve ana gayesinin neler olduğuna dair ipuçları sunmaktadır.

Māturīdī, *Te'vīlāt*'ın hemen her yerinde ahkâm ayetlerinin *hikmet* ve maksatlarına değinmektedir. Onun açıklamalarından, fikhî hükümlerin belli alanlara dair özel maksatlarını tespit etmek mümkündür. Mesela din, aile hukukuna dair getirdiği hükümlerle; insanları zinadan korumayı, boşanmaları asgariye indirip aile kurumunun devamını sağlamayı, adaleti temin ederek haksızlıkların önüne geçmeyi, insanı maddi-manevi birtakım tehlikelerden korumayı ve nesebin karışmasını önlemeyi hedeflemektedir. Borçlar hukukuyla ilgili düzenlemelerde ise hak kaybının önlenmesi, insanları suça itecek nedenlere mâni olunması ve Müslümanlar arasında kavga ve uyuşmazlığa yol açacak durumların önüne geçilmesi gibi amaçlar söz konusudur.

Müellifimiz, özellikle ceza hukukuyla ilgili ayetlerin *te'vîl*inde, ilgili hükmün *'illet* ve maksatlarına mutlaka değinmektedir. Onun bu konudaki izahlarını, ilk bakışta oldukça ağır telakki edilebilecek bazı İslâmî cezaların aklîleştirilmesi ve mantıkî bir zemine oturtulması şeklinde düşünmek mümkündür. Onun ilgili konudaki açıklamaları, İslam ceza hukukunun caydırıcılık vasfı, adaleti temin etme ve kargaşalıkları önleyerek toplum huzurunu sağlama amaçları üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Her fırsatta dinî ahkâmın *hikmet* ve gayelerine değinen düşünürümüzün, kelâmî meselelerde olduğu kadar fikhî meselelerde de akla ve aklî çıkarımlara öncelik verdiğinden söz edemeyiz. O, hükümleri aklî olarak temellendirmekle birlikte, *naşş*ların açık hükümlerinin dışına çıkmamaya özen göstermiş, özellikle Hanevî gelenekte sübut bulmuş hükümleri sorgulamaktan uzak durmuştur. Kelâmî meselelerde hiç çekinmeden akli hakem kabul eden Mâturîdî, dinin amelî pratiklerine dair fikhî hükümlerin tespit ve kritiğinde ise akli yalnızca ilgili hükmün anlaşılması ve bir temele oturtulması için kullanmaktadır. Esasında bu, onun bilgi teorisine de uygundur. Zira ona göre kelâmî alanda akıl, fıkıhta ise haber yani *naşş* esastır. Birinci alanda nakil akli desteklemek için varken ikinci alanda akıl nakli desteklemek için vardır.

Ancak bu durum onun, *naşş*lardan hüküm çıkarırken birtakım esasları dikkate alma anlamında *maķāşid ictihād*ına yer vermediğini göstermez. Bilakis o, bazı ayetleri doğru anlamak ve onlardan *murād-ı ilāhî*ye uygun hükümler çıkarmak için; canın muhafazası, kamu menfaati ve kolaylık prensibi gibi evrensel Kur'ânî ilkeleri dikkate almaktadır. Hatta onun, bir ayeti anlarken kadın-erkek eşitliğine vurgu yapması ve bunu temin eden yorumu tercih etmesi, hem onun düşünce yapısının kendi çağını aştığını hem de *naşş*larda bire bir karşılığı olmayan bazı esasların ayetleri anlamada ölçüt olabileceğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. O, bu tür evrensel ilkelerin yanı sıra bazen ilk muhatabın örfünü dikkate alarak ayetlerden hüküm çıkarmakta, bazen şartların

değişmesine paralel, ahkâmda da birtakım değişiklikler olabileceğine dikkat çekmekte, bazen de ayetin ya da ayetteki hükmün asıl hedefinin ne olduğunu tespit ederek bu hedef doğrultusunda muhtemel anlamlar arasında tercihte bulunmaktadır.

Mâturîdî'nin bazı ayetler hakkındaki açıklamalarından yola çıkarak, hangi tür hükümlerde *maķāşid ictihād*ının caiz olmadığı konusunda birtakım düsturlar belirlemek mümkündür. Mesela bir hükmün birden fazla maksadı varsa, bu maksatlardan birinin değişikliğe uğramasıyla hükmün de değişeceği şeklinde bir sonuca varılamaz. Aynı şekilde, bütün *maķāşid* ulemasının benimsediği şekilde *ta'abbudî* hükümler *maķāşid ictihād*ına kapalıdır. Mâturîdî'nin beyan teorisi de *maķāşid ictihād*ına ilham verecek niteliktedir. Nitekim o, Kur'an'daki açıklamaları *kifāî*, *tafsîlî* ve *nihāî* beyan olmak üzere üç kategoride ele almakta, bunlardan *tafsîlî* beyanın kendi içinde *ķıyās ictihād*ına kapalı olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu beyan türünde, konunun çoğu hakkında ilave bir beyana yer verilirken birazı hakkında bu beyan yer almaz. Mâturîdî'ye göre bu durum, ilave beyanın sadece zikredilen kısım için geçerli olduğunu, kalan kısmın buna *ķıyās* edilemeyeceğini gösterir. *ķıyās ictihād*ına kapalı bir konunun *maķāşid ictihād*ına da kapalı olacağını söylemek mümkündür.

Te'vîlâtü'l-Ķur'ân'ı *maķāşidî* tefsir açısından incelediğimizde gördük ki bu eser, hem *maķāşidu'l-Ķur'ân* kapsamında değerlendirilebilecek açıklamalar ihtiva etmesi hem de bir tefsire *maķāşidî* nitelik kazandıracak özellikleri taşıması itibarıyla bu tür tefsirlerin ilk örnekleri arasında sayılmayı hak etmektedir.

Mâturîdî'nin ısrarla üzerinde durduğu kavramlardan ve bazı açıklamalarından yola çıkarak ona göre Kur'an'ın üst/genel maksatlarını; *īmān*, *'adālet*, *ihsān*, güzel ahlāk, *emr-i bi'l-ma'rūf* ve *nehy-i 'ani'l-munker* şeklinde tespit edebiliriz. Yine ona göre Kur'an'ın ana konuları; *tevķīd*, *nubuvvet* ve *āķirettir*. Ayrıca o, bazı surelerin hem ana

konuları hem de indiriliş gayeleri anlamında maksatlarından söz etmekte, bu şekilde *maḳāşıdu's-suvere* de yer vermektedir.

Yine müellifimiz, bazı son dönem müfessirlerinden hiç de aşağı kalmayacak oranda ayetlerin asıl maksatlarından ve nüzul amaçlarından söz etmektedir. Ancak bu konuda her bir ayetin maksadını bulmak için tekellüf ve zorlamaya da düşmemektedir. O, ayetlerin ne dediğini tespit ettikten sonra ne demek istediğine odaklanmaktadır. “Allah şimdi bu ayetle Peygamberine ne demek istemiş olabilir?”, “Allah bunu kullarına neden bildirmek istemiş olabilir?”, “Allah bununla ilk muhataba ne mesaj veriyor?”, “Allah bu ayetle bütün Müslümanlara ve insanlığa aslında ne diyor?” gibi soruların peşine düşmekte, bu şekilde ayetlerin literal anlamlarının ötesindeki mesaj ve maksadı sorgulamaktadır. Böylece ayetlerin doğru anlaşılmasına ve ayetin anlam katmanlarının ötesindeki hakikatlere ulaşmaya fırsat tanımaktadır.

Maksat odaklı tefsir metodu, kimi zaman *te'vīl*ler arasında tercihte bulunurken de ona yardımcı olmaktadır. Zira o, hangi *te'vīl* ayetin maksadına daha uygun ise onu tercih etmekte, bu konuda *maḳāşıdī* tefsir alanında çalışacak olanlara yöntem anlamında önemli ipuçları sunmaktadır. Diğer bir açıdan ise onun tek tek ayetlerin maksatlarını ortaya koyma çabası, Kur'an'ın asıl amacına da hizmet etmektedir. Zira Kur'an'ın asıl amacı insanlara doğru yolu göstermektir. Bu ise ancak ayetlerinin doğru anlaşılması ile mümkündür. Dolayısıyla tek tek ayetlerin maksatlarına yönelik tespitler, bir bütün olarak Kur'an'ın maksatlarını tespit etmede ve onun nüzul amacının gerçekleşmesinde vazgeçilmez bir adımı oluşturmaktadır.

Onun, bazı Kur'ānī kavramların, bulunduğu bağlama göre farklı manalar ifade ettiğinden söz etmesi, *maḳāşıdī* tefsirin alt dallarından biri olan *maḳāşıdu'l-keḷimāt* kapsamında değerlendirilmeye müsaittir.

Te'vîlât, pek çok açıdan *maḳāşidî* tefsir niteliği taşımaktadır. Söz gelimi, ayetlerin *te'vîl*inde, ilk muhatabın algısını ve kültürünü dikkate alan açıklamalar göze çarpmaktadır. Ayetler, bağlamından kopuk değil, *siyāk* ve *sibāk*ıyla birlikte değerlendirilmekte, bunun da ötesinde Kur'an bütünlüğü göz önünde bulundurularak ayetin ayetle tefsirine özel önem verilmektedir. Bazı ayetlerdeki temsili anlatıma dikkat çekilmekte, ifadelerdeki teşbih ve mecaz unsurları göz önünde bulundurularak ayetin aslında neyi anlatmak istediğine odaklanılmaktadır. Yerine göre ayetlerde geçen ifadeler, halk ağzındaki kullanımları esas alınarak doğru anlama ulaşılmaya gayret edilmektedir. Müfessirimiz, Kur'an'ı tefsir ederken, bir taraftan doğru anlama ulaşmaya gayret etmekte, diğer taraftan kendi çağındaki dinî grupların birtakım yanılgılarına ayetlerden cevaplar üretmeye ve onlara karşı İslam'ın ana çizgisini savunmaya çalışmaktadır. Böylece tefsir faaliyetini, kendi döneminin ihtiyaçlarını halledecek bir formda sergilemektedir. Amaç, Kur'an'ı doğru anlamak ve onun rehberliğinde çağın problemlerine çözüm üretmek olduğu için, bu amaca hizmet etmeyecek, hatta onu perdeleyecek gereksiz ayrıntı ve açıklamaların bu tefsirde, diğer pek çok tefsire nazaran daha az olduğu görülmektedir. Bu bağlamda müfessirimizin, hemen her fırsatta "Ayeti doğru anlamak için bu tür teferruata gerek yoktur." sadedindeki ifadeleri dikkat çekicidir. Yine eserde, ayetlerin *lafzî/zāhirî* anlamından ziyade asıl kastedilen manaya önem verildiği gözlenmektedir. Her ayetin olmasa bile azımsanmayacak sayıda ayetin nüzul maksadının ne olabileceği sorgulanmakta, "Allah bu ayeti peygamberine ya da kullarına niçin indirmiş olabilir?" şeklindeki soru üzerinden ayetin gerçek hedefi tespit edilmeye çalışılmaktadır. Görüldüğü üzere bütün bu nitelikler, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'ın, *maḳāşidî* tefsirlerin ilk örnekleri arasında sayılabileceğinin delilidir.

Yukarıdaki özellikler, Mâturîdî tefsirinin karakteristik niteliğini ortaya koymakla birlikte, zaman zaman eserde *maḳāşidî* yönteme aykırı yaklaşımlara da rastlanmaktadır. Müellifimiz, özellikle kendi mezhebinin görüşlerini ya da bireysel kelâmî mülâhazalarını

ayetlerle desteklemek istediğinde, aslında kendisinden hiç de beklenmeyecek bir şekilde *lafzî*, bütünden kopuk, sığ yorumlar yapabilmektedir. Onun bu tür yorumlarında, oldukça zorlama *te'vîl*lere giriştiği müşahede edilmektedir. Buna dair örnekler, Mâturîdî tefsirinin *maķāşidî* tefsir niteliğine gölge düşürmekle birlikte bunlar, iki elin parmak sayısını geçmediğinden, *Te'vîlât*'ı, *maķāşidî* tefsir kategorisinden çıkarmaya yetmeyecektir.

Özet olarak araştırmamız ortaya koymuştur ki, Mâturîdî'nin fikirleri, *maķāşid* düşüncesiyle uyumludur. Onun, tefsirinde ortaya koyduğu prensipler ve takip ettiği metot, *maķāşid* düşüncesinin önünü açmıştır. Ayrıca onun tefsiri, *maķāşidî* yöntemin uygulandığı ilk tefsirlerden biridir. Gerek *maķāşidu's-şerî'a* ve *maķāşidî ictihād* gerekse *maķāşidî* tefsir anlamında, konunun en temel problemi olan öznelliği asgariye indirmek için, bu işin usulünün ortaya konulması gerekmektedir. Bu noktada, Mâturîdî'nin *maķāşid* eksenli açıklamalarının ve gayeci yaklaşımının, esaslı veriler sunabileceği kanaatindeyiz. Böylece hem *maķāşid* düşüncesinin daha sağlam bir zemine oturacağını hem de İslam'ın doğru anlaşılıp yaşanmasının önündeki engellerin büyük oranda ortadan kalkacağını düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Aḥmed b. Ḥanbel. *el-Musned*. thk. Şu‘ayb el-Arnāvūt - ‘Ādil Muṣṣid. 50 cilt. Beyrut: Muessesetur’-Risāle, 2001.

Ahmejdān, Ziyād Muḥammed. *Maḳāşidu’ş-şerī‘ati’l-İslāmiyye*. Beyrut: Muessesetu’r-Risāle, 2019.

Ak, Ahmet. “Türk Dilinde Māturīdīlik Literatürü”. *Māturīdī Düşünce ve Māturīdīlik Literatürü*. ed. M. Raşit Akpınar vd. 310-353. İstanbul: Selçuk Üniversitesi İmām Māturīdī Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.

Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Māturīdī ve Māturīdīlik*. İstanbul: Ensar Yay., 2017.

Akay, İhsan. “Meḥāsinu’ş-şerī‘a fī furū‘ı’ş-şāfi‘iyye”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Nisan 2018), 505-510.

Akay, İhsan. “Şāfi‘ī Mezhebinde Maḳāşid Literatürünün Gelişim Seyri (H. III-VIII)”. *Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sayı:21 (Ekim 2018), 75-98.

Aktan, Hamza. "Kazf". *TDV İslām Ansiklopedisi*. Erişim 02.11.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kazf>

Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yay., 5. Basım, 2016.

‘Ālim, Yūsuf Ḥāmid, *Maḳāşidu’ş-şerī‘ati’l-İslāmiyye*. Washington: el-Ma‘hedu’l-‘Ālemî li’l-Fikri’l-İslāmî, 1991.

Alper, Hülya. *İmām Māturīdī’de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yay., 4. Basım, 2017.

Altıntaş, Ramazan. “Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi’nde Bulunan Māturīdī Kelam Kaynakları”. *Māturīdī Düşünce ve Māturīdīlik Literatürü*. ed. M.

Raşit Akpınar vd. 364-384. İstanbul: Selçuk Üniversitesi İmām Māturīdī Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.

Ālūsī, Şehābeddīn. *Rūḥu'l-me'ānī fī tefsīri'l-Ḳur'āni'l-'aẓīm ve's-seb'ī'l-meṣānī*. thk.

‘Alī ‘Abdulbāri’ Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415.

Āmidī, Ebu’l-Ḥasen Seyyiduddīn. *Ġāyetu'l-merām fī ‘ilmi’l-keḷām*. thk. Ḥasan Maḥmūd

‘Abdullaṭīf. Kahire: el-Meclisu’l-A‘lā li’ş-Şuūni’l-İslāmiyye, tsz.

‘Anbūrī, Ḥamīd. *el-Maḳāşīd ‘inde’ş-şeyḥ Muḥammed Reşīd Rıḍā min ḥılāli tefsīrihi’l-*

Ḳur’āni’l-Ḥakīmi’l-meṣhūri bi’l-Menār. Mīknās: Mevlāy İsmā‘īl Üniversitesi,

Doktora Tezi, 2000.

Apaydın, H. Yunus. “Ta‘līl”. *TDV İslām Ansiklopedisi*. Erişim 20.09.2020.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/talil--usul>

Aslan, İbrahim. “İmām Māturīdī’nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”. *Uluğ*

Bir Çınar İmām Māturīdī, (Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı). Haz.,

Ahmet Kartal. 325-336. İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014.

Aslan, İbrahim. “Māturīdī’nin Metafizik Tasavvuru: Adalet Karşı Hikmet”. *Māturīdī –*

Kayıp Aydınlanmanın İzinde. ed. Şaban Ali Düzgün. 165-183. Ankara: Otto Yay.,

2019.

Atar, Fahrettin. (Sönmez Kutlu’nun “Māturīdī Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını

Çözmeye Katkısı” isimli tebliğinin değerlendirilmesi). *Büyük Türk Bilgini İmām*

Māturīdī ve Māturīdilik, (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 22-24 Mayıs

2009-İstanbul). ed. İlyas Çelebi. 577. İstanbul: İFAV Yay., 2016.

‘Atıyye, Cemāleddīn. *Naḥve tef‘īli maḳāşīdi’ş-şerī’a*. Dimaşq: Dāru’l-Fıkr, 1424/2003.

- ‘Aynī, Bedreddīn Ebū Muḥammed Maḥmūd b. Aḥmed. *el-Bināye şerḥu’l-hidāye*, thk. Eymen Şālīḥ Şa‘bān. 13 cilt. Beyrut: Dāru’l-Kutubī’l-‘İlmiyye, 1420/2000.
- Bābertī, Ekmeluddīn Muḥammed b. Muḥammed. *el-‘Ināye şerḥu’l-hidāye*. 10 cilt. Lübnan: Dāru’l-Fikr, 1389/1970.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetu’l-‘ārifin esmāu’l-muellifin ve āsāru’l-muşannifin*. 2 cilt. İstanbul: Maarif Basımevi, 1951.
- Bahçıvan, Seyyid. “Mekānetü’l-İmām Ebī Manşūr el-Māturīdī mine’l-buḥūşi ve’d-dirāsāti’l-‘arabiyyeti’l-ḥadīse”. *Māturīdī Düşünce ve Māturīdilik Literatürü*. ed. M. Raşit Akpınar vd. 389-407. İstanbul: Selçuk Üniversitesi İmām Māturīdī Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.
- Bāḳillānī, Ebū Bekr Muḥammed b. Ṭayyib. *el-İntişār li’l-Ḳur’ān*. thk. Muḥammed ‘Aşşām el-Ḳudāt. 2 cilt. ‘Ammān: Dāru’l-Feth, 1422/2001.
- Bakkal, Ali. “Maḳāşıdu’ş-şerī‘a ve Sosyal Değişim (Cābirī’nin Maḳāşıd Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili)”. *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam. (2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri)*. 353-381. Ankara: TDV Yay., 2007.
- Bakkal, Mustafa Cihad. “Māturīdī’nin Nüzûl Sebebi Rivâyetlerini Değerlendirmesi – Reddettiği Rivâyetler”. *İmām Māturīdī ve Te’vīlātu’l-Ḳur’ān*. ed. Hatice K. Arpaguş vd. 231-256. İstanbul: İFAV Yay., 2019.
- Bakkal, Mustafa Cihad. *Māturīdī’nin Te’vīlātu’l-Ḳur’ān Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl*. Isparta: Süleyman Demirel Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Bardakoğlu, Ali. “Ḥusn ve Ḳubh Konusunda Aklın Rolü ve İmām Māturīdī”. *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* sayı:4 (1987), 59-75.

- Bardakoğlu, Ali. "İstihsân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25.02.2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/istihsan>
- Bardakoğlu, Ali. "Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsân ve İstişlâh Görüşü". *Maķāşid ve İctihad /İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. Haz. Ahmet Yaman. 101-126. İstanbul: İFAV yay., 2017.
- Bayındır, Abdülaziz. "Fıkha Göre Nikâh Sözleşmesinde Velinin Yeri". *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* sayı:4 (2001), 45-67.
- Bayram, Abdullah. "Aḥkâm Ayetlerini Yorumlamada Kurtubî Tefsirinin Maķāşid Açısından Analizi". *Gümüşhane Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 2/4 (2013), 75-95.
- Bayram, Abdullah. "Hicrî İkinci Asrın Maķāşidî / İctihadî Tefsir Perspektifinden Temellendirilmesi ve Eleştirel Analizi: Mekke Tefsir Okulu Çerçevesinde". *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler-2*. ed. Hidayet Aydar vd. 1/68-100. Ankara: İksad Uluslararası Yay., 2022.
- Bayram, Abdullah. "Maķāşid ya da Ğāī/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Aḥkâm Ayetlerine Yaklaşımı". *Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 13/25 (2014/1), 37-68.
- Bayram, Abdullah. "Māturīdī'nin Te'vīlātu'l-Ḳur'ān Adlı Eserinin Lafzī / Literal ve Ğāī / Teleolojik Yorum Metotları Perspektifinden Analizi: Tefsir ve Tevil Kavramları Çerçevesinde". *İmām Māturīdī ve Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*. ed. Hatice K. Arpağuş vd. 273-294. İstanbul: İFAV Yay., 2019.
- Beğavī, Ebū Muḥammed Ḥuseyn b. Mes'ūd. *Şerḥu's-sunne*. thk. Şu'ayb el-Arnāvūt – Muḥammed Zuheyr eş-Şāviş. 15 cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 2. Basım, 1403/1983.

- Beyḍāvī, Ebū Sa'īd 'Abdullāh b. 'Umar. *Envāru't-tenzīl ve esrāru't-te'vīl*. thk. Muḥammed 'Abdurrahmān Maraşlı. 5 cilt. Beyrut: Dāru İhyāi't-Turāşī'l-'Arabī, 1418.
- Bilgin, Ömer Faruk. *el-Māturīdī'nin Te'vīlātu'l-Ḳur'ān'ının Dirayet Tefsiri Açısından Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Maḳāşıdu'ş-Şerī'a". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 16 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Makasidus-seria>
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Boynukalın, Mehmet. "Fıḳḩu'l-'uḳūbāt 'inde'l-İmām el-Māturīdī". *İmām Māturīdī ve Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*. ed. Hatice K. Arpaguş vd. 471-494. İstanbul: İFAV Yay., 2019.
- Būdūḩa, Mes'ūd. "Cuhūdu'l-'ulemā fī istinbāti maḳāşıdı'l-Ḳur'āni'l-Kerīm". *el-Mu'temeru'l-Evvel li'l-Bāḩişīn fī'l-Ḳur'āni'l-Kerīm ve 'Ulūmihī: Cuhūdu'l-Ummeti fī Ḩıdmeti'l-Ḳur'ān ve 'Ulūmihī*. 953-984. Fas: 1432/2001.
- Buḩārī, 'Alāuddīn 'Abdul'azīz b. Aḩmed. *Keşfu'l-esrār şerḩu uşūli'l-Pezdevī*. 4 cilt. Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-İslāmī, tsz.
- Buḩārī, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. İsmā'īl. *Şaḩīḩu'l-Buḩārī*. thk. Muştafā Dīb el-Buḩā. 7 cilt. Dimaşḩ: Dāru İbn Keşīr – Dāru'l-Yemāme, 5. Basım, 1414/1993.
- Bulutlu, Yusuf. *Muḥammed Tāḩir b. 'Aşūr'un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Būfī, Muḥammed Sa‘īd Ramaḍān. *Ḍavābiḥu’l-maṣlaḥa fi’ş-şerī‘ati’l-İslāmiyye*. Beyrut: Muessesetu’r-Risāle, tsz.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 cilt. Ankara: Fecr Yay., 1996.
- Caşşāş, Aḥmed b. ‘Alī. *Aḥkāmū’l-Ḳur‘ān*. thk. Muḥammed Şādık el-Ḳumḥāvī. 5 cilt. Beyrut: Dāru İḥyāi’t-Turāşī’l-‘Arabī, 1405.
- Cīdī, ‘Umar. *et-Teşrī‘u’l-İslāmī uşūluḥū ve maḳāşıduḥū*. Rabat: Menşūrātu ‘Uḳaz, 1987.
- Cuveynī, İmāmu’l-Ḥarameyn ‘Abdumelik b. ‘Abdullāh. *el-Burhān fī uşūli’l-fıḳḥ*. thk. Şalāḥ b. Muḥammed b. ‘Uveyḍa. 2 cilt. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1418/1997.
- Çağlayan, Harun. “İmām Māturīdī’de Hidayet-Ahlak İlişkisi”. *İmām Māturīdī’nin İzdüşümü*. ed. Sıddık Korkmaz. 61-87. Ankara: Fecr Yay., 2019.
- Çakır, Furkan. “Türkiye’de İmām Māturīdī Üzerine Yazılan Akademik Makaleler”. *Māturīdī Düşünce ve Māturīdīlik Literatürü*. ed. M. Raşit Akpınar vd. 354-363. İstanbul: Selçuk Üniversitesi İmām Māturīdī Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.
- Çaykara, Faruk. *Ḳur‘ān’ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Çelik, Hüseyin. “Kur’an-ı Kerim’de Cariyelerle Evlilik Meselesi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmām Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* sayı: 18 (2011), 137-174.
- Çınar, Fatih. “İbn Ḳayyim el-Cevziyye’nin Maḳāşid Anlayışı”. *Eskiyei: Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 43 (2021), 95-118.

Dārimī, Ebū Muḥammed ‘Abdullāh b. ‘Abdurrahmān. *Musnedu’d-Dārimī (el-Ma‘rūf bi-suneni’d-Dārimī)*. thk. Huseyn Selīm Esed ed-Dārānī. 4 cilt. Riyāḍ: Dāru’l-Muḡnī, 1412/2000.

Dāvūdī, Şemseddīn Muḥammed b. ‘Alī. *Ṭabaḳātu’l-mufessirīn*. 2 cilt. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, tsz.

Demenhūrī, Aḥmed Sa‘d. *el-İmāmu’l-Māturīdī ve menhecu ehli’s-sunneti fī tefsīri’l-Ḳur’ān*. ‘Ammān: Dāru’n-Nūri’l-Mubīn, 2018.

Demir, Hilmi - Tan, Muzaffer. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmām-ı Māturīdī*. Ankara: Anadolu Yay., 2019.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yay., 6. Basım, 2017.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: İFAV Yay., 1998.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV yay., 71. Basım, 2018.

Derşarī, Muḥammed Rāşid. “el-Munāsebetu’ş-şer‘iyye ve ‘alāḳatuhā bi-maḳāşidi’ş-şerī’a”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016/3), 95-115.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Müt’a”. *TDV İslām Ansiklopedisi*. Erişim 24.09.2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/muta>

Duman, Soner. “Şāfi‘ī’nin Usûl Anlayışında Maslahat-ı Mürsele ve İstişlāhın Yeri”. *Maḳāşid ve İctihad /İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. Haz. Ahmet Yaman. 241-270. İstanbul: İFAV yay., 2017.

Durays, Ḥalid b. Manşūr. “İbn Teymiyye’de Maḳāşidu’ş-Şerī’a Bağlamında Hadisleri Anlama Yöntemi”. çev. Muammer Bayraktutar. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* sayı: 24 (2014), 431-454.

Düzgün, Şaban Ali. “Mâtūrīdī’nin Kur’an Yorum Yöntemi”. *Kelam Araştırmaları* 10/1 (2012), 1-18.

Ebū Dāvūd, Suleymān b. el-Eş‘aş es-Sicistānī. *Sunenu Ebī Dāvūd*. thk. Muḥammed Muḥyiddīn ‘Abdulḥamīd. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Aşriyye, tsz.

Ebū Ḥanīfe, Nu‘mān b. Şābit. *el-‘Ālim ve’l-mute‘allim. (İmām-ı A‘zam’ın Beş Eseri içinde)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yay., 2020.

Ebū Ḥayyān, Muḥammed b. Yūsuf el-Endelusī. *el-Baḥru’l-muḥîṭ fi’t-tefsīr*. thk. Şıdkī Muḥammed Cemīl. 10 cilt. Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1420.

Ebū Yahyā, Muḥammed Ḥasan. *Ehdāfu’t-teşrī’i’l-İslāmī*. ‘Ammān: Dāru’l-Furkān, 1985.

Ebū Yūsuf, Ya‘kūb b. İbrāhīm. *el-Āşār*. thk. Ebu’l-Vefā. Ḥaydarābād: Lecnetu İḥyāi’l-Ma‘ārifī’n-Nu‘māniyye, tsz.

Ebū Yūsuf, Ya‘kūb b. İbrāhīm. *el-Ḥarāc*. thk. Ṭāhā ‘Abdurraūf Sa‘d – Sa‘d Ḥasan Muḥammed. Kahire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turās, tsz.

Ebū Yūsuf, Ya‘kūb b. İbrāhīm. *er-Raddu ‘alā siyeri’l-Evzā’i*. Tashih ve ta’lik: Ebu’l-Vefā el-Afgānī. Ḥaydarābād: Lecnetu İḥyāi’l-Ma‘ārifī’n-Nu‘māniyye, tsz.

Ebū Zehra, Muḥammed. *eş-Şāfi’i, ḥayātuhū ve ‘asruhū-ārāuhū ve fikhuhū*. Kahire: Dāru’l-Fikri’l-‘Arabī, 1978.

Ebū Zehra, Muḥammed. *İbn Ḥanbel, ḥayātuhū ve ‘asruhū-ārāuhū ve fikhuhū*. Kahire: Dāru’l-Fikri’l-‘Arabī, tsz.

Edirnevī, Muḥammed b. Aḥmed. *Ṭabaqātu’l-mufessirīn*. Suudi Arabistan: Mektebetu’l-‘Ulūm ve’l-Ḥikem, 1997.

Ekiz, Recep. *İmām Māturīdī'ye Göre Ḥusn ve Kıbh*. Sivas: Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Erdem, Suat. “İslam Hukukuna Göre ‘İddet ve ‘İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”. *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 17/2 (2013), 71-95.

Erdoğan, Mehmet. “Maķāşid-ı Şerī’a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması”. *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*. 391-406. Ankara: TDV Yay., 2003.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yay., 1998.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV yay., 1994.

Es’ad, ‘Alī Muḥammed. “et-Tefsīru’l-Maķāşidī li’l-Ḳur’āni’l-Kerīm”. *İslāmiyyetü’l-Ma’rife* sayı:89 (yaz 1438/2017), 555-583.

Es’ad, ‘Alī Muḥammed. “İslam Geleneğinde Maķāşid Düşüncesi ve Maķāşid Merkezli Tefsir”. *Maķāşidī Tefsir*. ed. Mustafa Çağrııcı. 185-237. İstanbul: Kuramer Yay., 2018.

Es’ad, ‘Alī. “Maķāşidu Ḳur’āniyyetun yunātu biha’t-temkīnu’l-userī”. *Mecelletu Cāmi’ati Dimaşķ li’l-‘Ulūmi’l-İktisādiyye ve’l-Ḳānūniyye* 26/2 (2010), 459-502.

Fāşī, ‘Allāl. *Maķāşidu’ş-şerī’ati’l-İslāmiyye ve meķārimuhā*. Tūnus: Dāru’l-Ġarbi’l-İslāmī, 1993.

Fehhām, Kerrār ‘Abdumuslim Hāşim. *Maķāşidu’ş-şerī’a ‘inde’l-imām el-Ālūsī min hılālī tefsīrihī rūḥu’l-me’ānī*. Kahire: ‘Ayn Şems Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Ferrā’, Ebū Zekerıyyā Yahyā b. Ziyād. *Ma’ānī’l-Ḳur’ān*. thk. Aḥmed Yūsuf en-Necātī vd. 3 cilt. Mısır: Dāru’l-Mışriyye li’t-te’līf ve’t-terceme, tsz.

Feyyūmī, Ahmed b. Muḥammed. *el-Miṣbāḥu 'l-munīr fī ḡarībī 'ş-şerḥi 'l-kebīr*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, tsz.

Ġazzālī, Ebū Ḥāmid Muḥammed b. Muḥammed. *Cevāhiru 'l-Ḳur'ān*. thk. Muḥammed Reşīd Rıdā. Beyrut: Dāru İhyāi'l-'Ulūm, 2. Basım, 1406/1986.

Ġazzālī, Ebū Ḥāmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Mustaṣfā*. thk. Muḥammed 'Abdusselām 'Abduşşāfi. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Ġazzālī, Ebū Ḥāmid Muḥammed b. Muḥammed. *Ḳānūnu 't-te'vīl*. thk. Maḥmūd Beycū. byy., 1413/1992.

Gengil, Veysel. “Māturīdī’de Tefsir Te’vīl Ayrımı Meselesi”. *Diyanet İlmî Dergi* sayı:55 (2019), 805-839.

Gengil, Veysel. *Tefsir Te’vīl Ayrımı Bağlamında Māturīdī’de Tefsirin İmkânı Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Görmez, Mehmet. “Açılış Konuşmaları”. *Maḳāşidī Tefsir*. ed. Mustafa Çağrııcı. 23-42. İstanbul: Kuramer Yay., 2018.

Gül, Ali Rıza. “İslâm’daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Cāhiliye Ribâsı Kavramı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 701-748.

Günay, Hacı Mehmet. “Muḥammed Ṭāhir b. ‘Āşūr’un Maḳāşid Anlayışı”. *Maḳāşid ve İctihad /İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. haz. Ahmet Yaman. 409-440. İstanbul: İFAV yay., 2017.

Haçkalı, Abdurrahman. *İslam Hukuk Tarihinde Gâyeci İctihat Metodunun Gelişimi*. İstanbul: Etüt Yay.,2004.

Haçkalı, Abdurrahman. *‘Izzeddīn b. ‘Abdisselām’da Maslahat Nazariyesi*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

- Haçkalı, Abdurrahman. “İlgili Literatür Çerçevesinde Mağāşid İctihadının Tarihî Seyri”. *Mağāşid ve İctihad /İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. Haz. Ahmet Yaman. 199-209. İstanbul: İFAV yay., 2017.
- Hādīmī, Nūreddīn b. Muhtār. “el-İctihādu’l-mağāşidī: Huccıyyetuhū, davābiṭuhū, mecālātuhū”. *Kitābu’l-Umme* Sayı:65 (Katar 1998), 3-169.
- Hakīm Tirmizī, Ebū ‘Abdillāh. *es-Şalātü ve mağāşiduhā*. thk. Husnī Naşr Zeydān. Mısır: Maṭābi‘u Dāri’l-Kitābi’l-‘Arabī, 1965.
- Hamīdullāh, Muḥammed. “Hudeybiye Antlaşması”. *TDV İslām Ansiklopedisi*. Erişim 16.02.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hudeybiye-antlasmasi>
- Hamīdullāh, Muḥammed. *Mecmū‘atu’l-veşāikī’s-siyāsiyye li’l-‘ahdi’n-nebevī ve’l-ḥılāfeti’r-rāşide*. Beyrut: Dāru’n-Nefāis, 1407.
- Hasanī, İsmā‘īl. *Naẓariyyetu’l-mağāşid ‘inde’l-İmām Muḥammed et-Ṭāhir b. ‘Āşūr*. Washington: el-Ma‘hedu’l-‘Ālemī li’l-Fikri’l-İslāmī, 1995.
- Hayyānī, Usāme ‘Abdulvehhāb Ḥamd. “el-Ḳirāātu’l-Ḳur’āniyye fī Tefsīri Te’vīlātu ehli’s-sunne li’l-İmām Ebī Manşūr el- Māturīdī”. *Mecelletu’d-Dirāsāti’t-Terbeviyye ve’l-‘İlmiyye* 3/11 (Nisan 2018), 93-117.
- Hulelī, ‘Abdurrahmān. “Muḳārabātu Mağāşidi’l-Ḳur’āni’l-Kerīm: Dirāse Tārīḫiyye”. *et-Tecdīd* 20/39A (1438/2016), 193-234.
- İbn ‘Abdisselām, ‘Izzeddīn ‘Abdul‘azīz. *Ḳavā’idu’l-aḥkām fī meşālihi’l-enām*. 2 cilt. Kahire: Mektebetu’l-Kulliyyāti’l-Ezheriyye, 1414/1991.
- İbn ‘Āşūr, Muḥammed Ṭāhir. *et-Taḥrīr ve’t-tenvīr*. 30 cilt. Tūnus: ed-Dāru’t-Tūnusiyye, 1984.

İbn ‘Âşûr, Muḥammed Ṭāhir. *Maḳāşıdu’ş-şerī’ati’l-İslāmiyye*. Türkçe tercümesi: *İslâm Hukuk Felsefesi: Gâye Problemi*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet yay., 2013.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muḥammed ‘Abdurrahmân b. Muḥammed. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*. thk. Es‘ad Muḥammed Ṭayyib. 13 cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr, 3. Basım, 1419.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Kitābu’l-muşannef fi’l-eḥādîs ve’l-âşâr*. Takdim: Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 cilt. Riyâd: Mektebetu’r-Ruşd, 1409/1989.

İbn Qayyim, Ebû ‘Abdillâh Şemseddîn Muḥammed el-Cevziyye. *eṭ-Ṭuruḳu’l-hukmiyye fi’s-siyâseti’ş-şer’iyye*. thk. Nâyif b. Aḥmed el-Ḥamd. 2 cilt. Riyâd: Dâru ‘Aṭâ’âti’l-‘İlm, 4. Basım, 1440/2019.

İbn Qayyim, Muḥammed b. Ebû Bekr el-Cevziyye. *İ’lâmu’l-muvakḳı’in ‘an Rabbi’l-‘âlemîn*. thk. Muḥammed ‘Abdusselâm İbrâhîm. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1411/1991.

İbn Keşîr, Ebu’l-Fidâ’ İsmâ‘îl b. ‘Umar el-Ḳuraşî. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*. thk. Muḥammed Ḥuseyn Şemseddîn. 9 cilt. Beyrut: Dâru’l- Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419.

İbn Kutluboğa, Ebu’l-‘Adl Qâsım. *Tâcu’t-terâcim*. thk. Muḥammed Ḥayr Ramadân Yûsuf. Dimaşk: Dâru’l-Qalem, 1413/1992.

İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvinî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muḥammed Fuâd ‘Abdulbâkî. 2 cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, tsz.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muḥammed b. Mukerram. *Lisânu’l-‘arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1414.

İbn Muhtār, Ahmed Vifāk. *Maḳāşıdu'ş-şerī'a 'inde'l-İmām eş-Şāfi'ī*. Kahire: Dāru's-Selām, 2014.

İbn Sa'd, Ebū 'Abdillāh Muḥammed. *et-Ṭabaḳātu'l-kubrā*. thk. İhsān 'Abbās. 8 cilt. Beyrut: Dāru Şādır, 1968.

İbn Teymiyye, Taḳıyyuddīn Ebu'l-'Abbās. *Mecmū'u'l-fetāvā*. thk. 'Abdurrahmān b. Muḥammed b. Kāsım. 35 cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd, 1416/1995.

İbn Zığaybe, 'Izzeddīn. *el-Maḳāşıdu'l-āimme li'ş-şerī'ati'l-İslāmiyye*. Kahire: Dāru's-Safvet, 1417/1996.

İbnu'l-'Arabī, Ebū Bekr Muḥammed b. 'Abdullāh. *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*. 4 cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

İbnu'l-Humām, Kemāluddīn Muḥammed b. 'Abdulvāḥıd. *Fethu'l-ḳadīr*. 10 cilt. Lübnan: Dāru'l-Fıkr, 1389/1970.

İbnu't-Tilimsānī, Şerafuddīn Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Muḥammed. *Şerḥu'l-me'ālim fī uşūli'l-fıkh*. thk. 'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd - 'Alī Muḥammed Mu'avvaḍ. 2 cilt. Beyrut: 'Ālemu'l-Kutub, 1419/1999.

İlhan, Avni. "Bedā". *TDV İslām Ansiklopedisi*. Erişim 22.11.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beda>

İmamoğlu, M. Ragıp. *İmām Ebū Manşūr el-Māturīdī ve Te'vīlātu'l-Ḳur'ān'daki Tefsir Metodu*. Ankara: DİB Yay., 1991.

İskenderoğlu, Muammer. "Akılcı ve Hikmetçi Bir Düşünce Ekolü Olarak Māturīdīliği Yeniden Konumlandırma Zorunluluğu". *Māturīdī – Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. 248-252. Ankara: Otto Yay., 2019.

İşcioğlu, Ersin. *Teşekkül Dönemi Maḳāşid Düşüncesi ve Ḳaffāl eş-Şāşī'nin Meḥāsinu 'ş-Şerī'a Adlı Eseri*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ḳaffāl eş-Şāşī, Ebū Bekr Muhammed b. 'Alī b. İsmā'il. *Meḥāsinu 'ş-şerī'a fī furū'i 'ş-şāfi'ıyye Kitābun fī maḳāşidi 'ş-şerī'a*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.

Kahveci, Sümeyye Akyol. "Maḳāşid/Maslahat İlkesinin Toplumsal Arka Planı ve Bugünün Post-Seküler Toplumunda Karşılığı". *İslâmî İlimlerde Maslahat*. ed. Ayten Erol. 341-369. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

Kallek, Cengiz. "Müellefe-i Kulûb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13.08.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muellefe-i-kulub>

Kaplan, Doğan. "Fars Dilinde Mâturîdîlik Literatürü". *Mâturîdî Düşünce ve Mâturîdîlik Literatürü*. ed. M. Raşit Akpınar vd. 423-435. İstanbul: Selçuk Üniversitesi İmâm Mâturîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.

Karabulut, Ali Rıza – Turan, Ahmet. *Mu'cemu't-tārîhi't-turâşî'l-İslâmî fī mektebâti'l-'âlem (el-Maḥtûṭât ve'l-maṭbû'ât)*. Kayseri: Dāru'l-Aḳabe, 2001.

Ḳarāfî, Şehābeddîn Ahmed b. İdrîs. *eż-Zehîra*. thk. Muhammed Hacı vd. 14 cilt. Beyrut: Dāru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.

Ḳarāfî, Şehābeddîn Ahmed b. İdrîs. *Şerhu tenkîhi'l-fuşûl*. thk. Tāhā 'Abdurraûf Sa'd. Medine: Şeriketu't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Mutteḥide, 1393/1973.

Karaman, Fikret vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: TDV Yay., 2006.

Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yay., 10. Basım, 2014.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu*. 5 cilt. Ankara: DİB Yay., 2. Basım, 2008.

Karataş, Ali. “Çağdaş Tefsirde Mâturîdî İzleri”. *İmām Mâturîdî ve Mâturîdiyye Geleneği/Tarih, Yöntem, Doktrin*. ed. Hülya Alper. 439-470. İstanbul: İFAV Yay., 2018.

Karataş, Ali. *İmām Mâturîdî Kur’ân’ı Kur’ân’la Te’vîl*. İstanbul: Yesevî Yay., 2014.

Kāsānī, ‘Alāuddīn Ebū Bekr b. Mes‘ūd. *Bedāi’u’s-şanāi’ fî tertîbi’s-şerāi’*. 7 cilt. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Kâtip Çelebi, Hacı Hālîfe, *Silmu’l-vuşûl ilâ tabakāti’l-fuḥûl*. thk. Maḥmūd ‘Abdulkādir el-Arnāvût. İstanbul: İrcica Yay., 2010.

Kâtip Çelebi, Hacı Hālîfe. *Keşfu’z-zunûn ‘an esāmī’l-kutubi ve’l-funûn*. 2 cilt. Beyrut: Muessesetu’t-Tārîḫi’l-‘Arabī – Dāru İḫyāi’t-Turāṣi’l-‘Arabī, 1941.

Kazanç, Fethi Kerim. “Mâturîdî’nin Ahlâk Kuramı”. *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. Derleyen: Recep Alpyağıl. 869-932. İstanbul: İz Yay., 2016.

Kemāḫī, ‘Uṣmān b. Sa‘îd. *el-Muheyye’ fî keşfi esrāri’l-Muvaṭṭa’*. thk. Aḥmed ‘Alī. 4 cilt. Kahire: Dāru’l-Ḥadīṣ, 1425/2005.

Kevşerî, Muḥammed Zāhid. *Maḳālātu’l-Kevşerî*. Kahire: el-Mektebetu’t-Tevfîkiyye, tsz.

Keylānī, ‘Abdurrahmān İbrāhīm Zeyd. *Ḳavā’idu’l-maḳāşid ‘inde’l-İmām eş-Şāṭibî*. Dimaşk: Dāru’l-Fikr, 1421/2000.

Koç, Mehmet Akif. “Mâturîdî’nin Kur’an Tasavvuru”. *Mâturîdî’nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. 143-157. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2011.

Koç, Mehmet Akif. “Tefsir ve Tevil Üzerine”. *Kur’an İlimleri ve Tefsir Tarihi El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 29-50. Ankara: Grafiker Yay., 2021.

Koloğlu, Orhan Şener. *İmām Māturīdī ve Māturīdiyye Mezhebi*. Ankara: TDV Yay., 2018.

Korkmaz, Sıddık. “Māturīdīlik Hakkında Batıda Yapılan Çalışmalar”. *Māturīdī Düşünce ve Māturīdīlik Literatürü*. ed. M. Raşit Akpınar vd. 408-422. İstanbul: Selçuk Üniversitesi İmām Māturīdī Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.

Korkmaz, Sıddık. *İmām Māturīdī ve Mezhep Eleştirileri*. İstanbul: İz yay., 2017.

Ğuraşı, Ebū Muğammed ‘Abdulğādir b. Muğammed b. Naşrullāh. *el-Cevāhiru’l muğıyye fī řabağāti’l-ğanefiyye*. 2 cilt. Karaçi: Mīr Muğammed Kütübğānesi, tsz.

Ğurğubī, Ebū ‘Abdillāh Muğammed b. Ağmed. *el-Cāmi ‘li-ağkāmi’l-Ğur’ān*. thk. Ağmed el-Berdūnī – İbrāğīm Ağfış. 20 cüz – 10 cilt. Kahire: Dāru’l-Kutubī’l-Mışriyye, 2. Basım, 1384/1964.

Kutlu, Sönmez. “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmām Māturīdī”. *İmām Māturīdī ve Māturīdīlik*. Haz. Sönmez Kutlu. 25-66. Ankara: Otto yay., 2017.

Kutlu, Sönmez. “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmām Māturīdī”. *Dinî Araştırmalar* 5/15 (Ocak-Nisan 2003), 5-28.

Kutlu, Sönmez. “Ebū Mağşūr el-Māturīdī ve Maturidi Kğltür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”. *İmām Māturīdī ve Māturīdīlik*. Haz. Sönmez Kutlu. 441-505. Ankara: Otto yay., 2017.

Kutlu, Sönmez. “İmam el-Māturīdī’nin Düşünce Sisteminin Oluşumunda Değışim ve Sosyal Değışimin Önemi: Değışmeyen ve Değışen Değer ve Yargılar Alanı”. *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü Ve Geleceğı)*. ed. Sönmez Kutlu. 51-86. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2018.

Kutlu, Sönmez. “İmâm Mâtürîdî’nin Nesih Düşüncesi Üzerine Bazı Mülâhazalar ve İleriye Yönelik Tavsiyeler”. *İmâm Mâturîdî ve Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*. ed. Hatice K. Arpaguş vd. 875-884. İstanbul: İFAV Yay., 2019.

Kutlu, Sönmez. “Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (Bahar 2009), 7-41.

Kutlu, Sönmez. “Mâturîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade”. *Mâturîdî – Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. 274-304. Ankara: Otto Yay., 2020.

Kutlu, Sönmez. “Mâturîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade ile İlgili Müzakerelerin Değerlendirilmesi”. *Mâturîdî – Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. 384-408. Ankara: Otto Yay., 2020.

Kutub, Seyyid. *Fî zılâli’l-Ḳur’ân*. çev. Salih Uçan - Vahdettin İnce. 10 cilt. İstanbul: Dünya Yay., 2003.

Leknevî, Muḥammed ‘Abdulḥay. *el-Fevāidu’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*. Mısır: Dâru’s-Sa‘âde Matbaası, 1324.

Maḥmaşânî, Şubḥî. *Felsefetu’t-teşrî’ fî’l-İslâm*. Beyrut: Mektebetu’l-Keşşâf, 1946.

Mâlik b. Enes el-Medenî. *el-Muvaṭṭa’*. thk. Muḥammed Muştafâ el-A‘zamî. 8 cilt. Abu Dabi: Muessesetu Zâyed b. Sultân, 2004.

Maşalı, Mehmet Emin. “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Maḳâşîd Merkezli Yaklaşım (Reşîd Rıdâ ve İbn ‘Âşûr Örneği)”. *Maḳâşîdî Tefsir*. ed. Mustafa Çağrııcı. 261-278. İstanbul: Kuramer Yay., 2018.

Maşalı, Mehmet Emin. *Kur’an’ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*. Ankara: Otto Yay., 2016.

- Māturīdī, Ebū Manşūr Muḥammed b. Muḥammed. *Kitābu't-tevhīd*. thk. Bekir Topaloğlu – Muḥammed Aruçi. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 4. Basım.1440/2019.
- Māturīdī, Ebū Manşūr Muḥammed b. Muḥammed. *Kitābu't-tevhīd (Tercümesi)*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yay., 2018.
- Māturīdī, Ebū Manşūr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān (Tercümesi)*. çev. Bekir Topaloğlu. 17 cilt. İstanbul: Ensar Yay., 2017.
- Māturīdī, Ebū Manşūr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*. thk., Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 17 cilt. İstanbul: Dāru'l-Mīzān, 2005.
- Māturīdī, Ebū Manşūr Muḥammed b. Muḥammed. *Tefsīru'l-Māturīdī (Te'vīlātu ehli's-sunne)*. thk. Mecdī Bāsellūm. 10 cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Melkāvī, Fethī. “Müzakere”. *Maḳāşidī Tefsir*. ed. Mustafa Çağrııcı. 115-123. İstanbul: Kuramer Yay., 2018.
- Mergīnānī, Ebu'l-Ḥasen 'Alī b. Ebū Bekr. *el-Hidāye fī şerḥi bidāyeti'l-mubtedī*. thk. Ṭallāl Yūsuf. 4 cilt. Beyrut: Dāru İhyāi't-Turāşī'l-'Arabī, tsz.
- Mevşilī, 'Abdullāh b. Maḥmūd b. Mevdūd. *el-İhtiyār li-ta'līli'l-muḥtār*. 5 cilt. Kahire: Maṭba'atu'l-Ḥalebī, 1356/1937.
- Mihlāfī, Neşvān 'Abduḥ Ḥālīd - el-Eṭrāş, Rıdvān Cemāl. “et-Tefsīru'l-maḳāşidī: İşkālīyyetu't-ta'rīf ve'l-ḥaşāiş”. *Ḳur'ānica: Mecelle 'Ālemīyye li-Buḥūşī'l-Ḳur'ān* 5/2 (Aralık 2013), 129-144.
- Muḳātil b. Suleymān, Ebu'l-Ḥasan. *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*. thk. 'Abdullāh Maḥmūd Şaḥḥāte. 5 cilt. Beyrut: Dāru İhyāi't-Turāş, 1423.

- Mūsā, Muşţafā Mūsā es-Seyyid. *Tavzīfu'l-makāşid fî tefsîri'l-Kur'āni'l-Kerîm (Sûratu'n-Neml Unmûzecen)*. Mısır: el-Minya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Mubārakfûrî, Ebu'l-Hasan 'Ubeydullāh b. Muḥammed er-Raḥmānî. *Mir'ātu'l-mefātîḥ şerḥu mişkāti'l-maşābîḥ*. Benares: İdāratu'l-Buḥûşî'l-İlmiyye, 1984.
- Muslim, b. Ḥaccāc Ebu'l-Ḥuseyn. *el-Cāmi'u ş-şahîḥ (Şahîḥu Muslim)*. thk. Aḥmed b. Rif'at b. 'Uşmān Ḥilmî el-Karahisārî vd. 8 cilt. Türkiye: Dāru't-Tıbbā'ati'l-Āmira, 1334.
- Neccār, 'Abdulmecîd. “Modern Dönem İslam Düşüncesinin Makāşid Merkezli Bir Tefsire Olan İhtiyacı”. *Makāşidî Tefsir*. ed. Mustafa Çağrıçı. 285-306. İstanbul: Kuramer Yay., 2018.
- Nesāî, Ebū 'Abdirraḥmān Aḥmed b. Şu'ayb. *es-Sunenu'l-kubrā*. thk. Ḥasan 'Abdulmun'im Şelebî. 12 cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risāle, 1421/2001.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muḥammed. *Tabşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 cilt. Ankara: DİB Yay., 1993.
- Neysābūrî, Ḥākim Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. 'Abdillāh. *el-Mustedrek 'ale's-şahîḥayn*. thk. Muşţafā 'Abdulḳadîr 'Aṭā'. 4 cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Nuveyhıd, 'Ādil, *Mu'cemu'l-mufessirîn: min şadri'l-İslām ḥatte'l-'aşri'l-ḥādır*. 2 cilt. Beyrut: Muessesetu Nuveyhıd es-Şekāfiyye, 3. Basım, 1409/1988.
- Okumuş, Mesut. “Tefsir Usulü”. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yay., 2021.
- Öğük, Emine. *Mâturîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: TDV Yay., 2013.

Önal, Recep. “Mâtürîdî’nin Hayatı, Eserleri ve Kelâm İlmindeki Yeri”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. Derleyen: Recep Alpyağıl. 66-92. İstanbul: İz Yay., 2016.

Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: İFAV Yay., 2. Basım, 1998.

Özdemir, İbrahim. “İmām Mâtürîdî’de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi”. *İmām Mâtürîdî ve Te’vîlâtü’l-Şur’ân*. ed. Hatice K. Arpaguş vd. 525-547. İstanbul: İFAV Yay., 2019.

Özdeş, Talip. “Mâtürîdî’nin Fıkîhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* sayı:2 (1998), 343-360.

Özdeş, Talip. “Mâtürîdî’nin Te’vîl Anlayışında Aklın Yeri”. *İmām Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Haz. Sönmez Kutlu. 263-278. Ankara: Otto yay., 2017.

Özdeş, Talip. “Mâtürîdî’nin Din ve Şariat Anlayışı”. *Büyük Türk Bilgini İmām Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 22-24 Mayıs 2009-İstanbul)*. ed. İlyas Çelebi. 125-139. İstanbul: İFAV Yay., 2016.

Özdeş, Talip. *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yay., 2003.

Özen, Şükrü, “Hicrî II. Yüzyılda İstihsân ve Maslahat Kavramları”. *Marife* yıl:3, sayı:1 (Bahar 2003), 31-57.

Özen, Şükrü. “İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı”. *İmām Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Haz. Sönmez Kutlu. 221-262. Ankara: Otto yay., 2017.

Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 9 Kasım 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidi#1>

Özsoy, İsmail. “Faiz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21.11.2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/faiz>

- Özsoy, Ömer. “Kur’an’ın Çağımıza Mesajı: Erken Aydınlanma Olarak Kur’an”. *Maḳāşidī Tefsir*. ed. Mustafa Çağrııcı. 47-56. İstanbul: Kuramer Yay., 2018.
- Pekcan, Ali. “İmām Māturīdī’nin Uşul-i Fıkh’a Dair Görüşleri Ya Da ‘Meāhızu’ş-şerā’i Yeniden Kurmaya Çalışmak”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 151-172.
- Pekcan, Ali. “Maḳāşid Teorisinin Temel Parametreleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* Sayı:3 (2004), 113-142.
- Pekcan, Ali. *İslām Hukuk Felsefesinde Maḳāşidu’ş-Şerī’a, Darūriyyāt-Hāciyyāt-Taḥsīniyyāt*. İstanbul: Rağbet yay., 2017.
- Raysūnī, Aḥmed. *el-Fikru’l-maḳāşidī: Ḳavā’iduhū ve fevāiduhū*. Rabat: Menşūrātu Cerīdeti’z-Zemen, 1999.
- Raysūnī, Aḥmed. *Min a’lāmi’l-fikri’l-maḳāşidī*. Beyrut: Dāru’l-Hādī, 2003.
- Raysūnī, Aḥmed. *Naẓariyyetu’l-maḳāşid ‘inde’l-İmām eş-Şāṭibī*. Kahire: Dāru’l-Kelime li’n-Neşr ve’t-Tevzī’, 1436/2015.
- Rāzī, Ebū ‘Abdillāh Faḥreddīn. *Mefātīḥu’l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dāru İhyāi’t-Turāşī’l-‘Arabī, 3. Basım, 1420.
- Reşīd Rıdā, Muḥammed. *Tefsīru’l-menār*. 12 cilt. Kahire: el-Hey’etu’l-Mışriyyetu’l-‘Āmme li’l-Kitāb, 1990.
- Rudolph, Ulrich. “Māturīdī’nin İlahi Hikmet Anlayışı”. çev. Yunus Öztürk. *Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 17/34 (2018/2), 777-786.
- Rudolph, Ulrich. *Māturīdī- Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelamı*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yay., 2017.

- Şabūnī, Nūreddīn. *Māturīdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yay., 1998.
- Saylan, Nesrişah. “Māturīdī’nin Te’vīlātu’l-Ḳur’ān Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımının İncelenmesi”. *Diyanet İlmî Dergi* sayı: 55 (2019), 863-891.
- Sem‘ānī, ‘Abdulkerīm b. Muḥammed b. Maṣṣūr et-Temīmī. *el-Ensāb*. thk. ‘Abdurrahmān b. Yahya. Ḥaydarābād: Meclisu Dāirati’l-Ma‘ārifi’l-‘Uṣmāniyye, 1382/1962.
- Seraḥsī, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Mebsūṭ*. nşr. Maṭba‘atu’s-Sa‘āde. 31 cilt. Beyrut: Dāru’l-Ma‘rife, tsz.
- Sezgin, Fuad. *Tārīḫü’t-turāsi’l-‘Arabī: ‘Ulūmu’l-Ḳur’ān ve’l-ḥadīs*. Arapçaya çev. Maḥmūd Feḥmī Hıccāzī. 4 cilt. Riyāḍ: Cāmi‘atu’l-İmām Muḥammed b. Su‘ūd el-İslāmiyye, 1411/1991.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Ḳur’ān Tefsirinde Öznellik*. İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Suyūṭī, Celāleddīn. *ed-Durru’l-menşūr fi’t-tefsīri bi’l-me’sūr*. 8 cilt. Beyrut: Dāru’l-Fikr, tsz.
- Suyūṭī, Celāleddīn. *Ṭabaḳātu’l-mufessirīn*. thk. ‘Alī Muḥammed ‘Umar. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1396.
- Sülün, Murat. “Ebū Maṣṣūr el-Māturīdī’nin Te’vīlātu’l-Ḳur’ān Adlı Eserinin Tenkitli Neşirleri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 41-56.
- Sülün, Murat. “İmām Māturīdī ve Te’vīlātu’l-Ḳur’ān Adlı Eseri-Genel Bir Bakış”. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* sayı: 5-6 (Bişkek 2008), 59-74.

- Şa‘bān, Zekiyyuddīn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Uşūlu’l-fikḥ)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yay., 1999.
- Şāfi‘ī, Muḥammed b. İdrīs. *el-Umm*. 8 cilt. Beyrut: Dāru’l-Fikr, 2. Basım, 1403/1983.
- Şāfi‘ī, Muḥammed b. İdrīs. *er-Risāle*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. Mısır: nşr. Muştafâ el- Bābī el-Ḥalebī, 1357/1938.
- Şāṭibī, İbrāhīm b. Mūsā. *el-İ’tişām*. thk. Muḥammed b. ‘Abdurrahmān eş-Şakīr vd. 3 cilt. Suudi Arabistan: Dāru İbnu’l-Cevzī, 1429/2008.
- Şāṭibī, İbrāhīm b. Mūsā. *el-Muvāfaḳāt*. thk. Ebū ‘Ubeyde Meşhūr b. Ḥasan Âli Selmān. 7 cilt. Mısır: Dāru İbn ‘Affān, 1417/1997.
- Şebāyik, Muştafâ ‘İd Muḥammed. *Maḳāşıdu’ş-şerī‘a fī tefsīri Aḥkāmi’l-Ḳur’ān li’l-Caşşāş*. Mısır: el-Minya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Şelebī, Muḥammed Muştafâ. *Ta’līlu’l-aḥkāṃ*. Beyrut: Dāru’n-Nehḍati’l-‘Arabiyye, 1981.
- Şeybānī, Ebū ‘Abdullāh Muḥammed b. Ḥasan. *el-Aşl (el-Ma‘rūf bi’l-Mebsūt)*. tashih ve ta’lik: Ebu’l-Vefā el-Afgānī. 4 cilt. Ḥaydarābād: Maṭba‘atu Meclisi Dāirati’l-Ma‘ārif, 1966-1973.
- Ṭaberānī, Suleymān b. Aḥmed. *el-Mu‘cemu’l-evsaṭ*. thk. Ebū Mu‘āz Ṭārık b. ‘Avḍullāh – Ebu’l-Faḍl ‘Abdulmuḥsin b. İbrāhīm. 10 cilt. Kahire: Dāru’l-Ḥarameyn, 1415/1995.
- Ṭaberī, Muḥammed b. Cerīr. *Cāmi‘u’l-beyān ‘an te’vīli āyi’l-Ḳur’ān*. thk. ‘Abdullāh b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkī. 26 cilt. Kahire: Dāru Hicr, 2001.
- Ṭahāvī, Ebū Ca‘fer Aḥmed b. Muḥammed. *Aḥkāmu’l-Ḳur’āni’l-Kerīm*. thk. Sadettin Önal. 2 cilt. İstanbul: İSAM, 1416/1995.

Ṭahāvī, Ebū Ca‘fer Aḥmed b. Muḥammed. *Şerḥu ma‘ānī’l-āṣār*. thk. Muḥammed Zuhrī en-Neccār – Muḥammed Seyyid Cād el-Ḥaḳḳ. 5 cilt. Beyrut: ‘Ālemu’l-Kutub, 1414/1994.

Tan, Oğuzhan. “Ekonomik Realite Temelinde Altı Sınıf (Eşnāf-ı Sitte) Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 167-187.

Taşköprüzāde, Aḥmed b. Muşṭafā. *Ṭabaḳātu’l-fuḳahā’*. nşr., el-Ḥāc Aḥmed Nīle. Musul: Maṭba‘atu’z-Zehrāi’l-Ḥadīşe, 1971.

Tay, Hekim. “Tefsir Faaliyetlerinde Mubhemātu’l-Ḳur‘ān İlminin Yeri: Ebū Manşūr el-Māturīdī (ö.333/944) Örneği”. *Diyanet İlmî Dergi* sayı: 55 (2019), 751-781.

Temīmī, Muḥammed b. Ḥalīfe. *Maḳāletu’t-ta‘īl ve’l-Ca‘d b. Dirhem*. Riyāḍ: Eḍvāu’s-Selef, 1997.

Tirmizī, Ebū ‘Īsā Muḥammed b. ‘Īsā. *Sunenu’t-Tirmizī*. thk. Beşār ‘Avād Ma‘rūf. 6 cilt. Beyrut: Dāru’l-Ġarbi’l-İslāmī, 1996.

Topaloğlu, Bekir. “Ebū Manşūr el-Māturīdī’nin Kelâmî Görüşleri”. *İmām Māturīdī ve Māturīdīlik*. haz. Sönmez Kutlu. 191-219. Ankara: Otto yay., 2017.

Topaloğlu, Bekir. “İmām Māturīdī’nin Kelâmî Görüşleri, Te’vīlātu’l-Ḳur‘ān’ı ve Tefsir İlmindeki Yeri”. *İmām Māturīdī ve Te’vīlātu’l-Ḳur‘ān*. ed. Hatice K. Arpaguş vd. 43-69. İstanbul: İFAV Yay., 2019.

Topaloğlu, Bekir. “İmām Māturīdī’nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri”. *Büyük Türk Bilginini İmām Māturīdī ve Māturīdīlik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 22-24 Mayıs 2009-İstanbul)*. ed. İlyas Çelebi. 41-44. İstanbul: İFAV Yay., 2016.

Tortop, Nurettin - Yaka, Zeki. “‘Kārāfi’nin Maḳāşıd Görüşlerinin Dayandığı Temeller”. *Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 45 (2020), 102-118.

Ṭūfī, Necmeddīn. *Risāle fī ri ‘āyeti ‘l-maşlahā*. thk. Aḥmed ‘Abdurrahīm es-Sābic. Kahire: Dāru’l-Mışriyyeti’l-Lubnāniyye, 1413/1993.

Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yay., 1991.

Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Norm Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2009.

‘Ubeydī, Ḥammādī. *eş-Şatıbī ve maḳāşıdu ‘ş-şerī‘a*. Beyrut: Dāru Kuteybe, 1412/1992.

‘Uḳle, Muḥammed. *el-İslām maḳāşıduhu ve ḥaşāişuh*. ‘Ammān: Mektebetu’r-Risāleti’l-Ḥadīse, 1991.

‘Ulvān, Fehmī Muḥammed. *el-Ḳıyemu ‘d-ḍarūriyye ve maḳāşıdu ‘t-teşrī‘i ‘l-İslāmī*. Mısır: el-Hey’etu’l-Mışriyyetu’l-‘Āmme, 1989.

Uraler, Aynur. “Maḳāşıdın Sünnetteki Yeri ve Hadisleri Anlamadaki Rolü”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2015), 133-145.

Vasfī ‘Āşūr, Ebū Zeyd. *Naḥve tefsirin maḳāşıdiyyin li ‘l-Ḳur’āni ‘l-Kerīm*. Kahire: Mufekkirūn yay., 1440/2019.

Vūrukıyye, ‘Abdurrazzāk. “el-Ḳaşdu fī ‘l-Ḳur’āni ‘l-Kerīm beyne ‘t-tekvīnī ve ‘t-teşrī‘ī: Muḳārabe maḳāşıdiyye”. *el-Fikru ‘l-İslāmiyyi ‘l-Mu ‘āşır* 15/57 (Temmuz 2009), 13-44.

Vūrukıyye, ‘Abdurrazzāk. *Ḍavābiḥu ‘l-ictihādi ‘t-tenzīlī fī ḍav’i ‘l-kulliyyāti ‘l-maḳāşıdiyye*. Kuveyt: Dāru Lubnān, 1424/2003.

Yahyā b. Sellām. *Tefsīru Yahyā b. Sellām*. thk. Hind Şiblī. 2 cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.

Yaman, Ahmet. “İslām Hukuk İlmi Açısından Maḳāşid İctihadının Ya Da Ğāī/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”. *Maḳāşid ve İctihad /İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. Haz. Ahmet Yaman. 161-196. İstanbul: İFAV yay., 2017.

Yaman, Ahmet. “İstiḥsān Ne Değildir?”. *Maḳāşid ve İctihad /İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. Haz. Ahmet Yaman. 127-131. İstanbul: İFAV yay., 2017.

Yaman, Ahmet. “Maḳāşid Merkezli Kur'an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar”. *Maḳāşidî Tefsir*. ed. Mustafa Çağrı. 129-165. İstanbul: Kuramer Yay., 2018.

Yaran, Rahmi. “Cuveynî Öncesi Maḳāşid/Maslahat Söylemi”. *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 28/1 (2005/1), 93-123.

Yaran, Rahmi. “Cuveynî'den İbn Abdisselām'a Maḳāşid/Maslahat Söylemi”. *EKEV Akademi Dergisi* Yıl:10, Sayı:28 (Yaz 2006), 191-214.

Yaran, Rahmi. “Ḳarāfî'den Şatībî'ye Maḳāşid/Maslahat Söylemi”. *MÜİF Dergisi* Cilt-Sayı:45 (Eylül 2013), 5-30.

Yaşar, Mehmet Aziz. “Maḳāşidu'ş-Şerî'a'nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 460-481.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Bezm-i Elest”. *TDV İslām Ansiklopedisi*. Erişim 23.09.2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/bezm-i-elest#1>

Yeprem, Saim. *İrāde Hürriyeti ve İmām Māturīdī*. İstanbul: İFAV Yay., 1997.

- Yıldırım, Adem, “İslam Hukuk Literatüründe Maḳāşıdu’ş-Şerī’a’ya Genel Bir Bakış”. *İslamî İlimlerde Maslahat*. ed. Ayten Erol. 149-172. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Yıldırım, Ahmet. “Hikmet’in Farklı Formlarına Dair”. *Māturīdī – Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. 253-257. Ankara: Otto Yay., 2020.
- Yıldırım, Mustafa. “İmām Māturīdī’nin Ceza Hukukuna Dair Ayetlerle İlgili Farklı Yorumları”. *Kastamonu Üniv. IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu – Haneîlik-Māturīdîlik*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 355-359. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Yılmaz, Fetullah. *İslam Hukukunda Vesāil-Maḳāşid İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Yılmaz, Ömer. “Cuveynī’nin Maḳāşid Düşüncesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları* no:226. ed. Sami Erdem. 129-136. İstanbul: İFAV yay., 2009.
- Yılmaz, Ömer. *Maḳāşid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynaklar*. İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Yunusoviç, Ziyādoṽ Şovosil. “Ebū Manşūr el-Māturīdī’ye Nispet edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Māturīdī Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar”. çev. Sönmez Kutlu – Yulduş Musahanov. *İmām Māturīdī ve Māturīdîlik*, haz. Sönmez Kutlu. 291-301. Ankara: Otto yay., 2017.
- Yūsuf, Nāşır Sa’d Maḥmūd. *Maḳāşıdu’l-Kur’āni’l-Kerīm beyne’l-İmāmeyn et-Ṭāhir b. ‘Aşūr ve Muḥammed Reşīd Rıḏā min ḫılāli tefsīrayhimā*. Mısır: el-Minya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Zebīdī, Ebu'l-Feyḍ Muḥammed el-Murtaḍa. *İthāfu's-sâdeti'l-muttekîn bi-şerhi esrâri ihyâi 'ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Zebīdī, Ebu'l-Feyḍ Muḥammed el-Murtaḍa. *Tācu'l-'arūs min cevāhiri'l-kāmūs*. 40 cilt. Kuveyt: Vizāratu'l-İrşād ve'l-Enbā' – el-Meclisu'l-Vaṭanī li'ş-Şekāfe ve'l-Funūn ve'l-Ādāb, 1385-1422/1965-2001.

Zehabī, Muḥammed Seyyid Huseyn. *et-Tefsīr ve'l-mufessirūn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, tsz.

Zehabī, Şemseddīn Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. Aḥmed. *Menākıbu'l-İmām Ebī Hanīfe ve şāhibeyhi*. thk. Muḥammed Zāhid el-Kevşerī – Ebu'l-Vefā el-Afgānī. Haydarābād: Lecnetu İhyāi'l-Ma'ārifī'n-Nu'māniyye, 3. Basım, 1408.

Zemaḥşerī, Ebu'l-Kāsım Maḥmūd b. 'Amr. *el-Keşşāf 'an ḥaḳāikı gāvāmiḍi't-tenzīl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabī, 3. Basım, 1407.

Zencānī, Maḥmūd b. Aḥmed. *Taḥrīcu'l-furū' 'ale'l-uşūl*. thk. Muḥammed E. Şālih. Beyrut: Muessesetu'r-Risāle, 2. Basım, 1398.

Zeyle'ī, 'Uşmān b. 'Alī. *Tebyīnu'l-ḥaḳāik şerḥu kenzi'd-daḳāik ve ḥāşiyetu'ş-Şilbī*. 6 cilt. Kahire: el-Maṭba'atu'l-Kübra'l-Emīriyye, 1314.

Zeyla'ī, Cemāleddīn. *Naşbu'r-rāye li-eḥādīsī'l-hidāye ma'a ḥāşiyetihī bağyeti'l-elme'ī fī taḥrīci'z-Zeyla'ī*. thk. Muḥammed 'Avāme. 4 cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Reyyān, 1997.

Ziriklī, Ḥayruddīn b. Maḥmūd. *el-A'lām*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melāyīn, 15. Basım, 2002.

ÖZET

Bu çalışma, maḳāşid düşüncesinin oluşmasında Māturīdī'nin katkısının olup olmadığını, onun fikirlerinin maḳāşid yöntemi karşısındaki durumunu ve Te'vīlātu'l-Ḳur'ān'ın gāī yorum özelliklerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Bilginin kaynakları arasında akla önemli bir alan açan, düşüncesinin merkezine hikmeti yerleştiren, te'vīli meşru bir zemine oturtarak nasların hayatın akışına paralel yorumlanmasının önünü açan Māturīdī'nin fikir yapısı, maḳāşid düşüncesiyle uyum arz etmektedir. Özellikle, kıyas metodunun tıkandığı durumlar için geliştirilen istiḥsān metoduna yaklaşımı ve nesh hakkındaki düşünceleri, onun şer'î maksatlara ne kadar çok önem verdiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Māturīdī; bağlayıcılığı açısından sünneti farklı kategorilerde ele almakta, bir sözde asıl olanın lafız değil mana olduğunu defalarca vurgulamakta ve nasları anlarken onların hangi tarihsel koşulda ortaya çıktığını dikkate almaktadır. Onun ifadeleri arasında, dinin korumayı hedeflediği beş esasa dair açıklamalara da rastlanmaktadır. Bütün bunlar, maḳāşid düşüncesinin oluşmasında Māturīdī'nin katkısı olduğunu göstermektedir.

Te'vīlātu'l-Ḳur'ān'da şer'î hükümlerin hem genel hem de özel maksatlarına dair açıklamalara yer verilmiştir. Māturīdī, fikhî hükümleri izah ederken, onların hikmet ve maksatlarına mutlaka yer vermekte, Allah'ın bir şeyi kullarına niçin emretmiş ya da yasaklamış olabileceğine dair derin izahlara girişmektedir. Onun açıklamalarından

yola çıkararak dinin aile hukuku, borçlar hukuku, ceza hukuku ve devletler hukukuyla ilgili düzenlemelerindeki ana maksatların neler olduğu tespit edilebilmektedir.

Bir nassı anlayıp ondan hüküm çıkarırken; nassın teşrî‘ amacını, ortaya çıktığı tarihsel koşulları ve dinin ana ilkelerini dikkate alma prensibine dayanan maķāşid ictihadına dair pratik örneklere Te’vîlâtü’l-Ķur’ân’da rastlanmaktadır. Ayrıca Mâturîdî’nin bazı ayetlere yaklaşımından yola çıkararak maķāşid ictihadının hangi durumlarda mümkün olmadığına dair fikir edinmek mümkündür.

Mâturîdî, tefsirinde pek çok ayetin nüzul maksadını sorgulamakta, ayetlerin ġāl yorumlarına değinmektedir. Maķāşid bir tefsirde bulunması gereken birçok özellik onun tefsirinde yer almaktadır. Bu yönüyle Te’vîlâtü’l-Ķur’ân’ı ilk maķāşid tefsirlerden biri olarak nitelemek mümkündür.

Özetle Mâturîdî, gerek fıkıh gerekse tefsir sahasında ġāl yorumun önünü açmış, maķāşid düşüncesinin doğması için gereken fikrî altyapıyı oluşturmuş ve bu düşüncenin pratik örneklerine tefsirinde yer vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Maķāşid, Mâturîdî, Maķāşid Tefsir, Te’vîlâtü’l-Ķur’ân, Maķāşidu’t-teşrî‘, Maķāşidu’l-Ķur’ân.

Maden, Gülhan, Al-Māturīdī's (d. 333/944) Maqāsid-Oriented Methodology of Exegesis in his Ta'wīlāt al-Qur'ān, Doctoral Thesis, Adviser: Prof. Dr. Mehmet Akif Koç, X+288 p.

ABSTRACT

This study tries to reveal whether al-Māturīdī contributed to the formation of maqāsid thought, the situation of his ideas against maqāsidī method, and Te'vīlatu'l-Qur'ān's teleological (ġāt) interpretation features.

Al-Māturīdī, who gives plenty of room into wisdom among knowledge sources, places wisdom at the center of his thought, and paves the way for the interpretation of nass parallel to the flow of life by placing ta'vīl on a legitimate ground, is in harmony with the thought of maqasid. Especially when it comes to his thoughts on nash and his approach on the istiḥsān method which is developed for the cases that the comparison method is stopped up, is remarkable in the sense of showing that he cares so much about the shari purposes.

Al-Māturīdī discusses the sunnah with regards to its cohesiveness, he emphasises many times that it is the meaning that matters in a statement, not the wording of it and considers the conditions of emerge of the nass. Among his states, there are explanations on the five principles which the religion aims to protect. All of that shows that al-Māturīdī has contributed to the consist of the idea of maqasid.

In Te'vīlatu'l-Qur'an, it is given place to the general and specific purposes of the shar'i judgements. Al-Māturīdī always gives place to the reasons (hiqma) and purposes of jurisprudential (fiqhī) judgements while explaining them and tries to explain deeply why Allah has commands or forbids certain things. Based on his

explanations, it can be spotted what the main purposes of the arrangements on domestic relations, obligations law, penal code and law of nations.

While understanding and making judgements on a nass; it can be run across practical examples on the ijtiḥad of maqasid which is based on the purpose of legislation of the nass, the historical conditions in which it emerged. Also it is possible to form an opinion on when the maqasid ijtiḥad is not possible by following al-Māturīdī's approach to some verses.

In his commentary, al-Māturīdī questions the purpose of the revelation of many verses and refers to the teleological (ḡāī) interpretations of the verses. A lot of qualifications that should be presented in a maqasidi tafseer, finds place in his tafseer. From this aspect, it is possible to describe Te'vilâtü'l-Qur'an as one of the first maqasidi tafseers.

To sum up, al-Māturīdī paved the way of teleological (ḡāī) interpretations in the field of fiqh and tafseer; created the necessary mental substructure for maqasid idea to be born and includes the practical examples of this idea in his tafseer.

Keywords: *Maqasid, Al-Māturīdī, Maqasidi (The Purposelly) Tafseer, Te'vilâtu'l-Qur'an, Maqasid-ut Teshri, Maqasid-ul Qur'an (The Purposes of Qur'an).*