

Mâturîdî'de Dil ve Din İlişkisi

The Relationship Between Language and Religion In Mâturîdî

Mehmet Zeki İŞCAN

Sorumlu Yazar | Corresponding Author

Prof. Dr. | Prof.

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm

Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi

Atatürk University, Faculty of Theology, Department of

Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects

Erzurum, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-8693-5242>

iscan@atauni.edu.tr

Fatma DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm

Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi

Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Basic

Islamic Sciences, History of Islamic Sects

Kars, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-8816-1535>

demirfatma25@hotmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 03.03.2025

Kabul | Accept: 10.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1650215>

Atıf | Cite As

İşcan, Mehmet Zeki – Demir, Fatma. “Mâturîdî'de Dil ve Din İlişkisi”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 5-20. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1650215>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:

Conceptualization: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Data Curation: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Investigation-Analysis-Validat: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing - Review & Editing: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Mâturidî, Kur'an'ın yorumlanmasında Arap örf ve adetlerine başvurmayı bir anlama yöntemi olarak benimsemektedir. Mâturidî vahyi, gündelik hayat ve bu hayatı şekillendiren kültür üzerine oturtmak istemektedir. Buna göre anlam, Arapça ve Arapça içinde mevcut kültüre özgü çağrışım imkânları içinde oluşmaktadır. Mâturidî'de Arap dili ve kullanım özelliklerinin ayetlerin açıklanmasındaki yeri konusunda yapılan bazı çalışmalar olmasına rağmen incelenemediği kadarıyla anlamın belirlenmesinde Arap örf ve adetlerine verdiği önem hakkında bağımsız bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma, Mâturidî'nin Kur'an yorumunda Arap örf ve adetlerini bir anlama yöntemi olarak nasıl benimsediğini ve vahyin sosyal gerçeklik ile ilişkisini nasıl kurduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışma, Mâturidî'de Kur'an'ın anlamın yalnızca metafizik ve akılcı ilkelerle değil, aynı zamanda dilin kültürel çağrışımları ve toplumsal gelenekler çerçevesinde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Mâturidî'nin bu yaklaşımı, Kur'an'ın tarihsel ve dilsel bağlamının göz ardı edilmemesi gerektiğini göstermekte ve vahyin zamansal ve somut olaylarla bağlantılı olarak değerlendirilmesine yönelik bir perspektif sunmaktadır. Bu yaklaşım, günümüzde Kuran ayetlerinin anlaşılmasında kültürel habitusun önemine dair bir farkındalık oluşturabilecek yetkinliktedir. Makale, Te'vilât adlı eserin ilgili ayetlerinin açıklamalarını esas aldığı için doküman incelemesi yöntemine dayanmaktadır. Çalışmamızda araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Maturidi, Vahiy, Dil, Anlam.

Abstract

Mâturidî adopts recourse to Arab customs and traditions as a method of understanding in interpreting the Qur'an. Mâturidî wants to base the revelation on daily life and the culture that shapes this life. Accordingly, the interpretive meaning is formed within Arabic and the culturally embedded connotative frameworks available within Arabic. While various studies have explored the role of the Arabic language and its structural features within Mâturidî's exegetical methodology, a dedicated scholarly inquiry into the epistemological significance he assigns to Arab customs and traditions in the hermeneutic construction of meaning has yet to be undertaken, as far as available research indicates. This study aims to explore how Mâturidî integrates Arab customs and traditions as a method of interpretation in his exegesis and how he establishes the connection between revelation and social reality. The study elucidates that, within Mâturidî's exegetical paradigm, the meaning of the Qur'an is not solely constructed through metaphysical and rational principles, but is also significantly shaped by the culturally embedded connotations inherent in language and the normative frameworks of social traditions. This interpretive framework underscores that the historical and linguistic context of the Qur'an must not be disregarded, offering a perspective that encourages the evaluation of revelation in relation to temporal and concrete events. This approach has the potential to foster a heightened awareness of the pivotal role that cultural habitus plays in the contemporary interpretation and comprehension of Qur'anic verses. The article employs a document analysis methodology, as it primarily draws upon the interpretations of the relevant verses found in the work Te'vilât. Our study was conducted in accordance with the principles of research and publication ethics.

Keywords: History of Islamic Sects, Mâturidî, Revelation, Language, Meaning.

Giriş

Mâturidî, İslam düşünce tarihinde, tarih ve tabakat eserlerinde, kelami ve fıkhi geleneğimizde hak ettiği yeri alamamış bir isimdir. Onun geliştirdiği inanç sistemi ve ilim usulü de akademik araştırmalarda gerekli ilgiyi görememiştir. Fakat son yıllarda onu bütün yönleriyle tanıtmaya faaliyeti belli bir ivme yakalamış görünmektedir. Sadece Türkiye'de değil Türkistan'da, Orta Asya'da ve Kafkasya'da da İslami ilimler camiasında şahsına ve çalışmalarına yoğun bir ilgi gösterildiği söylenebilir.

Şimdiye kadar yapılan çalışmaları genel olarak gözden geçirdiğimizde İmam Mâturidî, akılla vahyi, dinle ilmi uzlaştıran, Kur'an'ın anlaşılmasında akılcı yorumu ön plana çıkaran, insan iradesinin önemini ortaya koyan, iyi ve güzelin zati olduğunu savunan, din anlayışlarında hoşgörüyü esas alan, din-şariat, din-siyaset ayrımı yapan; bu nedenle fikirlerinin günümüz sorunlarının çözülmesinde başat rol oynayabileceği düşünülen bir şahsiyet ve fikir insanı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹

Mâturidî'nin Kur'an kimliği konusunda da önemli görüşlere sahip olduğunu söylememiz

¹ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Araştırma Vakfı tarafından 22-24 Mayıs 2009 tarihinde düzenlenen Büyük Türk Bilgini İmam Mâturidî ve Mâturidilik adlı Milletler arası tartışmalı ilmi toplantıda sunulan bildiri başlıklarının bazıları şunlardır:

İmam Mâturidî'nin Kelam Yöntemi Olarak Akıl ve Nakil Arasında Kurduğu Denge, Mâturidî'nin Din Anlayışında Hoşgörü, Mâturidî'ye Göre Din-Şariat Ayrımının Felsefi Temelleri, Mâturidî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı. Bk. İlyas Çelebi (ed.), *Büyük Türk Bilgini İmam Mâturidî ve Mâturidilik* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012).

mümkündür. O, Te'vilatü'l- Kur'an adlı eserinde Kur'an'ın anlamını oluşturan Arap örf ve adetlerine önemli ölçüde yer vermiştir. Kur'an'ı anlamaya çalışırken Arap örf ve adetlerine başvurmak, anlamın ortam, bağlam, olgular dünyası ile alakalı olduğunu ve anlamın bu dünyada belirlendiği yönünde tarihi bir referans kabul edilebilir.

Bir metin ancak ortak dil ve kültür ufku paylaşılacak suretiyle anlaşılabilir.² Mâtürîdî'nin te'villerinde bu hususun önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Mâtürîdî'ye göre Kuran'da Arapların dil ve edebiyat geleneklerinin dışına çıkacak yeni icat edilmiş bir ifade bulunmamaktadır³. Bu sebeple o, dil ve dilin temsil ettiği örf-adet çerçevesinde Kur'an'a yaklaşım örneği sergilemiş, vahye, dil ve onun temsil ettiği örf ve adetler içinden bakmış böylece vahyi, zamansal ve somut olaylar içinde kavramaya odaklanmıştır.

Mâtürîdî'nin ayetlerin anlaşılmasında Arap örf ve adetleri ile ilgili verdiği örneklerde ilahi alana beşeri alan birbiriyle iç içedir. Te'vil yöntemi üzerine yapılan çalışmalarda gözlemlendiği gibi Mâtürîdî, "sözün ötesine" gitmektedir. Ancak bu, alegorik bir yorumlama değildir. Mâtürîdî, objektif manaya bağlı kalmakta fakat buradan hareketle bazı yeni çıkarımlarda bulunmaktadır. Kutlu, Mâtürîdî'nin anlambilim ve yorumbilime kapı aralayan ilk kişilerden biri olduğunu söylemektedir⁴. Bu görüş genel itibarıyla önemli olmasına rağmen Mâtürîdî'nin yorumdan çok anlam üzerinde durduğu ifade edilebilir.

Mâtürîdî, kelami iddiaları söz konusu olduğunda, sözcüğün görünürdeki anlamından varsayımsal bir anlama geçmekte; bu noktada te'vil yoluyla bir doktrin elde etmeye çalışmaktadır. Başka bir ifade ile Mâtürîdî, Kur'an yorumlarında "gündelik dili" esas almış fakat metafizik alana giren konularda bir "üst dile" müracaat etmiştir.

1. Dil ve Kültürel Yerellik

İnsan zihni "saf gerçekliği" görme kapasitesine sahip değildir. Anlam, ebedi ve ezeli boyutlarıyla sözsüz açığa çıkmamaktadır. Anlam, dil yönüyle kayıtlı olduğuna göre zamanın dışında gerçekleşmemektedir.⁵

Dil, kültür yapısını bir arada tutan çimentodur. Hatta dil, kültürü kuran unsurlardan en önemlisidir. Kültürün belirgin damgasını taşımayan hiçbir dilsel kuruluşa, hiçbir sözcüğe rastlanmaz.⁶ Dilin, yalnızca düşünceyi ifade eden bir araç değil aynı zamanda onu belirleyen kültürel bir unsur olduğu da ifade edilmiştir.

Dilin kültürel özgünlüğü söz konusudur. Bu nedenle dile dayanarak evrensel mesaja ulaşma konusunda ne kadar heyecanlı olursak olalım sonuçta belli bir kültürün kelimelerine muhatap olmaktadır. Anlam, dile özgü çağrışım imkânları ve semantik yapılar içinde oluşacaktır. Bu bağlamda dil, kültürün içindeki simgesel düzeni temsil etmektedir. Heidegger'i takip ederek diyebiliriz ki dil, yol üzerinde karşılaşılan bir soru değil bizzat yolu döşeyen şeyin kendisidir. Düşünmeyi varlığa çağıran yol, dilde açılır.⁷

Dil gelenek için bir kaynak, iletişim, diyalog ortamıdır. Heidegger gibi Gadamer de geleneğin kendisini dil içerisinde gizlediğini belirtmiştir. Dil, tarih ve varlık birbiriyle kaynaşmıştır.⁸ Dile sahip olmak bir kültür içinde hareket edebilmenin güvenli limanına sahip olmaktır. Dil kültür içinde ve dolayısıyla emniyet içinde kalmamızı sağlar, fakat bizi aynı zamanda o kültürle de sınırlar.

Bir topluluğun dilinden, o topluluğun kültürüne ve dünya görüşüne ulaşılabilmesi mümkündür. Dil, Humboldt'un ifade ettiği gibi toplumların ve toplulukların ruhunun dış görünüşüdür; "toplumun dili ruhudur, ruhu da dildir".⁹ Dil, Hegel'in kavramlaştırmasıyla

² Burhanettin Tatar, *Felsefî Hermönötik ve Yazarın Niyeti* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021), 20.

³ Ali Karataş, "İmam Mâtürîdî'de Kuran'ı Kuran'la Tevil", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal (İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 2014), 205.

⁴ Bk. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003), 25.

⁵ Brice R Wachterhauser, "Anlamda Tarih ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 214.

⁶ Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 21-23

⁷ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 87.

⁸ Mehmet Ulukütük, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M. Arkoun, M. Hanefi ve M. H. Cabiri", *TYB Akademi*, 2/4, (Ocak 2012), 57.

⁹ Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998), 52.

“objektif geist’in” (nesneleşmiş ruhun)¹⁰, başka bir ifade ile kültürün görüntüsüdür. Hatta kültürün sınırı genellikle dile bağlıdır ve dilce belirlenir.¹¹

Dil, bir kültürün dolaşımında olan fikirlerin de belirleyicisidir. Sözcükler tarafsız değildir. Bilakis yazar ve okuyucu arasında, söyleyen ve işiten arasında anlaşma noktalarına işaret eder. Sözcükler işaret edici anlam ve duygularla yüklüdür. Her şeyin başında ve sonunda dil vardır. Düşünce de konuştuğu dille insanda kök salmıştır.¹² Dünyaya olduğu gibi dine de dilin içinden bakmak objektif mananın yakalanması için gereklidir.

Anlamın belirlenmesinde dili ön plana çıkarmak, anlamın yalnızca metafizik kurgu ya da aklın belirlediği ilkeler ile değil bir örfün ya da kültürün özneliği ile de elde edilebileceğini göstermeye matuftur. Dil ve dilin içinde mündemiç bulunan kültüre dayalı anlam, objektiftir; yorum gibi sübjektif değildir. Dili incelemek, anlamın öznesini insanlar dünyası olarak belirlemektir. Vahiyde dili ön plana çıkarmak, tarihsel ve kültürel akla önem vermek ve insan deneyimini görmezden gelmemektir.

Dille düşünce ve kültür arasında sıkı ilişkiler olduğunu varsaymak, topluluğu, bilginin varoluşsal temeli varsaymak demektir. Cemaat bilgiyi önceler. Cemaat bilgiyi yalnızca inşa etmez, onun taşıyıcısı da olur.¹³ Dil kominal standartları barındırır. Aynı dili konuşmak aynı hayat tarzını paylaşmaktır. Bilgi sosyolojisinin ilgisi, insanların (toplulukların) kendi gündelik yani teorik olmayan veya teori öncesindeki yaşamlarında gerçeklik olarak kabul ettikleri şeyler üzerine olmalıdır. Bilgi sosyolojisinin merkezi odağı fikirlerden ziyade “ortak-duyu” (common-sense) bilgisi olmalıdır. Onsuz toplum ve toplulukların var olamayacağı anlamlar çerçevesini tesis eden şey işte bu bilgidir.¹⁴

Ortak-duyu bilgisi, gündelik hayatın normal, kendiliğinden aşikâr meşgaleleri içinde başkalarıyla paylaşılan bilgidir.¹⁵ Başka bir ifade ile gündelik hayat kendisini bilince dayatması ve bilinç gerilimini en üst seviyeye çıkarma özelliği ile gerçeklikler içindeki en üst gerçekliklerden birini temsil etmektedir. Bu özelliği ile gündelik hayat, vahiy ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi de ortaya koyabilecek bir yetkinliği içinde barındırmaktadır.

Her anlam hareket noktasını “aşinalıktan” almaktadır. Metne aşinalığın temeli dil ve dilin içinde mündemiç gelenektir. Gelenek, metnin bize söylediği şeyi kavramanın yegâne yollarından biridir. Anlam, içinde yaşanan topluluğun koşulları çerçevesinde belirlenir. Bu nedenle vahyi de vahye medar olan toplulukla beraber düşünmenin bir gerekliliği olacaktır. “Grup ruhu” ile vahyin ortak noktaları bulunmaktadır. Aktif yaşam tecrübesinin vahye tesiri, “insani katsayının” rolü, klasik tefsir ve te’vil geleneğinde de üzerinde durulan bir konu olmuştur. Çünkü dil, insanın olduğu gibi Tanrı’nın da kendisini ifşa etme tarzıdır. Dil aracılığı ile Tanrı yani mutlak sonsuzluk, sonlu varlık olan insanla iletişim kurmuş olmaktadır. Dil ve din, metafizik aşkınlıkla olgusal gerçekliğin kesiştiği noktada yer almaktadırlar. Dilde somut ilişkinin kuruluşu ile “ötekinin” seslenişindeki aşkınlık bir aradadır. Dil, somut sosyal düzlem ile aşkın Tanrı’yı bir araya getirir.¹⁶

2. Dil-Vahiy Etkileşimi

2.1. Nesh Teorisi ve Vahiyde Beşeri Alan

Mâturîdî, Kur’an ayetlerinin bazılarını değerlendirip yorumladığında sık sık Arap adetlerine, Arap anlayışına, Arapçanın içinde gizlenmiş kültüre referansta bulunmaktadır. Te’vilat’taki örneklerle baktığımızda dilin, Allah ile insan arasında şeffaf bir vasıta ya da köprü görevi gördüğüne şahit oluruz. Te’vilat’ta Mâturîdî, “Arap” kelimesini çokça kullanmakta ve bazı vahyi açıklamalar için “hakeza adetularap” demektedir herhangi bir beis görmemektedir.

Mâturîdî nesh teorisi ile vahyin belli bir zamana ait oluşu özelliği üzerine vurguda

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 67-68.

¹¹ Uygur, *Kültür Kuramı*, 21.

¹² Uygur, *Kültür Kuramı*, 48.

¹³ Hüsametdin Arslan, *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007), 71-75.

¹⁴ Berger, Peter L. - Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Ögütte (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 23.

¹⁵ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 36-37.

¹⁶ Bk. Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay, Levinas, Schmitt ve Badiou’da Etik ve Siyaset* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 46.

bulunmuştur. Ona göre nesh demek belli bir zamana ve döneme ait hükmün zamanının bittiğinin ve süresinin dolduğunun bildirilmesi, hükmün belli bir vakitle kayıtlı olarak açıklanmasıdır.¹⁷ Nesh, hükmün belli bir süreyle sınırlanması ya da belli bir zaman için hükmün geçerliliğini korumasıdır.¹⁸ Nesh varsa Kur'an'da beşeri alan da vardır. Eğer hiçbir beşeri alan olmasaydı nesh mümkün olmazdı. Mâturîdî, neshi kabul etmekte ve bunun Peygamberin belli dönemde bir emirle muhatap olmasına rağmen başka bir dönemde bu emirle memur olmaması anlamına geldiğini belirtmeye çalışmaktadır.

Mâturîdî'nin “Sen ancak bir uyarıcısın.”¹⁹ ayetini açıklaması bu noktada önem kazanmaktadır. Ona göre bu ayet, “Sana düşen duyurmaktır, onları sorgulayacak ya da hesaplarından sorumlu olacak sen değilsin.” anlamına gelmektedir. Ayet “dil ile uyarmak” anlamında ise burada nesh ihtimali asla söz konusu değildir. Fakat ayet “silahla korkutmak” manasına da gelebilir. Eğer mana böyle olursa bu takdirde ayetin mensuh olduğu ihtimali ortaya çıkar. Buna göre Hz. Peygambere belli bir zamanda savaş emredilmiş, fakat başka bir zaman diliminde savaş emri verilmemiştir.²⁰ Bu yorum, anlamın bağlam vasıtasıyla ortaya çıkabileceğini, ya da anlamın ortamdan, kültürden, sosyal gerçeklikten bağımsız, yukarıdan indirilen verili bir durum olarak görülemeyeceğini gösteren örneklerden sadece bir tanesidir.

Mâturîdî, oluşmasında değişen şartların önemli rolü olduğunu kabul ettiği için şeriattaki herhangi bir hükmün, varlık sebebinin ortadan kalkması veya süresinin sona ermesi durumunda, beşeri müdahale ile yani içtihatla sona erdirilebileceğini öne sürmektedir. O, bilhassa Hz. Ömer'in içtihatlarını örnek göstererek, hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan maslahatın yok olması sebebiyle hükmün de ortadan kaldırılabilirliğini ifade etmektedir.²¹

Mâturîdî'nin konumuz açısından “içtihadî neshten” daha önemli bir noktaya dikkat çektiği söylenebilir. Talip Türcan'ın ifade ettiği gibi Mâturîdî'ye göre Kur'an'da yer alan belli bir hukuki uygulama, normun etkinliğini yitirmesi sebebiyle terkedilebilir. Mâturîdî, Mümtehine Suresi 10. ayetini açıklarken²²; “Ayete insanların onunla amel etmeyi terk etmeleri sebebiyle Kitap hükmünün mensuh hale geleceğine dair bir delâlet barındırmaktadır.” demektedir.²³ Mâturîdî burada “şer'îlik” ilkesinden değil olgusalılık ve anlam-bağlam ilkesinden hareket etmektedir. Mâturîdî bu tür bir neshin geçerli olabilmesi için neshe konu olan hükmün topluluk ilişkileri ile kayıtlı olmasını da belirtmekte, hükmün metruk hale düşmesi için “icma”yı şart koşmaktadır. Fakat Türcan'ın dikkatli bir şekilde dile getirdiği gibi Mâturîdî'nin icması, klasik fıkıh usulünün, müctehitlerin ittifakı anlamındaki bir icma değildir. İcma, bir topluluk ittifakıdır. Burada icmâ, örf ve adetlerle ilgili topluluk kararı olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴ Mâturîdî'nin anlam-bağlam bileşkesi, özellikle Arap örf ve adetleri ile ayetler arasında ilişki kurduğu zaman daha fazla belirginleşmektedir.

2.2. Arapların Yemin Şekli Olarak Huruf-u Mukattaa

Mâturîdî, “huruf-u mukattaa” konusunda birçok görüş ve düşüncüyü paylaşmaktadır. Buna göre bu harfler, ebcet hesabıyla ümmetin akıbetine dair işaretler taşıyabilir. Yine bu harfler, ümmetin sonunu bildiren, imam ve sultanların sayılarını ya da hükmedecekleri yerlerin genişliğini belirten semboller olabilir.

¹⁷ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilatu'l- Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/199,202.

¹⁸ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2005), 1/199.

¹⁹ el-Fâtır 35/23.

²⁰ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007) 12/31-32.

²¹ Mehmet Zeki İşcan, “İslam Düşüncesinin Yeniden Yorumlanmasında Maturidi'nin Katkısı”, *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 14-17.

²² Ey iman edenler! Mü'min kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü Müslüman hanımlar kâfirlere helâl değildirler. Kâfirler de Müslüman hanımlara helâl olmazlar. Mehri olarak harcadıklarını onlara (kocalarına geri) verin. Mehirlerini verdiğiniz takdirde, bu kadınlarla evlenmeniz size bir günah yoktur. Müşrik karılarınızın nikâhlarına tutunmayın. (Zira bu nikâhlar ortadan kalkmıştır.) Onlara harcadığınız mehri, (evlendikleri kâfir kocalarından) isteyin. Kâfirler de (İslâm'ı kabul eden ve sizinle evlenen eski hanımlarına) harcamış oldukları mehri (sizden) istesinler. Bu, Allah'ın hükmüdür. O, aranızda hüküm veriyor. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

²³ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007), 15/125.

²⁴ Talip Türcan, “el-Mâturîdî'de Hukuk Normlarının Geçersizlik Sebebi Olarak Metrûkiyet”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 127.

Mâturidî, huruf-u mukattaanın “veciz bir anlatım biçimi”, “söz yerine remizle yetinme” olarak görüldüğünü beyan etmesine rağmen bu ve benzeri görüşte olanların, harflerin bazılarını hesaba katarken diğerlerini katmadıklarını da kayıt altına almakta ve bu görüşlere sıcak bakmamaktadır.

Mâturidî'ye göre işin asılına daha uygun olanı, bu harfleri, “yemin ifadeleri” olarak görmektir. Surelerin başında zikredilen harfler, bütün Arap alfabesindeki harfleri temsil etmektedir. Allah bu harfleri kullanarak yemin etmekte böylece harflerin değerini yüceltmış olmaktadır. Çünkü Arap örfüne göre (min şe'ni'l-Arab) harflerin kıymeti yücedir. Harfler dünya ve ahiret düzenini sağlayan unsurlardır. Onlar vasıtasıyla bütün faydalı şeylere ulaşılır. Allah, (Arap geleneğinde olduğu şekliyle) harfleri yüceltme gayesi ile onlara yemin etmiştir.²⁵

Mâturidî Fecr suresinin ilk ayetlerini te'vil ederken de Kur'an'da bulunan yemin ifadelerinin, Arapların âdetine göre şekillendiğini belirtmektedir. Burada da Mâturidî, bir şeyi güzel gördüklerinde onu yüceltmenin ve yücelttikleri şeyler üzerine yemin etmenin Arapların âdetlerinden olduğunu (min âdetihim) hatırlatmaktadır. Nitekim Araplar, babalarına ve cetlerine tazim ettikleri için onlar üzerine de yemin etmekteydiler. Bu nedenle Kur'an'da huruf-u mukataaya yemin edilmesi, Arapların âdetine göre olmuştur.²⁶

Fecr Suresi, hac günlerini işaret eden zamana yeminle başlamaktadır. Surenin 5. ayetinin²⁷ açıklamasında Mâturidî, vakitlere ya da hac günlerini işaret eden günlere yemin edilmesinin Arapların iktisadi hayatları ile ilgili olabileceğini belirtmektedir. Hac günleri geçim günleridir. O günlerde hayata bolluk gelmektedir. Fakirler, o günlerde sevk edilen büyük ve küçükbaş hayvan kurbanlarıyla, diğerleri de çeşitli ticaret vesileleri ile gelir elde etmekteydiler. Araplar seneden seneye bugünlerde ticaret yapmak için hazırlanırlardı. Kur'an'da Araplar katında önemlerinden dolayı hac günlerini hatırlatan zamanlara yemin edilmiştir.²⁸

Mâturidî, Fâtır 42. ayette²⁹ yer alan “cehde eymanihim” ifadesinin Allah adına yapılan yemine delalet ettiğini belirtmektedir. Aslında Arapların yemin ederken genel âdetleri, (kânet min âdetihim) babaları ya da tağutları adına yemin etmektir. Fakat Araplar, kendileri için çok önemli bir durumla ya da yüceltmeye meyyal oldukları bir işle karşılaştıklarında, bunların çok önemli olduğunu belirtmeye yönelik olarak Allah'a da yemin etmekteydiler. Mâturidî'ye göre Arapların bu âdetlerinden dolayı, ayette Allah adına yaptıkları yemini “var güçleriyle yaptıkları” belirtilmiştir.³⁰

2.3. Allah'ın Katı ve Arapların Aşına Olduğu Tarz

Mâturidî, Tevbe Suresi 36. ayeti³¹ değerlendirirken bazı âlimlerin bu ayetten Allah'ın, ayların sayısını “Arapların bildiği” şekil üzere (alâ mâ 'Arefethü el-Arabu) on iki olarak ifade ettiğini kabul ettiklerini belirtmektedir. Allah katında on iki ayın olması, Arapların bunu bu şekilde görmelerinden dolayıdır. Nitekim başka milletler seneyi, günlere dayanarak tanımlarken Araplar aylara dayanarak tanımlamaktaydılar. Mâturidî bu noktada “Allah'ın hükmünün,” Arapların örfüne dayanabileceğini de belirtmekten kaçınmamaktadır. Allah'ın hükmü demek, “Arapların bildiği tarz üzere O'nun ilmindedir” demektir. Burada Mâturidî, “indellah” ve fi Kitabi'l-lahi ile “Arapların bildiği şekil” arasında irtibat kurmuş olmaktadır.³²

2.4. Bir Arap Geleneği ve Şeâirullah

Mâturidî, Mâide Suresi 2. ayeti³³ için bir olayı sebep olarak zikretmektedir. Buna göre Mekke ve Medinelilerden bir kısmının mallarını baskınla ele geçiren Şureyh adında biri, hac için Mekke'ye gelmiştir. Sahabe onu yakalayıp malların hesabını sormak istemiştir. Resulullah, haram aylara girildiğinden buna müsaade etmemiştir. Araplar diğer zamanlarda birbirlerine

²⁵ Mâturidî, *Te'vilat*, (2005), 1/27-29.

²⁶ Mâturidî, *Te'vilat*, (2007), 17/187-189.

²⁷ “Düşünen kimse için bunlar yemine konu olacak kadar önemli değil midir?”

²⁸ Mâturidî, *Te'vilat*, (2007), 17/187-189.

²⁹ “Onlar, kendilerine bir uyarıcı gelirse herhangi bir ümmetten daha fazla doğru yolu tutacaklarına dair var güçleriyle yemin etmişlerdi.”

³⁰ Mâturidî, *Te'vilat*, (2007), 12/54.

³¹ “Allah katında, ayların sayısı Allah'ın yazısına uygun olarak on ikidir.”

³² Mâturidî, *Te'vilat*, (2006), 6/355-356.

³³ “Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu, dini) işaretlere, haram aya, (Allah'a hediye edilmiş) kurbanı, (ondaki) gerdanlıklara, Rablerinin lütuf ve rızasını arayarak Beyt-i Haram'a yönelmiş kimselere (tecavüz ve) saygısızlık etmeyin.”

baskın yapabiliyorlardı. Ancak haram aylar insanların birbirlerine karşı güven duyabilecekleri zaman kesitleriydi.³⁴

Bu aylarda sefere çıkmak isteyenler, devesine kıldan ya da yünden gerdanlık takar, bu hedy kurbanı ile güven içinde olur, dilediği yere gidebilirdi. Nitekim Mâturîdî'nin belirttiğine göre, Mâide 97. ayet³⁵ hakkında da şöyle denilmiştir: Bunlar cahiliye devrinde söz konusu olup da sonradan muhafaza edilen yasaklardır. Bir insan suç işleyip büyük bir günahı irtikâp etmiş olmasına rağmen Allah'ın haremine sığındığında yakalanmaz ve işlediği günahın cezasının verilmesi talep edilmezdi. İnsan haram aylarda babasının katiline rastlasa bile ona dokunamazdı. İşaretlenmiş bir hedy kurbanı görse açıktan hayvan kası yemek mecburiyetinde kalsa bile ona yaklaşamazdı. Beytullah'a gitmek istediğinde kurbanlığına kıldan bir gerdanlık takarak ona dokunmanın haram kıldığını böylece göstermiş olurdu. Allah bu tür yasakları, cahiliyeye ait olsa dahi, bir güven alameti olarak insanlar arasında devam ettirmiştir. Şureyh de devesine Arap örfüne göre güvende olmasını gerektiren kıl ve yünden gerdanlık takmıştır. Ashap, Şureyh'in hac için Mekke'ye geldiğini duyunca ona baskın yapmayı düşünmüş, daha önce onun Medinelilere baskın yapıp mallarını aldığı gibi ashap da Şureyh'in mallarını alıp onu öldürmeyi planlamıştır. Resulullah, "Allah'ın işaretlerine saygısızlık etmeyin" ayetini ve "gerdanlığı" hatırlatarak ona dokunulmaması gerektiğini emretmiştir. Mâturîdî'nin aktardığı bilgilere bakılırsa o günkü Arap toplumunda "gerdanlık" dahi "Allah'ın sembolleri" arasında değerlendirilmektedir.³⁶

Bu ve benzeri rivayetler, vahiy döneminde ilahi olan ile beşeri olan arasında mutlak bir ayrım yapılmadığını, hatta bir geleneği Allah'ın kendisine nispet ettiğini göstermektedir. Bir Arap örfü Allah tarafından "Allah'ın nişanesi" olarak isimlendirilmiştir. Bu husus, müfessirler tarafından Allah'a izafetle anılanların teşrif edilmesi, yüceltilmesi olarak açıklanmıştır.³⁷

2.5. Cennetin Tasviri Arapların Hoş ve Sevimli Gördükleri Şeyler Üzeredir

Mâturîdî, Fâtır Suresi 33. ayette³⁸ yer alan altın bilezikler ve incilerle süslenmek ve ipek kıyafetler giymek ifadelerini yorumlarken diğer milletlerin erkeklerinin aksine Arap erkeklerin bunlardan hoşlandığına vurgu yapmakta ve bu sebeple Allah'ın onlara özendikleri şeyleri vadettiğini ifade etmektedir. Yine o, Zuhuf 53. ayette³⁹ yer alan ve Arapların risalet alameti olarak peygambere altın bilezikler indirilmesi gerektiği yönündeki ifadeleri de, Arapların söz konusu ziynet eşyalarına kıymet verdiklerine örnek göstermektedir.⁴⁰

Mâturîdî'ye göre Vâkı'a 22. ayette⁴¹ hurilerin inciye benzetilmesinde de yapılabilecek yorumlardan biri, Araplarda inci ve yakutun başka hiçbir nesnede kendisini göstermeyen bir değere ve öneme sahip olmasıdır.⁴²

Mâturîdî, ayrıca kendi görüşünü teyit etmesi açısından cennette sabah akşam rızık olacağı yönündeki ifadelerin yer aldığı Meryem Suresi 62. ayet⁴³ hakkında Hasan Basri'nin "Araplar için hayatın en hoş ve sevimli tarafı sabah ve akşam yemeği yemektir. Bu nedenle cennette sabah ve akşam yemeklerinden söz edilmiştir." şeklindeki ifadelerine de yer vermektedir.⁴⁴

³⁴ Tefsirlerde zikredilen bir başka rivayet de şöyledir: Beni Dubey's İbn Sa'lebe kabilesinden Hutem İbn Hind, Medine'ye gelmiştir. Atlarını Medine dışında bırakmıştır. Rasulullah'ın yanına giderek kavminin sözcüsü olduğunu topluca Müslüman olabileceklerini bildirmiştir. Sonra Medine'den çıkmış ve Medine ehlinin yayılmakta olan develerine rasgelmış ve onları sürmüş götürmüştür. Medineliler haber alınca peşinden gitmişler fakat adama yetişememişlerdir. Ertesi sene hacca geldiği tespit edilen bu adamı cezalandırmak için Rasulullah'tan müsaade istenmiştir. Fakat Rasulullah bu müsaadeyi, haram aylar olduğu için vermemiştir. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 6/1553-1554.

³⁵ el-Mâide 5/97. "Boyunları bağlı ve bağız kurbanları insanların maddi ve manevi hayatları için destek kıldı."

³⁶ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2005), 4,134-135.

³⁷ Bk. Ebu's-Suud, *Tefsiru Ebi's-Suud* (Dâru İhyai'l-Türasi'l-Arabi, ts.), 3/31.

³⁸ "Onların gireceği yer adn cennetleridir. Orada altın bilezikler ve incilerle süsleneceklerdir. Giysileri de ipek olacaktır."

³⁹ "O resul ise kendisine altın bilezikler indirilse ya!"

⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007), 12/43.

⁴¹ "Saklı incilere benzeyen güzel gözlü huriler..."

⁴² Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007), 14/300.

⁴³ "Orada sabah akşam rızıkları hazırır."

⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007), 9/151.

2.6. Dini Önderlik ve Arap Aşiret Kültürü

Araplarda nesep ilişkilerinin din gibi algılandığı bir kültür söz konusudur. Bir Buhari hadisinde “Bir kişi babasından gayrısına nesep iddia ederse o kimse kâfirdir... Bir kişi yakınlığı olmayan bir kavimden olduğunu iddia ederse (men iddea kavmen leyse lehü fihim nesebün) cehennemdeki yerini hazırlamış olur.”⁴⁵ denmektedir. Bu kültürde Allah’a iman bile bir fert meselesi değil kabile meselesidir. Resulullah’ın “Gıfar’a Allah mağfired etsin. Eslem’e Allah selamet versin. Usay ise Allah ve Rasûlüne isyan etmiştir.”⁴⁶ dediği rivayet olunmuştur. Yine Resulullah’ın; “Eslem, Gıfar, Müzeyne, Cüheyne; Esed ve Gatafan’dan elbette daha hayırlıdır.”⁴⁷ dediği bildirilmiştir.

Bazı gazvelerde Ensar ve Muhacir arasındaki sürtüşmelerden söz eden rivayetler bulunmaktadır. Bir gazvede Muhacirlerden biri Ensardan birinin arkasına bir tokat vurmuş, o kişi çok kızmış ve Ensarı yardıma çağırmıştır. Bunun üzerine Muhacir de muhacirleri yanına çağırıştır. Kavga şiddetlenince Resulullah duruma müdahale etmiş ve cahiliye âdetine dönülmemesi uyarısında bulunmuştur. Fakat iş bu kadarla kalmamıştır. Ensardan başka biri “Medine’ye varalım bizim en azizimizin onların en zelil olanını (güya Resulullah) Medine’den çıkaracağı görülecektir.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer “Ben şu habisi gebermeyim!” çıkışında bulunmuştur. Resulullah, “Peygamber ashabını öldürmeye başladı, diyerek dedikodu ederler.” demek suretiyle Hz. Ömer’e meselenin üstüne gitmemesi tavsiyesinde bulunmuştur.⁴⁸

“Evlerinize kapılarınızdan giriniz.”⁴⁹ ayeti de bir başka Buhari hadisine bakıldığında kabile ve soy sop ile ilgili bir durumu arz etmektedir. Bu rivayete göre ayet, kabile sınıflaması ile ilgilidir ve Ensariler hakkında nazil olmuştur. Hac zamanında harem halkı ve Kureyşli olanlar ihramlı olduklarında ev veya çadırlarına kapılarından girmektedirler. Ensar, şehirli olmayanlar, göçebeler (hayme-nişin) ise evlerinin ya da çadırlarının kapılarından girip çıkma hakkına haiz değildiler. Ya evlerinin arkalarına açtıkları bir delikten girer çıkarlar ya da kurdukları merdiven vasıtasıyla bunu yaparlardı. Bir keresinde Resulullah bir bostanın kapısından çıkmış, Ensar’dan Kutbe b. Amir de onu arkasından takip etmiştir. Bunu görenler, “Kutbe, facir bir adamdır. Nasıl senin arkadan gelir!” diyerek Resulullah’ı uyarmışlardır. Resulullah, “Neden böyle yaptın?” diyerek adamı azarlamıştır. İbn Amir “Senin yaptığını görüp aynısını yaptım.” diye yanıt verince Resulullah, “Ama ben Humustan’ım (Kureyş’in beş asil aşireti).” demiştir. Mukatil b. Süleyman, ayetin nüzul sebebini bu örfе dayanarak izah etmiştir.⁵⁰

Mâturîdî, Arapların topluluk örfüne sahip bir halk olduğunu ifade etmekte ve ilginç tahliller yapmaktadır. Ona göre Arapların dini önderleri yoktur. Yalnızca gelenekleri vardır. Onlar siyasete (lider karizmasına) değil geleneğe dayanarak yaşamaktadırlar. Arapların gelenek ve atalarını taklitten başka hususiyetleri adeta bulunmamaktadır. Din sahiplerinin görüşleri delile dayanırken Araplar taklide ve örfе dayanmaktadır. Araplar herhangi bir düzenin ya da dinin inşasında önderleri, liderleri önceleyen bir topluluk değildir. Akli açıdan siyasetin, bir mezhebin ya da dinin inşası lidersiz, öndersiz olamaz. Ehlikitap, siyasette ve diyanette önceden tesis edilmiş, delillere dayalı bir düzene, bir mezhebe göre hareket ederken Araplar yönetim, lider ve siyaset olmadan hayatlarına devam etmekteydiler. Arapların “mezhebi” sadece ataları taklit ve adetleridir.⁵¹

Mâturîdî, Arapların geleneklere dayalı hayat modelinin Kur’an vahyi tarafından bazen olumsuz olarak ele alındığını ifade etmektedir. Fakat ona göre Allah, söz konusu hayat tarzının Hz. Peygamber’e inanma ve onu destekleme açısından müspet bir fonksiyon gütmesi gerektiğini de Araplara hatırlatmaktadır. Örneğin “Sizi bir tek nefisten yaratan...”⁵² ayeti, Mâturîdî’ye göre Arapların atalarını, ecdadı taklit etmelerine, bu nedenle puta tapmalarına verilen bir cevaptır. Adeta ayet şunu belirtmektedir: “Sizin yaratılmış olduğunuz nefis, kimseyi taklit etmemiştir. Bilakis aklen iyi olana ve naklen emredilene uymuştur. Neden siz “zata” değil de atalarınıza

⁴⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tevki’n-Necat, 1422/2001), “Bed’ül Vahy”, (No. 3508).

⁴⁶ Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, “Zikru Eslem ve Gıfar ve Müzeyne ve Cüheyne ve Eşca”, (No. 3513).

⁴⁷ Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, “Zikru Eslem ve Gıfar ve Müzeyne ve Cüheyne ve Eşca”, (No. 3516).

⁴⁸ Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, “Ma Yunha min Da’veti’l Cahiliyye”, 4/183.

⁴⁹ el-Bakara 2/189.

⁵⁰ Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Ayni, *Umdetü’l-Kâri Şerhi Sahihi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, ts.), “Ve’tül Büyûte”, (No. 3081).

⁵¹ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2006), 6/343.

⁵² el-Nisa 4/1.

uyuyorsunuz?” Mâturîdî’ye göre bu ayet, bir Arap yaşam düsturu olan atalara uymanın, ecdada bel bağlamanın yanlışlığını dile getirmektedir. Bu nedenle ayetin Âdem’in yaratılışı ile ilgisi bulunmamaktadır. Sizi tek nefisten yarattık demek, “insanlardan hiçbirini diğerine nesep üstünlüğü söylemine bakarak faziletli kılmadık.” demektir. İnsanlar birbirinin kardeşidir. Onlardan birinin diğerine üstünlüğü, ahlakları, iyilikleri ve iyilik yolunda gösterdikleri gayretleridir. Yaratılış bakımından kimsenin kimseye bir üstünlüğü yoktur.⁵³

Mâturîdî, atalara körü körüne bağlılığın Arapların aşiret kültüründen kaynaklandığı kanaatindedir. O, Nuh’un “Keşke güçlü bir desteğim olsaydı.”⁵⁴ ayetinde geçen “rüknün şedid” ifadesinin Araplar katında aşiret anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁵⁵ Mâturîdî, Kur’an’ın aşiretçi yapıyı Resulullah’ı destekleme söz konusu olduğunda, Araplara hatırlattığını, bu anlamda olumlu bir içerikle andığını Kıyâme Suresi 34-36. ayetlerini örnek göstererek açıklamaktadır: “Acı sonun yaklaştıkça yaklaşıyor... Evet, o sana yaklaştıkça yaklaşıyor.” Mâturîdî, ilgili ayetlerin Ebu Cehil ve benzer kişilerle alakalı olabileceğinin altını çizmektedir. Arap âdetine göre Ebu Cehil’e düşen görev, “ister haklı ister haksız olsun” Peygambere yardım etmek ve onu savunmaktır. Çünkü Resulullah, Ebu Cehil’in aşiretindendir. Hz. Muhammed haksız da olsa Ebu Cehil’e düşen ona yardım etmek ve desteklemektir. Haklı olduğunda da bu yardımı evleviyetle yapmasıydı. O ise bu himayeyi yapmadı. Ayetteki tehdidin sebebi budur.⁵⁶

Hatta İmam Mâturîdî’ye göre Kur’an’ın müşrikler hakkında çok şiddetli bir üslup kullanmasının sebebi, Arap örfüne göre Kureyş’in atalarının salihlerini takip etme sorumluluğunu taşımaları gerekirken, bu geleneğe uygun hareket etmemiş olmalarıdır. Onlar, Resulullah’a çok yakın idiler. Bu yakınlık, geleneğe göre Resulullah’a itaati gerektirici ve bağlayıcı kılmaktaydı. Buna rağmen ona itaat etmemişlerdi. Bu nedenle Kur’an, müşrikler için şiddet dolu bir dil kullanmıştır.⁵⁷

Kur’an’da müşriklerin atalarına uyma geleneğinden menfi bir özellik olarak bahsedildiği bilinmektedir. Mâturîdî, Allah’ın bazen Arapların bu adetlerini hatırlatmak suretiyle onların Resulullah’ı inkâr etmelerine, kendi geleneklerinden hareket ederek cevap verdiğini ifade etmiş olmaktadır. Araplar Kur’an diliyle “Biz atalarımızı bir inanç üzere bulduk, onların izlerinden gitmekteyiz.”⁵⁸ şeklinde ifade edilen geleneklerini devamlı surette dile getirmekteydiler. Mâturîdî’ye göre örneğin Yasin suresi 43. Ayette Allah, Resulullah ve kavmini, Nuh’un gemisine binerek kurtuluşa erenler zümresinden göstermiştir. Allah, Resulullah ve zürriyetini Nuh’un gemisinde taşımıştır. Bu nedenle Allah, söz konusu ayette Araplara şunu söylemiş olmaktadır: “Atalarınıza uymakta iddia sahibisiniz öyle mi? Size hatırlatırım ki atalarınız içinde peygamberleri tasdik edenler ve onlara iman edenler de vardı. Böyleyken peygamberleri tasdik eden atalarınızı bırakıp yalanlayanlara neden uyuyorsunuz?”⁵⁹

Mâturîdî’nin yukarıda yer alan “Araplar siyasete değil geleneğe itibar etmektedirler, birliğe, sisteme değil aşirete dayanmaktadır.” şeklindeki görüşü önemlidir. Mâturîdî, Arapların siyasi bir kültürü bulunmamasına rağmen Resulullah’ın siyasi hedeflere sahip olduğuna işaret etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, bütün Arapları kapsayan “tevhit merkezli” bir yapı oluşturma gayretini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber’in Araplar üzerinde Bizans ve Sasani baskılarını ortadan kaldırma, hatta bu büyük iktidarların mülküne varis olma gibi bir iddiası bulunmaktadır. Mâturîdî’nin aktardığı bazı rivayetlere bakılırsa Hz. Peygamber, “Arap iktidarı” gibi politik bir iddiaya da sahiptir. Buna göre Hz. Peygamber, muhataplarını inanmaya, itaate, tevhide çağırırken kendilerine ne kazandıracağını soran muhalifleri ikna etme maksadıyla vaad ve vaidin yanında politik bir dil de kullanmıştır. Hatta Hz. Peygamber, tevhit inancını siyasi hâkimiyet için başlangıç noktası olarak görmüştür.⁶⁰

Mâturîdî’nin eserinde yer verdiği rivayetlerde Resulullah’ın amacının aslında “Tanrıların sayısını teke düşürmek” suretiyle tek bir siyasi düzen sağlama olduğu belirtilmektedir. Örneğin bir rivayete göre Kureyş’in ileri gelenleri Hz. Peygamber’i “Tanrılarımızı tek Tanrı’ya düşürmek

⁵³ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2006), 6/139-140.

⁵⁴ el-Hüd 11/80.

⁵⁵ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2006), 7/213.

⁵⁶ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 16/309.

⁵⁷ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 17/290.

⁵⁸ el-Zuhruf 43/23.

⁵⁹ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 12/86-87.

⁶⁰ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 12/142.

isteyen biri” olarak amcası Ebu Talip’e şikâyet etmişlerdir. Ebu Talip yeğenini çağırarak, onların yanında “Bunlardan ne istiyorsun?” diye sormuştur. Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: “Ben onlardan sadece bir kelime istiyorum. Bu sayede Araplara hâkim olabilecekler ve Arap olmayanlar da onlara itaat edeceklerdir.” Kureys’in ileri gelenleri “Nedir o kelime?” diye sorduklarında Hz. Peygamber: “Allah’tan başka Tanrı yoktur ve ben Allah’ın elçisiyim.” demiştir.⁶¹

2.7. Erkek Egemen Kültür ve Vahiy

“Erkekler kadınlara üstün kılınmıştır.”⁶² ayeti için Mâturîdî yine bir Arap geleneğine ve Arap yaşayış tarzına müracaat etmektedir. Bir kadın kocasından tokat yemiştir. Kadın Resulullah’a koşmuş; “Kızarıklığı bile geçmedi.” demiştir. Resulullah “Sen de ondan kısas al.” buyurmuştur. Ancak tam bu esnada Resulullah, Cebrail’in geldiğini fark etmiştir. Kadına “Bekle bakalım, Cebrail geldi.” demiştir. Bir müddet sonra Cebrail, “Erkekler kadınlara üstün kılınmıştır.” ayetini getirmiştir. Sonra Resulullah “Biz bir çözüm düşündük. Allah başka bir iş diledi, Onun dileği bizimkinden hayırlıdır.” şeklinde açıklama yapmıştır.⁶³

Kadının dövülmesini ve bu konuda bir ayetin olmasını Mâturîdî, sosyal ortamla birlikte değerlendirmekte ve Resulullah’ın “Allah’ın kadınlarını (cariyelerini) dövmeyin. (La tadrîbû imâallahî)” diye buyurduğunu ifade etmektedir. Böylece erkekler, kadınları dövmeyi bırakmışlardır. Ancak bir müddet sonra Hz. Ömer, “Dövmeyi terk ettik de ne oldu? Kadınlar bize karşı itaatsiz ve cüretkâr olmaya başladılar. Erkekler kadınlara dövmeyi emret.” teklifinde bulunmuştur. Bu dövmeye emrinden sonra birçok kadın, kocasını Resulullah’ın hanımlarına şikâyet etmiştir. Resulullah, yetmiş kadının dayaktan şikâyetle geldiğini bildirmiş ve “Allah’a yemin olsun ki dayak vuranları sizin en hayırlınız olarak bulamazsınız.” demiştir.⁶⁴

Mâturîdî’nin “erkeğin kadına üstün olmasını” erkek egemen kültürle açıklama yoluna gittiğini de söylememiz mümkündür. O bu üstünlüğü yaratılıştan gelen bir özellik olarak görmemektedir. O gün için erkekler, kazanç ve ticaret ehlidirler. Ülkeler ve şehirler dolaşan kimselerdir. Kadınlar bu açılardan zayıf kalmışlardır. Neredeyse tüm işlerden kadınlar değil erkekler sorumludurlar. Bu nedenle “üstünlük”, akıl, miras ve ganimetler konusu ile irtibatlı olabilir.⁶⁵

Mâturîdî’nin Kur’an görüşü konusunda önemli çalışmaları olan Özdeş bu konuda şunları söylemektedir:

“Mâturîdî, erkeklerin kadınlar üzerine tafdil kılınıp “kavvam” olmaları konusunu açıklarken cinsiyet faktörünü merkeze almamış, o dönemdeki erkek ve kadınların konumunu ve buna bağlı olarak hayat şartları içerisinde yüklenilen sorumlulukları değerlendirme konusu yapmıştır. Ona göre erkeklerin kadınlar üzerinde “kavvam” olmalarının nedeni, ailenin iş ve idaresini üzerlerinde taşımalarından, sosyal ve ticari yönlerden hayat içerisinde etkin rol almalarından, ailenin ekonomik yükünü üzerlerinde taşıyarak eşlerinin geçimlerini sağlamaktan sorumlu olmalarından dolayıdır.”⁶⁶

2.8. Arap Örfünün Ayetlere Tesirinin Başka Örnekleri

Mâturîdî’nin Te’vilat’ı, söz kullanış biçimlerinin ve Kur’an kelimelerinin kültür, örf ve âdete göre belirlendiğinin örneklerine dair çok sayıda ayete atıfta bulunmaktadır. “Elbiseni temiz tut.”⁶⁷ ayeti Mâturîdî’ye göre manevi temizlik anlamına gelebilir. Çünkü Araplar verdiği sözde durmayan vefasız kimseler için “o kirli elbiselidir”; vefalı olanlar içinse “o temiz elbiselidir” demektedirler. Bu durumda anlam, “ahlakını, eylemlerini ve konuşmalarını kınanacak

⁶¹ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 12/142. Hz. Peygamber’in politik bir hedefe sahip olduğunu gösteren rivayetlerin değerlendirilmesi üzerine kaleme alınan değerli bir çalışma için bk. Korkut Dindi, “Risaletin Mekke Döneminde Hz. Peygamber’in Siyasi Hedefleri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (Aralık 2023).

⁶² el-Nisa 4/34

⁶³ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2005), 3/201.

⁶⁴ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2005), 3/205-206. Hadis için bk. Ebû Dâvud Suleymân b. el-Eş’as el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Nikâh”, (No. 2146).

⁶⁵ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2005), 3/200.

⁶⁶ Talip Özdeş, “Mâturîdî’nin Yorumlarında İnsan Olgusuna Yaklaşımı”, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal (İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 2014), 683.

⁶⁷ el-Müddessir 74/4.

olabileceğin davranış ve sözlerden arındır”, demek olur.⁶⁸

Mâturîdî’ye göre Ra’d Suresi 37. ayette geçen “Hükmen Arabiyyen”⁶⁹ ifadesindeki hüküm, aslında hikmet anlamındadır, fakat Araplar “hikmeti” bilmedikleri için burada “hüküm” kelimesi kullanılmıştır.⁷⁰

“Asıl maddesi “zencefil” olan dolu bir kadeh sunulur.”⁷¹ ayetinde zencefil kelimesinin tercih edilmesi, bir görüşe göre, Arapların içtikleri içecekleri beğendikleri zaman “zencefil gibi” demelerine bağlıdır. Zencefil ifadesinin kullanılması Arapların beğenisini gösteren kültürel bir üsluptur.⁷²

“Allah yolunda öldürülenler hakkında ölü demeyiniz.”⁷³ ayeti için de Mâturîdî, bir Arap anlayışının karşılığı olabileceğini işaret etmiştir. Buna göre Araplar, ölüyü artık hatırlanmayan, anılmayan bir kişi olarak görüyorlardı. Hatta çocuğu ya da yakını bulunmadan ölenler için “Adı sanı yok olmuş.” demektedirler. Allah ayette ise Allah yolunda öldürülenlerin melekler topluluğu arasında anılmaları anlamında diri olduğunu haber vermiştir. Buradan hareketle Mâturîdî, cihatta hayatını kaybedenler için “ölüler demeyiniz” emrinin, “Onları diri kabul edin ki nefisleriniz cihadı arzulasın.” anlamına geldiğini belirtmektedir.⁷⁴

“Biz insanın amelinin, sorumluluğunu (tairahu) boynuna astık.”⁷⁵ (ve Külle insanın elzemnahu tairahu fi unukihi) ayetinde “tair” (kuş), yapılan iş anlamında kullanılmıştır. Mâturîdî’ye göre amelin, “tair” kelimesi ile anılması bir Arap anlayışına dayanmaktadır. Araplar çeşitli konularda kuş aracılığı ile bir şeyin uğurlu-uğursuz, iyi-kötü olduğunu belirtmeye çalışır ve şöyle derlermiş: “Kuş onun için şu hayrı getirdi, şu kötülüğü başına bela etti.” Buradan hareketle Mâturîdî, “Allah onlara kullandıkları kavramla hitapta bulundu.” demektedir.⁷⁶ Ona göre Araplar şuna inanırlardı: “Uğur ve uğursuzluk insanın boynuna sarılan bir kuş gibidir.” Bu aynı zamanda Arapların bir şeyi sebebine dayanarak isimlendirmelerinin de bir sonucudur.⁷⁷

“Kâf, mecid Kur’an’a yemin olsun.”⁷⁸ ayetinde “kâf”ın yeryüzünü kuşatan, yeşil ya da kırmızı yakuttan bir dağ olduğunu, bu dağdan dolayı gökyüzünün yeşil göründüğünü ifade edenler olmuştur. Onlara göre ayette Allah bu dağa yemin etmektedir. Mâturîdî, bu yorumu kabul etmemektedir. Çünkü Araplar, “kâf” diye bir dağ bilmemektedir. Dolayısıyla onun özelliklerinden ya da büyüklüğünden de haberleri yoktur.⁷⁹

Bu örnekler, Mâturîdî’nin sosyal gerçeklik bağlamı ile vahiy arasında kurduğu anlamlı ilişkinin birkaç konu ve örnekle sınırlı olmadığını, vahyi zamansal ve somut olaylar içerisinde değerlendirmenin geniş bir perspektifi kapsadığını göstermesi açısından önemlidir.

3. Maturidi’de Dilin Dini Belirleme Potansiyeli

Vahiy, beşeri dil içerisinde ortaya çıkan tarihsel ufka sahip bir hitaptır.⁸⁰ Dilde mündemiç örf ve âdetin ufku, Kur’an’ın anlam ufku ile belli ölçülerde kesişmektedir. Vahiy öncelikle bir dil hadisesidir. Hitap, lingüistik form içinde kavranmaktadır. Burada Tanrı, muhatabın tecrübesi içinde hareket etmektedir. Muhatap, hitabın aktif bir öznesidir. Hatibin perspektifi, muhatabın perspektifi ile yataş denebilecek bir ilişki içindedir.

Bunun İmam Mâturîdî’deki örneği Rum Suresi 17. ayeti⁸¹ ayetini izah ediş tarzında görülmektedir. Burada Mâturîdî, şöyle söylemektedir: “Fesuphanallahi (Allah’ı tespih ediniz) kısmı ümmet (sahabe) tarafından namaz olarak anlaşılmıştır. Yani ayete “Allah için namaz

⁶⁸ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 16/235.

⁶⁹ el-Ra’d 13/37. “Böylece biz onu (Kur’an’ı) Arapça bir hüküm olarak indirdik...”

⁷⁰ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2006), 7/443.

⁷¹ el-İnsan 76/17.

⁷² Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 16/324.

⁷³ el-Bakara 2/154.

⁷⁴ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2005), 1/274-276.

⁷⁵ el-İsrâ 17/13.

⁷⁶ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2006), 8/240-241.

⁷⁷ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2006), 8/240-242.

⁷⁸ el-Kâf 50/1.

⁷⁹ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 14/85.

⁸⁰ Bk. Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 37.

⁸¹ el-Rum 30/17. “Akşam vaktine eriştiğinizde ve sabah kalktığınızda Allah’ı tespih ediniz”

kılınız.” manası verilmiştir. Eğer onların anlayışları zamanımız ehlinin anlayışı gibi olsaydı bu ayetten namaz kılmak değil ancak “tesbih etmek” anlaşılırdı.”⁸²

Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde vahiyde dili, insanlar alanını aktaran beşeri bir yapılanma olarak gören bir anlatı mevcut olmuştur. Ebu Hanîfe'nin dediği gibi bütün diller beşeridir. Beşeri olması yönü ile de İslam vahyinin dili olan Arapça, Allah alanına ait değil insanlar alanına aittir. Kur'an'ın Arapça olması, onun insani yönüne işaret etmektedir. Serahsî, Ebu Hanîfe'nin Farsça ibadete cevaz vermesini böylece açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre Ebu Hanîfe, Farsça ibadete cevaz vermiştir, çünkü o, Kur'an'ın Allah kelamı olmasına rağmen bütün dillerin beşeri olduğunu düşünmüştür.⁸³ Bu anlamda Kur'an metni, hem insani hem ilahi yönü bulunan bir metindir. Dil, “açık dil”dir. Dokunulmaz değildir.

Mâtürîdî'nin Te'vilat'ında “metnin hakikati”, diğer unsurlar yanında dilin, dolayısıyla tarihsel ve kültürel aklın doğal ışığı altında da kurulmaktadır. Te'vilat incelendiğinde görülecektir ki vahyin kaynağı “aşkın” olmasına rağmen muhtevasında mevcut olan ve buyruk olarak görülen unsurlarında, dilin özelliklerinden dolayı “içkin” bir durum söz konusudur. Çünkü Tatar'ın da vurguladığı gibi ilahi de olsa bir metin, ancak ortak dil ve kültür ufku paylaşılacak suretiyle anlaşılabilir.⁸⁴

Dil, kültür ve düşünce karşılıklı olarak birbirlerini geliştirirler. Dilin anlaşılır olması düşüncüyü yansıtabilmesi için epistemik bir zorunluluk sayılır. Dini düşüncenin gelişimi de dini bilinci sağlamlaştırmıştır. Dini düşünce ve din bilinci ancak dil ve kültür uyumunu ile birlikte yürümektedir. Öyle görünüyor ki vahyin, geldiği toplumun dilini, kültürünü ve düşünce içeriklerini göz ardı etmemesinin sebeplerinden bir budur. Aksi takdirde vahyin anlaşılması, dolayısıyla dini düşünce ve dini bilincin gelişmesine katkıda bulunması düşünülmazdir.⁸⁵

Mâtürîdî vahyin bu özelliğine sadık kalan bir anlam arayışı içinde olmuştur. Mâtürîdî, Te'vilat'ının bazı yerlerinde dini yaşamın veya dini anlayışın mevcut sosyal hayat ve örfle ne şekilde bir ilişkisi olduğunu belirlemeye çalışmaktadır. Bu kısımlarda Mâtürîdî, adeta vahyin, sosyal gerçeklikle bağlantısını kurma girişiminde bulunmaktadır. Mâtürîdî, Te'vilat'ında vahyin bir bölümünün Arapların gerçek dünyası ve bunu ifade eden dil alışkanlıkları üzerine inşa edildiğini ancak bu şekilde bir anlama-iletişim yolunun sağlandığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Mâtürîdî'nin Te'vilatı bir dirayet tefsiri örneği olarak kabul edilmektedir. Dirayet bir anlamda yoruma dayanan anlama biçimidir. Nitekim Mâtürîdî'nin eserine “Te'vilat” ismi verilmesinin bir sebebi de budur. Çünkü burada Kur'an'ı doğrudan şerh edip “Beyan-ı ilahiden murad-ı ilahi şudur” demek, ancak vahye mazhar olan Hz. Peygamber ile vahyin iniş şartlarına şahit bulunan ashaba mahsustur, görüşünden hareket edilmiştir.⁸⁶

Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil ayrımını, lafız ve anlam ayrımı olarak nitelendirenler bulunmaktadır. Lafızda rivayet, anlamda dirayet esastır. Dirayet tefsiri, semantik tahlillere ve metin analizine dayanır.⁸⁷ Fakat Mâtürîdî'nin “anlamın objektifliği”ni de gözettiği ve te'villerini bu objektif mana üzerine geliştirdiği de görülmektedir. Mâtürîdî'de yorum, anlamın objektifliğine darbe vurmamakta, yalnızca anlamın farklı boyutları üzerine yoğunlaşmaktadır. Yorum duygusal temellere dayanmamaktadır. Bu nedenle sübjektifliğin rolü te'villerinde oldukça az görülmektedir.

Mâtürîdî'nin te'vil dediği, ayetin değişik anlaşılma şekillerinin ortaya konmasıdır. Bu anlaşılma, ayetin objektif anlamı ile çoğu kere iç içedir.⁸⁸ Hatta denebilir ki te'vil, dilin sınırlarını aşmayan ve zahir manayı sosyal realite ile buluşturan bir mahiyettedir.

İmam Mâtürîdî vahyin, ilk muhatapları tarafından bilinen üslup ve örneklerle geldiği (ve dolayısıyla anlaşıldığı) genel kabulünü zedeleyen bir durum söz konusu olduğunda İbn Abbas

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilat*, (2007), 11/166.

⁸³ Ebu Bekir Muhammed b. Ahmet b. Sehl es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebhut* (Beyrut: Dâru'l-Maârif, ts.), 1-2, s. 37.

⁸⁴ Tatar, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, 20.

⁸⁵ Hanîfî Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2015), 131.

⁸⁶ Bk. Bekir Topaloğlu, “İmam Mâtürîdî'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: İFAV, 2012), 41.

⁸⁷ Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 6.

⁸⁸ Abdurrahim el-Alemi, *Menhecû'l-İmam el-Mâtürîdî Fi Tefsiri'l-Kur'an beyne İlmi'l-Kelam ve Usulü'l-Ahkam* (İstanbul: İFAV, 2012), 332.

gibi karizmatik bir şahsiyete itiraz edecek kadar hassas davranmaktadır.⁸⁹

“Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakır.”⁹⁰ ayeti hakkında İbn Abbas’ın “Bu ayet mektumdur.” yani gizli kalmıştır, saklı kalmış bir içeriğe sahiptir şeklinde bir değerlendirme yaptığı ifade edilmiştir. Mâturîdî’ye göre bu ayet bir mesel kapsamında değerlendirilmelidir. Meseller anlaşılması zor olanı daha kolay kavramak için getirilmektedir. Bu nedenle İbn Abbas’ın dediği mümkün değildir. Bu ayet İbn Abbas’ın dediğine yorulursa ayetin muradı anlaşılmadığı gibi hiçbir şeyin anlaşılmasını da kolaylaştırmaz.⁹¹

Mâturîdî, Kur’an dilini gündelik kültür unsurlarıyla anlamaya çalışmaktadır. Mâturîdî, gündelik hayatın unsurlarını dile getirmek suretiyle Kur’an’ın kendisi olmadığını, hayatın içinde kaynaklanan durumlar için tebliğ edilmiş sözleri de içerdiğini ortaya koymak istemiştir. Ebu Hanife⁹² gibi Mâturîdî’ye göre de Kur’an başka, Allah başkadır. Bu tarzda vahiy alma sırasında peygamber beşer üstü bir konuma yükselmekte ve Tanrı beşerleşmemektedir. Arapça ifadeler de “ilahi kelamı” bir bütün olarak taşıma kudretine sahip olamamaktadır. Öyleyse vahyin mahiyetini nasıl anlamak icap etmektedir? Görünen o ki Mâturîdî, bu sorunu vahyin beşerleşmesi fikri ile çözmeye çalışmaktadır.⁹³ Nitekim Mâturîdî’de vahyin gelmesindeki amaç, Tanrı’nın peygamber vasıtasıyla insanla bir iletişim içine girmesidir. Vahiy sadece Peygamber’in aydınlatılması olarak görülemez. Peygamber vasıtasıyla bir insan topluluğunun da aydınlatılmasıdır. Başarılı bir Tanrı-insan ilişkisi ise ilgili topluluğun duyuş ve düşünüş, kültür ve epistemik karakteriyle uyum içerisinde olmasına bağlıdır. Bu nedenle vahiy-örf uyumu, bir başka ifadeyle vahyin beşerleşmesi, insani boyut kazanması, adeta kaçınılmaz bir süreç olarak ortaya çıkmış olacaktır. Burada dini düşüncenin ve din bilincinin dil ve kültür uyumuyla gelişme gösterebileceğine dair bir kabul bulunmaktadır.⁹⁴

Sonuç

Mâturîdî’nin yorum tekniği dikkate alındığında vahiyde dilin mevcudiyetinin ve dil içinde mevcut bulunan kültürün önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür. Dil, Allah alanına ait bir bilinç tarafını değil topluluk bilincini temsil etmektedir. Dilin mevcudiyeti, metnin ifşa olan anlamını sadece ilahi bilincin tayin etmediğini göstermektedir. İlahi metin dilin kontrolü ve sınırları altındadır. Dil vasıtasıyla topluluk bilinci, ilahi bilince mümkün anlamları tedarik etmektedir. Dil, metni kendi başına bırakmamaktadır.

Mâturîdî’nin yukarıda belirtilen örnekleri onun, anlamda, yalnızca metni değil metni çevreleyen unsurları, kültürel inşalar ve temsil biçimlerini, doğal ya da doğal gibi görünen çevreyi de dikkate almış olduğunu göstermektedir. Böylece Mâturîdî, kültürel birikimle ya da habitusla metnin ilişkisine dair önemli şeyler söylemiş olmaktadır. Mâturîdî’nin bu örnekleri, Allah’ın, ilk muhataplarının durumlarını gözettiğini, günün akıl ve bilgi seviyesine göre hitap ettiğini, hatta muhatapların yapısının, seviyesinin ve ihtiyaçlarının vahiy ile verilen cevaplara etki ettiğini ortaya koyan önemli referanslar içermektedir.

Mâturîdî’nin dil-vahiy ilişkisini esas aldığımızda şunu rahatlıkla söylemek mümkündür: Zaman ve mekân algısı dinin ortaya çıkmasında belirleyicidir. Dini kavramak, zamana, dile, kültüre ve mekâna bağlıdır. Kur’an’ı anlamak bir katılım sorunudur. Anlam, dünya tecrübesi ile mümkündür.

Dini yaşam kültürle iç içedir. Kültür insanların din anlayışına farklı bir ton ve yapı vermektedir. Örf ve adetlerin şekillendirdiği zihniyet, kendisine özgü yollarla dini doğayı yeniden yapılandırmaktadır. Bu nedenle herhangi bir örf ve adet kümesinin şekillendirmesinden azade olmayan bir “dini” evreni, evrensel olarak sunmak imkân dâhilinde değildir.

⁸⁹ Mustafa Tanrıver, *İmam Mâturîdî’de Dil ve Delalet Meselesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 42.

⁹⁰ el-Bakara 2/17.

⁹¹ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2005), 1/43.

⁹² Ebu Hanife’nin Kur’an-ı Kerim hakkındaki görüşleri için bk. Ebü Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, (Kahire: 1349/1931), XIII/ 383-384.

⁹³ Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâturîdilik*, 93-94.

⁹⁴ Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâturîdilik*, 125-131.

Kaynakça | References

- Akarsu, Bedia. *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.
- el-Alemi, Abdurrahim. *Menhecû'l-İmam el-Mâturîdî Fî Tefsiri'l-Kur'an beyne İlmi'l-Kelam ve Usulü'l-Ahkam*. İstanbul: İFAV, 2012.
- Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007.
- el-Ayni, Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib. *Târihu Bağdâd*. 14 Cilt. Kahire: 1349/1931.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 cilt. b.y.: Dâru Tevki'n-Necat, 1422/2001.
- Çelebi, İlyas (ed.). *Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Dindi, Korkut. "Risaletin Mekke Döneminde Hz. Peygamber'in Siyasi Hedefleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 185-199.
- Düzgün, Şaban Ali. "Mâturîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 1-18.
- Ebu's-Suud. *Tefsiru Ebi's-Suud*. Beyrut: Daru İhyai Tûrasi'l-Arabi, ts.
- Hegel, G. W. F. *Tarihte Akıl*. çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995
- İşcan, Mehmet Zeki. "İslam Düşüncesinin Yeniden Yorumlanmasında Maturidi'nin Katkısı". *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 1-22.
- Karataş, Ali. "İmam Mâturîdî'de Kuran'ı Kuran'la Tevil". *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. haz. Ahmet Kartal. 198-217. (İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 2014).
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî". *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. haz. Sönmez Kutlu. 17-55. (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003).
- el-Matûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatu'l- Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu vd. 18 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Özcan, Hanifi. *Türk Düşünce Hayatında Mâturîdîlik*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2015.
- Özdeş, Talip. "Mâturîdî'nin Yorumlarında İnsan Olgusuna Yaklaşımı". *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. haz. Ahmet Kartal. 691-688. (İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 2014).
- Peter L.,Berger – Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- R. Wachterhauser Brice. "Anlamda Tarih ve Dil". *İnsan Bilimlerine Prolegomena*. der. ve çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- es-Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmet b. Sehl. *Kitabu'l-Mebcut*. Beyrut: Dâru'l-Maârif, ts.
- es-Sicistânî, Ebû Dâvud Suleymân b. el-Eş'as el-Ezdi. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Tanriver, Mustafa. *İmam Mâturîdî'de Dil ve Delalet Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tatar Burhanettin. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.
- Tatar, Burhanettin. *Felsefi Hermönötik ve Yazarın Niyeti*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.
- Topaloğlu, Bekir. "İmam Mâturîdî'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri". *Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. ed. İlyas Çelebi. 39-42. İstanbul: İFAV, 2012.
- Türçan, Talip. "el-Mâturîdî'de Hukuk Normlarının Geçersizlik Sebebi Olarak Metrûkiyet". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 111-134.
- Türk, Duygu. *Öteki, Düşman, Olay, Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. İstanbul:

Metis Yayınları, 2013.

Ulukütük, Mehmet. “Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M. Arkoun, M. Hanefi ve M. H. Cabiri”. *TYB Akademi* 2/4 (Ocak 2012), 55-75.

Uygur, Nermi. *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Extended Summary

In contemporary studies on Māturīdī, it is frequently emphasized that he was a thinker who reconciled reason and revelation, emphasized rational interpretation in understanding religion, and attributed theological importance to human will and freedom.

One of the unique aspects of Māturīdī is his important views on the identity of the Qur'an. These views, which try to establish a connection between language and the culture inherent in language, have a value that should be taken into consideration even in our time.

In the Hanafi tradition, there was already a school that viewed the language of revelation as a human structure that conveyed the realm of people. As Abu Hanifa said, all languages are human. Arabic, the language of Islamic revelation, being human, belongs to the realm of people, not to the realm of Allah. The fact that the Qur'an is in Arabic points to its human aspect.

In accordance with this Hanafi tradition, Māturīdī wants to establish the “truth of the text” under the natural light of language, and therefore of historical and cultural reason. When the ta'wilat is examined, it will be seen that although the source of the revelation is “transcendent”, there is a non-transcendent situation in the elements that are present in its content and seen as commands due to the characteristics of the language. Because a text, even a divine one, can only be understood by sharing a common language and cultural horizon.

Māturīdī adopts recourse to Arab customs and traditions as a method of understanding in interpreting the Qur'an. Māturīdī wants to base the revelation on daily life and the culture that shapes this life. Accordingly, the meaning is formed within Arabic and the culture-specific connotation possibilities available within Arabic. Thus, Māturīdī attributes the meaning not only to metaphysical fiction or rational principle but also to the subjectivity of customs and traditions. Indeed, Māturīdī establishes the connection between revelation and social reality with his inferences about the custom-revelation relationship.

In other words, in some parts of his Te'vilat, Māturīdī tries to determine how religious life or religious understanding relates to existing social life and custom. In these sections, Māturīdī attempts to establish the connection between revelation and social reality. It can be said that Māturīdī wanted to show in his work Te'vilat that a part of the revelation was built on the real world of the Arabs and the language habits that expressed it, and that in this way a way of understanding and communication was provided.

One of the important examples of Māturīdī's relationship between Arabic customs and traditions and revelation is “huruf-u maqattaa”. Māturīdī sees these letters as “expressions of oaths”. The letters mentioned at the beginning of the surahs represent all the letters of the Arabic alphabet. By swearing by using these letters, Allah has exalted the value of the letters. Because according to Arab customs, the value of letters is high. Letters are the elements that ensure the order of this world and the afterlife. All useful things can be achieved through them. Allah (as in the Arabic tradition) swore by the letters with the aim of exalting them.

Another relationship that Māturīdī establishes between the Arab way of life and the Qur'an is the determination that the Arabs do not have a tradition of political leadership that brings unity and institutionalization. According to him, Arabs do not have political leaders, they only have traditions. They are based on tradition, not politics. In fact, the Arabs have no other characteristic than imitating their traditions and ancestors. The views of the religious people are based on evidence, while the Arabs are based on imitation and custom. The “sect” of the Arabs is merely an imitation and custom of their ancestors.

Arabs are not a community that relies on leaders to establish any order or religion. However, from a rational perspective, the construction of politics, a sect and a religion cannot be without a leader.

The linguistic nature of the Qur'an has often been overlooked throughout history. The Qur'an

is abstracted from its historical and objective context. It was thus transformed into a sacred and *often untouchable* object. The meaningful relationship that Mâturîdî established between the context of social reality and revelation can be a historical reference for us to critically evaluate revelation within temporal and concrete events, by overcoming the ideological orientation that dominates our cultural and intellectual world. Because he tried to present us with a synthesis of the revelation belonging to an “other” source and the *particular* cultural situation represented by the language.