



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Tunahan ERDOĞAN

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN DÜŞÜNÇESİNDE HADİS

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2021



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Tunahan ERDOĞAN

İMAM MÂTURÎDÎ’NİN DÜŞÜNÇESİNDE HADİS

Danışman

Prof. Dr. Zişan TÜRCAN

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

“Bu çalışma Akdeniz Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje Numarası: SDK-2018-3124”

“(This work was supported by The Scientific Research Projects Coordination Unit of Akdeniz University. Project Number: SDK-2018-3124)”

Antalya, 2021

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Tunahan ERDOĞAN'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Zişan TÜRCAN (İmza)

Üye : Prof. Dr. Nevzat TARTI (İmza)

Üye : Prof. Dr. Huriye MARTI (İmza)

Üye : Doç. Dr. Bahset KARSLI (İmza)

Tez Başlığı: İMAM MÂTURÎDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE HADİS

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 25/06/2021

Mezuniyet Tarihi : 26/08/2021

(İmza)
Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “İMAM MÂTURÎDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE HADİS” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Tunahan ERDOĞAN



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



02 / 08 / 2021

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Tunahan ERDOĞAN
Öğrenci Numarası	20145250003
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Programı	Doktora
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Zişan TÜRCAN
Doktora Tez Başlığı	İMAM MÂTURİDİ'NİN DÜŞÜNCESİNDE HADİS
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	1626978229
Rapor Tarihi	02.08.2021
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: % 5 Alıntılar dahil: % 9

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 219 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(x) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise:

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise:

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdeleri aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

Danışman Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Zişan TÜRCAN

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iv
ÖZET	vi
SUMMARY	viii
ÖNSÖZ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'NİN BİLGİ KAYNAKLARI ve HADİS

1.1. Akıl.....	36
1.1.1. İcmâ	38
1.1.2. İctihâd.....	43
1.1.3. Kıyâs.....	46
1.2. Hisler	48
1.3. Haber	49
1.3.1. Kur'ân.....	51
1.3.2. Sünnet.....	52
1.3.2.1. Sünnet ve Hadise Bağlayıcılık Niteliği Kazandırması Bakımından Mâturîdî'nin Nübüvveti İspatı	59
1.3.2.2. Rivâyetler Bağlamında Mâturîdî'nin Peygamber Tasavvuru ve İsmet Sıfatına Yaklaşımı	62
1.4. Mâturîdî'nin Kabul Etmediği Bilgi Vasıtası: İlhâm.....	69

İKİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'DE RİVÂYET GELENEĞİ BAKIMINDAN HADİS, HADİSİN BİLGİ DEĞERİ, HADİS TENKİDİ ve TE'VİL

2.1. Mâturîdî'nin Senede İlişkin Uygulamaları.....	72
2.1.1. Hadislerde İsnâd Kullanımı.....	72
2.1.1.1. İttisâl ve İnkıtâ'	76
2.1.1.2. Râvîlerin Güvenilirlik Denetlemesi/Cerh-Ta'dîl	77
2.1.1.3. Tahammül ve Edâ Sîgaları ile Bazı Rivâyet İstılâhları	81

2.2. Metne İlişkin Uygulamaları	82
2.2.1. Mana ile Rivâyet	83
2.2.2. İhtisâr Uygulamaları	88
2.2.3. Taktî‘ Uygulamaları	90
2.2.4. Râvî Tasarruflarına İşaret	91
2.3. Hadislerin Sıhhatine İlişkin Kullandığı Tabirler	92
2.4. Ücret Karşılığında Hadis Rivâyetine Yaklaşımı	95
2.5. Mâturîdî’nin Düşüncesinde Râvî Sayısı Bakımından Hadis Çeşitleri	96
2.5.1. Mütevâtir Hadis	96
2.5.2. Meşhûr Hadis	101
2.5.3. Âhâd Hadis	105
2.6. Sened Tenkidi	109
2.7. Muhteva Tenkidi	111
2.7.1. Hadisin Kur’ân’a Arzı	111
2.7.2. Hadisin Sünnete Arzı	117
2.7.3. Hadisin Aklî Delillere Arzı	120
2.7.4. İcmâa Arz	123
2.7.5. Başka Rivâyetlere Arz	125
2.7.6. Umûmü’l-Belvâda Vârid Olan Âhâd Haberler	126
2.7.7. Râvînin, Rivâyetine Aykırı Ameli	127
2.7.8. Mezhebin Temel Yaklaşımlarına Dayalı Tenkid	129
2.8. Mâturîdî’ye Göre Bir Rivâyetin Uydurma Olduğunun Alâmetleri	131
2.9. Mâturîdî’ye Göre Te’vîlin Kabul Edilmesinin Temel Şartları	135

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR’ÂN ve SÜNNET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA HADİS KULLANIMI

3.1. Açıklama Amacıyla Hadis Kullanımı	137
3.1.1. Hadisin Âyeti Beyânı	137
3.1.2. Hadisin Hadisi Beyânı	140
3.1.3. Kur’ân’da Bulunmayan Hükümün İspatı	140
3.1.4. Hadisin/Sünnetin Âyeti Nesh Etmesi	142
3.1.5. Neshin Tespitinde Hadisten Yararlanma	144
3.1.6. Kur’ân’ın Anlatımını Detaylandırma	144

3.1.7. Kur'ân'ın Umûm İfadesini Tahsîs Etme	146
3.1.8. Teyit Unsuru Olarak Hadis Kullanımı	149
3.1.9. Kelime İzahları Bağlamında Hadislere Müracaat	151
3.1.10. Rivâyetin Bulunmaması ya da Sıhhatinden Kuşku Duyması Durumunda Tevakkuf Etmesi.....	153
3.1.11. Adem-i Rivâyet/Zikrinin Geçmemesi	155
3.1.12. Hadisin Sâbit Olması Durumunda Âyetin Anlamını Hadisle Tespit Etmesi	157
3.2. Sahâbe ve Tâbiûn Sözlerinin Değeri.....	159
3.3. Çelişkili Görünen Hadisler Karşısındaki Tutumu.....	166
3.3.1. Cem' ve Te'lîf	167
3.3.2. Tercih.....	169
3.3.3. Nesh.....	174
3.4. Hadisçiler Tarafından Sahih Kabul Edilmeyen Bazı Rivâyetleri Kullanması	178
SONUÇ	181
KAYNAKÇA.....	186
Ö Z G E Ç M İ Ş	201

KISALTMALAR LİSTESİ

(a.s.)	: ‘Aleyhi’s-selâm
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: Bin/Oğlu
bkz.	: Bakınız
bnt.	: Bint/Kızı
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
Ed.	: Editör
EÜİF	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Mîlâdî
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
nr.	: Numara
Nşr.	: Neşreden
ö. [?]	: Ölüm tarihi kesin değil
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Radıyallâhu ‘anh
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SDÜİF	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
SÜİF	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
UÜİF	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
vb.	: Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri
Yay. : Yayınevi/yayınları
yy. : Yayın yeri yok

ÖZET

Çalışmamızda Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî'nin (ö. 333/944) hadis ve sünnete yaklaşımı konu edilmiştir. Tezin temel amacı ehl-i re'yanın bir şubesi olan Hanefî ilim geleneğinin hicrî dördüncü asırdaki temsilcisi Mâturîdî'nin Hz. Peygamber'e atfedilen rivâyetleri kullanım ve değerlendirme metodunun tespit ve tasvir edilmesidir. Çalışmada hadisçilerin rivâyet malzemesine yaklaşımı ile Mâturîdî'nin yaklaşımı arasındaki farklar gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın temel kaynakları Mâturîdî'nin günümüze ulaşan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-tevhîd* isimli eserleridir. Bu bağlamda söz konusu eserlerinde onun hadis ve sünnete dair açıklamaları taranmış, Mâturîdî ve Mâturîdîlik hakkında yapılan modern araştırmalardan da olabildiğince yararlanılmıştır. Elde ettiğimiz bulgulara göre Mâturîdî hadisçilerin aksine rivâyetlerin muttasıl senedlerine yer vermemekte, rivâyet değerlendirmelerinde ehl-i re'yanın geleneğinin tavrına uygun biçimde muhtevâ merkezli hareket etmektedir. Mâturîdî rivâyetlerde lafza bağlı kalmayı zorunlu görmediği gibi böyle bir çabayı tekellüf olarak nitelemektedir. Söz konusu tespitler Mâturîdî ve Mâturîdîlik hakkında daha önce yapılmış çalışmaları teyit etmektedir. Çalışmanın dikkat çekici sonuçlarından biri Mâturîdî'nin kesinlik ifade etmesi bakımından mütevâtir haber ile tefsir, zan ifade etmesi bakımından haber-i vâhid ile te'vîl arasında gözettiği ilişkidir. Buna göre Mâturîdî'nin haber-i vâhid ile te'vîli kabul etmek için öne sürdüğü şartlar, bunların geçerli oldukları alanlar, doğrdukları hükümler ve sonuçlar, reddetmek için kullandığı ifadeler hemen hemen aynıdır. Mâturîdî'nin muhteva merkezli sıhhat kriterleri Kur'ân'ın nassı, sünnet, icmâ, aklî deliller ve şer'î asıllar ile çelişmemek; Allah, peygamber, sahâbe tasavvuruna aykırı olmamak; risâlet görevine ve ismet sıfatına zarar verecek bir içeriğe sahip olmamak şeklinde özetlenebilir. Onun senedle ilgili son derece nadir görülen açıklamaları ya başka deliller vasıtasıyla ulaştığı sonucu destekleme ya da muhataplarının argümanlarını onlara karşı kullanma amacı taşımaktadır. Pratikte sened tenkidine pek başvurmasa da teorik olarak haberleri aktaran râvîlerin incelenmesini gerekli görmektedir. Mâturîdî'nin rivâyetler bağlamında en çok eleştiri yönelttiği ismin İmam Şâfiî (ö. 204/820) olduğu tespit edilmiştir. Şâfiî eleştirisi söz konusu olduğunda Mâturîdî oldukça sert bir üslup kullanmakta ve genel tavrından farklı olarak senedle ilgili bazı açıklamalar yapmaktadır. Fakat bu eleştirilerin bir kısmının hakikati yansıtmadığı görülmektedir. Kendisinin ve Hanefî mezhebinin görüşlerine dayanak oluşturan ve rivâyet tekniği bakımından mütevâtir seviyesinde olmayan bazı rivâyetlerde Mâturîdî amel vurgusu yaparak rivâyeti kuvvetlendirmeye, böylelikle usûl açısından problem teşkil eden hususu ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'den bu yana kesintisiz

biçimde toplum tarafından amele konu edilen hususların rivâyet tekniği bakımından zayıf olması önemsizdir. Aslında bunların sözlü olarak rivâyet edilmesine ihtiyaç bile yoktur. Kısaca Mâturîdî'ye göre amel, en üstün nakil formudur. Hadis ve sünneti zaman zaman eş anlamlı olarak kullansa da onun düşünce sisteminde sünnet hadisten daha üstün bir konumdadır.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, Hadis, Sünnet, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Kitâbü't-Tevhîd

SUMMARY
THE HADĪTH IN THE THOUGHT OF IMĀM al-MĀTURĪDĪ

In the present study, the approach of Abū Mansūr Muhammad al-Māturīdī (d. 333/944) to hadith and sunnah is discussed. The main purpose of the thesis is to examine the determination and description of the method of use and evaluation of the narrations attributed to the Prophet Muhammad by al-Māturīdī, the representative of the Hanafī science tradition, which is a branch of the Ahl al-Ra’y, in the fourth hijrī century. This study attempted to show the differences between the approach of the hadithists and the approach of al-Māturīdī to the narration material. The main sources of the study are al-Māturīdī’s works called *Ta’wīlāt al-Qur’ān and Kitāb al-Tawhīd*, which have survived to the present day. In this context, his explanations on hadith and sunnah were scanned in his works, and modern researches on al-Māturīdī and Māturīdism were utilized as much as possible. According to the findings we have obtained, al-Māturīdī, unlike the hadithists, does not include the uninterrupted words of the narrations, and acts content-centered in accordance with the attitude of the ahl al-ra’y tradition in the evaluations of the narrations. al-Māturīdī does not see it necessary to stick to the wording in the narrations, and he describes such an effort as false display. These findings confirm the previous studies on al-Māturīdī and Māturīdism. One of the remarkable results of the study is the relationship that al-Māturīdī observes between mutawātir news and tafsīr in terms of expressing certainty, and between khabar al-wāhid and ta’wīl in terms of expressing suspicion. Accordingly, the conditions that al-Māturīdī put forward for accepting khabar al-wāhid and ta’wīl, the areas in which they are valid, the judgments and consequences they produce, and the expressions he uses to reject them are almost the same. al-Māturīdī’s content-centered clarity criteria can be summarized as not to contradict the Qur’ān’s text, sunnah, consensus, rational proofs and shar’ī principles; not to be contrary to the imagination of Allah, the prophet, the Companions; not having a content that would harm the duty of prophethood and the title of ‘ismat. His extremely rare statements about the isnād are intended either to support the conclusion he reached through other evidence or to use the arguments of his interlocutors against them. Although he does not use the criticism of the isnād in practice, he considers it necessary to examine the narrators who convey the news theoretically. It has been determined that the name that al-Māturīdī criticizes the most in the context of the narrations is Imam al-Shāfi‘ī (d. 204/820). For the al-Shāfi‘ī criticism, al-Māturīdī uses a very harsh style and, unlike his general attitude, makes some explanations about the isnād. However, it is seen that some of these criticisms do not reflect the truth. In some narrations,

which form the basis of his and Hanafī sect's views and which are not at the level of mutawātir in terms of narration technique, al-Māturīdī tries to strengthen the narration by emphasizing actions and thus to eliminate the problem in terms of methodology. According to him, it is insignificant that the issues that have been the subject of action by the society uninterruptedly since the Prophet Muhammad are weak in terms of narration technique. In fact, they don't even need to be reported orally. Basically, according to al-Māturīdī, action is the highest form of transmission. Although he uses hadith and sunnah as synonyms from time to time, in his system of thought, sunnah is superior to hadith.

Keywords: al-Māturīdī, Hadīth, Sunnah, Ta'wīlāt al-Qur'ān, Kitāb al-Tawhīd

ÖNSÖZ

Semer kand Hanefî ekolü içerisinde yetişen ve bu geleneğin önemli bir temsilcisi olan İmam Mâturîdî, tarihsel süreçte itikâdî bir mezhep imamı olarak kabul edilmiştir. Kelâmın yanı sıra fıkıh, usûl ve tefsir alanlarında da imam kabul edilen Mâturîdî'nin yakın tarihimize kadar yazılı kültürümüzde ihmal edildiği ve yeterince tanınmadığı görülmektedir. Kaynaklarda kendisine nispet edilen eserlerden yalnızca ikisinin günümüze ulaşmış olması ve bunların da yakın zamana kadar el yazması halinde kalması, onun yeterince tanınmamasında etkili olmalıdır. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsiri ile *Kitâbü't-tevhîd* isimli kelâm eserinin basılıp tercüme edilmesi ve son zamanlarda Mâturîdî'ye karşı artan ilgi neticesinde çeşitli bilim dallarında Mâturîdî hakkında çok sayıda araştırma yapılmış ve bilimsel toplantılar düzenlenmiştir.

Mâturîdî'nin yaşadığı hicrî üçüncü ve dördüncü asır neredeyse bütün İslâmî ilimlerin teşekküllerini tamamladığı, temel eserlerini verdiği, ıstılâh ve yöntemlerini oluşturduğu, temel problem ve tartışmalarının büyük ölçüde belirginleştiği bir dönemdir. Hadis ilmi açısından da benzer bir durumdan bahsedilebilir. Şu var ki bu dönemde ilk hadis usûlü eserleri henüz gün yüzüne çıkmamıştır.

Kuşkusuz Mâturîdî'nin kendisinin hadisçi olmaması ve doğrudan hadis ilmini konu edinen bir eserinin bulunmaması çalışma açısından bazı sorunları beraberinde getirmektedir. Fakat İslam düşünce tarihinde bu denli iz bırakmış bir âlimin hadis ve sünnete yaklaşımının bugüne kadar müstakil olarak sadece bir doktora çalışmasına konu edilmesi ve onun da tefsirindeki bir sûre ile sınırlandırılmış olması bir eksiklik olarak durmaktadır.

“İmam Mâturîdî'nin Düşüncesinde Hadis” başlıklı çalışmamız, İslâm dininin en önemli kaynaklarından biri olan hadislere Mâturîdî'nin yaklaşımını konu edinmektedir. Her ne kadar hadis ilmine ait müstakil bir eseri bulunmasa da Mâturîdî özellikle tefsirinde azımsanamayacak miktarda rivâyet kullanmış ve zaman zaman bu rivâyetler hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Bunun yanı sıra takipçileri de yer yer ondan alıntılar yapmışlardır. Çalışmamız hem kendi eserlerindeki hem de takipçilerinin eserlerindeki bu açıklamalardan yola çıkarak Mâturîdî'nin düşüncesinde hadis ve sünnetin konumunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Mâturîdî'nin hadis ıstılâhlarını kullanımı, hadis literatürünü ve hadis nakil geleneğini ne derece dikkate aldığı, hadisçilerin kendisine ne düzeyde atf yaptığı, hadis tenkid kriterlerinin neler olduğu, hadis ve sünnet ile diğer dinî deliller arasında nasıl bir hiyerarşi gözettiği gibi hususlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırma boyunca görüş ve önerilerinden son derece istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Zişan TÜRCAN'a; özellikle tashihleri ile çalışmaya katkıda bulunan mesai arkadaşlarım Arş. Gör. Dr. Esat SABIRLI, Arş. Gör. Dr. Turan BAHŞI, Arş. Gör. Yusuf Ziya BAL ve Arş. Gör. Aziz KARABULUT'a; benden maddi manevi desteklerini esirgemeyen tüm sevdiklerime teşekkür ederim. Bu uzun ve zorlu süreçte kendilerini ihmal ettiğim eşime, kızım Serra ve oğlum Mirza'ya ayrıca teşekkür ederim.

Tunahan ERDOĞAN

Antalya 2021

GİRİŞ

Çalışmamızda İslâm düşünce tarihinde iz bırakan en önemli şahsiyetlerden biri olan İmam Mâturîdî'nin (ö. 333/944) hadislere yaklaşımı ele alınmıştır. Hadislerin tedvîn ve tasnîf edildiği dönemin hemen sonrasında, ilk müstakil hadis usûlü eserlerinin yazıldığı dönemin ise hemen öncesinde yaşamış bir âlim olan Mâturîdî, daha çok kelâm ve tefsir sahasındaki çalışmaları ile tanınmaktadır. Fıkıh ve usûl alanlarında yetkin bir âlim olduğu anlaşılacakla birlikte bu alanlardaki eserleri günümüze ulaşmamıştır. Bu bakımdan çalışmamız ağırlıklı olarak, onun elimizde bulunan kelâm eseri *Kitâbü't-tevhîd* ile tefsir eseri *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'a dayanmaktadır. Bununla birlikte bu eserler üzerine yapılmış klasik ve çağdaş çalışmalardan olabildiğince istifade edilmeye çalışılmıştır.

Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Mâturîdî'nin ilmî kişiliğinin oluşumu, hocaları, talebeleri, eserleri, mensubu bulunduğu ilim geleneği içerisinde nasıl algılandığı, bir mezhep olarak Mâturîdîliğin ortaya çıkışı, Mâturîdî öncesi dinî düşüncede hadisin rolü, onun Şâfiî'ye muhalefeti ve eleştirileri ele alınmıştır.

Birinci bölümde Mâturîdî'nin genel bilgi kaynakları ve bunlar arasında hadise ve sünnete atfettiği konum tespit edilmeye çalışılmıştır. Mâturîdî'nin bilgiye ulaşma kaynakları ve vasıtaları ile bunlar arasında gözettiği hiyerarşi incelenmiştir.

İkinci bölüm Mâturîdî'nin hadis nakil geleneğine yaklaşımını, onun düşüncesinde hadisin bilgi değerini ve hadis tenkidini konu edinmektedir. Hadisçiler tarafından belli ifade kalıpları ve şekli unsurlar göz önünde bulundurularak senedli biçimde aktarılan rivâyetlerin, Mâturîdî tarafından nasıl aktarıldığı ile cerh-ta'dîl gibi metin dışı konular ve mana ile rivâyete bakışı, ihtisâr ve taktî' gibi metne ilişkin hususlara yaklaşımı bu bölümde ele alınmıştır. Mâturîdî'nin düşüncesinde hadisin bilgi değeri ve hadis tenkit kriterleri de bu bölümde ele alınan konulardandır. Hadis tenkîdinin iki önemli unsuru olan sened ve muhteva tenkîdine Mâturîdî'nin yaklaşımı, eserlerindeki açıklama ve uygulamaları üzerinden takip edilmiştir.

Üçüncü ve son bölümde ise Mâturîdî'nin âyetlerin tefsirinde hadis kullanımı ve çelişkili rivâyetleri uzlaştırmada nasıl bir yol izlediği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın temel amacı Semerkand Hanefî ilim geleneğine mensup bir âlim olan ve sonradan bu geleneğin itikâdî konularda imamı kabul edilen Mâturîdî'nin düşüncesinde hadisin konumunun tespit edilmesidir.

Çalışmada cevabı aranan sorulardan bazıları şunlardır:

Mâturîdî'nin düşüncesinde hadisin diğer bilgi kaynakları ile olan ilişki boyutu nedir?

Mâturîdî'nin müstakil bir hadis usûlü düşüncesinden söz etmek ve günümüze ulaşan eserlerinden bunu tespit etmek mümkün müdür?

Mâturîdî sünnet ve hadisi eş anlamlı olarak mı görmektedir, yoksa aralarında fark gözetmekte midir?

Mâturîdî'nin rivâyetlerde gözettiği sıhhat kriterleri nelerdir?

Tefsir, kelâm, fıkıh ve usûl alanlarındaki birikimi ile tanınan bir âlimin hadislere yaklaşımı ile hadisçilerin yaklaşımı arasında ne gibi ortak ve farklı yönler bulunmaktadır?

Hanefî ilim geleneğine mensup bir âlim olan Mâturîdî'nin hadislere yaklaşımı takipçileri tarafından sürdürülmüş müdür?

Hadisçilerin Mâturîdî ve Mâturîdî mezhebine mensup âlimlere rivâyetler konusunda atıfları söz konusu mudur?

İslâm düşünce tarihinde uzun bir süre ihmal edilmiş olan Mâturîdî ve Mâturîdîlik ile ilgili çalışmalar son dönemde önemli bir ivme kazanmıştır. Çalışmamızın onun hadis ve sünnet anlayışının belirginleşmesine katkı sağlamasını ümit etmekteyiz.

Kaynaklarda Mâturîdî'nin bazı mezheplere eleştiriler içeren eserleri ile birlikte fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı kitaplarından bahsedilmektedir. Onun düşüncesinde hadis ve sünnetin konumunu tespit etmek yalnızca günümüze ulaşmayan eserlerinden, sonraki âlimler tarafından yapılan bazı alıntılar ile kendi tefsir ve kelâm eserindeki uygulamalarının tespit edilmesi sayesinde mümkün olabilecektir. Teorik olarak hadislere ve hadis usûlüne yönelik çok fazla açıklaması bulunmayan Mâturîdî'nin hadis ve sünnet anlayışı, onun açıklama ve uygulamalarının tümevarım yöntemi ile tespitini zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan araştırma ağırlıklı olarak tümevarım yöntemine ve tasvîrî bir anlatıma dayanmaktadır.

Tezimizin temel kaynaklarını İmâm Mâturîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'i ile *Te'vilâtü Ehli's-sünne* isimli tefsiri oluşturmaktadır. *Kitâbü't-tevhîd* bir kelâm kitabı olması itibarıyla daha çok teorik bilgi içermekte ve Mâturîdî'nin bilgi teorisine ilişkin görüşleri ile diğer din ve mezhep mensuplarına yönelik eleştirilerini ihtiva etmektedir. *Kitâbü't-tevhîd*'de hadis kullanımını son derece azdır ve burada çoğunlukla hadislerin metinleri bütünüyle verilmemiş, daha çok hadislere işaret ve atıf ile yetinilmiştir. Bir tefsir kitabı olan *Te'vilât*'ta ise âyetlerin anlamlarını açıklamak ve özellikle fikhî ihtilâflarda delil olarak kullanmak amacıyla çok sayıda hadis zikredilmiştir. Fakat her iki eserde de bulunan ortak nokta, hadislerin senedlerine tam haliyle yer verilmemiş olmasıdır. Metinler ise çoğunlukla lafzî rivâyete dikkat edilmeden, mana ile rivâyet edilmek suretiyle ve ihtisâr, taktî' gibi uygulamalar yapılarak verilmiştir. Bu bakımdan her iki kitap da kullanılan hadislerin isnâdları ile ilgili fazla malzeme sunmamaktadır.

Mâturîdî'nin kendi eserlerinin yanı sıra Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Te'vilât* şerhi de çalışmamızın temel başvuru kaynaklarından birisidir. Sözü edilen eserde Semerkandî'nin, Mâturîdî'nin *Te'vilât*'da yer almayan bir kısım görüşlerine de atıf yaptığı gözlemlenmektedir. Alâüddîn es-Semerkandî, *Makâlât* ve *Meâhizü's-şerâyi'* gibi onun günümüze ulaşmamış eserlerinden de alıntılar yapmaktadır. Bu açıdan Semerkandî'nin şerhi Mâturîdî araştırmalarında göz ardı edilemez bir kaynak niteliğindedir.

Günümüzde doğrudan Mâturîdî'nin hadis anlayışı üzerine yapılan çalışma sayısı ise oldukça azdır. Mâturîdî'nin ve Mâturîdiyye'nin hadis anlayışını en kapsamlı şekilde ele alan çalışma Hüseyin Kahraman tarafından 2000 yılında tamamlanan “Mâturîdiyye Kelamında Hadisin Yeri” başlıklı doktora tezidir. Çalışma 2001 yılında “Mâturîdilikte Hadis Kültürü” ismiyle yayımlanmıştır. Çalışmada mezhebin kurucu imamı Mâturîdî'den başlayarak Mâturîdiyye mezhebinde hadisin yeri ve önemi, hadis kullanım şekli ve amaçları, bunların hadis ilmi açısından değeri incelenmiştir.

Mairambek Jusupov tarafından 2016 yılında tamamlanan “Mâturîdî'nin *Te'vilât* Adlı Eserinde Hadis Anlayışı - Nisâ Sûresi Örneği” isimli doktora tezi, başlığından da anlaşılacağı gibi yalnızca *Te'vilât* isimli tefsiri ve Nisâ sûresi ile sınırlı bir çalışmadır. Bu bakımdan çalışmanın Mâturîdî'nin hadis anlayışını tam olarak yansıttığını söylemek oldukça zordur.

Nuri Tuğlu tarafından 2003 yılında tamamlanan “Mâturîdî Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelami Hadislerin Değerlendirilmesi” başlıklı doktora tezi 2016 yılında basılmıştır. Bu çalışma Mâturîdî mezhebinin hadis anlayışını konu edinmekte ve Mâturîdî mezhebine mensup âlimlerin kitaplarında kullanılan 192 hadisin tahrîc ve değerlendirmesini yapmaktadır.

Melikşah Sezen tarafından 2020 yılında yayımlanan “İlm-i Hadîs Hanefîlik Mâturîdîlik” isimli eserin Mâturîdî ile ilgili kısmı, Mâturîdî hakkında genel bilgilerden sonra onun *Kitâbü't-tevhîd* ve *Te'vilât*'ta âhâd haberleri kullanmasının sebeplerini ve sınırlarını konu edinmiştir. Çalışmada kelâm eseri olan *Kitâbü't-tevhîd*'de haber-i vâhidlere yer verilmesinin sebepleri belli başlıklar altında listenerek Mâturîdî'nin kullanımları örneklendirilmiştir. *Te'vilât* hakkındaki bölümde ise erken dönem Hanefî âlimlerin âhâd haberleri kabul ve tatbik usûllerine dair Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1879-1952) listelediği on altı maddeye Mâturîdî'nin tefsirinden örnekler sunulmuştur.

Doğrudan hadisle ilgili olmamakla birlikte Şükrü Özen tarafından hazırlanan ve *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* başlıklı doçentlik çalışması ise Mâturîdî'nin hem kendi eserlerinde bulunan fıkıh usûlüne dair görüşlerini hem de farklı eserlerde ona atfedilen görüşleri derlemeyi amaçlayan bir çalışmadır.

Çalışmamızda Mâturîdî'nin hocalarının ve talebelerinin, bir başka deyişle etkilendiği ve etkilediği isimlerin belirlenmesi için Hanefî tabakât eserlerine müracaat edilmiştir. Bu bağlamda Kureşî'nin (ö. 775/1373) *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l Hanefiyye'si*, Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *el-Kand fî 'ulemâ-i Semerkand'*, Kınalızâde'nin (ö. 979/1572) *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr'*, Leknevî'nin (1848-1886) *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye'si* başvurulan kaynaklarımız olmuştur.

Çalışmada Mâturîdî'nin geçerli kabul ettiği diğer bilgi kaynakları ile yöntemlerinin hadis ve sünnet ile olan ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır. Birkaç istisna dışında gözettiği sıhhat kriterleri hakkında açıklama yapmadığını tespit ettiğimiz Mâturîdî'nin rivâyetlerin sıhhat kriterleri onun özellikle uygulamaları arasından tespit edilmiştir.

Çalışmanın en önemli yönlerinden birisi herhangi bir sınırlandırmaya gidilmeden Mâturîdî'nin günümüze ulaşan tüm eserlerinde hadis ile ilgili açıklamalarının takip edilmesidir. Bununla, onun hadislere yaklaşımının bütüncül olarak tasvir edilmesi amaçlanmıştır. İslâm tarihinde iz bırakmış en önemli âlimlerden biri olan Mâturîdî'nin hadis düşüncesinin tüm yönleri ile ortaya konulması çalışmanın en temel amacını oluşturmaktadır.

Mâturîdî'nin İlmî Yönü

Yaşadığı Bölge ve Siyâsî Durum

Mâturîdî'nin dünyaya geldiği ve yaşadığı şehir olan Semerkand, Ceyhun nehrinin doğusundaki Mâverâünnehir denilen bölgenin nüfus, ticaret ve sanayi bakımlarından en önde gelen kentiydi. Sâmânîler döneminde başkent Buhârâ'ya taşınmış olmasına rağmen Semerkand bu önemini korumuştur. Verimli topraklara sahip olması ve ticaret yollarının kesiştiği bir coğrafi konumda bulunması ona bu özelliği sağlayan faktörler olarak gösterilmiştir.¹

Mâverâünnehir bölgesi nüfus bakımından yoğunluklu olarak sırasıyla Doğu İranlı Soğdların, Türklerin, onlardan sonra da Arapların yaşadığı bir bölge olarak tanıtılmaktadır. Bölgede İslâmdan önce Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Hristiyanlık ve Yahudîlik dinleri yaygındı.² Makdisî (ö. 390/1000 civarı), Semerkand halkının Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinden olduğunu³ ve Şâfiîlerin yoğun olduğu bazı kentler dışında bölgede hâkim

¹ Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, trc. V. Minorsky–T. Minorsky, E. J. Brill, Leiden 1956, I, 14; Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990, s. 88.

² Osman Aydın, "Semerkant", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVI, 483.

³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ eş-Şâmî el-Beşşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlim*, 3. bs., Mektebetü Medbûlî, Kahire 1991/1411, s. 278.

mezhebin Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) mezhebi olduğunu aktarır.⁴ Ona göre Semerkand, özellikle usûl ilimlerinde eşsiz bir konuma sahipti.⁵

Siyâsî bakımdan Mâverâünnehir bölgesinin büyük kısmı uzun yıllar Türklerin hâkimiyeti altındaydı.⁶ Semerkand ise Mâturîdî'nin yaşadığı çağda Sâ mânîlerin kontrolündeydi.⁷ Müslümanların fethinden itibaren yaklaşık bir asır boyunca iç mücadeleler ile boğuştuğu için ilmî gelişme görülmeyen Semerkand'da Sâ mânîlerin sağladığı uygun ortamla birlikte önemli gelişmeler kaydedilmiştir.⁸ Sâ mânî hükümdarları, vezirleri ve zenginler farklı branşlardan âlimlere saygı göstermişler, hoca ve talebelerin yararına vakıflar kurmuşlar, medreseler inşâ etmişler, onlara hediyeler vermişler ve maaş bağlamışlardı.⁹ Semerkand'da ilmî ortamın oluşmasında ve gelişmesinde ahâlînin h. 133/m. 751 tarihindeki Talas savaşında esir aldıkları Çinli mahkûmlardan kâğıt imalatını öğrenmeleri¹⁰ de etkili olmalıdır.¹¹

Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde Semerkand'da hadis ilminin yaygın biçimde öğretildiğini gösteren çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. İdrîsî'nin (ö. 405/1015) *Târîhu Semerkand* isimli kitabının¹² elimizde bulunmayışı büyük bir kayıp olmakla birlikte bu eserden alıntılar yapan Neseî'nin *el-Kand*'ında Semerkand'da hadis ilminin hangi yoğunlukta öğretildiğine ilişkin bilgi bulmak mümkündür. Burada zikredildiğine göre Buhârî (ö. 256/870) de Semerkand'ın yakın köylerinden biri olan Hartenk'de vefat etmiştir.¹³

Semerkand'da öğretilen ilimlerin başında hadis, fıkıh, kelâm ve usûl ilimleri gelmekteydi. Bu ilimler başlangıçta mescidlerde oluşturulan ders meclislerinde öğretilirken, daha sonra Mâturîdî'nin yaşadığı zaman dilimi olan IV. asırdan itibaren inşâ edilen

⁴ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 323.

⁵ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 271.

⁶ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 67.

⁷ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 337. Semerkand'ın detaylı siyâsî tarihi için bkz. Osman Aydın, *Fethinden Sâ mânî'lerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, İsam Yay., İstanbul 2011, s. 122-346.

⁸ Aydın, *Fethinden Sâ mânî'lerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, s. 395-404.

⁹ ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 1. bs., thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, VI, 1047-1048; İhsân Zünûn es-Sâmîrî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye zemene's-Sâ mânîyyîn*, 1. bs., Dâru't-talî'a, Beyrut 2001, s. 36-42.

¹⁰ Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, I, 14.

¹¹ Aydın, *Fethinden Sâ mânî'lerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, s. 401-402. Makdisî, Semerkand'da üretilen kâğıdın benzersiz olduğundan bahseder. (Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 326.) Nitekim Semerkand'da "kâğıtçılar hânı" bulunmaktaydı. "Kâğıtçı" nisbesi ile anılan Ebû Süleyman Dâvûd b. Ebî Dâvûd el-Mervezî (ö. 281/894) burada kâğıt tüccarlığı yapmaktaydı. (Ebû Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkandî, *el-Kand fi'ulemâ-i Semerkand*, 1. bs., thk. Yûsuf el-Hâdî, Âyinetü mirâs, Tahran 1420/1999, s. 147.) Semerkand'da "kâğıtçı" nisbesi ile anılan başka âlimler de bulunmaktadır. İlyâs b. Hâmid el-Kâğıdî es-Semerkandî (ö. 319) bunlardan biridir. (Necmeddin en-Neseî, *el-Kand*, s. 93.)

¹² Kâtib Çelebi (Hacı Halife) Mustafa b. Abdillâh el-Kostantinî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdâd 1941, I, 296.

¹³ Necmeddin en-Neseî, *el-Kand*, 641; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3. bs., thk. Şu'ayb el-Arnâvud başkanlığında komisyon, Müessesetü'r-risâle, yy. 1405/1985, XII, 466.

medreselerde öğretilmeye başlanmıştır. Özellikle fıkıh ilminin öğretildiği ve Mâturîdî dâhil çok sayıda âlimin yetişmesine ev sahipliği yapan meşhur Dâru'l-Cüzeçâniyye,¹⁴ hadis ilminin yoğunlukla öğretildiği Re'sü Sikketi Amûr¹⁵ ile Re'sü Sikketi Hâiti Hayyân¹⁶ medresesi bunlardan bazılarıdır.¹⁷

Semer kand ve Semerkandlı âlimlerin tarihinden bahsedilen eserlerden anlaşıldığı kadarıyla buradaki mescidlerde hadis rivâyeti çok yaygındı. Semerkandlı âlimlerin yanı sıra Semerkand'a başka bölgelerden gelen âlimlerin hadis rivâyet ettiklerine dair çok sayıda kayda rastlamak mümkündür. Örneğin Semerkand'a gelen Ebû'l-Fadl el-Abbâs b. Ca'fer es-San'ânî h. 275/m. 888 senesinde,¹⁸ Ebû Âsım 'Amr b. Âsım el-Mervezî h. 295/m. 908 senesinde hadis rivâyet etmiştir.¹⁹ Mâturîdî'nin vefat tarihi olan h. 333/m. 944 tarihinde Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî Semerkand'da hadis rivâyet etmiştir.²⁰ Abd b. Yahya el-Kessî h. 307/919 senesinde,²¹ Amûr mahallesinde konaklayan Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm el-Mervezî h. 319/m. 931 tarihinde²² Semerkand'da hadis rivâyet etmiştir. Mescidler dışında sınır boylarında askerî amaçla kurulan ribâtların da ilim öğretme maksadı ile kullanıldığı anlaşılmaktadır. Atîk b. Mûsâ b. Şücâ' Semerkand'da Nasr b. Câbir ribâtında hadis rivâyet etmiştir.²³ Ebû Seleme Nasr b. Muhammed b. Garîb eş-Şâşî (ö. 370'ten sonra), Semerkand'ın bir mahallesi olan Bâbıdestân'daki el-Emîr ribâtında konaklamış ve hadis yazdırmıştır.²⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. el-Fadl es-Serahsî h. 334/m. 946 senesinde Semerkand'da konakladığı Kâsorg ribâtında hadis rivâyet etmiştir.²⁵ Buhârî de Semerkand'a yaptığı ziyaretlerden birinde dört yüz hadis talebesi tarafından senedleri birbirine karıştırılmış çok sayıda hadis ile imtihan edilmiştir.²⁶

Bölgede küçük yaşlardan itibaren çocuklara dinî ilimler öğretilmeye başlanırdı. Çocuklara dinî ilimler ilk olarak “küttâb” ya da “mekteb” denilen eğitim mekânlarında

¹⁴ Hicrî 443 senesinden sonra vefat eden Kâdî Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed, Semerkand'a gelmiş ve ed-Dâru'l-Cüzeçâniyye'de hadis rivâyet etmiştir. (Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1. bs., Nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru'l-cenân, yy. 1408/1988, V, 73). Hicrî V. asırda Dâru'l-Cüzeçâniyye'de hadis rivâyet eden, dinleyen, imlâ eden ve ders veren bazı âlimler için bkz. Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand*, s. 397, 403, 409, 447, 479, 498, 546, 571. Hicrî üçüncü asırda Ebû Mukâtil es-Semerkandî tarafından kurulduğu tahmin edilen bu medrese aynı zamanda Mâturîdî'nin de yetiştiği ve ders verdiği bir yerdir. Ayrıca bkz. Ahmet Ak, “Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ed. İlyas Çelebi, MÜİFV Yay., İstanbul 2012, s. 437.

¹⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 348.

¹⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 199.

¹⁷ Aydın, *Fethinden Sâmânî'lerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, s. 404-406.

¹⁸ Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand*, 586.

¹⁹ Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand*, 614.

²⁰ Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand*, 58.

²¹ Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand*, 451.

²² Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand*, 305.

²³ Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand*, 628.

²⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 239.

²⁵ Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand*, 305.

²⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 411.

öğretilirdi. Sultanların, vezirlerin ve zenginlerin çocukları ise genellikle babalarının saraylarında ve köşklerinde eğitim alırlardı. Buralarda çocuklara okuma, yazma, nahiv, şiir, hesap, ahlâk, ok atma, at binme, yüzme ve bir miktar da Kur'ân ve hadis öğretilirdi.²⁷ Halkın ileri gelenlerinin evleri de ilim öğretilen önemli mekânlardandı.²⁸

Hayatı, Mezhebi ve İlmî Durumu

İslâm fırkaları, kelâm ilmi ve ekolleri, ilimler tarihi gibi alanlara ait yayımlanmış eserlerin hiçbirisinde Mâtürîdî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulmak mümkün değildir.²⁹ Hanefî tabakât kitaplarında ise onun hayatından çok kısa bahsedilir ki bunlar da birbirinin tekrarı mahiyetindedir.³⁰ Söz konusu tabakât kitaplarında yer alan bilgiler çoğunlukla onun fıkıh öğrendiği bazı hocalarının isimlerini vermekle yetinmektedir. Bu eserler, Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet akâidini Mu'tezile, Şîa, Müşebbihe, Bâtıniyye gibi bid'atçı gruplara karşı savunduğundan bahseder,³¹ onun naslardan hüküm çıkarma ve Kur'ân tefsirindeki maharetine atıf yapar.³²

Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin (ö. 508/1115) *Tabsıratü'l-edille*'sinde bulunan bir metin bize Mâtürîdî öncesi ve sonrası dönemde Mâverâünnehir'deki ilmî ve sosyal ortam hakkında önemli bilgiler sunmaktadır:

Merv ve Belh gibi Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinin tamamında, usûl ve fîrûda Ebû Hanîfe'nin yöntemini benimseyip i'tizâlî görüşlerden yüz çeviren onun ashâbının imamları bu [sıfatların kadim olduğu] görüşteydiler. Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) öğrencisi Ebû Süleyman el-Cûzecânî'nin (ö. 200/816 [?]) arkadaşı Ebû Bekir Ahmed b. İshâk b. Subeyh el-Cûzecânî döneminden beri Semerkand'daki imamlarımız da aynı görüşteydiler. Onlar, usûl ve fîrû ilimlerini kendilerinde cem etmiş, dinin kutsalını savunan ve müdafaa eden, kelâm ilmindeki bilgilerinin çokluğu ve derinliği, ayrıca bid'atçilere ve sapıklara karşı tavizsizlikleri sayesinde Allah'ın bu bölgenin tamamını sapkınların ve bid'atçıların kirlerinden temizlediği kişilerdir.³³

Neseî'nin sözlerinden ve devamından anlaşıldığına göre Mâverâünnehir ve Semerkand'daki Hanefîlerin en büyük uğraş alanı, başta Mu'tezile olmak üzere diğer bid'at ehli fırkalara karşı sünnî düşüncüyü savunmaktı.

Mâtürîdî'nin kendisini Hanefî mezhebine nispet edişinden yaşadığı dönemde onun bir mezhep imamı olmadığı anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle o, müstakil bir müctehid olarak

²⁷ İhsân Zünûn es-Sâmîrî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye zemene's-Sâmâniyyîn*, s. 43-44.

²⁸ Necmeddin en-Neseî, *el-Kand*, s. 126, 208, 275, 611, 664.

²⁹ Mâtürîdî'nin kendisi ve hayatı hakkındaki bilgilerin az olmasının muhtemel sebepleri için bkz. Kahraman, Hüseyin, *Mâtürîdî'de Hadis Kültürü*, Arasta Yay., Bursa 2011, s. 8-13.

³⁰ Muhammed b. Tavî et-Tancî, "Abû Mansûr al-Mâtürîdî," *AÜİF Dergisi*, c. 4, sy. 1, 1955, s. 1.

³¹ Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyînî ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâdâti'l-müttakîn bi şerhi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994, II, 5.

³² Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1. bs., thk. Cloud Selâme, Dımaşk 1990, I, 358-359.

³³ Ebü'l-Mu'în en-Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, I, 356.

değil, Hanefî mezhebinin âlimi olarak hareket etmiştir.³⁴ Zira bir kimsenin bir mezhebi takip ettiğinin en açık göstergesi, kişinin bizzat kendisini bir mezhep imamına nispet etmesidir.³⁵ Bu bağlamda Mâturîdî, zaman zaman “ashâbımız”,³⁶ “mezhebimiz”,³⁷ “meşâyihimiz”³⁸ gibi ifadelerle kendisinin Hanefî mezhebinin müntesibi olduğunu bildirmektedir. Bir mezhebin takip edildiğini gösteren en önemli göstergelerden birisi de âlimin, söz konusu mezhebe ya da imamına muhâlif olan görüşlerini izah edip delillendirmeye çalışması ve kurucu imamın görüşlerini savunmasıdır.³⁹ Mâturîdî, çoğu zaman başka mezheplerin görüşlerine karşı Hanefî mezhebinin ya da Ebû Hanîfe’nin görüşlerini savunmaktadır.⁴⁰ Mâturîdî’nin Hanefîliğe mensubiyeti, eserlerindeki ifadeleri ve hayatı hakkındaki bilgiler göz önünde bulundurulduğunda ispata ihtiyaç duymayan bir konu olmakla birlikte, Ebû Hanîfe’ye nispet edilen *el-‘Âlim ve’l-müte‘allim*’in rivâyet zincirinde onun isminin yer alması,⁴¹ bu âdiyeti ortaya koyan bir başka unsurdur. Onun Hanefîlik ile ilişkisini ortaya koyan en önemli unsurlardan biri de hocalarının neredeyse tamamının Hanefî mezhebine mensup olmaları ve bu silsilelerin Ebû Hanîfe’ye ulaşmasıdır.⁴²

Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî (ö. 508/1115) *Tabsiratü’l-edille*’de Mâturîdî’yi “Ebû Hanîfe’nin mezhebini/görüşlerini en iyi bilen kimse” olarak tanıtmaktadır.⁴³ Nesefî, *et-Temhid fî usûli’d-dîn*’de ise “Mâturîdî, usûl ve fûrûda Ebû Hanîfe’ye en bağlı kişilerden biriydi.” der.⁴⁴ Beyâzîzâde (ö. 1098/1687), Mâturîdî’yi Ebû Hanîfe’nin ve ashâbının mezhebinin açıklayıcısı olarak takdim etmektedir.⁴⁵ Zebîdî (ö. 1205/1791), Eş‘arî’nin (ö.

³⁴ Mâturîdî’nin Hanefî mezhebi içindeki faaliyetlerini ve mezhebe katkıları konu edinen iki çalışma için bkz. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, İstanbul 2001, s. 65-67; İsmail Bilgili, “Hanefî Fıkıh Medeniyetine İmam Mâturîdî’nin Katkısı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2017, sy. 29, s. 399-423.

³⁵ Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*, 1. bs., Maarif Mektepleri Yay., Ankara 2018, s. 146.

³⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerikandî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1. bs., thk. Ahmet Vanlıoğlu-Komisyon, Dâru’l-mîzân, İstanbul 2005-2010, II, 118-119, 142, 193, vd.

³⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 42, V, 174, XIV, 217, vd.

³⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 163; X, 200.

³⁹ Kahraman, Hüseyin, “Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007, c. 7, sy. 7, s. 10-11; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*, s. 151-153.

⁴⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 393, II, 90, 112, XII, 175, vd.

⁴¹ Kemalüddîn Ahmed b. Hasen b. Sinanüddîn el-Bosnevî el-Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm min ‘ibârâtü’l-İmâm Ebû Hanîfe en-Nu’ân fî usûli’d-dîn*, 1. bs., Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1428/2007, s. 11-12; Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 4. bs., Otto, Ankara 2012, s. 138, 141; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Mâturîdîlik İlişkisi*, 2. bs., Ankara Okulu, Ankara 2017, s. 116-117.

⁴² Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 11-12; Kahraman, *Mâturîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 19.

⁴³ Nesefî burada Ebû Hanîfe’ye nispet edilen “Allah’ın, kendisinden başka kimsenin bilmediği bir mâiyeti vardır” sözünün Ebû Hanîfe’ye ait olamayacağına, onun ilmîni nakleden ve mezhebini bilen hiç kimsenin ondan bu sözü rivâyet etmemesinin delil olduğunu söyler. Buna ayrıca onun mezhebini en iyi bilen ve bu sözün ne anlama geldiğini açıklayan Mâturîdî’nin, *Kitâbü’t-tevhîd*’de de *Makâlât*’da da bu sözü Ebû Hanîfe’ye nispet etmemesini delil olarak gösterir. Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, I, 162.

⁴⁴ Ebû’l-Mu‘în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid en-Nesefî, *et-Temhid fî usûli’d-dîn*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl, el-Mektebetü’l-ezheriyye li’t-türâs, Kahire 2006, s. 35.

⁴⁵ Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, s. 12.

324/935-36) Şâfiî mezhebinin metinlerini, Mâturîdî'nin de Hanefî mezhebinin metinlerini desteklediğini ifade etmektedir.⁴⁶ Makrizî (ö. 845/1442) de Mâturîdîleri Ebû Hanîfe ile öğrencileri Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed'i taklid eden fakîhler topluluğu olarak tanıtmaktadır.⁴⁷

Hayâlî (ö. 875/1470 [?]) ve Kestelî (ö. 901/1496) *Şerhu'l-akâid*'e yazdıkları hâşiyelerde Ehl-i sünnet denilince Horasan, Irak, Şâm ve diğer bölgelerin çoğunda Eş'arîlerin, Mâverâünnehir bölgesinde ise Ebû Hanîfe'nin ashâbı olan Mâturîdîlerin kastedildiğini söyler.⁴⁸ Zebîdî, İbnü's-Sübki'den (ö. 771/1370) naklen Ehl-i sünnetin tamamının aynı itikâd üzere olduklarını, fakat yöntem ve ilkeler bakımından üç gruba ayrıldıklarını ifade eder. Ehl-i hadîs, aklî nazar ve fikrî sınâa ehli olanlar, vicdân ve keşif ehli olan tasavvufçular: Bu gruplardan ehl-i hadîsin temel ilkesi, sem'î delillere yani Kitâb, sünnet ve icmâ'a dayanmaktır. İkinci grubu oluşturan Hanefîler ve Eş'arîler ise sem'a bağlı konularda aklî ilkelere, akla bağlı konularda sem'a değer vermektedirler. Üçüncü grup başlangıçta nazar ve hadis ehlinin ilkelerini ölçü alsada nihâyette keşif ve ilhâma değer vermektedir.⁴⁹

Beyâzîzâde'nin bildirdiğine göre onun döneminde Mâturîdî'nin, Eş'arî'nin tâbîlerinden olduğuna dair bir kanaat vardır. Bu kanaati yanlış bulan Beyâzîzâde, "Mâturîdî, zannedildiği gibi İmam Eş'arî'nin tâbîlerinden değildir. Çünkü o, Ehl-i sünnet mezhebini ilk ortaya koyandır."⁵⁰ demektedir.

Mâturîdî'nin ilmî kişiliğinin oluşmasında ilim öğrendiği hocalarının neredeyse tamamının Hanefî mezhebine mensup olması etkilidir. Mâturîdî'nin Hanefî mezhebine mensup olması ve eserlerinde Hanefî mezhebinin görüşlerini savunması onun hadis düşüncesini ortaya koyarken Hanefî usûlünün dikkate alınmasını ve onun görüşleri ile Hanefî usûlü arasında birtakım karşılaştırmalar yapılmasını zorunlu kılmaktadır.

Hocaları

Ebû 'Avsece Tevbe b. Kuteybe el-Hüceymî en-Nahvî el-A'râbî (ö. III/IX. yüzyıl)

Semerkand'a gelip orada yerleştiği ve edebiyat konusunda Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) anlayışını benimsediği ifade edilmiştir. Ebû 'Avsece'nin Arap edebiyatı konusunda Mâturîdî'nin hocası olduğu belirtilmiştir.⁵¹ Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ta Ebû

⁴⁶ Zebîdî, *İthâfî's-sâdâti'l-müttakîn*, II, s. 7.

⁴⁷ Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, 1. bs., Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1418, IV, 193.

⁴⁸ Zebîdî, *İthâfî's-sâdâti'l-müttakîn*, II, 6; Muslihüddin Mustafa b. Muhammed el-Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-akâid*, Fazilet Neşriyat, İstanbul ts., s. 17.

⁴⁹ Zebîdî, *İthâfî's-sâde*, II, 6-7.

⁵⁰ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 12.

⁵¹ Necmeddin en-Neseffî, *el-Kand*, s. 115.

‘Avsece’ye yaptığı dört yüzün üzerindeki atfın tamamı kelimelerin anlamlarının açıklanması ile ilgilidir.

Ebû Bekir Ahmed b. İshâk b. Sâlih el-Cûzecânî (ö. III/IX. yüzyıl)

Ebû Süleyman el-Cûzecânî'nin⁵² öğrencisidir. Mâturîdî'nin kendisinden rivâyette bulunduğu ifade edilmiştir.⁵³ Fakat burada bahsedilen rivâyetin -her birine ihtimali olmakla birlikte- hadis, fıkıh, ya da eser rivâyetlerinden hangisi olduğu belirgin değildir. Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) öğrencisidir. *el-Fark ve't-temyîz* ve *et-Tevbe* isimli eserleri olduğu kaydedilmiştir.⁵⁴ Mâturîdî'nin el-Cûzecânî üzerinden Ebû Hanîfe'ye ulaşan hoca silsilesi şu şekildedir: Mâturîdî-Ebû Bekir el-Cûzecânî-Ebû Süleyman el-Cûzecânî (ö. 200/816 [?])-Muhammed eş-Şeybânî-Ebû Hanîfe.⁵⁵ Beyâzîzâde'nin bildirdiğine göre Mâturîdî, Ebû Hanîfe'nin talebelerine imlâ ettiği *el-Fıkhü'l-ekber*, *er-Risâle*, *el-Fıkhü'l-ebsat*, *el-Âlim ve'l-müte'allim* ve *el-Vasiyye* isimli eserlerini Ebû Bekir el-Cûzecânî ve Ebû Süleymân Mûsâ el-Cûzecânî üzerinden hem Ebû Yûsuf'tan hem de İmam Muhammed'den rivâyet etmiştir.⁵⁶

Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbâs b. el-Hüseyin es-Semerkandî el-İyâzî (ö. III/IX. yüzyılın son çeyreği [?])

Kureşî *el-Cevâhirü'l-mudiyye*'de İdrîsî'nin (ö. 405/1015) *Târihu Semerkand*'ından naklen 'İyâzî'nin ilim ve cihad ehlinde olduğunu ve Ebû Hanîfe'nin mezhebine sınıksız bağlı fıkıh âlimi iki oğlu bulunduğunu söyler. Ayrıca İdrîsî'nin Ebû Nasr el-İyâzî'nin herhangi bir rivâyetini ve hadisini bilmediği için ondan bir nakilde bulunamadığını aktarır. Leknevî (1848-1886), el-İyâzî'nin, o günkü İslâm memleketinin sınırı olan İsbîcâb'a⁵⁷ savaşmak için oğlu ile birlikte gittiğini ve orada düşmana esir düşerek şehit edildiğini belirtir.⁵⁸ Şehit edildiği

⁵² Hayatı ve hadisçiliği hakkında geniş bilgi için bkz. Kahraman, Hüseyin, “Hanefî Fakîhi Ebû Süleyman el-Cûzecânî ve Hadisçiliği”, *eş-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Aralık 2020, c. 12, sy. 4, s. 1327-1353.

⁵³ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısrî el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2. bs., thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Riyad 1413/1993, IV, 29; Kınalızâde Alâeddîn Ali b. Emrullah el-Hamîdî, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Muhyi Hilâl es-Serhân, Matbaatü dîvânî'l-vakfî's-sünni, Bağdat 1426/2005, II, 19.

⁵⁴ Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 356.

⁵⁵ Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Kütüphâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr: 87826, s. 181a.

⁵⁶ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 11.

⁵⁷ İsbîcâb, Esbîcâb yahut Esfîcâb: Türkistan sınırında bulunan bir Mâverâünnehir şehri. Geniş arazisi, şehir kadar büyük çok sayıda köyleri, verimli, bol ağaçları ve sulak arazisi vardır. Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2. bs., Dâru sâdır, Beyrut 1995, I, 179. Bugün Kazakistan sınırları içerisinde yer almaktadır. Şehir hakkında geniş bilgi almak için bkz. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 189-193.

⁵⁸ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 1. bs., nşr: Ahmed ez-Za'bî, Dâru Erkam, Beyrut 1418/1998, s. 45.

zaman arkasında öğrencilerinden Mâturîdî'nin akranı kırk kişi bırakmıştır.⁵⁹ Neseî'nin bildirdiğine göre Mu'tezile ve Neccâriye'nin görüşlerini çürütmek üzere kaleme aldığı sıfatlar meselesine dair bir kitabı bulunmaktadır.⁶⁰ Beyâzîzâde, Mâturîdî'nin Ebû Hanîfe'nin talebelerine imlâ ettiği yukarıdaki eserlerini Ebû Nasr el-İyâzî ve Ebû Süleymân Mûsâ el-Cûzecânî üzerinden hem Ebû Yûsuf'tan hem de İmam Muhammed'den rivâyet ettiğini ifade eder.⁶¹ Neseî'nin aktardığı bilgilere göre 'İyâzî, Mâturîdî'den hem çeşitli ilimler öğrenmiş hem de Mâturîdî'ye hocalık yapmıştır. Buna göre 'İyâzî derslerinde Mâturîdî gelmeden konuşmaya başlamaz ve uzaktan Mâturîdî'yi görünce "Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer."⁶² meâlindeki âyeti okurdu.⁶³

Ebû Bekir Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862)

Rey kâdılığı yapmıştır. Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin ashâbındandır.⁶⁴ Vekî' İbnü'l-Cerrâh (ö. 197/812) ve tabakasından, Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814), Ebû Muâviye, İbn Fadl, Muhâribî, Hukkâm b. Selm, Selm b. Fadl, Kabîsa'dan (ö. 215/830) rivâyette bulunmuştur. Ayrıca kendisinden hadis rivâyet eden çok sayıda talebesi vardır. Ne var ki Halîlî'nin (ö. 446/1055) naklettiğine göre Râzî hakkında Buhârî, "Gökten yere çakılmam Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'den rivâyette bulunmamdan daha iyidir."⁶⁵ demiştir. İbn Hacer (ö. 852/1449), Buhârî'nin bu yorumunun Râzî'nin re'y taraftarı olmasından kaynaklandığını ifade eder. İbn Hacer, Râzî'nin zayıflığından söz edildiğinden, fakat metrûk olmadığından, ayrıca Buhârî'nin kendisinden hadis semâ' etmesine rağmen rivâyette bulunmadığından bahseder.⁶⁶ Zehebî *el-Muğnî*'de onu zayıf olarak nitelemiş,⁶⁷ *Mizânü'l-i'tidâl*'de metrûk olmadığını söylemiştir.⁶⁸ Mâturîdî'nin hocası Muhammed b. Mukâtil er-Râzî üzerinden Ebû Hanîfe'ye ulaşan silsilesi, Mâturîdî-Muhammed b. Mukâtil er-Râzî-Muhammed eş-Şeybânî-Ebû Hanîfe şeklindedir. Ayrıca Mâturîdî-Muhammed b. Mukâtil er-Râzî-er-Râzî'nin babası-Ebû Mutî'-Ebû Hanîfe şeklinde bir silsileden de söz etmek

⁵⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, I, 177-178; III, 360; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Kütüphâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr: 87826, s. 181a.

⁶⁰ Ebû'l-Mu'in en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 357.

⁶¹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 11.

⁶² Kasas 28/68.

⁶³ Ebû'l-Mu'in en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 359.

⁶⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 372.

⁶⁵ Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvînî, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâi'l-hadîs*, 1. bs., thk. Muhammed Sa'îd Ömer İdrîs, Mektebetü'r-rüşd, Riyâd 1409, III, 905.

⁶⁶ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, 2. bs., thk. Dâiretü'l-ma'ârifî'n-nizâmîyye, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1390/1971, V, 388.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı, *el-Muğnî fî'd-du'afâ*, thk. Nureddin İtr, yy. ts., II,635.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 1. bs., Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1382/1963, IV, 47.

mümkündür.⁶⁹ Ebû Hanîfe'nin beş eserinin nakil silsilesi Ebû Mukâtil er-Râzî, Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdullah ve Ebû Mukâtil Hafis b. Selm es-Semerkindî üzerinden yine Ebû Hanîfe'ye ulaşmaktadır.⁷⁰ Bazı çağdaş eserlerde Mâturîdî'nin er-Râzî'den hadis öğrendiği ifade edilmişse de⁷¹ bunu destekleyen bir bilgiye ulaşamamıştır. Ebû Bekr er-Razî, Ebû Mutî'den (ö. 199/815)⁷² rivâyette bulunmuştur.

Nasîr (Nusayr) b. Yahya el-Belhî (ö. 268/881)

Ebû Hanîfe'nin yukarıdaki beş eserini Mâturîdî, Nasîr b. Yahya, Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdillâh ve Ebû Mukâtil Hafis b. Selm es-Semerkindî kanalıyla Ebû Hanîfe'den rivâyet etmiştir.⁷³ el-Belhî, Ebû Süleyman el-Cûzecânî'den fıkıh öğrenmiştir.⁷⁴

Talebeleri:

Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Mûsâ b. İsâ b. Mücâhid b. Abdillâh el-Pezdevî ez-Zâhid el-Müftî (ö. 390/1000)

Sadru'l-İslâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ile Fahru'l-İslâm Ebü'l-'Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) babalarının dedesidir. Onun, Mâturîdî'nin fıkıh ve kelâmında talebesi olduğu ifade edilmiştir.⁷⁵ Kureşî, Ebû Muhammed el-Pezdevî'nin Mâturîdî'den fıkıh öğrendiğini naklettikten sonra onun hadis semâ' ettiğini ve rivâyette bulunduğunu söylemiştir.⁷⁶ Bu kaynakta yer alan metin **تَفَقَّهُ عَلَى الْإِمَامِ أَبِي مَنْصُورِ الْمَاتَرِيدِيِّ سَمِعَ وَحَدَّثَ** şeklindedir. Bazı araştırmacılar bu metni “Mâturîdî'den fıkıh ve hadis okudu.” şeklinde anlamışlardır ki bize göre yanlıştır.⁷⁷ Metinden anlaşıldığına göre Pezdevî'nin Mâturîdî'den fıkıh öğrendiği kesindir. Fakat “Hadis dinledi ve rivâyette bulundu.” ifadesinde yer alan “dinledi” ve “rivâyette bulundu” fiillerinin, dilin kullanımını bakımından onun Mâturîdî'den hadis dinleyip naklettiği anlamına gelmesi mümkün gözükmemektedir. Zira eğer Pezdevî'nin Mâturîdî'den hadis semâ' ettiği manası kast edilseydi dil açısından metnin **سَمِعَ عَنْهُ** şeklinde olması gerekirdi. Kanaatimizce “Mâturîdî'den fıkıh öğrendi.” cümlesinin burada sona ermiş ve onun, başkalarından hadis dinleyip rivâyette bulunduğunun kastedilmiş olması daha doğru

⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, 1. bs., thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2002, VI, 276.

⁷⁰ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 12.

⁷¹ Belkâsım el-Gâlî, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî hayâtuhü ve ârâuhü'l-'akadiyye*, Dâru't-Türki, Tunus 1989, s. 53; Nuri Tuğlu, *Mâturîdîlik ve Hadis -Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi-*, Rağbet yay., İstanbul 2016, s. 69; Melikşah Sezen, *Mâturîdiyye*, Kökler Yay., İstanbul, 2018, s. 81; Melikşah Sezen, *İlm-i Hadîs Hanefîlik Mâturîdîlik*, Kökler Yay., İstanbul 2020, s. 79.

⁷² Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 372.

⁷³ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 12.

⁷⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 546.

⁷⁵ Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand*, s. 444.

⁷⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 458.

⁷⁷ Bkz. Tuğlu, *Mâturîdîlik ve Hadis*, s. 69; Mairembek Jusupov, “Mâturîdî'nin Te'vilât adlı Eserinde Hadis Anlayışı -Nisâ Süresi Örneği-,” (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Ankara Üniversitesi SBE*, Ankara 2016, s. 67.

gözükmektedir. Nitekim Ömer en-Nesefî *el-Kand fî 'ulemâi Semerkand'*da el-Pezdevî'nin, Mâturîdî'nin fıkıh ve kelâmı talebesi olduğunu kaydeder. Onun başka bazı hocalardan rivâyette bulunduğundan, ayrıca Semerkandlıların kendisinden hadis rivâyet ettiğinden bahseder.⁷⁸ Dolayısıyla bu metinden hareketle Mâturîdî'nin hadis okuttuğu bilgisine ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Esasen çalışma boyunca bizim, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâi' u's-sanâi'*inde isnâdı ile Hz. Peygamber'den rivâyet ettiğini bildirdiği bir hadis⁷⁹ dışında Mâturîdî'nin isnâdlı hadis rivâyet ettiğini tespit etmemiz mümkün olmamıştır. Ayrıca Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, babasının dedesi olan bu zâtın, çok sayıda kişi ile birlikte Mâturîdî'den hem Hanefî mezhebini öğrendiğini hem de *Kitâbü't-tevhîd* ile *Te'vilât*'ı bizzat ondan okuduğunu söylemesine rağmen Mâturîdî'den hadis semâ' ettiğine dair bir bilgi aktarmamaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla bu metinden hareketle Mâturîdî'nin hadis okuttuğunu söylemek doğru görünmemektedir.

İshak b. Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Zeyd Ebü'l-Kâsım el-Kâdî el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953)

Uzun yıllar Semerkand kâdılığı yapmıştır. Hikmetli sözleri ve vaazlarının çokluğu sebebiyle kendisine “hakîm” lakabı verilmiştir. Abdullah b. Sehl ez-Zâhid ve ‘Amr b. ‘Âsım el-Mervezî'den rivâyette bulunmuştur.⁸¹ Mâturîdî'den kelâm ve fıkıh öğrenmiştir.⁸² Semerkandî ile Mâturîdî arasında hocalık talebelik ilişkisi bulunmadığı, bu iddianın aynı dönemde ve çevrede yetişmeleri ve benzer görüşlere sahip olmalarından kaynaklandığı da dile getirilmiştir.⁸³

Ebü Abdurrahman b. Ebi'l-Leys el-Buhârî (ö. ?)

İshak b. Muhammed'in akranındandır. Her ikisi de Mâturîdî'den fıkıh ve kelâm öğrenmişlerdir.⁸⁴

Ebü'l-Hasen er-Rüstüfî (ö. 345/956)

Semerkand âlimlerinin ve Mâturîdî'nin önde gelen talebelerinden biri olduğu ve bazı konularda Mâturîdî'ye muhâlefet ettiği ifade edilmiştir.⁸⁵

Aktarılan bilgilerden anlaşıldığı gibi Mâturîdî'nin kendisinin ve takipçilerinin ifadeleri ile hoca ve talebesi olarak kaynaklarda zikredilen isimler, onun Hanefî mezhebi ile ilişkisini

⁷⁸ Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand*, s. 444-445.

⁷⁹ Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi's- şerâi'*, 2. bs., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, yy. 1406/1986, I, 37.

⁸⁰ Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lenz, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire 2005, s. 14.

⁸¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, I, 371-372.

⁸² Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, IV, 65.

⁸³ Can, Mustafa, “Hakîm es-Semerkandî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, s. 193.

⁸⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, IV, 65.

⁸⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 570-571.

açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre Mâtürîdî, “ashâbuna”, “mezhebimiz”, “meşâyihimiz” gibi ifadelerle kendisini Hanefî mezhebine nispet etmekte ve çoğu zaman muhâliflerine karşı mezhebinin ve imamlarının görüşlerini savunmaktadır. Onun kelâm, fıkıh, tefsir gibi ilimler ile hadis ve sünnete dair görüşlerinin oluşmasında Hanefî mezhebinin etkileri açıkça görülmektedir. Çalışmanın amaçlarından birisi de yaşadığı bölgede kendisinden önce mevcut olan farklı ekollerin onun hadis ve sünnete yaklaşımındaki muhtemel etkilerin araştırılmasıdır. Mu‘tezile mezhebinden ve imamlarından olası etkilenmeler de araştırılmış olup birtakım benzerlikler tespit edilmesine rağmen bahsi geçen mezhepten etkilenmeyi ortaya koyacak herhangi bir tespit tarafımızdan yapılamamıştır. Öte yandan Mâtürîdî’nin kelâm kitabında ve daha fazla yoğunlukta tefsirinde hadisleri kullanmış ve zikretmiş olmasına rağmen, hadis rivâyeti ile meşgul olduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Eserleri

Mâtürîdî’nin kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: *Kitâbü’t-tevhîd*, *Kitâbü’l-makâlât*, *Kitâbü reddi evâili’l-edille li’l-Ka’bî*, *Kitâbü beyâni vehmi’l-Mu‘tezile ve reddi’l-usûli’l-hamse li Ebî Muhammed el-Bâhilî*, *Kitâbü reddi’l-imâme li ba’dı’r-Ravâfız*, *Kitâbü’r-ed ‘ale’l-Karâmita*, *Kitâbü meâhizü’s-şerâyi’ fi usûli’l-fıkh*, *Kitâbü’l-cedel fi usûli’l-fıkh*. Bunlar dışında başka bazı eserlerinin bulunduğu da ifade edilmiştir.⁸⁶ Ayrıca Mâtürîdî’ye ait olduğu şüpheli bazı eserler de zikredilmektedir.⁸⁷ Örneğin yirmiden fazla nüshası bulunan *Risâle fi mâ lâ yecûzu’l-vakfu ‘aleyhi fi’l-Kur’ân* isimli bir risâle de Mâtürîdî’ye nispet edilmektedir.⁸⁸ Fakat eserin hem Mâtürîdî’ye kadar ulaşan bir senede sahip olmaması hem de yer yer Mâtürîdî’nin küfür anlayışı ile uyuşmayan içeriklerin bulunması nedeniyle eserin ona ait olma ihtimali oldukça düşük ve kuşkulu görünmektedir.⁸⁹ Mâtürîdî’ye ait olduğu bilinen eserlerden yalnızca *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* isimli tefsiri ve *Kitâbü’t-tevhîd* isimli kelâm eseri günümüze ulaşmıştır. Eserlerin günümüze ulaşamamasında savaşlar, göçler, doğal afetler ve maddi imkânsızlıklar gibi sebepler öne sürülmektedir.⁹⁰

⁸⁶ Kefevî, *Kitâbü a’lâmi’l-ahyâr*, 180b-181a. Mâtürîdî’nin bu eserlerinden onun hayatı hakkında bilgi veren kitaplar vasıtasıyla haberdarız. Bazı kaynaklarda onun eserlerinden alıntılara ve atıflara rastlanılmaktadır. Örneğin Neseî *Tabsıra*’da Mâtürîdî’nin *Makâlât* isimli eserinden alıntılar yapmaktadır. Bkz. Ebü’l-Mu‘în en-Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, I, 162.

⁸⁷ Söz konusu eserler için bkz. Macdonald, D. B., “Mâtürîdî”, *İslâm Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, VII, 404-406; Kutlu, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 457-458.

⁸⁸ Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 13; Ali Yıldız Musahan, “Mâveraünnehir Bölgesinde Mûtezile-Mâtürîdî Etkileşimi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, sy. 1, 2015, s. 192; Melikşah Sezen, *İlm-i Hadîs Hanefîlik Mâtürîdîlik*, Kökler Yayınları, İstanbul 2020, s. 76.

⁸⁹ Söz konusu risâlenin Mâtürîdî’ye ait olma ihtimalinin düşük olduğunu ortaya koyan bir çalışma için bkz. Meral Gezen, “İmâm Mâtürîdî’ye Nispet Edilen *Risâle fi mâ lâ yecûzu’l-vakfu Aleyhi fi’l-Kur’ân* Başlıklı Eserin İman-Küfür Anlayışı Bağlamında Tahlili”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Akdeniz Üniversitesi SBE*, Antalya 2020.

⁹⁰ Sönmez Kutlu, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 4. bs., Otto, Ankara 2011, s. 26-27.

Mâturîdî'ye ait eserlerin çoğunluğunun Mu'tezile, Hâricîler, Râfîzîler, Şîî-Karmatîler, Müşebbihe, Bâtınîler gibi grupların görüşlerini eleştirmek ve reddetmek için yazılan kelâm eserleri olduğu görülmektedir. Bu eserler, ileride görüleceği gibi kaynaklarda kendisine verilen unvanlar ile uyum arz etmektedir. Eserlerinin birkaç tanesi ise fıkıh usûlüne dairdir. Tefsiri konu edinen tek eseri ise *Te'vilât*'tır. Mâturîdî'nin araştırma konumuz olan hadis ve sünnet anlayışını doğrudan ortaya koyan herhangi bir hadis eseri bulunmamaktadır. Bu bakımdan onun düşüncesinde hadis ve sünnetin konumunun belirlenmesi, tefsir ve kelâm eserinin satır aralarındaki ifadeleri ile takipçilerinin ona nispet ettiği görüşleri üzerinden yapılmak durumundadır. *Meâhizü's-şerâyi'* ve diğer fıkıh usûlü eserlerinin günümüze ulaşmaması da bu bakımdan ciddi bir talihsizlik olarak değerlendirilmelidir.

Semerkindî *Kitâbü't-Tevhîd*, *Makâlât* ve *Meâhizü's-şerâyi'* i onun kendisinin yazdığını, fakat *Te'vilât*'ın ise önde gelen öğrencilerinin ondan aldıkları bilgileri kayda geçirmeleriyle oluştuğunu, bundan dolayı da metnin daha kolay olduğunu ifade etmektedir.⁹¹ Nitekim metinde bulunan çok sayıda “kâle's-Şeyh”, “kâle'l-Fakîh” gibi ifadeler de eserin öğrencileri tarafından teşekkül ettirildiğine ilişkin fikir vermektedir. Bu tür ifadeler, eseri aktaran râvî ve öğrenciler tarafından metne konulmuş olmalıdır.

Mâturîdî'nin dinî ve ilmî konulardaki muhataplarını ve eleştirdiği grupları iç ve dış muhataplar şeklinde iki kategoriye ayırmak mümkündür. İç muhatapları Mu'tezile, Şîa, Hâricîler, Karmatîler, Kaderiyye, Haşviyye, Ashâbü'l-hadîs, Cebriyye, Müşebbihe, Kerrâmiyye, Bâtıniyye vb. gruplar; dış muhatapları ise Sofistler, Dehriyye, Sâneviyye, Sümeniyye, Yahudîler, Hristiyanlar, Mecûsîler ve diğer gruplar temsil etmektedir.

Hiçbir insan bilgisi, düşüncesi ortaya çıktığı dönemin şartlarından bağımsız olmadığı ve her düşünce kendi zaman ve bölgesindeki diğer düşünce biçimleri ile etkileşiminin sonucunda doğup geliştiği gibi⁹² Hanefî mezhebi ve sonradan onun kelâm alanındaki uzantısı olan Mâturîdîlik de kendi çağındaki farklı topluluklar ile geçirmiş olduğu çok yönlü etkileşim sonrasında ortaya çıkmış bir mezheptir. Bu bakımdan mezhebin kurucu imamı olan Mâturîdî, çok sayıda mezhep ile ilmî ve fikrî tartışmalar yapmıştır.

Mâturîdî'nin günümüze ulaşan eserlerinde fikirlerini reddettiği mezheplerin başında Mu'tezile gelmektedir. Mâturîdî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) başta olmak

⁹¹ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine Bölümü, Nr: 179, 1b.

⁹² Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak -Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması-*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 23-24.

üzere Mu‘tezile imamlarından çok sayıda isme eleştiriler yöneltmiştir.⁹³ *Kitâbü’t-tevhîd* ve *Te’vilât*’ta yönelttiği çok sayıda eleştirinin yanı sıra Ka‘bî’nin görüşlerini reddetmek için kaleme aldığı ve kaynakların zikrettiği müstakil eserlerinden de bu durum anlaşılmaktadır. Mu‘tezile’ye ve özel olarak Ka‘bî’ye tenkit amaçlı yazdığı eserlerden bazıları şunlardır: *Kitâbü’r-redd ‘alâ evâili’l-edille li’l-Ka‘bî*, *Kitâbü’r-red tehzîbü’l-cedel li’l-Ka‘bî*, *Reddü kitâbi’l-Ka‘bî fî va‘îdi’l-fussâk*, *Reddü usûli’l-hamse li Ebî ‘Umar el-Bâhilî*, *Kitâbü Beyâni Vehmi’l-Mu‘tezile*.

Mâturîdî’nin yoğun biçimde eleştirilerine maruz kalan mezheplerden biri de Şîa’dır. *Reddü kitâbi’l-imâme li ba’dî’r-revâfid* isminden anlaşılacağı gibi Şîa’nın imâmet anlayışını eleştirmek için kaleme alınmıştır. *Kitâbü’r-red ‘alâ usûli’l-Karâmita* ve *Kitâbü’r-red ‘alâ fîrûi’l-Karâmita*’nın da genel olarak Şîa’yı reddetmek için kaleme alındığı anlaşılmaktadır.⁹⁴ Barthold, Mâturîdî ve Ebü’l-Kâsım es-Semerkindî’nin Kerrâmiyye ve Mu‘tezile’ye karşı sünîliğin baş müdâfii oldukları bilgisini aktarır.⁹⁵

Görüldüğü gibi Mâturîdî çeşitli itikâdî ve fikrî ekolleri muhatap almaktadır. Söz konusu ekollerden konumuz açısından en önemli olanı ashâbü’l-hadîstir. Fakat Mâturîdî doğrudan ashâbü’l-hadîs kavramını tespit edebildiğimize göre sadece iki defa amellerin imana dâhil olup olmaması konusunda kullanmaktadır.⁹⁶ Semerkandî’nin Mâturîdî’den yaptığı bazı nakillerde de ehl-i hadîs kavramı yer almaktadır. Örneğin, “Bu problemin ehl-i hadîsin görüşüne göre çözümü kolaydır... Bizim usûlümüze göre ise bunun cevabı şu şekildedir...”⁹⁷ demektedir.

Mâturîdî’den iki asır sonra takipçisi Semerkandî *Mîzânü’l-usûl*’ü yazma gerekçesini açıklarken fıkıh usûlünde yazılan eserlerin çoğunluğunun, Hanefîlere usûlde muhâlefet eden Mu‘tezile’ye ve fîrûda muhâlefet eden ehl-i hadîse ait olduğunu söyler. Ona göre muhâliflerin yazdığı eserleri dikkate almak ya usûlde ya da fîrûda yanlışla düşülmesine yol açacaktır. Aklen ve şer‘an her ikisinden de kaçınılması gerekmektedir.⁹⁸ Burada dikkat çeken husus, Semerkandî tarafından ehl-i hadîsin Hanefîlere fîrûda muhâlefet edenler olarak nitelenmesidir. Ehl-i hadîs ile genel anlamda kastedilen daha geniş bir çevre olmakla birlikte Semerkandî çoğu zaman bununla Şâfiî (ö. 204/820) ve Eş‘arî çizgisinde olan âlimleri

⁹³ Mâturîdî’nin Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştiriler için bkz. Sabırlı, Esat, “İmam Mâturîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân İsimli Tefsirinde Mu‘tezilî Söylemin Eleştirisi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Antalya, 2020.

⁹⁴ Kutlu, *İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 147.

⁹⁵ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 312, (612 numaralı dipnot).

⁹⁶ “وأصحاب الحديث يقولون إن جميع الطاعات إيمان بهذه الآية”، Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 284. “كما قالت الحشوية والمعتزلة وأصحاب” “الحديث إن الطاعات كلها إيمان” XV, 101.

⁹⁷ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2b.

⁹⁸ Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl fî netâici’l-‘ukûl*, 1. bs., thk. Muhammed Zeki Abdülbirr, Metâbiu’d-Doha el-hadîse, Katar 1404/1984, s. 2.

kastetmiş olmalıdır.⁹⁹ Mâturîdî de hadis ve sünnet konusunda genellikle Şâfiî ile tartışmaya girişmektedir. Mesela, Mâturîdî'ye göre “İnsanlardan bir kısım beyinsizler: Yönelmekte oldukları kiblelerinden onları çeviren nedir? diyecekler. De ki: Doğu da batı da Allah'ındır. O dilediğini doğru yola iletir.”¹⁰⁰ âyeti, sünnetin Kitâb ile nesh edilebileceğinin delilidir. Çünkü kiblenin Beytül-Makdis olduğu bilgisi Kur'ân'da yer almamasına rağmen müslümanlar kendilerinden önce yaşayanların sünnetlerine uyarak Beytül-Makdis'i kible edinmişlerdi. Şâfiî ise Allah Rasûlü amel etmedikçe sünnetin Kitâb'la nesh edilmesini câiz görmez. Ona göre bir şey Peygamber onunla amel edince sünnet olur. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre burada söz konusu olan, sünnetin Kitâb'la neshi değil, sünnetin sünnet ile neshidir. Mâturîdî Şâfiî'nin yaklaşımını son derece çirkin ve fâhiş olarak niteler. Ona göre bu, Kitâb'ın dikkate alınmaması, terk edilmesi ve Allah'a karşı tahakküm anlamına gelir. Şâfiî söz konusu görüşüyle Peygamber'in ameli olmadan Kitâb'a tasarruf yetkisi vermemiş olmaktadır. Şâfiî, neshi ve onun dindeki konumunu bilememiştir. Bilsedydi bu şekilde söz etmezdi.¹⁰¹

Mâturîdî kaynaklarda İmâm Mâturîdî'ye “şeyhu'l-İslâm”,¹⁰² “eş-şeyh”,¹⁰³ “el-imâm”,¹⁰⁴ “imâmü'l-hüdâ”,¹⁰⁵ “alemü'l-hüdâ”,¹⁰⁶ “imâmü'l-mütakellimîn”,¹⁰⁷ “musahhihu akâidi'l-müslimîn”,¹⁰⁸ “reîsü ehli's-sünne”,¹⁰⁹ “reîsü meşâyihî Semerkand”,¹¹⁰ “kıdvetü'l-ferîkayn”,¹¹¹ “ez-zâhid”,¹¹² “kıdvetü ehli's-sünne ve'l-ihtidâ”,¹¹³ “râfi'u a'lâmi's-sünne ve'l-cemâ'a”,¹¹⁴ “kâmi'un li medâfilî'l-fitne ve'l-bid'a”,¹¹⁵ “mehdiyyü hâzihi'l-ümme'ti fi vaktihî”,¹¹⁶ “müfessir”¹¹⁷ unvanlarının verildiği görülür. Söz konusu unvanların, Mâturîdî'nin

⁹⁹ Örneğin, *الأشعرية والشافعية*، وهم أصحاب الشافعية، من الفقهاء والمتكلمين، وقال أصحاب الحديث، “Ashâbü'l-hadîsin fakihlerinden ve kelâmcılarından bazıları demişlerdir ki -Bunlar aynı zamanda Şâfiî ve Eş'arî'nin ashâbıdırlar...” Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 380.

¹⁰⁰ Bakara 2/142.

¹⁰¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 259.

¹⁰² Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, II, 553.

¹⁰³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1414/1993, XX, 139; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 1b.

¹⁰⁴ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 1b.

¹⁰⁵ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 2. bs., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, yy. 1406/1986, I, 37, 234, II, 3, 35; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefîyye*, II, 19; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, III, 360; Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî, *Tâcü't-terâcim*, 1. bs., thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dâru'l-kalem, Dımaşk 1413/1992, s. 249.

¹⁰⁶ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 1b.

¹⁰⁷ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 319.

¹⁰⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 319.

¹⁰⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 3, 97.

¹¹⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 280; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, yy. ts., I, 299.

¹¹¹ Neseî, *el-Kand*, s. 262.

¹¹² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 3, 85. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 14.

¹¹³ Kefevî, *Ketâib*, s. 90b;

¹¹⁴ Kefevî, *Ketâib*, s. 90b.

¹¹⁵ Kefevî, *Ketâib*, s. 90b.

¹¹⁶ Zebidî, *İthâfî's-Sâde*, II, 5.

daha çok kelâmcı yönünü vurgulayan unvanlar olması dikkat çekicidir. Bununla birlikte *Te'vilât*'ın bazı nüshalarında “kâle'l-fakîh” ifadesi ile onun fikhî yönüne dikkat çeken kullanımlar da mevcuttur.¹¹⁸ Alâüddîn es-Semerkandî de *Mizânü'l-usûl*'de Mâturîdî'nin usûl ve fîrû' ilimlerindeki uzmanlığını şu sözler ile anlatır:

Ashâbımızın bu ilimde (usûl ilmi) yazdıkları eserler iki kısımdır: Birincisi, fîrû ve usûl ilimlerini şahıslarında birleştirmiş şer'î ve aklî ilimlerde derin bilgi sahibi âlimler tarafından yazıldıkları için son derece sağlam ve mükemmel olanlar: Ehl-i sünnetin reisi, zâhid imam Ebû Mansûr el-Mâturîdî es-Semerkandî'nin *Meâhizü's-Serâyi'* ve *Kitâbü'l-cedel* isimli kitapları ile onun hocalarının ve ashâbının yazdıkları benzer kitaplar gibi...¹¹⁹

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî de *Tabsiratü'l-edille*'de Ehl-i sünnet kelâmcılarının tamamının, imâmet meselesini imâmetin Kureyş'e ait olduğunu ifade eden hadise dayalı ele aldıklarını, ancak hadisin ne anlama geldiğini açıklamadıklarını belirtir. Mâturîdî'nin ise bu hadisin anlamını tam manası ile açıkladığına ve onun dinî muhteva olduğu mana ve hükümleri çıkarma konusunda üstün gayret gösterdiğine işaret eder.¹²⁰

Buna göre Mâturîdî'nin, takipçileri arasında kelâmcı, fakîh, usûlcü ve müfessir kimliği ile bilindiğini ve onun hadis rivâyeti ile değil, âyet ve hadislerden hüküm çıkarma yönüyle tanındığını söylememiz mümkündür.

Kaynaklarda Mâturîdî'nin ilmî kişiliği yanında menkıbevî kişiliğine atıflar da bulunmaktadır. Mesela Necmeddin en-Nesefî, Hızır'ın Semerkand'da mescidlerde ve mezarlarda defalarca görüldüğünden ve onu görenlerden birinin de Mâturîdî olduğundan bahseder. Buna göre Mâturîdî, Hızır'ı Daşt ribâtında görmüş ve dua istemiş, o da dua etmiştir.¹²¹ Nesefî'nin Mâturîdî hakkında naklettiği başka bir menkıbeye göre ise sâlih bir kimse Mâturîdî ve Semerkandî'nin hocası Ebû Nasr el-'ÿyâzî'yi rüyasında görür. Ebû Nasr önündeki gül tabağını Ebü'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî'ye, şeker kamışı bulunan tabağı ise Mâturîdî'ye verir. Böylece Ebü'l-Kâsım'a hikmet ilmi, Mâturîdî'ye ise hakikat ilmi verilir.¹²² Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de Mâturîdî'nin kerâmet sahibi olduğunu ve babasının, dedesi Abdülkerim b. Mûsâ'dan Mâturîdî'nin bazı kerametlerini kendisine aktardığını söyler.¹²³

İmâm Mâturîdî vefat ettiğinde *es-Sevâdü'l-A'zam* kitabının yazarı Ebü'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî, (ö. 342/953) onun mezarına şu ifadelerin yazılmasını istemiştir:

¹¹⁷ İbn Zekeriyâ Yahyâ b. İshâk, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn li Ebî Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Bölümü, Nr. 1648, s. 110a.

¹¹⁸ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 127, 319; II, 52; XV, 67, 152, 169; XVI, 235, 249, XVII, 128, 385, 407.

¹¹⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 3.

¹²⁰ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, II, 831-832; Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, s. 157.

¹²¹ Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand*, s. 141.

¹²² Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand*, s. 425.

¹²³ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 14.

هَذَا قَبْرُ مَنْ جَادَ الْعُلُومَ بِأَنْفَاسِهِ وَاسْتَنْفَدَ الْوُسْعَ فِي نَشْرِهِ وَإِقْبَاسِهِ فَحَمِدَتْ فِي الدِّينِ آثَارَهُ وَاجْتَنَى مِنْ عُمُرِهِ ثَمَارَهُ

“Burası, bütün hayatını ilme adayan; bütün gücünü ilmi yaymak ve başkalarına öğretmek için tüketen; ardında çok güzel dinî eserler bırakan ve bunların meyvelerini hayatında iken toplayan kişinin yattığı yerdir.”¹²⁴

Mâturîdî Çizginin Belirginleşmesi

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden ortaya çıktığı üzere Mâturîdî, yaşadığı dönemde Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) önemli bir takipçisi olarak görülüyordu. Onun savunduğu görüşler aynı zamanda Semerkand'da bulunan Hanefî âlimler ve Hanefî geleneğin görüşleri ile birkaç mesele dışında herhangi bir farklılık göstermiyordu. Mâturîdî ve onun önde gelen talebelerinden Ebü'l-Hasen Ali b. Sa'îd er-Rüstüğfenî arasındaki ictihâdda isabet ve hata tartışması söz konusu ihtilâfa örnek olarak gösterilebilir. Mâturîdî'ye göre müctehid ictihâdında yanılırsa hatalı kabul edilmesi gerekirken¹²⁵ er-Rüstüğfenî'ye göre isâbet etmiş kabul edilir.¹²⁶ Mâturîdî'nin doktrini Semerkand'daki Hanefî meslektaşları arasında bunun gibi birkaç mesele dışında bir muhâlefet ile karşılaşmamıştı. Mâturîdî'nin bid'atçı fırkalar olarak nitelenen gruplarla tartışmalarında ortaya koyduğu bazı görüş ve yaklaşımlar aslında iki nesil öncesinde Semerkand Hanefileri arasında kabul edilmişti.¹²⁷

Mâturîdîliğin Ebû Hanîfe'nin görüşleri etrafında bir mezhep olarak teşekkülünün Mâturîdî'nin vefatından sonra yüz elli yılı aşan bir zaman diliminde ve üç aşamada gerçekleştiği iddia edilmektedir. İlk aşama Mâverâünnehir bölgesinde önceden olduğu gibi Hanefiliğin birbirlerinden pek de farkları ve birbirlerine üstünlükleri bulunmayan çok sayıda âlimin bulunduğu, IV. yüzyılın sonuna kadar süren dönemdir. Bu zaman diliminde Mâturîdî'nin ismi diğer otoriteler arasında öne çıkmamış ve söz konusu dönemde yazılan hiçbir metin onu otorite olarak zikretmemiştir. Bunun sebebi ise rakip olarak kabul edilen herhangi bir düşünce akımının yani Eş'arîler'in henüz bölgede bulunmamasıdır.¹²⁸

İkinci aşama Eş'arîler ve Mâturîdîlerin birbirlerinden bahsetmeye başladıkları fakat Mâturîdî'nin isminin henüz daha anılmadığı V. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu dönemde Eş'arî bir âlim olan Ebû Bekir Fûrekî'nin (ö. 478/1085) Selçuklu veziri Nizâmülmülk'e ithaf ettiği

¹²⁴ Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 358.

¹²⁵ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 167.

¹²⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 570-571; Kâtib Çelebi (Hacı Halife) Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, Mahmûd Abdülkâdir 'Atâ el-Arnâvûd, İrsikâ/Ircica, İstanbul 2010, II, 365.

¹²⁷ Wilferd Madelung, *Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler*, trc. Muzaffer Tan, “İmam Mâturîdî ve Maturidilik” içinde, Haz. Sönmez Kutlu, 4. bs., Otto, Ankara 2012, s. 339; Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 355-360.

¹²⁸ Ulrich Rudolph, *Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı*, trc. Ali Dere, “İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik” içinde, Haz. Sönmez Kutlu, 4. bs., Ankara Otto, 2012, s. 317-322.

belirtilen *Kitâbü'n-Nizâmî fî usûli'd-dîn* isimli eserinde¹²⁹ Mâverâünnehirli âlimleri ilk defa zikrettiği iddia edilmiştir. Buna mukâbil Eş'arîlik de Mâverâünnehirli âlim Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra) tarafından aynı dönemde ismen anılmıştır.¹³⁰

Üçüncü ve son aşama ise artık Mâverâünnehirli âlimlerin Mâturîdî'ye atıflarda bulunmaya başladıkları zaman dilimidir ki, bu da yaklaşık olarak hicrî V. asrın sonlarıdır. Vefatının üzerinden yaklaşık bir buçuk asır geçtikten sonra ilk defa Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ebü'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/114) Mâturîdî'nin ismini zikretmişlerdir.¹³¹ Pezdevî, Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşü olan yaratma sıfatının hâdis değil, ezeli bir sıfat olduğunu Mâturîdî'den nakleder. Pezdevî'nin burada kullandığı bir ifade, Eş'arîlerin ve Mâturîdîlerin o dönemdeki tartışmalarını yansıtmaları bakımından son derece önemlidir. "Mâturîdî Eş'arî'den daha öncedir". Ayrıca bu mesele "Eş'arîler'in en aşırıya kaçtıkları meselelerden biri"dir.¹³²

Ebü'l-Mu'in en-Nesefî de yaratma sıfatının ezeli olduğunu Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan çok sayıda Hanefî âlimin savunduğunu isimlerini sayarak zikreder. Devamındaki şu sözleriyle de Mâturîdî'yi bütün Mâverâünnehir ulemâsının en üst seviyesine yükseltir.¹³³

Bunların içinden bir tek, ilimler denizine dalıp inciler çıkaran, dinin huccetlerini ortaya koyup fesâhati, ilminin çokluğu ve mükemmel yeteneği ile bunları süsleyen, elinden çeşitli ilim dallarında Ebû Ahmed el-İyâzî, Ebü'l-Hasen er-Rüstüğfenî vb. derin âlimlerin ilim öğrendiği İmam Mâturîdî olsaydı bile yeterli olurdu...¹³⁴

Mâturîdî'ye ilk atıfların Pezdevî ve Nesefî tarafından yapıldığı iddia edilmesine karşılık Mâturîdî'nin öğrencisi Ebü'l-Hasen Ali b. Sa'id er-Rüstüğfenî'ye (ö. 345/956) ait *el-Es'ile ve'l-ecvibe* isimli eser ile *Fevâidü'r-Rüstüğfenî* adlı eserde ilk defa Mâturîdî'ye atıf yapıldığı ve onun bir otorite olarak sunulduğu da ifade edilmiştir.¹³⁵ Yine Mâturîdî'nin öğrencisi Ebû Ahmed el-İyâzî'nin öğrencisi Ebû Seleme es-Semerkindî'nin *Cümelü usûli'd-*

¹²⁹ Ayasofya kütüphanesinde 2378 numarası ile kayıtlı bulunan bu eserin, Ebû Bekr İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) değil, aynı adla da anılan torunu Ebû Bekir el-Fûrekî'ye (ö. 478/1085) ait olduğu ifade edilmiştir. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XIX, 498; Yusuf Şevki Yavuz, "Fûrekî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII, 219-220). Çünkü kitabın ithaf edildiği söylenen Nizâmülmülk h. 408 senesinde doğmuş İbn Fûrek ise h. 406 yılında vefat etmiştir. Ayrıca kitabın içeriğinde h. beşinci yüzyılın ortalarından sonra (h. 465) yazıldığını gösteren bazı ifadeler bulunduğu belirtilmiştir. (Bkz. Muhsin b. Uveyd b. İda el-Hârisî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm li'l-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek -Dirâse ve Tahkîk-*, (Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Suudi Arabistan 1432, s. 88). Eserin, torun el-Fûrekî'ye ait olması durumunda dahi Eş'arî metinlerinde h. V. yüzyılda Mâverâünnehir ulemâsına atıf yapılmış olması bir sorun teşkil etmemektedir.

¹³⁰ Rudolph, *Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı*, s. 319; Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid b. Şu'ayb es-Sâlimî el-Leysî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 1. bs., thk. Ömür Türkmen, TDV Yay., Ankara-Beyrut 1438/2017, s. 124, 144, 187, 201.

¹³¹ Rudolph, *Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı*, s. 319-320.

¹³² Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 77.

¹³³ Rudolph, *Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı*, s. 321-322.

¹³⁴ Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, I, 358-359.

¹³⁵ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 2. bs., Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, s. 151-165.

dîn 'ine şerh yazan İbn Yahyâ (IV/X. asrın sonları) da Mâturîdî'ye çok sayıda atıf yapmıştır.¹³⁶ Bu eserlerin Mâturîdî'nin vefatından yaklaşık 10 ilâ 40 sene sonraki zaman diliminde yazıldığı göz önünde bulundurulursa¹³⁷ aslında ona yapılan ilk atıfların yukarıda belirtilen tarihlerden çok daha erken olduğu anlaşılacaktır.

Mâturîdî öncesi dönemde sünnî fıkıh mezhepleri içerisinde Hanefiliğin başlıca rakibi Şâfîilik olarak nitelenirken¹³⁸ Mâturîdî'nin öne çıkarılmaya başlandığı dönemde itikâdî konularda rakip olarak Eş'arîliğin öne çıktığı anlaşılmaktadır.¹³⁹ Başka bir ifade ile Şâfîîlerin itikâdî konularda Eş'arî'nin arkasında birleşmeleri, Mâverâünnehir Hanefîlerinin de Mâturîdî'yi hatırlamalarına ve öne çıkarmalarına sebep olmuştur. Çünkü Mu'tezile'nin Eş'arîlerle yaşadıkları tartışmaları Eş'arî'den daha önce Mâturîdî dillendirmiştir. Pezdevî, tevhdî ilmi konusunda filozoflar ile Mu'tezile ve Mücessime gibi fırkaların yazdıkları kitapların şirk ve bid'at dolu olduklarını, dolayısıyla bunların incelenmesinin ve bulundurulmasının câiz olmadığını söyler. Eş'arî'nin özellikle Mu'tezileye karşı çok sayıda kitap yazdığını, fakat Hanefî âlimlerin başta tekvîn meselesi olmak üzere bazı meselelerde onu hatalı bulduklarını ifade eder. Yine de Eş'arî'nin kitaplarının bulundurulmasında ve incelenmesinde mahzur bulunmamaktadır. Pezdevî, Semerkandlı bazı âlimlerin de bu konuda eserler yazdıklarını fakat bunların yeterli olmadığını savunur. Ona göre Mâturîdî'nin yazdığı eserler yeterlidir. Ancak *Kitâbü't-tevhîd*'de biraz kapalılık, uzunluk ve tertibinde bozukluk olduğu için kendisinin de kitap yazmak durumunda kaldığını belirtir.¹⁴⁰ Pezdevî, bu sözleri ile Mâturîdî'yi diğer Semerkand ulemâsının önüne geçirmektedir.

Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığına göre Mâturîdî'nin vefatından birkaç asır sonrasına kadar "Mâturîdiyye" tabiri kullanılmamıştır. "Mâturîdiyye" tabiri ilk defa Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Akâid*'ine şerh yazan Ebû Şücâ' Menkubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî (ö. 652/1254) tarafından¹⁴¹ ismini zikretmediği bir kişiden yaptığı nakilde kullanılmıştır. Fakat buradaki kullanımdan anlaşıldığına göre bu kavram Mu'tezile tarafından Ebû Hanîfe'nin akâidde takipçilerini ifade etmek için kullanılıyordu. Yani "Mâturîdiyye", Hanefîlerin kendilerini tanımlamak için tercih ettikleri bir kavram değil, Mu'tezile tarafından

¹³⁶ İbn Zekeriyâ Yahyâ b. İshâk, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, s. 20a, 29a, 31a, 34a, 39a, 52b, 61b, 68a, 68b, 77a, 110a, 117b, 118b, 125a, 161b, 162a; Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 165-171.

¹³⁷ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 151.

¹³⁸ Madelung, *Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler*, s. 340.

¹³⁹ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 13-14.

¹⁴⁰ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 13-14, 76-77.

¹⁴¹ Ebû Şücâ' Menkubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî, *en-Nûru'l-lâmi' ve'l-burhânü's-sâtü' fi şerhi akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Fâzıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, Nr. 34 Fa 848/2, s. 117b.

onların Ebû Hanîfe'nin gerçek takipçileri oldukları iddiasını ortadan kaldırmak ve onların Hanefiliğini yalnızca fikhî bir âidiyet şeklinde göstermek için kullanılan bir kavramdı.¹⁴²

Hicrî sekizinci asra gelindiğinde Mâturîdiyye tabirini Eş'ariyye tabiri ile birlikte ilk defa Sa'düddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390) kullandı. Ona göre Ehl-i sünnet denilince Horasan, Irak, Şâm ve diğer bölgelerin çoğunda Eş'ariyye, Mâverâünnehir bölgesinde ise Mâturîdî'nin ashâbı olan Mâturîdiyye kastediliyordu. Onlar aralarında birkaç usûl meselesi ve bazı fikhî meseleler dışında ihtilâf bulunmuyor ve birbirlerini bid'at ve dalâlet ile suçlamıyorlardı.¹⁴³

Ebû Hanîfe'nin, Hanefîlerin hem usûlde hem de fûrûda imamları olduğu sürekli vurgulanmasına rağmen Mâverâünnehir ulemâsı tarafından sonraki asırlarda akâid konularında imam olarak Mâturîdî öne çıkarılmıştır. Bunun sebeplerinden birisinin Ebû Hanîfe'nin başlarda kelâm ilminin öğrenilmesini, öğretilmesini ve bu ilim dalında eser verilmesini uygun gördüğü halde, ömrünün son zamanlarında fikha yoğunlaşmış ve kendini hem de ashâbını kelâmî konularda münâzara yapmaktan alıkoymasını¹⁴⁴ olduğu söylenebilir. Üstelik Pezdevî'nin bildirdiğine göre Ebû Hanîfe'nin bu tutumu Mâverâünnehir Hanefî ulemâsı tarafından da sürdürülmüştür. Ona göre Mâverâünnehir bölgesinde kelâm ilmi hoş karşılanmaz, kelâm ile uğraşanlar hafife alınır ve yalnız bırakılırlardı.¹⁴⁵ Nitekim benzer bir nakli Mâturîdî de Ebû Yûsuf'tan yapmaktadır. Buna göre Kur'ân'da ahkâm konusundaki bütün sorulara sadra şifâ cevaplar verildiği halde ruh hakkındaki soruya “De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak çok az bir bilgi verilmiştir”¹⁴⁶ şeklinde cevap verilmesini Ebû Yûsuf kelâmî meselelerde derinleşmenin yasaklığına delil olarak kullanmıştır. Mu'tezile'den Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) “... ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.”,¹⁴⁷ “Öyle ise Ashâb-ı Kehf hakkında, delillerin açık olması hâricinde bir münakaşaya girişme.”¹⁴⁸ âyetlerinin kelâmî meseleler hakkında söz etmeyi emretmesine rağmen Ebû Yûsuf'un nasıl olup da kelâmı yasakladığı sorusunu sormaktadır. Mâturîdî, bu soruya onun yasakladığı şeyin akıl ile idrak edilemeyen ve derinlemesine meşgul olduğunda tereddüt ve sapkınlığı artıran şeyler olduğunu söyleyerek cevap verir.¹⁴⁹

Pezdevî, Hanefîler arasında ve Mâverâünnehir bölgesinde kelâmın ihmal edildiğinden, gelişmediğinden bahseder. Sebep olarak da Ebû Hanîfe'nin son zamanlarında kelâmî

¹⁴² Geniş bilgi için bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik Mâturîdilik İlişkisi*, s. 74-86.

¹⁴³ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2. bs., thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1419/1998, V, 231-232; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik Mâturîdilik İlişkisi*, s. 81-82.

¹⁴⁴ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 15-16.

¹⁴⁵ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 264.

¹⁴⁶ İsrâ 17/85.

¹⁴⁷ Nahl 16/125.

¹⁴⁸ Kehf 18/22.

¹⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 349.

tartışmalardan uzak durup salt fikha yoğunlaşmasını, sonraki Hanefî ulemânın da bu konuda onu takip etmesini gösterir.¹⁵⁰ Bölgedeki Hanefîler, Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşlerini devam ettiren ve diğer mezheplere karşı savunan Mâturîdî'nin arkasında kenetlenmişlerdir. Bundan dolayı ilerleyen süreçte Hanefîler arasında Mâturîdî ismi ister istemez öne çıkmıştır.

Nasıl ki Şâfiîler ve Mâlikîler kelâmî konularda Eş'arî'nin arkasında birleşmişlerse¹⁵¹ Hanefîlerin büyük çoğunluğu da Mâturîdî'nin arkasında birleşmişlerdir. Bundaki en büyük etkenlerden biri de önceki dönemde olmayan kimi meselelere bu iki imamın cevaplar üretmeleri ve ortaya çıkan yeni gruplara karşı Sünnî inanç sistemini savunmalarıdır. Sonuçta Mâturîdîlik Mâveraünnehir bölgesindeki Hanefîlerin, Ebû Hanîfe'nin görüşleri doğrultusunda geliştirilmiş itikâdî mezhepleri, Mâturîdî de bu mezhebin imamı haline gelmiştir.

Mâturîdî Öncesi Dinî Düşüncede Hadîsin Rolü

Mâturîdî öncesi dinî düşüncede hadisler karşısında farklı yaklaşımlar benimseyen iki grup vardır: Ehl-i hadîs ve ehl-i re'y. Şehristânî (ö. 548/1153) bu farklı yaklaşımlar temelinde müctehidleri iki gruba ayırır. Birinci grup olan ashâbü'l-hadîs, hadisleri öğrenip nakletme, hükümleri naslar üzerine binâ etme ve rivâyet mevcut olduğu sürece kıyâsa başvurmama özellikleri ile temâyüz etmiştir. Ashâbü'l-hadîsin en önemli temsilcileri Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Şâfiî, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve bunların takipçileridir. Ashâbü'l-hadîs temsilcileri yoğun olarak Hicâz bölgesinde yaşamaktadırlar. İkinci grup olan ashâbü'r-re'y'in özelliği ise kıyâs yöntemini öne almak, hükümlerden çıkarılan manaları öncelemek ve hadiseleri bu manalar üzerine binâ etmektir. Ashâbü'r-re'y çoğunlukla kıyâsî âhâd haberlere öncelemektedirler. Ebû Hanîfe ve takipçileri tarafından temsil edilen bu grup Irâk bölgesinde yaygındır.¹⁵² Hanefî usûlcüsü Serahsî (ö. 483/1090 [?]) de manevî inkıtâ' konusunu ele alırken manevî inkıtâ'ı dikkate almadığı için Şâfiî'yi eleştirir. Çünkü ona göre Şâfiî daha güçlü bir inkıtâ' olmasına rağmen manevî inkıtâ'dan yüz çevirmiş ve hükümlerinin çoğunu zâhirî inkıtâ' yani seneddeki kopukluk üzerine binâ etmiştir. Hanefîler ise fikhî ve hükümleri derin tefekkür sonucunda ortaya çıkan manalar üzerinde bina etmişlerdir.¹⁵³

Re'y kavramı, “nasla düzenlenmemiş şer'î-amelî bir meselede ortaya konan kanaat” anlamına gelmektedir.¹⁵⁴ Başlangıçta Irak ve Hicaz bölgelerine nispet edilerek coğrafi bir

¹⁵⁰ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 15-16, 264.

¹⁵¹ Madelung, *Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler*, s. 325.

¹⁵² Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1404, I, 205.

¹⁵³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2. bs., thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ts., I, 370.

¹⁵⁴ Apaydın, H. Yunus, “Re'y”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, XXXV, 37.

şekilde sınıflandırılan âlimler hicrî ikinci asrın yarısından sonra dini bilginin elde edilmesinde izledikleri yöntemsel farklılığa dayanan ehl-i re'y ve ehl-i hadîs şeklinde bir tasnife tabi tutulmuşlardır. Kûfe'nin çok farklı din, kültür ve etnik gruplara ev sahipliği yapması, Medine gibi bir İslam tecrübesi ve rivâyet geleneğine sahip olmaması buradaki âlimlerin re'y ile hüküm vermesini zorunlu hale getirmiştir. İlk dönemden bu yana âlimlerin tamamı fikhî hüküm elde etmek için re'yi kullanmakla birlikte bu konuda Iraklılar ile Hicazlılar arasındaki en belirgin fark Iraklıların aklî ta'lîl ve kıyâsı kullanmaları, henüz meydana gelmemiş meseleler (farazî) hakkında hükümler vermeleri ve kendi usûllerine uymayan rivâyetleri terk etmeleridir. Hicazlılar ise rivâyet bulunduğu sürece re'y kullanımından uzak durmuşlardır.¹⁵⁵

Ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasındaki temel farklardan biri ahkâmı tespit yöntemlerinde ortaya çıkmaktadır. Fikhî meselelerin şahsî yorumlar ve aklî gerekçelerden kaçınılarak rivâyetler ışığında ele alınması ehl-i hadîsin yöntemidir. Buna karşılık ahkâmın, âlimin ya da müellifin kendi ifadeleriyle ve birtakım aklî ve hukukî gerekçeler öne sürülerek tespit edilmesi ehl-i re'yin yöntemidir. Ehl-i hadîsin kaleme aldığı ahkâm eserlerinde konuyla ilgili rivâyetler aktarılmakta ve fikhî yorumlara neredeyse hiç yer verilmemektedir. Ehl-i re'yin eserlerinde ise müellifin ya da mezhep imamının ifadeleri aktarılmakta ve hadislere yalnızca hükmün temellendirilmesi için başvurulmaktadır.¹⁵⁶ Ehl-i re'y hüküm istinbâtında ehl-i hadîsten farklı olarak istihsân ve maslahat gibi yöntemlere de başvurmaktadır.¹⁵⁷

Hz. Peygamber'den aktarılan rivâyetlerin doğruluk ve güvenilirliği, birbirinden farklı sonuçlara ulaşmaya çalışan fakîhler ve muhaddisler tarafından farklı yöntemler geliştirilerek tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre muhaddis, daha çok haberin isnâdını ve râvîlerin isimlerini sisteminin merkezine alırken fakîh için rivâyetin anlamı, hükmü ve maksadı daha merkezî bir role sahiptir.¹⁵⁸ Ehl-i re'y de fikhî hüküm elde etmek için hadis kullanmakla

¹⁵⁵ Özpınar, Ömer, "Hadis İlminin Gelişim Dönemi", *Hadis El Kitabı*, 1. bs., Ed. Zişan Türcan, Grafiker Yay., Ankara 2016, s. 101-102.

¹⁵⁶ Mansur Koçinkağ, "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10, 2017, s. 67-73; Christopher Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 2001, c. 8, sy. 3, 388-393; Özpınar, "Hadis İlminin Gelişim Dönemi", s. 104-107.

¹⁵⁷ Özpınar, "Hadis İlminin Gelişim Dönemi", s. 102.

¹⁵⁸ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, 1. bs., thk. Şu'ayb el-Arnâvud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1408/1988, I, 159; Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, 1. bs., Abdülkadir b. Yasin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000, s. 25; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfîî, *el-Bahru'lezzî zehar fî şerhi Elfîyyeti'l-eser*, 1. bs., thk. Übey Enes Enîs b. Ahmed b. Tahir el-Endenûsî, Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, Medine 1420/1999, s. 909; Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, 6. bs., Dâru's-selâm, Kâhire 1996/1417, s. 31; M. Emin Özafşar, "Sistematik Usûl Dönemleri Öncesinde Rivâyetlerin Muhteva Tahlili ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Örneği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sy. 1-2-3-4, s. 80; Hüseyin Kahraman, "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", *UÜİF Dergisi*, c. 14, sy. 1, 2005, s. 93-94; Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 2. bs., Dem Yay., İstanbul 2017, s. 80-83, 108.

birlikte onlar hem muhaddislere göre daha az yoğunlukta hadise yer vermekteydiler hem de sahih olan hadislerle sahih olmayanları ayırt etmek için isnâd karşılaştırmasına daha az başvurmaktaydılar.¹⁵⁹ Bu husus, İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) hadislerde isnâd sorulmaya başladığını gösteren şu sözünden açık bir şekilde anlaşılmaktadır: “Önceleri isnâd sormazlardı. Fitne ortaya çıkınca ‘Bize hadis aldığınız kişilerin isimlerini söyleyin’ demeye başladılar. Bundan sonra sünnet ehlinin hadisleri alınmaya, bid‘at ehlinin hadisleri alınmamaya başlandı.”¹⁶⁰ Şafîî, konuyla ilgili şöyle der:

Hadislerin çoğunluğunun doğruluğu ya da yalan oluşu, ancak onu haber verenin doğruluğu ya da yalancılığı ile ispat edilebilir. Belki çok az bir kısmının doğruluğu ya da yalan oluşu muhaddisin gerçekleşmesi imkânsız olan bir şeyi rivâyet etmesiyle ya da doğruluğuna çok daha fazla ve kesin delillerin bulunduğu şeylere aykırı olmasıyla ispat edilebilir.¹⁶¹

Haber-i vâhidlerin hucet kabul edilmesini temelde râvîlerin adaleti ile rivâyetin ittisâline bağlayan Şafîî'nin¹⁶² bu sözleri, aslında sayıca az da olsa bazı hadislerin sıhhatinin isnâd dışında başka yöntemlerle tespit edilebileceğini bildirmesi bakımından önemlidir. Nitekim bu husus daha sonra başka hadisçiler tarafından biraz daha geliştirilerek değişik biçimlerde ifade edilmiştir. Örneğin el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) haberi vâhidin reddedilme gerekçelerini beşe çıkarır. Buna göre aklın gereklerine, Kitâb ya da mütevâtir sünnetin nassına ve icmâa aykırı olması; herkesin bilmesi gereken bir konuyu tek kişinin rivâyet etmesi; âdeten tevâtür sayısında kişilerce rivâyet edilmesi gereken bir meseleyi tek kişinin rivâyet etmesi âhâd bir haberin reddini gerektirir.¹⁶³ Bununla birlikte Hatîb ve benzerlerinin yaklaşımının onların farklı bilgi alanları ve usûllerine ilgilerinden kaynaklanan istisnâî bir yaklaşım olduğu da belirtilmelidir.

Burada hadisçilerin isnâdı çalışmalarının merkezine aldıklarını söylememizin, onların rivâyetlerin metinlerini ve muhtevalarını dikkate almadıkları sonucunu doğurmayacağına dikkat çekilmelidir. Özellikle ihtilâfî'l-hadîs konusu, onların hadislerin metinlerini de dikkate aldıklarını gösteren örneklerle doludur. Bunun yanı sıra hadisçilerin “bâblı nakil sistemini” benimsemeleri rivâyetlerin hükümleri ile de ilgilendiklerini göstermektedir. Hadisçilerin isnâda olan ilgileri hadislerin kaynağına âidiyeti yani sıhhat ya da zayıflık durumlarının tespiti ile ilgiliyken, muhteva ve metne olan ilgileri anlama ve hüküm istinbâtına yöneliktir. Bazı hadisçilerin hadisin sıhhatinin yalnızca isnâdın sıhhati ile bilinebileceği yönündeki

¹⁵⁹ Melchert, “Traditionist-Jurists and the Framing of Islamic Law”, s. 383.

¹⁶⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Mukaddime), nşr. Muhammed b. Nizâr Temîm-Heysen b. Nizâr Temîm, Dâru Erkam, Beyrut ts., s. 18.

¹⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafîî, *er-Risâle*, 1. bs., Ahmed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, yy. 1358/1940, s. 398.

¹⁶² Şafîî, *er-Risâle*, s. 369.

¹⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut ts., I, 132-133.

açıklamaları da bunu göstermektedir. Diğer taraftan hadisçilerin sıhhat tespitinde isnâd dışındaki yöntemleri benimsemelerinde “kişisel ilgi” ve değişen “dönemsel şartların” etkisi de gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim sıhhat tespitinde isnâd dışındaki yöntemleri dile getiren hadisçilerin, kelâm ve fıkıh gibi ilim dallarına ve bu ilimlerin yöntemlerine ilgi duydukları açıktır.¹⁶⁴

Çoğunluğunu fakîhlerin oluşturduğu ehl-i re’y ise âhâd haberlerin kabulü konusunda isnâda önem atfetmekle birlikte bu konuda hadisçilerden daha rahat tutum sergilemektedirler. Onlar yalnızca sened tenkidini hadislerin kabulü için yeterli görmemekte, metin ve muhtevayı da dikkate alan, hatta önceleyen bir yaklaşımı benimsemektedirler. Fakîhler çoğu zaman kendi sistemlerine ters düşen hadisleri isnâd tenkidine başvurmadan farklı gerekçeler ile reddedebilmektedirler. Bu yaklaşım tarzı aynı zamanda bir fakîh olan Mâturîdî’de sıkça görülmektedir. Mâturîdî, Buhârî ve Müslim gibi hadisçiler tarafından sahih kabul edilen ve sahih hadisleri bir araya getirdikleri kitaplarına da alınan bazı hadisleri yalnızca muhtevalarından hareket ederek reddedebilmektedir.¹⁶⁵

İbn Sîrîn’in yukarıdaki sözü göz önüne alındığında ona göre hadislerin sıhhatini ya da uydurma olup olmadıklarını tespit için tek kriterin muhbir, yani hadisleri nakleden râvîler olduğu görülürken, Şâfiî de dâhil olmak üzere sonraki âlimler tarafından değişik yoğunluklarda da olsa başka bazı kriterlerin de göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Buna göre sonraki dönemde uydurma rivâyetlerin râvîye ya da mervîye yani rivâyetin kendisine dayanılarak tespit edilebileceği ifade edilmiştir. Başka bir deyişle rivâyetlerin sıhhat tespitinde müteahhir dönemde râvîden mervîye doğru bir genişleme görülmektedir. Fakat hadisçiler özellikle mütekaddim dönemde hadis kaynaklarına aidiyetini tespit için râvî ve sened odaklı hareket etmişlerdir. Buhârî’nin *Sahîh*’inin içeriğinde bulunan senedler üzerinden otorite kazanması, ona yöneltilen eleştirilerin yine sened merkezli olması ve Müslim’in *Sahîh*’i ile yapılan üstünlük mukayesesinin yine sened üzerinden yapılması hadisçilerin sıhhat tespitinde râvî merkezli yaklaşımlarını gösteren hususlardan bazılarıdır. Ayrıca hadisçilerin, metni ve muhtevası aynı olan iki farklı senede sahip hadisten birini sahih kabul edip diğerini reddetmeleri de onların isnâd merkezli bakış açılarını yansıtan başka bir husustur.¹⁶⁶

Hadisçilerle fukahâ arasında hadislerin sıhhatini belirlemede görülen isnâd ve muhteva odaklı farklı yaklaşımların yanı sıra hadisle amel konusunda da birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Hadisçiler genel olarak isnâdı sahih olan bir hadis ile amel etmenin

¹⁶⁴ Zişan Türcan, “Hadisçilerin Rivâyet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, *Turkish Academic Research Review*, c. 4, sy. 2, Antalya 2019, s. 301-308.

¹⁶⁵ Tezin ikinci bölümünde yer alan “Muhtevâ Tenkidi” kısmına bakınız.

¹⁶⁶ Türcan, “Hadisçilerin Rivâyet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, s. 304-310.

gerekliliğini savunurken, fakihler daha güçlü delil bulunması durumunda sahih hadislerin terk edilebileceğini¹⁶⁷ ve zayıf hadisleri destekleyen deliller bulunduğunda da zayıf hadisle amel edilebileceğini savunurlar. İki grup arasındaki yaklaşım farklılığının temelinde delillere ilişkin tasavvurları bulunmaktadır. Hadisçiler fikhın çoğunlukla hadislerden elde edileceği görüşüne sahipken, ehl-i re'ye göre fikhın iki temel kaynağı Kur'ân ve sünnettir. Ehl-i re'ye göre fikhın haber niteliği taşımayan naslardan çıkarılan asıllar, kıyâs ve örf gibi başka kaynakları da bulunmaktadır. Buna göre mesela Hanefiler senedi sahih olan bir hadisi, hadis dışındaki asıllara aykırılığı gerekçesiyle reddedebilmektedirler.¹⁶⁸

Hadisçilerle fakihlerin hadislere yaklaşım farklılığı zâhirleri itibarıyla aralarında teâruz bulunan hadislerde de ortaya çıkmaktadır. Birbirleri ile çelişen hadisler söz konusu olduğunda Hanefiler sırasıyla nesh, tercih, cem', tesâkut yöntemlerini; hadisçiler ise cem', tercih, nesh, tevakkuf yöntemlerini izlerler. İlk yöntemlere dikkat edildiğinde hadisçiler mümkün mertebe hiçbir hadisi ihmal etmek istemedikleri için öncelikle hadislerin aralarını uzlaştırmaya ve her ikisiyle de amel etmeye çalışırlar. Hanefiler ise önce nesh ihtimali bulunup bulunmadığını araştırırlar. Eğer iki hadisten biri mensûh ise diğeri ile ameli terk ederler. Son yöntemde ise hadisçiler yine aynı gerekçeden dolayı iki hadisi de devre dışı bırakmadan kenara ayırırlar ve tevakkuf ederler. Zira söz konusu çelişkiyi bir başkasının çözme ihtimali mevcuttur. Hanefiler ise diğer yöntemlerle çelişki giderilemezse her iki hadisle de ameli terk edip ikisini de devre dışı bırakırlar (tesâkut).¹⁶⁹

Esasen fukahâ ile hadisçiler arasında görülen en önemli farklardan biri her iki grubun sünnet tanımında ortaya çıkmaktadır. Fakihlere göre sünnet, bid'at karşılığında da kullanılmakla birlikte Hz. Peygamber'e risâlet görevi verildikten sonra farz ve vâcib olmaksızın ondan sâdır olan sözler, fiiller ve takrîrlar şeklinde tarif edilir. Hadisçilere göre ise sünnet, doğumundan vefatına kadar Hz. Peygamber'e isnâd edilen sözleri, fiilleri, takrîrleri hatta hilkî ve hulkî her türlü özelliği ifade eder.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Mesela Hanefiler Kurân ve sünnet gibi asıllara aykırı olduğunda ve umûmü'l-belvâda vârid olduğunda; Mâlikiler ise Medîne ehlinin ameline aykırı olduğunda haber-i vâhidleri reddederler. Çünkü bahsedilen deliller onlara göre haber-i vâhidten daha güçlüdür. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 364-370; Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*, 2. bs., Grafiker Yayınları, Ankara 2020, s. 75.

¹⁶⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 364-370; Türcan, "Hadisçilerin Rivâyet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi", s. 309-310; Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*, 73-81.

¹⁶⁹ Muhammed Buhayt el-Mutî'î, *Süllemü'l-vusûl li şerhi Nihâyeti's-sûl*, (el-İsnevî'nin *Nihâyeti's-sûl*'ü ile birlikte), Âlemü'l-kütüb, yy, ts., IV, 454-461; Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*, 80.

¹⁷⁰ Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî Tâhir el-Cezâirî., *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, 2. bs., thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, Beyrut 1430/2009, I, 37; Mustafa es-Sibâ'î, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşrî'il-İslâmî*, el-Mektebü'l-İslâmî, yy, ts., s. 65-67; Abdülfettâh Ebû Gudde, *Lemehât min târihi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs*, 4. bs., Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, Beyrut 1429/2008, s. 11-13.

Ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasındaki ayrışmalar ve tartışmalar hicrî üçüncü asır sonlarında yerini yavaş yavaş belli düzeyde bir yakınlaşma ve uzlaşmaya bırakmıştır. Üçüncü asır ve sonrasında fakîhler, ehl-i hadîse özgü birçok yöntemi özellikle de hadislerin sıhhat tespiti için isnâdı ve isnâd karşılaştırması yöntemini benimsemeye başlamışlardır. Buna karşılık ehl-i hadîs de hadis tenkitçiliğinin yanı sıra İslâm hukuku alanında ayrı bir uzmanlaşma gerektiğini kabul etmeye başlamışlardır.¹⁷¹ Ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasında sözü edilen yakınlaşma Mâturîdî açısından kısmen de olsa doğru gözükmektedir. Çünkü ileride de görüleceği gibi Mâturîdî her ne kadar pratikte hiçbir zaman isnâda yer vermese de teorik olarak haberi aktaran râvîlerin hallerinin incelenmesini ve buradan ortaya çıkacak sonuca göre haberle amel edilmesini ya da haberin terk edilmesini gerekli görmektedir.¹⁷²

Ehl-i hadîs ile ehl-i re'y arasında yaşanan tartışmalar, ehl-i re'yin fıkıh usûlünün tedvîn edilmesi, Mu'tezile'nin ehl-i hadîse yönelttiği yöntemsel eleştiriler ve benzeri hususlar ehl-i hadîsi bir metodoloji arayışına sevk etmiştir. Ehl-i hadîsin yöntem arayışında öne çıkan en önemli isimlerden birisi ise Şâfiî olmuştur.¹⁷³ Nitekim yaşadığı dönemde ve bölgede Hanefî ilim geleneğinin önemli bir temsilcisi olan Mâturîdî'nin rivâyet ve fıkıh konularında en çok eleştirdiği ismin Şâfiî olduğu görülmektedir. Onun Şâfiî'ye yönelttiği eleştirilerin aslında bir bakıma ehl-i hadîse yöneltilmiş eleştiriler olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Mâturîdî'nin Şâfiî'ye Muhalefeti ve Rivâyet Kullanımı Bakımından Şâfiî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Mâturîdî'nin rivâyet kullanımını ve hadis ıstılâhlarını merkeze alan eleştirilerinin genellikle Şâfiî üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Rivâyetleri zikrederken tahammül ve edâ kalıpları ile hadislerin senedlerindeki kopukluk vb. durumlarına, mevkûf ve maktû' oluşu gibi hususlara işaret etmeyen Mâturîdî, Şâfiî'ye karşı yöneltilmiş olduğu bazı eleştirilerinde bunlara temas etmektedir. Örneğin, Şâfiî'ye göre Safâ ile Merve arasında sa'y farzdır. Öyle ki bir hacı, bunun bir adımını da olsa terk ederek en uzak bir beldeye gitse, dönmesi ve o eksik bıraktığı adımı tamamlaması gerekir. Mâturîdî'nin ifade ettiğine göre Şâfiî bu görüşünü Safiyye bt. Fulân diye nitelediği bir kadının rivâyet ettiği hadis ile delillendirmektedir. Buna göre Safiyye şöyle demiştir: “Allah Rasûl’ne bu durumu bir kadının sorduğunu duydum. O, ‘Allah size Safâ ile Merve arasında sa’y i farz kılmıştır’ dedi.”¹⁷⁴ Hanefîlere göre ise sa'y farz

¹⁷¹ Melchert, “Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law”, s. 383, 393-398; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 83.

¹⁷² el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 3. bs., thk. Bekir Topaloğlu, TDV Yay., Ankara 1438/2017, s. 86.

¹⁷³ Özpınar, “Hadis İlminin Gelişim Dönemi”, s. 107-108.

¹⁷⁴ Rivâyet için bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1. bs., thk. Şu'ayb el-Arnâvûd-Adil Mürşid, Müessesetü'r-risâle, yy. 1421/2001, XLV, 363,

değil, vâcibdir. Zira Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği bir hadis, haccın sa'y ile tamam olacağını ifade etmektedir.¹⁷⁵ Yani sa'yin yapılmaması haccı ifsâd etmemekte, yalnızca eksik bırakmaktadır. Dolayısıyla Mâturîdî'ye göre Şâfiî'nin bunu farz olarak kabul etmesi doğru değildir. Mâturîdî söz konusu rivâyetin delil olarak kullanılmasını doğru bulmamakta ve Şâfiî'ye şu şekilde bir eleştiriyi yöneltmektedir:

Şâfiî'nin rivâyeti bu mesele ile irtibatlandırması doğru değildir. Çünkü Safiyye bt. Fulân kim olduğu bilinmeyen mechûl biridir. Ne tuhaftır ki Şâfiî bir defasında mürsel hadisleri kabul etmenin hataya sebep olacağını söylerken, başka bir seferinde ise ismini söylemediği, bilinmeyen bir kadının sözünü delil olarak kullanmaktadır.¹⁷⁶

Bu örnek, rivâyet değerlendirmelerinde hadis terminolojisine başvurduğu pek görülmeyen Mâturîdî'nin, muhataplarına eleştiriler yöneltirken onların kullandıkları hadis ıstılahlarını kullanması açısından önem arz etmektedir. Oysa Mâturîdî'nin Şâfiî'ye yönelttiği mechûl râvî eleştirisi doğru görünmemektedir. Çünkü Mâturîdî'nin Safiyye bnt. Fulân diye bahsettiği râvî Şâfiî'nin *el-Ümm*'ünde Safiyye bnt. Şeybe¹⁷⁷ olarak yer almaktadır. Mâturîdî'nin kitabında verdiği metin şekildedir: “رَوَتْ صَفِيَّةُ بِنْتُ فُلَانٍ أَنَّهَا سَمِعَتْ امْرَأَةً سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ” Bu metne göre rivâyetin senedinde Safiyye dışında kimliği mechûl bir kadın râvî daha bulunmaktadır. Şâfiî'nin kitabında yer alan metin ise şu şekildedir: “عَنْ صَفِيَّةِ بِنْتِ شَيْبَةَ قَالَتْ:”¹⁷⁸ Bu metne göre ise hem Safiyye'nin hem de Hz. Peygamber'e soru soran kadının kimliği ve kabilesi bellidir. Dolayısıyla Mâturîdî'nin Şâfiî'ye yönelttiği tutarsızlık eleştirisi isabetli görünmemektedir. Bu durum, Mâturîdî'nin elindeki *el-Ümm* nüshasının problemliliğinden ya da başka bir sebepten kaynaklanması mümkündür.

Mâturîdî'nin rivâyetler bağlamında Şâfiî eleştirisi yaptığı başka bir örnek Hz. Peygamber'in binek üzerinde Ka'be'yi ve Safâ ile Merve'yi tavâf ettiğini bildiren rivâyetlerdir. Mâturîdî, Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?])-İbn Abbâs (ö. 68/687-88) târiki ile gelen ve Hz. Peygamber'in bir mazereti sebebiyle binek üzerinde tavâf ettiğini ifade eden rivâyeti tercihe şâyan bulur. Şâfiî'nin ise Hz. Peygamber'in öğretmek için binek üzerinde tavaf ettiğini bildiren Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697) rivâyetini tercih ettiğini belirtir.

367, 455; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbüri, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 3. bs., thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, yy. 1424/2003, II, 1306-1307.

¹⁷⁵ Buhârî, “Hac”, 79.; Müslim, “Hac”, 259-264.

¹⁷⁶ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 55a-55b. Ayrıca bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 290-291.

¹⁷⁷ Safiyye bnt. Şeybe b. Osman el-Abderiyye. Hz. Peygamber'i görüp görmediği tartışmalıdır. Hz. Peygamber'in eşlerinden Hz. Âişe, Ümmü Habîbe, Ümmü Seleme ile Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'dan ve başka bazı sahâbî kadınlardan rivâyetleri bulunmaktadır. Buhârî'de de rivâyeti bulunmaktadır. (Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, 1. bs., thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru hicr, Mısır 2008/1429, XIII, 540). İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*'de ise onun Hz. Peygamber'i gördüğünü, fakat Dârekutnî'nin bunu kabul etmediğini belirtir. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1. bs., thk. Muhammed 'Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye 1986/1406, s. 749.

¹⁷⁸ Şâfiî, *el-Üm*, II, 231. İbn Huzeyme'nin bildirdiğine göre Safiyye bt. Şeybe'nin kendisinden rivâyette bulunduğu kadın, ninesi Habîbe bt. Ebî Ticrae'dir. İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, II, 1307.

Mâturîdî'ye göre Şâfiî'nin Câbir b. Abdillâh rivâyetini tercih etmesinin sebebi diğeri rivâyetin bir tâbiî olan Sa'îd b. Cübeyr'den geldiğini zannetmiş olmasıdır. Hâlbuki Mâturîdî'ye göre rivâyet Sa'îd b. Cübeyr-İbn Abbâs tarîki ile vârid olmuştur.¹⁷⁹ Gerçekten de Şâfiî *el-Ûm*'de İbn Cübeyr rivâyeti yerine Câbir rivâyetini tercih etmesini, İbn Cübeyr'in Hz. Peygamber'i görmemiş olmasına bağlamaktadır.¹⁸⁰ Buna göre Şâfiî, Hz. Peygamber'i görmediği için İbn Cübeyr'in söz konusu mazerete vâkıf olamayacağını düşündüğünden Câbir rivâyetini tercih etmiştir. Hâlbuki Mâturîdî söz konusu rivâyeti İbn Cübeyr'in İbn Abbâs'tan aktardığını belirterek Şâfiî'nin öne sürdüğü kusurun ortadan kalktığı kanaatindedir. Ona göre İbn Abbâs'ın olaya şahit olması ve mazerete muttali olması pekâlâ mümkündür.

Mâturîdî'nin Şâfiî'ye eleştirisi getirdiği bir başka konu da dil ile ilgili meselelerdir. Mesela Şâfiî “Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir eş alın ya da sahip olduğunuz (câriyeler) ile yetinin. Bu, adâletten ayrılmamanız/haksızlık etmemeniz için en uygun olanıdır.”¹⁸¹ âyetindeki “أَلَّا تَعُولُوا/ellâ te'ûlû” kelimesini “daha çok iyâl/eş, çoluk çocuk sahibi olmamanız için...” şeklinde anlamaktadır.¹⁸² Mâturîdî'ye göre bu anlam dil açısından doğru değildir. Çünkü Arap dilinde çok sayıda iyâl sahibi olmak anlamını ifade etmek için “أَعَال يُعِيل” denir. “أَعَال يُعِيل” ise zulüm, haksızlık ve haddi aşmak anlamlarında kullanılır. Mâturîdî, âyette yer alan bu ifade hakkında kendi te'vîlinin doğru olduğunu ispatlamak için getirdiği bu dilsel izahın yanı sıra Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bir hadisi de delil olarak kullanmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber “أَبْدَأُ بِمَنْ تَعُولُ” “(Sadaka verirken) yükümlülüğün altındaki kişilerden başla!”¹⁸³ buyurmuştur. Ona göre bu rivâyet, “Nafakasını vermekle yükümlü olduğun kişilerden başla!” yani “Nafakasını vermediğin takdirde zâlim durumuna düşeceğin kişilerden başla!” demektir. Bir kimse aile fertlerine bir harcamada bulunduğu zaman “أَعَال يُعِيل” denir. Bunda ise iyâlin çokluğuna delalet eden bir anlam bulunmamaktadır. Eğer âyet iyâlin çokluğu anlamında kabul edilirse tek eşle evli olanın da çok iyâl sahibi olmuş olması gerekirdi. Mâturîdî, bahsettiği anlamın doğruluğunu Hz. Âişe ve İbn Abbâs'tan rivâyet edilen “avl”i zulme meyletmek ve sınırı aşmak şeklinde açıklayan rivâyetlerle de desteklemektedir.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 289.

¹⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ûm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1410/1990, II, 190.

¹⁸¹ Nisâ 4/3.

¹⁸² Bkz. Şâfiî, *el-Ûm*, V, 114.

¹⁸³ Buhârî, “Zekât”, 18; Müslim, “Zekât”, 95, 97.

¹⁸⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 15-16.

Mâturîdî, bazı rivâyetleri yanlış ve Arap diline aykırı biçimde anladığı iddiasıyla da Şâfiî'ye eleştiriler yöneltir. “Câriye'nin iddeti iki hayızdır.”¹⁸⁵ rivâyetini Şâfiî'nin “iki temizlik hali” olarak yorumlamasını ağır bir şekilde eleştirerek şöyle der:

Gaflette zirveye ulaşmış, münakaşada haddi aşmışsın! O kadar ki ‘hayız’ kelimesinden ‘temizlik’ manasını anlamışsın! Oysa ‘hayız’ kelimesinin anlamı Arap dilini konuşanlarca son derece açık olup bu anlam, kelimenin işitilmesi ile anlaşılmaktadır. Üstelik bu iddiada temizliği hayız ile ifade ettiğini söylediğin için Arapların en fasihi ve insanların en bilgilisi olan Allah Rasûlü'nü Arap dilini bilmemekle ithâm etme söz konusudur.¹⁸⁶

Mâturîdî'nin, hadis rivâyetlerinin yanı sıra fikhî konularda da Şâfiî'ye eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Örneğin, âyette yer alan “lems”¹⁸⁷ kelimesini Şâfiî'nin hem cinsel ilişki hem de dokunmak ve benzeri eylemler gibi cinsel ilişki dışında kalan fiiller anlamında yorumlamasını¹⁸⁸ Mâturîdî doğru bulmaz. Ona göre “lems” kelimesine bu şekilde bir açıklama getirmek âyet hakkında yeni bir görüş ortaya atmak (ibtidâ') demektir. Bu anlam ise sahâbe ve seleften rivâyet edilen bütün görüşlere aykırıdır. Zira sahâbenin bir kısmı bunu cinsel ilişki dışında kalan şeyler anlamında, diğer kısmı ise cinsel ilişki anlamında kullanmışlardır. Şâfiî ise her iki görüşü birleştirerek onlara muhâlefet etmektedir. Bundan dolayı da hata etmiştir.¹⁸⁹ Anlaşıldığına göre Mâturîdî, sahâbeden rivâyet edilen iki farklı görüşün mevcut olması durumunda bunlardan birinin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmekte, bunlar dışında üçüncü bir görüşün ortaya atılmasını ise doğru bulmamaktadır. Söz konusu tavır, Ebû Hanîfe'nin bir mesele hakkında sahâbe görüşü bulunması durumunda bunlardan birinin tercih edileceğini ve onların dışına çıkılmayacağını ifade eden meşhûr görüşü ile örtüşmektedir.¹⁹⁰ Nitekim Alâüddîn es-Semerkindî *Mizânü'l-usûl*'de Mâturîdî aracılığıyla Hanefîlerin bu konudaki görüşünü şu şekilde nakletmiştir: “Fetvâ ehlinden ise ve

¹⁸⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, 1. bs., thk. Âdil Muhammed-İmâd Abbâs, Dâru't-te'sil, Kahire 1436/2015, “Talâk”, 6. (Ebû Dâvûd bu rivâyetin meçhûl bir rivâyet olduğunu söylemiştir.); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 2. bs., thk. İbrahim Utbe Avd, Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975, “Talâk”, 7. Tirmizî bunun garîb bir hadis olduğunu ve merfû' olarak Muzâhir b. Eslem dışında başka bir râvîden bilinmediğini ifade eder. Tirmizî'nin bildirdiğine göre Muzâhir'in bu hadisten başka bir rivâyeti bilinmemektedir. Ayrıca konuyla ilgili Abdullah b. Ömer'den rivâyetler bulunmaktadır. Diğer hadis kaynaklarının çoğunda rivâyet Abdullah b. Ömer'in sözü olarak zikredilmektedir. Rivâyetin başka bazı sahâbî ve tâbiyye de isnadı mevcuttur.

¹⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 62.

¹⁸⁷ Mâide 5/6.

¹⁸⁸ Şâfiî, *el-Üm*, V, 29-31.

¹⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 172-173.

¹⁹⁰ Ebû Hanîfe'nin meşhûr sözü şöyledir: “Allah'tan gelenler başımız gözümüz üstündedir. Allah'ın Rasûlü'nden gelenlere işittik ve itaat ettik (deriz). Sahâbeden gelen görüşlerden birini seçeriz, onların dışına çıkmayız. Tâbiûndan gelenlerde ise onlar adamsa biz de adamız!” (Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-âfâk el-cedîde, Beyrut ts., IV, 188; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâ fî fadâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ Mâlik ve's-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ts., s. 144.) Saymerî'nin (ö. 436/1045) nakline göre ise Ebû Hanîfe şöyle demiştir: “Güvenilir kişiler vasıtasıyla Hz. Peygamber'den bir hadis geldiğinde onu alırız. Onun ashâbindan bir söz gelirse ashâbın sözünün dışına çıkmayız. Tâbiûndan bir söz gelirse ben onlarla çekişirim.” Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 2. bs., Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1405/1985, s. 24.

akranlarından aykırı bir görüş mevcut değilse sahâbeyi taklit etmek vâcibdir. Sahâbeden birinin muhâlefeti söz konusu ise o zaman taklit vâcib olmaz, fakat delile dayanarak bunlardan birini tercih etmek vâcib olur.”¹⁹¹

Mâturîdî, Şâfiî’yi kendi mezhebinin usûlüne uymadığı için de eleştirir. Şâfiî’den nakledildiğine göre o, zihâr kefareti için kâfir bir köle âzâd edilmesini câiz görmemektedir. Delil olarak da insan öldürmenin kefaretinde mümin bir kölenin hürriyetine kavuşturulmasının emredilmesini¹⁹² göstermektedir. Şâfiî her ikisi de kefareti olduğu için zihârda da mümin bir kölenin âzâd edilmesi gerektiği görüşündedir.¹⁹³ Mâturîdî konuyla ilgili şöyle der:

Biz deriz ki bu, onun mezhebinin usûlüne göre yanlıştır. Çünkü onun mezhebi umûm ifade eden lafzı esas almaktadır. ‘Rakabe/köle’ lafzı ise dünyadaki her köleyi içine alır. Bize göre burada uyulması gereken kural şudur: Allah zihâr kefaretinde mü’min bir kölenin âzâd edilmesini emretmemiştir. Öyleyse insan öldürmenin kefaretinde emrettiğini burada da gerekli kılmak câiz değildir.¹⁹⁴

Mâturîdî’nin Şâfiî’yi tutarsızlıkla ithâm ettiği bir başka konu da ihsâr¹⁹⁵ ile ilgilidir. İhsârın hangi sebepler ile gerçekleşebileceğini açıklayan Mâturîdî, İbn Abbâs ve İbn Ömer’in (ö. 73/693) ihsârın sadece düşmanın engellemesi ile gerçekleşeceğini ifade eden rivâyetini esas alan (Şâfiîler tarafından) muhtemel bir itiraza şöyle cevap verileceğini söyler:

Eğer sâbitse, bu görüşte Kur’ân’ın, adı geçen iki sahâbinin sözü ile nesh edilmesi söz konusudur. Oysa Şâfiî Kur’ân’ın sünnetle bile nesh edilmesini câiz görmez, nasıl olur da sahâbeden birilerinin sözü ile bunu câiz görür? Üstelik o, bununla İbn Abbâs ve İbn Ömer’in görüşlerini de terk etmiş olmaktadır. Çünkü kendisinin İbn Abbâs’dan yaptığı bir rivâyete göre hac ve umrede artık ihsâr söz konusu değildir.¹⁹⁶

Mâturîdî, Şâfiî’yi kimi zaman selefin görüşlerinin dışına çıkmakla ithâm etmektedir. Şâfiî’ye göre zihâr yaptıktan sonra hiç beklemeden karısını boşayan kimsenin kefareti ödemesine gerek yoktur. Belli bir süre bekledikten sonra boşarsa, karısına dönse de dönmese de veya karısı ölse kefareti vermesi gereklidir. Mâturîdî, Şâfiî’nin bu görüşünde tek kaldığını ve bununla selefe muhâlefet ettiğini, dolayısıyla bunun dikkate alınmaması gereken bir görüş olduğunu ifade eder. Çünkü tâbiûndan olan Tâvus b. Keysân (ö. 106/725) zihâr yapan kişinin, karısını boşasa da nikâhında tutsa da kefareti ödemesi gerektiğine hükmetmiştir. Diğer tâbiîler

¹⁹¹ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, s. 481-482.

¹⁹² “Mümin bir kişi, yanlışlıkla olması dışında mümin birisini öldüremez. Kim bir inananı yanlışlıkla öldürmüşse mümin bir köleyi hürriyetine kavuşturmalı ve bağışlamadıkları sürece ölenin ailesine diyet ödemelidir...” Nisâ 4/92.

¹⁹³ Şâfiî, *el-Üm*, V, 298.

¹⁹⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 29-30.

¹⁹⁵ İhsâr, sözlükte bir kimsenin evine ya da istediği şeye kavuşmasına engel olmak, hapsedmek demektir. Engelleyici, düşman ya da hastalık gibi bir sebep olabilir. (Bkz. Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru’l-ma’rife, Lübnan ts., 120-121). Fıkıh terimi olarak ihsâr, hac için ihrama giren birinin düşman, hastalık ya da hapis gibi bir nedenden dolayı tavâf yapmaktan ve haccı tamamlamaktan alıkonulmasıdır. Mahmud Abdurrahman Abdülmün’im, *Mu’cemü’l-mustalahât ve’l-elfâzı’l-fıkhiyye*, Dâru’l-fadîle, Kâhire 1419/1999, I, 82-83.

¹⁹⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 384.

de kadın ölürse veya kocası karısına dönmeden onu boşarsa kefarete gerekmediği görüşündedirler. Onlar zihârdan hemen sonra hiç beklemeden boşamakla bir süre bekledikten sonra boşama arasında herhangi bir ayırım gözetmemişlerdir. O halde Şâfiî'nin bu sözüne itibar edilmemelidir.¹⁹⁷

Mâturîdî, Şâfiî'yi ve ismini vermediği bazı kişileri şer'î birtakım usûle riâyet etmedikleri gerekçesi ile de tenkit eder. Onun belirttiğine göre “Kadınlardan zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin, eşleriyle ilişkiye girmeden önce bir köleyi hürriyetine kavuşturmaları gerekir.”¹⁹⁸ âyetinde yer alan “avd/dönme” fiilini bazı kimseler, kocaların eşlerini kendilerine tekrar helal kılmak için zihârlarını bozmaları anlamında değil, haramlığın tahakkuk etmesi için zihâr sözünü, yani “Sen bana artık anam(ın sırtı) gibisin!” sözünü tekrar etmeleri şeklinde anlamışlardır. Onların âyetten anladıklarına göre haramlık, zihâr sözünün ilk defa söylenmesi ile değil, âyette geçen “...sonra söylediklerine dönenlerin/söylediklerini tekrar edenlerin...” ifadesinden dolayı tekrar edilmesi ile tahakkuk eder. Mâturîdî'ye göre bu te'vîl doğru değildir. Çünkü her ne kadar âyette kullanılan lafzın zâhir anlamı dil açısından böyle bir te'vîle ihtimal taşısa da bu, hem icmâa hem de şer'î bazı usûle aykırılık arz etmektedir. İcmâa aykırılığı, selefî de halefî de âyet ile kast edilen anlamın bu olmadığına icmâa etmeleri sebebiyledir. Şer'î bazı asıllara muhâlefeti ise alışverişler, talâk, köle âzâd etme, kiralama gibi bütün konularda helal ve haram kılmanın sözün tekrarına değil, ilk söylenişine bağlı olması nedeniyledir. Demek ki zihârdan da haramlığı gerektiren şey, zihâr sözünün tekrar edilmesi değil, ilk defa söylenmesidir. Öyleyse haramlığı sözün ilk söylenişine değil de haramlığı gerektiren sebebin tekrar edilmesine bağlamak, şer'î asıllara muhâlefet etmek demektir. Bu ilkeye bağlı olarak Şâfiî'nin süt emmede haramlığı ilk emmeye değil de emme fiilinin birkaç defa tekrar edilmesine bağlaması da bâtil bir görüştür.¹⁹⁹

Mâturîdî'nin rivâyet kullanımı bakımından Şâfiî'ye eleştirisi sonraki Hanefî usûlcüleri tarafından da devam ettirilmiştir. Serahsî usûl eserinde, Şâfiî'nin mürsel hadislerle amel etmediği için birçok sünneti terk ettiğini, mechûl râvîlerin rivâyetlerini kabul etmediği için de bazı sünnetleri ta'tîl ettiğini belirtir. Buna mukâbil Hanefîler ise derecesi kuvvetli olduğu için sünnetle Kur'ân'ın neshini câiz görmekte, mürsel hadislerle amel etmekte, mechûl râvîlerin rivâyetlerini ve sahâbe sözlerini kıyâsa takdim etmektedirler. Bundan dolayı Serahsî, gerçekte

¹⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 26.

¹⁹⁸ Mücâdile 3/58.

¹⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 20-26.

sünnete sarılanların Hanefiler olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁰ Benzer sözler Pezdevî tarafından da dile getirilmiştir.²⁰¹

Özetle günümüze ulaşan eserlerinden ve sonraki asırlarda kendisine yapılan atıflardan anlaşıldığı kadarıyla Mâturîdî özellikle kelâm, fıkıh, tefsir ve usûl alanlarında yetkin bir âlimdir. Hicrî dördüncü asırda Mâverâünnehir bölgesinde diğer din mensuplarına ve Ehl-i sünnet dışındaki fırkalara önemli eleştiriler yöneltmiştir. *Te'vilât* şârihi Alâüddîn es-Semerkandî'nin şerhin girişinde kullandığı ifadelerle göre Mâturîdî'nin tefsirinin en önemli özelliklerinden biri usûlü't-tevhîd alanında Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin, usûlü'l-fıkıh ve fıkıh alanında da Ebû Hanîfe'nin mezhebinin Kur'ân'a uygun olduğunu açıklamasıdır.²⁰² Fıkıh ve akâid alanında Hanefî mezhebine mensup hocalardan ders alan Mâturîdî, mezhebin en önemli âlimlerinden biri olmuş ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Tarihsel süreçte Mâverâünnehirli Hanefîlerin itikâdî konularda imamı olarak kabul edilmiştir. Hayatı hakkında ilim öğrendiği bazı hocaları ve kendisinden ilim öğrenen bazı talebeleri dışında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Mâturîdî, tefsir eseri olan *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da çok sayıda hadis kullanmasına rağmen hadis rivâyeti ile meşgul olmamıştır. Doğrudan hadise dair bir eseri bulunmadığı gibi ne hadisçilerin ne de kendi takipçilerinin ondan hadis rivâyetleri söz konusu değildir. Kendisine yapılan atıflar daha çok âyet ve hadislerden hüküm istinbât etmesi ve bunların manasına vukûfiyetine ilişkindir. Eserlerinde yer verdiği hadisler muttasıl senedlere sahip değildir ve genellikle mana ile aktarılmıştır. Kelâmî açıdan farklı din ve fırkalara eleştiriler yönelten Mâturîdî'nin hadisler hakkındaki az sayıda eleştirisinde muhataplarının genellikle Şâfiî ve Şâfiî mezhebine mensup âlimler olduğu görülmektedir. Söz konusu eleştiriler o dönemde ve bölgede Şâfiî mezhebi ile Hanefî mezhebi mensupları arasında şiddetli tartışmalar olduğunu göstermektedir. Nitekim Mâturîdî'den hemen sonra yaşayan ve bölgeyi gezen Makdisî (ö. 390/1000 civarı), Semerkand'ın da içerisinde bulunduğu Horâsân bölgesinin tüm şehirlerinde mezhep ve mezhep dışı faktörlere dayalı taassubun yoğunluğundan bahsetmektedir. Makdisî'ye göre bu taassup özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhebine bağlı bazı gruplar arasında kan dökülmesine sebep olmakta ve ancak sultânın araya girmesiyle çatışmalar durdurulabilmekteydi.²⁰³ Mâturîdî'nin yaşadığı Mâverâünnehir bölgesi önemli hadis âlimlerinin yaşadığı ve önemli hadis eserlerinin kaleme alındığı bir

²⁰⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 113.

²⁰¹ Ebü'l-Hasen Ebü'l-'Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, thk. Sâid Bekdaş, 2. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Medine 1403/1983, *Usûl*, s. 94.

²⁰² Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 1b.

²⁰³ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 336.

bölge olmasına rağmen onun hadis rivâyeti ile meşgul olmaması kelâmcı ve fıkıhçı kimliğiyle ilgili olmalıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'NİN BİLGİ KAYNAKLARI ve HADİS

Günümüze ulaşan eserler arasında bilgiyi bir teori olarak ele alan ve bilgi ile ilgili bir girişle başlayan en eski eserin Mâturîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'i olduğu ifade edilmiştir.²⁰⁴ Ayrıca kelâm ilminde felsefi anlamda bilgi teorisi hakkında ilk konuşanın ve kelâm ilminin epistemolojisini ilk ortaya koyanın Mâturîdî olduğu belirtilmektedir.²⁰⁵

Mâturîdî'ye göre bilgi kaynakları üçe ayrılır. Birincisi istidlâl ile ulaşılan bilgidir ki bu, aklın bilgisidir. İkincisi müşâhede ve 'ıyân ile ulaşılan bilgidir ki bu, hislerin bilgisidir. Üçüncüsü, sem' ve haber bilgisidir.²⁰⁶

1.1. Akıl

Mâturîdî'nin düşünce sisteminde dinî bilginin kaynakları temelde ikidir. Birincisi sem', yani peygamberlerden nakledilen haberler, ikincisi ise akıldır.²⁰⁷ Mâturîdî'de akıl, dinin gerekliliğinin kendisiyle bilindiği bir kaynak ve asıl olmasına rağmen ibadetler ve şer'î hükümler konusunda bilgi kaynağı değildir. İbadetler ve şer'î hükümler akıl ile değil, peygamberden aktarılan haberler ile bilinebilir. Çünkü eğer derinlemesine düşünür ve tefekkür ederse kendisini Allah'ın varlığına, birliğine ve Rab olduğuna götürecek deliller her insanın fitratında bulunmaktadır. Buna rağmen insanlara peygamber gönderilmesi, onların mazeret olarak ileri sürebilecekleri her türlü gerekçenin önünü kesmek ve bunları ortadan kaldırmak içindir.²⁰⁸

Mâturîdî'ye göre varlıkların güzelliği ya da çirkinliği bedîhî biçimde ve genel olarak akıl ile bilinir. Tek tek her bir varlığın güzelliği ya da çirkinliği ise akılla değil, peygamberlerin getirdiği vahiy ya da tefekkürle bilinir. İnsan doğası gereği lezzetli ve yararlı eşyaları sever, çirkin olan ve acı veren şeylerden kaçır. Ancak akıl tek tek her eşyanın yarar ve faydalarını bilemez. Bu ancak tatma ve deneme yoluyla bilinir. Mesela göz renkleri idrak eder, fakat onların güzel mi çirkin mi olduğuna karar veremez. Buna karar veren şey akıldır.

²⁰⁴ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-câmiâti'l-Mısriyye, İskenderiyye ts., s. 30 (Muhakkikin önsözü); Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 4. bs., MÜİFV Yay., İstanbul 2015, s. 30.

²⁰⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü ehli's-sünne/Tefsîru'l-Mâturîdî*, 1. bs., thk. Mecdî Bâsillûm, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1426/2005, I, 336 (muhakkikin önsözü); Tuğlu, *Mâturîdîlik ve Hadis*, s. 112.

²⁰⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 11; V, 238; Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 83.

²⁰⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 78.

²⁰⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 112.

Aklın tabiatında çirkin şeylerin çirkinliği güzel olan şeylerin de güzelliği genel olarak yerleştirilmiştir; fakat akıl her bir şeyin ayrıntısını bilemez.²⁰⁹

Mâtürîdî'nin salt akıl ile aklın etkin bir şekilde kullanımı arasında bir fark gözettiğini söylemek mümkündür. Mâtürîdî'nin sisteminde akıl ile kastedilenin aslında aklın bizzat kendisi değil, aklın bir faaliyeti olan nazar ve tefekkür olduğu ifade edilmiştir.²¹⁰ Nitekim Mâtürîdî de aklın bu işlevine dikkat çekerek şöyle demektedir: “Akıl ile tefekkür ve nazar edilir, böylece bilgiye ulaşılır.”²¹¹ Mâtürîdî kimi zaman bilgi kaynaklarına işaret ederken akıl yerine aklın işlevine delalet eden teemmül, nazar,²¹² fikr²¹³ kavramlarını ve aklın işletilmesi²¹⁴ ifadesini kullanır. Ayrıca o, akli olduğu halde onu kullanmayan kişileri akılsızlara benzetir.²¹⁵ Ona göre hisler ve haberler vasıtasıyla bilgi sahibi olmak için de akıl yürütme kaçınılmazdır. Hislerden uzakta bulunan ya da latif nesnelere hakkında bilgi sahibi olmak için insanlar akıl yürütmek zorundadırlar. Herhangi bir haberin yanılmaya ihtimali bulunan veya bulunmayan türden olduğunun belirlenmesi, peygamberlerin mucizeleri ile sihirbazların aldatmalarının tefrik edilmesi, mucizelerin bilinmesi gibi hususların tamamı akıl yürütmeye ihtiyaç duymaktadır. Allah, Kur’ân’da çok sayıda âyet ile akıl yürütmeyi teşvik etmiş, i’tibârî (ibret almayı) zorunlu kılmış, tefekkür, tedebbür ve istidlâli emretmiştir. Akıl yürütmeyi inkâr edenlerin bunu ispatlamak için akıl yürütmekten başka bir seçenekleri de bulunmamaktadır. O halde nazarın, yani akıl yürütmenin gerekliliği sâbit olmuştur.²¹⁶ Mâtürîdî, hisler ve akıl arasındaki ilişkiyi şu sözleri ile açıklar:

Allah tefekkürü, beş duyu ile anlaşılamayan şeyleri idrak edebilmek için bir vasıta yapmıştır. Çünkü aklın, bilinmeyenleri idrak edebilmesi için beş duyudan ve tefekkür etmekten başka bir vasıtası yoktur. Zira beş duyudan uzakta olan şeyleri akıl idrak edemez. Demek ki Allah, duyu organlarını, bilinmeyenleri aklın idrak edebilmesi için bir sebep yapmıştır.²¹⁷

Mâtürîdî’ye göre aklın güzel ya da çirkin bulduğu şeyler ikiye ayrılır. Birincisi, nimet verene minnettarlık duymanın güzel, yalan söylemenin çirkin olması gibi kişiden kişiye değişmeyen şeylerdir. İkincisi ise aklın da ilk anda güzel görmediği fakat sonucu, başlangıcı ya da şu andaki durumunu göz önünde bulundurarak güzel kabul ettiği şeylerdir. Hayvanların kesilmesi, fitne ve fesada sebep olanların cezalandırılması gibi hususlar buna örnektir.

²⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XVII, 222.

²¹⁰ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 91; Kahraman, *Mâtürîdî’de Hadis Kültürü*, s. 24.

²¹¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XI, 240.

²¹² “أسباب العلم بالأمور ثلاثة: فمنها ما يعلم بظاهر الحواس بالبدئية، ومنها ما يفهم ويعلم بالتأمل والنظر، ومنها ما لا يعلم إلا بالتعليم والتنبيه،” Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, 243.

²¹³ “ثم يصل إلى معرفة ذلك إما بالرسول وإما باستعمال الفكر،” “وإنما يُعرف ذلك إما بخير يردُّ على ألسن الرسل عليهم السلام أو باستعمال الفكر،” Mâtürîdî, *Te’vilât*, XVII, 222; “فجعلهم مرة ظانين ومرة موقنين فيما كان طريقه البحث وإعمال الفكر،” Mâtürîdî, *Te’vilât*, XVI, 68.

²¹⁴ “فيكون ذلك مما يُحْتُ على النظر ويدعو إلى الفكر واستعمال العقول،” Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 272.

²¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV, 261; VII, 61.

²¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 86-87.

²¹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, 84.

Aslında kesmek ve cezalandırmak gibi eylemleri akıl güzel kabul etmez. Çünkü akıl genel olarak zulmün çirkin, adâletin güzel olduğuna hükmeder. Bütün canlıların öleceğini ve kesmenin hayvanlar için daha rahat olacağını düşününce sözü edilen uygulamalardaki güzelliği anlar. Dinin, bunlar hakkında hükümler koyması câizdir.²¹⁸

Mâturîdî, Hanefîlerin kimi zaman akıl yürütme yoluyla da bazı hükümlere ulaştıklarını ifade eder. Umrenin farz değil, nâfile olduğu hususunda Câbir b. Abdillâh'dan nakledilen “Bir adam ‘Ey Allah’ın Rasûlü, umre vâcib midir?’ dedi. O, ‘Hayır, Ancak umre yapman senin için hayırlıdır’ dedi.”²¹⁹ rivâyeti ile İbn Mes‘ûd’dan nakledilen “Hac farîzadır, umre tatavvu‘dur.”²²⁰ rivâyetini Hanefîlerin delil olarak kullandıklarına işaret ettikten sonra şöyle demektedir:

Bu konuda asıl, âlimlerimizin delil olarak kullandıkları bir tür nazar/akıl yürütmedir. Buna göre Allah namazı, zekâtı ve orucu belirli zamanlarda farz kılmıştır. İlim ehli, sadaka vermek isteyenler ile nâfile namaz kılmak ve oruç tutmak isteyenlerin bunları ne zaman dilerlerse yapabilecekleri konusunda icmâ etmişlerdir. Ayrıca onların, umrenin belirli bir vakitte yapılmasının gerekli olmadığı hususunda da icmâları bulunmaktadır. Bu da umrenin nâfile olduğunu göstermektedir. Çünkü farz olsaydı, diğer farzlar gibi onun da edâ edileceği belli bir vakti olurdu.²²¹

Açıklamadan anlaşıldığına göre genelde Hanefîler özelde de Mâturîdî, naslar ile belirlenen hükümlerin arka planında akıl yürütme ile belirlenebilecek olan birtakım ilkeler bulunduğunu düşünmekte ve bunları tespit etmeye çalışmaktadırlar.

Mâturîdî peygamberleri, aklın yardımcısı olarak görür. Nasıl ki aklın rakibi olan nefse duyular âleminde şehvet, ihtiraslar ve şeytanlar gibi yardımcıları verilmişse, akla da göz ile görünen bir yardımcı olarak peygamberler verilmiştir.²²²

Mâturîdî'nin düşüncesinde bilgi kaynakları akıl, hisler ve haber olarak üçe ayrılmaktadır. Her ne kadar bilgi kaynağından ziyade bir yöntem olsalar da icmâ, ictihâd ve kıyâsın da burada ele alınması uygundur. Çünkü bunlar esas itibarıyla akla ve aklın işletilmesine, kısmen de habere dayanmaktadırlar.

1.1.1. İcmâ

Mâturîdî'ye göre icmâ, ictihâd yoluyla ulaşılan fikir birliğidir. Her bir müctehidin tek tek hata edip yanılması mümkün olsa da onların bir konuda birleşmeleri, doğruyu ortaya çıkarmak için onları o konuda birleşmeye muvaffak kılan Allah sayesinde mümkündür.

²¹⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 289.

²¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII, 290.

²²⁰ Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, III, 223.

²²¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 380-381.

²²² Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 271-272.

Çünkü müctehidlerin her birinin farklı amaçları ve düşünceleri olmasına rağmen görüşlerinin birleşmesi Allah'ın lütfu olmadan mümkün değildir.²²³

Mâturîdî'ye göre bir konuda icmâ bulunması, Kitâb'a ve sünnete başvurmanın gerekli olmadığını gösterir. Çünkü Kur'an'da, bir şey hakkında anlaşmazlığa düşüldüğünde onun Allah'a ve Rasûlü'ne götürülmesi²²⁴ emredilmektedir. Tartışmasız biçimde icmâ bulunduğu ise bu şekilde bir emir söz konusu değildir. Bu âyet aynı zamanda icmânın bir delil olduğunu da ispatlamaktadır.²²⁵ Yine "Doğrularla beraber olun."²²⁶ âyeti de icmân delil olduğunun kanıtıdır. Çünkü burada doğrularla birlikte olunması emredilmiştir. Eğer onların sözlerinin kabul edilmesi gerekli olmasaydı, onlarla beraber olma emrinin hiçbir anlamı olmazdı.²²⁷

Mâturîdî, insanların Kur'an'da bulunan bir hüküm ile amel etmeyi terk etmelerinin, söz konusu hükmün nesh edilebileceğine delil teşkil ettiğini ifade eder. İman ederek Mekke'den Medine'ye hicret eden kadınlar ile irtidâd ederek Medine'den Mekke'ye dönen kadınlar hakkında nâzil olan "Onlara (kocalarına) harcadıklarını (mehirlerini) geri verin." ve "Siz harcadığınızı (verdiğiniz mehiri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler."²²⁸ âyetlerinin hükmü ile insanlar amel etmeyi terk etmişlerdir. Söz konusu âyetin hükmünün nesh edildiğine dair ne bir âyet ne de sünnet bulunmaktadır. O halde bu âyetin hükmü, insanlar bunu terk etmekte icmâ ettikleri için icmâ ile nesh edilmiştir. Mâturîdî'ye göre bu ve benzeri âyetlerdeki ifadeler hususi bir anlam için örf hükmünde var olmuş, daha sonra bu mana ortadan kalkmıştır. Burada icmâ-nesh ilişkisine dair bu yaklaşımını Mâturîdî'nin Kur'an'daki bütün hükümler için geçerli kabul etmediğini belirtmek gerekir. O, manası akıl ile anlaşılabilen konularda insanların ameli terk etmelerinin bu hükümlerin terkini gerektirmediğini söyler. Tam tersine manası akıl ile anlaşılabilen hükümleri insanlar uygulamasa bile yine de Kitâb ile amel edilmesi gerekir. Ona göre Kur'an'da manası akıl ile anlaşılabilen hükümlerin aksine gerçekleşecek bir icmâ muteber kabul edilemez.²²⁹

Muhâliflerin bazı âyetleri ileri sürerek icmân delil olamayacağını iddia etmelerini Mâturîdî kabul etmez. Mesela, bazıları "Birçok konuda o sizin dediklerinizi yapsaydı sıkıntıya düşerdiniz."²³⁰ âyetini ileri sürerek;

²²³ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 86.

²²⁴ Nisâ 4/59.

²²⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 295-296.

²²⁶ Tevbe 9/119.

²²⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 471.

²²⁸ Mümtahine 60/11.

²²⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 125.

²³⁰ Hucurât, 49/7.

Eğer insanların icmâi delil olsaydı Peygamber'in birçok konuda onların dediklerine uyması durumunda insanlar sıkıntıya ve günaha girmezlerdi. Çünkü hak ve doğru olan işler, doğruya uyduğu için sahibine günahı gerektirmez... Bu durum, icmânın uyulması gereken bir hucdet olmadığı gösterir.

demişlerdir. Mâturîdî'ye göre bu iddia doğru değildir. Çünkü hucdetler ve deliller o gün son halini almamıştı. Ona göre hucdet olan ve uyulması gereken icmâ, delil ve kanıtların tamamına ya da çoğuna vâkîf olanların icmâdır. Hâlbuki sözü edilen zamanda deliller son şekline ulaşmamış ve vahiy de henüz sona ermemişti. Hükümler ise vahyin kesildiği ve Allah Rasûlü'nün vefat ettiği zamanda istikrâr bulmuştur. Ancak Peygamber vefat ettiğinde ve insanların ihtiyaç duydukları bütün vahiyler indiğinde delillerin tamamına vâkîf olunabilir. Yalnızca Peygamber'in vefatından sonra insanlar bir hükümde ittifak ederlerse bu hucdet olabilir. Peygamber'in görüşü olmadan icmâ gerçekleşemez. Onun görüşü söz konusu olduğu zaman da başkasının görüşüne ihtiyaç duyulmaz. Çünkü o vahye göre konuşur. Peygamberin yaşadığı dönemde icmâm delil olarak oluşması mümkün değildir. Öyleyse bu âyeti icmâm geçersizliğine delil olarak kullanmak doğru değildir.²³¹ Kısaca Mâturîdî, icmâm ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra mümkün olduğunu söyleyerek söz konusu âyet ile icmâm geçersiz bir delil olduğunu savunanların görüşlerini reddetmektedir.

Mâturîdî çok sayıda âyeti icmâm hucdet olduğuna delil olarak gösterdiği gibi bazı hadislerin de icmâm hucdiyyetini ispatladığını ifade eder. Örneğin, bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber'in müminlerle birlikte bir cenazeye katıldığı aktarılmıştır. Cenazede mevtâ hakkında övgü dolu sözler söylenir. Bunun üzerine Allah Rasûlü "Vâcib oldu." der. "Ey Allah'ın Rasûlü! Ne vâcib oldu?" denilince "Melekler Allah'ın gökteki şahitleridir, siz de yerdeki şahitlerisiniz. Siz şahitlik yaptığınızda vâcib olur."²³² der. Mâturîdî, bu hadisin sâbit olması durumunda icmâm delil olabileceğini gösterdiğini söyler.²³³

Memleket farklılığı sebebi ile eşlerin ayrılığının gerçekleşeceğine dair sahâbeden nakledilen herhangi bir rivâyet bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbâs gibi bazı sahâbîlerden eşlerin hicret boyunca ya da devlet başkanı diğerine müslüman olmayı teklif edinceye kadar nikâhlı kalacaklarını ifade eden rivâyetler bulunmaktadır. Mâturîdî'ye göre bu rivâyetlerin mevcudiyeti ve aksi yönde rivâyetin sâbit olmaması, yalnızca memleket farklılığının ayrılık gerektirmeyeceği konusunda icmâ bulunduğunu göstermektedir.²³⁴ Buradaki ifadelerinden anlaşıldığına göre Mâturîdî icmâ, bir konuda bütün âlimlerin fikir birliğine vardığının kesin olarak bilinmesi ile sınırlanamakta, mevcut hükmün

²³¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 64.

²³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX, 215; Buhârî, "Cenâiz", 85; Müslim, "Cenâiz", 60; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 2. bs., thk. Hamdi b. Abdülmeccid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415/1994, VII, 23.

²³³ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 449.

²³⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 121.

aksinin bilinmemesini de icmâ kapsamında değerlendirmektedir. Üstelik Mâturîdî, icmâ çeşitlerinden biri olan sükûtî icmâi da delil olarak kullanmaktadır. Özellikle Hanefî usûlcüler tarafından geliştirilmiş ve kullanılmış olan bu icmâ türü, icmânın asıl şekli olmadığı için ruhsat olarak değerlendirilmiş ve bir zaruretin ürünü kabul edilmiştir.²³⁵ Bu zaruret Cessâs, Pezdevî ve Serahsî tarafından icmâa ehil olan herkesten sözlü açıklama ve muvâfakat şartı aranması durumunda icmânın hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği gerekçesi ile açıklanmıştır.²³⁶ Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) tarafından ise bu zaruret, müctehidlerinki aksi görüşe sahip olmalarına rağmen dinî bir meselede görüş belirtmemelerinin onlara fisk ve kusur atfedilmesi sonucunu doğuracağı gerekçesi ile açıklanmıştır.²³⁷ Mâturîdî, gayr-i müslimlerden alınacak cizye miktarını Hz. Ömer'in sahâbenin huzurunda kırk dirhem ya da dört dinar olarak belirlemesini ve onlardan buna herhangi bir itiraz gelmemesini sahâbenin icmâi olarak nitelemektedir.²³⁸

Mâturîdî'de sahâbe icmânının bağlayıcılığı diğer icmâlardan daha güçlüdür. “İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız için sizi mutedil bir millet kıldık.”²³⁹ âyetine göre sahâbeden sonra gelenlerin onlara muhâlefet etmesi câiz değildir.²⁴⁰ Bir konuda sahâbenin iki farklı görüşü tercih etmesini, bu ikisinin dışında bir görüş beyân edilememesi anlamında bir icmâ olarak değerlendirir. Bu bağlamda o, Şâfiî'nin âyette yer alan “lems” kelimesini hem cimâ hem de cimâ dışındaki anlamlarda yorumlamasını şiddetle eleştirir. Çünkü sahâbeden bir kısmı bunu cimâ, bir kısmı da dokunmak, öpmek gibi cimâ dışındaki durumlar anlamında yorumlamışlardır. Şâfiî ise her iki anlama birden yorumlayarak icmânın dışına çıkmıştır. Mâturîdî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Şâfiî'nin görüşüne gelince o, sahâbe ve selefî görüşleri dışında üçüncü bir görüştür. Çünkü Şâfiî “lems” kelimesinin cimâyı da cimâ dışındaki durumları da içerdiğini iddia ediyor. Bu ise hem âyetin yorumunda hem de tefsirinde bid'at işlemek demektir. O, bununla sahâbe ve seleften rivâyet edilen tüm yorumlara muhâlefet etmiş, bu yüzden de hata etmiştir.²⁴¹

Semerkandî'nin Mâturîdî'ye atfettiği ve en sahih olarak nitelediği görüşe göre akrânlarının muhâlefeti bulunmayan konularda fetvâya ehil olan sahâbeyi taklit etmek vâcibtir. Sahâbenin muhâlefetinin bulunduğu meselelerde ise taklit vâcib olmamakla birlikte delile dayalı olarak onların görüşlerinden birini tercih etmek zorunludur.²⁴² Serahsî de bir konuda sahâbenin farklı görüşler öne sürerek ihtilâf etmesinin o meselede bunlardan başka bir

²³⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXI, 425.

²³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, yy. 1994/1414, III, 285; Ebû'l-'Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 536; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 305.

²³⁷ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, yy. ts., III, 228.

²³⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 121.

²³⁹ Bakara 2/143.

²⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 261-262; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, 51b.

²⁴¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 172-173.

²⁴² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 481-482.

görüşün tercih edilemeyeceği anlamında bir icmâ olduğunu belirtir. Buna göre daha sonra gelenlerin sahâbenin görüşlerinden başka bir görüş ortaya atması câiz değildir. Bununla birlikte sübûtu istidlâl ile gerçekleştiği ve sükûtî icmâ kapsamında olduğu için bu tür icmâların bağlayıcılık derecesi öncekinin aşağısındadır ve inkâr edenler tekfir edilemezler.²⁴³

Hanefî usûlünde icmâ, herkesi bağlayan kat'î bir delil olarak kabul edilir. Bu yüzden bir rivâyetin icmâa aykırı olması, onun reddedilmesi sonucunu doğurur. Cessâs, ilim ehlinde hiç kimsenin haber-i vâhidi icmân önüne geçirmediğini, tam tersine herkese göre icmân haber-i vâhiden daha güçlü bir delil olduğunu ifade eder. İcmâa aykırı olması durumunda haber-i vâhid reddedilir, fakat haber-i vâhide aykırı olması durumunda icmâ reddedilmez. Örneğin, Hz. Peygamber'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “Ölü yıkayan kimse yıkansın, cenaze taşıyan kimse abdest alsın.”²⁴⁴ Başka bir rivâyete göre de şöyle demiştir: “Abdest alırken Allah'ın adını anmayan kimse abdest almamış demektir.”²⁴⁵ Oysa fakîhler söz konusu hadislerde belirtilen hükümlerin aksinde icmâ etmişlerdir. Bu gibi durumlarda belirleyici olan haber değil, icmâdır. Kat'î bir delil olduğu için icmâ olan yerde hata söz konusu değildir. Hâlbuki haber-i vâhidlerde her zaman hata söz konusudur. Bundan dolayı icmâ ile haber-i vâhid aynı şeyi söylese burada ameli gerektiren şey haber değil, icmâdır. Bu icmâ aynı zamanda haberin sahih, içerdiği bilginin ve mahrecinin doğru olduğunu gösterir.²⁴⁶

Serahsî de icmân kat'î bir delil olduğunu ifade ettikten sonra icmâ ile teyit edilen haber-i vâhidin âyet ile teyit edilen ya da Allah Rasûlü'ne arz edilip onun tarafından onaylanan haber-i vâhide benzediğini, bu yüzden de kat'iyet ifade ettiğini belirtir.²⁴⁷

Hem Kerhî'nin (ö. 340/952) öğrencisi Ebû Ali eş-Şâşî'ye (ö. 344/955) hem de hicrî yedinci asır âlimlerinden Nizâmeddîn eş-Şâşî'ye nispet edilen bir eserde de icmâ dört kısma ayrılır ve her birinin hükmünün ayrı olduğu belirtilir. Birincisi sahâbenin açık beyânı ile gerçekleşen icmâ ki bu, Kur'ân'dan bir âyet konumundadır. İkincisi sahâbenin bir kısmının açık beyânı, bir kısmının da reddetmeksizin sükûtu ile gerçekleşen icmâdır. Bu kısım, mütevâtir haber derecesindedir. Üçüncüsü selefî görüşünün bulunmadığı bir konuda sahâbeden sonrakilerin icmâdır ki bu, meşhûr haber derecesindedir. Dördüncüsü ise daha sonraki âlimlerin, selefî görüşlerinden biri üzerinde gerçekleşen icmâdır. Bu kısım ise âhâd

²⁴³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 318-319.

²⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 187-188, XV, 368, 534, İbn Mâce, “Cenâiz”, 8; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 39;

²⁴⁵ İbn Mâce, “Tahâret”, 41; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 48; Tirmizî, “Tahâret”, 20.

²⁴⁶ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, I, 174-177.

²⁴⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 279, 294, 302, 318, 339, 341, 342.

haber hükmündedir.²⁴⁸ Mâturîdî sonrası Mâverâünnehir usûlcüleri de icmâa aykırı haberlerin ya reddedilmesi ya da uygun biçimde te'vîl edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁴⁹

Mâturîdî, Hanefî usûlcülerinin yaklaşımına uygun olarak icmâa aykırı rivâyetlerin reddedileceğini ifade eder.²⁵⁰ Mâturîdî'nin düşüncesinde icmâa aykırı rivâyetler reddedildiği gibi icmâa aykırı te'vîller de reddedilir. Arap dili kuralları açısından mümkün olsa bile, icmâa aykırı bir te'vîl makbul değildir. Mesela zihâr âyetindeki (“Kadınlardan zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin, eşleriyle ilişkiye girmeden önce bir köleyi hürriyetine kavuşturmaları gerekir.” Mücâdile, 58/3) “avd/dönme” fiilinin, haramlığın tahakkuk etmesi için zihâr sözünün tekrar edilmesi şeklinde yorumlanması ona göre dil açısından mümkün olsa da icmâa aykırıdır. Zira ona göre âyetin anlamının belirtilen şekilde olmadığına icmâ vardır.²⁵¹

1.1.2. İctihâd

Mâturîdî'nin bilgiye ulaşmak için başvurduğu yöntemlerden biri ictihâddir. İctihâd ona göre bir şeyin içerisine yerleştirilen mana ve fıkhâ ulaşma yöntemidir.²⁵² Mâturîdî'ye göre ictihâdla ulaşılan bilgi kesin değil, muhtemel bilgidir. Bu tür bilgilerle amel edilir, fakat bunlarla Allah adına onun kesin olarak şunu ya da bunu kastetmiş olduğuna dair şahitlikte bulunulamaz. İctihâda dayanan bütün meselelerde izlenmesi gereken yol budur.²⁵³ İctihâdî bilgi, zâhirî sebeplere dayanan, zann-ı gâlib ifade eden bir bilgi çeşididir, yoksa bununla ulaşılan bilginin kesin ve hakîkî bir mahiyet arz ettiğinin söylenmesi mümkün değildir.²⁵⁴ Mesela kibleyi tayinde farz olan bizzat Ka'be'yi tutturmak değil, ictihâda göre en kuvvetli zan ve kanaatin olduğu yöne dönmektir. Çünkü kiblenin kesin ve şüphe barındırmayan biçimde tespiti imkânsızdır. Dolayısıyla kible hakkındaki emir ictihâd üzerine bina edilmiştir.²⁵⁵

İctihâdla ulaşılan bilgide Mâturîdî'ye göre önemli olan husus elde edilen bilgiyi Allah'a isnad etmemek ve bu bilgi konusunda Allah'ı şahit göstermemektir. Bu şekilde bir şahitlik yapılmadıktan sonra birtakım alâmetler ve manalardan yola çıkarak bazı sonuçlara ulaşmaya çalışmak mümkündür. Örneğin müneccimlerin yıldızlarda bulunan bazı delilleri ve manaları kullanarak sonuçlar çıkarmaları câizdir. Çünkü onlar bunu yıldızların emrettiğini

²⁴⁸ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâî, *Usûlü 'ş-Şâî*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut ts., s. 287; Nizâmüddîn eş-Şâî el-Hanefî, *Usûlü 'ş-Şâî*, nşr. Bereketullah b. Muhammed el-Leknevî, 2. bs., Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1438/2017, s. 225-226. Benzer bir taksim için bkz. Pezdevî, *Usûlü 'l-Pezdevî*, s. 548.

²⁴⁹ Semerkandî, *Mizânü 'l-usûl*, s. 443; Üsmendî, *Bezlü 'n-nazar fi 'l-usûl*, s. 410, 462.

²⁵⁰ Semerkandî, *Şerhu Te 'vilâti 'l-Kur'ân*, 40a.

²⁵¹ Mâturîdî, *Te 'vilât*, XV, 20-26.

²⁵² Mâturîdî, *Te 'vilât*, II, 347.

²⁵³ Mâturîdî, *Te 'vilât*, IV, 21, XVI, 153.

²⁵⁴ Mâturîdî, *Te 'vilât*, X, 158.

²⁵⁵ Mâturîdî, *Te 'vilât*, I, 216-217.

söylemiyorlardı. Müneccimlerin yaptığı, naslarda açıkça belirtilmeyen hükümleri nasların manalarından çıkarmaya çalışan müctehidlerin ictihâdına benzemektedir. Hâlbuki fal oklarına bakarak iş yapanlar sonucu okların emrettiğini söylüyorlardı. Bu yüzden ona göre fal oklarına bakarak iş yapmanın yasaklanmasının aynı zamanda yıldızlara bakarak iş yapmanın yasaklanması anlamına geldiğini söylemek doğru değildir. Yasaklanan ve kınanan şey, sonucu Allah'a nispet etmek ve Allah'ı şahit göstermektir.²⁵⁶

Mâturîdî ictihâdın geçerliliğini öncelikle âyetler ile delillendirmeye çalışır. Örneğin, “Allah seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancılara bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?”²⁵⁷ meâlindeki âyeti ictihâdla amel etmenin cevâzı konusunda delil olarak kullanır. Çünkü Hz. Peygamber, Allah'tan gelen bir emirle onların savaştan geri durmalarına izin vermiş olsaydı, bundan dolayı kınanmazdı. Buradan anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber onların savaşa katılmamak için geçerli bir mazerete dayalı izin istediklerini zannettiği için kendi ictihâdı ile geri kalmalarına izin vermişti.²⁵⁸ Azîz'in, Yûsuf'un (a.s.) gömleğinin arkadan yırtılmış olmasını, kadının onu itmesine değil, kendine doğru çekmesine bağlamasını da ictihâd ile amel etmenin cevâzına delil olarak kullanır. Çünkü gömleğin arkadan yırtılması genellikle önden çekmek ile değil, arkadan asılmak ile gerçekleşir.²⁵⁹ Mâturîdî ictihâdın cevâzını âyetlerin yanı sıra hadis rivâyetleriyle de temellendirir. Mesela, Hz. Peygamber'in Bedir savaşında esir alınanlara ne yapılacağı konusunda ashâbı ile istişarede bulunduğunu bildiren rivâyetlerin ictihâd ile amel etmenin cevâzına delil olduğunu ifade eder.²⁶⁰

Mâturîdî, Hz. Peygamber'in ictihâdlarına sıradan insanların ictihâdlarının üstünde bir konum atfeder ve onları nas seviyesinde görür. Çünkü Allah, ona göstereceğini haber vermiştir.²⁶¹ Allah'ın ise doğrudan ve hakikatten başka bir şeyi göstermesi mümkün değildir. Diğer müctehidlerin ictihâdlarının ise doğruya da hataya da ihtimali vardır. Çünkü onlara gösterenin Allah değil, şeytan olması imkân dâhilindedir. Dolayısıyla diğerlerinin ictihâdlarının doğruluğu açıkça ortaya çıkmadan doğruluklarına şahitlik yapılmaz. Hâlbuki Peygamber'in bütün ictihâdları doğrudur, bu yüzden de onun ictihâdlarının doğruluğuna şahitlik yapılır.²⁶²

²⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 147-148.

²⁵⁷ Tevbe 9/43.

²⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 367.

²⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 295.

²⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 267.

²⁶¹ “Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitâb'ı hak ile indirdik; hainlerden taraf olma!” âyetine işaret etmektedir. Nisâ 4/105.

²⁶² Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 26-27.

Mâturîdî, ictihâdın kat'î bir delil olmadığını ifade etmesine rağmen kat'î deliller ile sâbit olan bazı hükümlerin manasının/gerekçesinin ortadan kalktığı durumlarda bunların ictihâd ile nesh edilebileceğini belirtir. Mesela Kur'ân'da zikredilen müellefe-i kulûbün zekât verilecek kimseler arasında kabul edilmesinin, müslümanların zayıf olmaları gerekçesine bağlı olduğunu ve artık bu gerekçenin ortadan kalkması sebebiyle ictihâdla nesh edildiğini belirtir. Mâturîdî, müslümanların güçsüz ve az, münâfıkların ise güçlü ve kalabalık oldukları dönemde Hz. Peygamber'in kalplerini İslâm'a ısındırmak istediği kişilere zekât tahsis ettiğine dair çok sayıda rivâyet bulunduğunu belirtir. Fakat artık müslümanlar sayıca çoğalıp din kuvvetlendiği ve münâfıklar zelil olduğu için onlara zekât tahsis edilme durumu ortadan kalkmıştır. Mâturîdî, İslâm'ın güçlü olduğu dönemde müellefe-i kulûbe zekât verilmemesi gerektiği hükmüne Akra' b. Hâbis (ö. 33/653-54) ve 'Uyeyne b. Hısn'a (ö. 30/650 [?]) Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) toprak tahsis etmesini Hz. Ömer'in (ö. 23/644) yukarıdaki gerekçeye dayanarak kabul etmemesini ve Hz. Ebû Bekir'in de onu onaylamasını delil olarak gösterir. Ayrıca müslümanların zayıf oldukları dönemlerde Hz. Peygamber'in bazı kavimlerle anlaşmalar yaptığı halde güçlendiklerinde onlarla savaşmasının emredilmesi de ona göre bu uygulamaya delil teşkil etmektedir.²⁶³

Mâturîdî'nin düşüncesinde sahâbenin ictihâdları diğer müctehidlerin ictihâdlarından daha fazla öneme sahiptir. "Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme!"²⁶⁴ âyetinin, ictihâdın câiz olmadığı konusunda delil olarak kullanılmasını doğru bulmaz. Zira sahâbe de bazı meseleler hakkında kendi görüşlerine dayalı konuşmuşlar ve işlerinde birbirlerine danışmışlardır. Hz Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in herhangi bir beyânı bulunmamasına rağmen kendisinden sonra Hz. Ömer'i hilâfet makamına bırakmıştır. Hz. Ömer de halifeliği müslümanlar arasında şûraya bağlamıştır. Onların tüm bunları bilgisizce yaptıkları ya da bilmeden bu konularda konuştukları söylenemez. Şu halde ahkâm hususunda ictihâdda

²⁶³ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VI, 391-392. Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbe verilen mallara engel olması tarihsel süreçte farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kâsânî'nin cumhûra ve Şâfiî'ye nispet ettiği iki görüşten ilkinde göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra müellefe-i kulûbe zekâtan verilecek paylar nesh edilmiştir. Bu yüzden artık onlara pay verilmez. Şâfiî'nin ikinci görüşüne göre ise müellefe-i kulûbün zekât payları bâkîdir. Bu yüzden hâlen müellefe-i kulûb statüsünde bulunan yeni müslüman olmuşlara kalplerinin İslâm'a ısındırılması için, güç sahibi gayr-i müslimlere de zararlarını ortadan kaldırmak için pay verilmelidir. Çünkü Hz. Peygamber'in onlara mal verme gerekçesi günümüzde de mevcuttur. Kâsânî sahâbenin icmâmı öne sürerek birinci görüşü doğru bulur. (Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 45). Diğer bir yoruma göre müslümanların güçlü oldukları dönemde müellefe-i kulûbe zekât vermek câizken güçlü oldukları dönemde câiz değildir. (Şaban Ali Düzgün, "Mâturîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Aralık 2012, c. 10 sy. 1. s. 16). Başka bir yoruma göre ise Hz. Ömer'in bazı kişilere mal tahsis edilmesine mani olması, Kur'ân'da belirtilmesine rağmen müellefe-i kulûb kapsamındaki kişilere zekât verilmesini engellemesi anlamına gelmemektedir. Tam tersine söz konusu kişiler artık müellefe-i kulûb kapsamından çıktıkları için Hz. Ömer buna engel olmuştur. (Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Nisan 2006, sy. 7, s.13-50). Ayrıca bkz. Arslan Karaoğlan, "Mâturîdî'ye Göre Nesih Problematiği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2019, sy., 17, s. 98-105.

²⁶⁴ İsrâ 17/36.

bulunmak, söz konusu âyette bahsedilen, bilgisine sahip olunmayan şeyin ardına düşme eylemi kapsamında değerlendirilemez.²⁶⁵

Mâturîdî'ye göre ictihâdın bir delil olarak kullanılması ve onunla amel edilmesi ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra söz konusu olabilir. Zira "Eğer herhangi bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Rasûlü'ne götürün."²⁶⁶ âyetine göre Hz. Peygamber hayatta iken bir anlaşmazlık söz konusu olması durumunda bunun Peygamber'in kendisine götürülerek ve ona sorularak çözüme kavuşturulması gerekmektedir. O hayatta iken ictihâd ve nazara başvurulması söz konusu olamaz. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise anlaşmazlığın çözümü Kur'ân, sünnet ya da müslümanların icmâında aranmalıdır. Ancak bunlarda bir çözüm bulunamaması durumunda ictihâdla hüküm vermek söz konusu olur.²⁶⁷

1.1.3. Kıyâs

Mâturîdî'nin bilgiye ulaşmak için kullandığı yöntemlerden biri de kıyâstır. Ona göre bilgi iki çeşittir. Birincisi, amel ilmi ki bu, insanların görünen deliller ile ulaştıkları ve amel ettikleri bilgi türüdür. İctihâdın geçerli görüldüğü haber-i vâhid ve kıyâs gibi delillerle ulaşılan bilgi bu kapsamda değerlendirilir. İkincisi ise, Allah adına tanıklık yapılması câiz olan şehâdet ilmidir. Buna da ancak Allah'ın nas olarak Kitâb'ta veya mütevâtir sünnette bildirmesi ile ulaşılabilir.²⁶⁸

Diğer konularda olduğu gibi kıyâsın geçerli bir bilgi edinme yöntemi olduğunu da Mâturîdî öncelikle âyetlerle ispat etmeye çalışır. Mesela, Nisâ sûresi 11. âyetini²⁶⁹ kıyâs, akıl yürütme ve ibret almaya delil olarak gösterir. Zira iki kızın alacağı miras hakkında nas bulunmamakta, bunlar istidlâl ile bilinmektedir. Tek başına erkek evlatların mirası da bu şekilde istidlâl ile bilinmekte ve haklarında nas bulunmamaktadır.²⁷⁰ "Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin."²⁷¹ âyeti de kıyâsın cevâzına delildir. Çünkü burada kadınlar hakkındaki hüküm belirtilmiş, fakat erkekler için bir hüküm ortaya konmamıştır. Söz konusu fiilin hükmü her ikisi için de aynıdır. Kadına uygulanması gereken ceza ile erkeğe uygulanması gereken ceza farklı değildir. Bu da âyette açıkça belirtilmeyen

²⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 275.

²⁶⁶ Nisâ 4/59.

²⁶⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 295.

²⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 116.

²⁶⁹ "Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadının hissesi kadar tavsiye eder. Eğer (mirasçı) kadınlar ikinin üstünde ise, bırakılanın üçte ikisi onlarındır. Şayet bir kadın ise yarısı onundur. Ana babadan her birine, ölenin çocuğu varsa yaptığı vasiyetten veya borcundan arta kalanın altıda bir hissesi vardır. Çocuğu yoksa anne babası ona vâris olur, annesine üçte bir hissesi düşer. Ölenin kardeşleri varsa, altıda biri annesindedir. Babalarınız ve oğullarınızdan yarar bakımından hangisinin size daha yakın olduğunu siz bilmezsiniz. Bunlar Allah tarafından tesbit edilmiştir. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir." Nisâ 4/11.

²⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 47.

²⁷¹ Nisâ 4/15.

hüküm, naslardan çıkarım (istinbât) ve istidlâl yoluyla elde edilmesi için zikredilmediğini göstermektedir.²⁷² Mâturîdî'ye göre “Bu, onların ‘Alışveriş de tıpkı faiz gibidir’ demeleri yüzündendir.”²⁷³ âyeti de aklen kıyâsın geçerliliğini ispatlamaktadır. Çünkü kıyâs aklen câiz olmasaydı onların “Alışveriş de faiz gibidir.” demelerinin hiçbir anlamı kalmazdı.²⁷⁴

Mâturîdî, kimi zaman hadisi te'vîl ve meseleyi başka bir hükme kıyâs ederek hadisten doğrudan anlaşılacak hükümün aksi sonuca varmaktadır. Örneğin, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen “Hayvanların gece verdikleri zararın tazmini sahiplerine aittir. Gündüz verdikleri zarardan dolayı sahiplerine tazminat ödemeleri gerekmez.”²⁷⁵ hadisi hakkında şöyle der:

Biz bu meselede şöyle deriz: Bir insanın üzüm bağı ya da bahçesinden başka otlığın bulunmadığı yerde bir kimse sürüsünü salıverse ve hayvanlar oraya zarar verse, biz sürü sahibinin zararı tazmin etmesini gerekli görürüz. Bu kimse, akmadan durmasının mümkün olmadığı bir yerdeki suyu komşusunun arazisine salıverip zarar veren kişiye benzer. Suyun sahibinin söz konusu zararı tazmin etmesi gerekir. Hayvanların durumu da bu şekildedir. Sürü sahibi, başka birisinin bahçesi dışında otlak ve duracak yer olmayan bir mekânda hayvanlarını salıverirse verdikleri zararı tazmin eder.

Mâturîdî, hayvanların, sahipleri tarafından salıverilmeden kendiliğinden verdikleri zararların tazmin edilmeyeceği, sahibinin iradesi ve ihmali ile verdikleri zararların ise tazmin edilmesi gerektiği görüşündedir.²⁷⁶

Mâturîdî, “Bilmediğin şeyin ardına düşme.”²⁷⁷ âyetinin kıyâs ve ictihâdı reddetmek için delil olarak kullanılmasını kabul etmez. Bu iddia sahiplerine göre bir kimse kıyâs yaptığında, aslında bilgiye dayalı olmadan söz söylemiş olmaktadır. Mâturîdî bu görüşü doğru bulmaz. Çünkü ashâb da bazı hadiseler hakkında kendi görüşleri ile hüküm vermişlerdir. Mesela Hz. Ebû Bekir kendisinden sonra Hz. Ömer'i halife olarak bırakmıştır. Hz. Ömer de hilâfetin istişâre ile karara bağlanmasını istemiştir. Hilâfet konularında ise Hz. Peygamber'den bir rivâyet bulunmamaktadır. Onların bu konularda bilgisizce söz söyledikleri ise düşünülemez. Söz konusu durum ahkâm konusunda ictihâda dayalı olarak ya da fer'î bir meselenin, hakkında nas bulunan bir asla benzetilerek hüküm verilmesinin söz konusu âyetin kapsamına girmediğini göstermektedir.²⁷⁸ Kıyâs yapılabilmesi için mutlaka illet bulunmalıdır. İletin bulunmadığı yerde kıyâs câiz değildir.²⁷⁹

²⁷² Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 79.

²⁷³ Bakara 2/275.

²⁷⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 196.

²⁷⁵ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 1. bs., thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, V, 461; VI, 9; VIII, 341; Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, II, 55.

²⁷⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 307-308.

²⁷⁷ İsrâ 17/36.

²⁷⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 275.

²⁷⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 337.

1.2. Hisler

Mâtürîdî'ye göre duyularla ulaşılan bilginin doğruluğu, duyuların işlevlerini yerine getirmelerine engel olan hastalıklar, arızalar, afetler ve engellerin bulunmamasına bağlıdır. Mesela gözün kendisinde bir rahatsızlığın bulunması, görülecek nesnenin uzakta olması ya da arada bir engelin bulunması gibi durumlar, gözün işlevini tam anlamıyla yerine getirmesine engel olabilir. Söz konusu engeller ve hastalıklar ortadan kalktığında duyu sahibi gerçeği idrak eder.²⁸⁰

Bilindiği gibi Sofistler kesin bilgiye ulaşmanın imkânsızlığını savunmaktadırlar. Onların insanın bir şeyden aldığı tadın daha sonra alınamamasını ve yaralarının gece görüp gündüz görememesini öne sürerek hislerle kesin bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu iddia etmelerine Mâtürîdî çeşitli cevaplar vererek reddeder. Onun duyularla elde edilen bilgi türünü kabul etmeleri için Sofistlere karşı öne sürdüğü delillerden birisi de onların dövülmeleri ya da bir uzuvlarının kesilmesi suretiyle işkenceye maruz bırakılmaları durumunda verecekleri tepkidir. İşkenceye maruz kaldıklarında hissettikleri acıyı kabul ve itiraf edeceklerdir ki bu, onların duyular vasıtasıyla bilgi sahibi olduklarını kabul etmeleri anlamına gelecektir.²⁸¹

Duyular vasıtası ile ulaşılan bilgiyi Mâtürîdî değişik terimlerle ifade eder. Bunlar “‘ıyân”,²⁸² “mu‘âyene”,²⁸³ “müşâhede”²⁸⁴ ve “his/havâss”²⁸⁵ terimleridir. “‘ıyân”, “mu‘âyene” ve “müşâhede” kelimelerinin sözlük anlamları her ne kadar göz ile görmek olsa da Mâtürîdî'nin kullanımında bunlar bütün duyuları içine alacak şekilde geniş bir anlam içeriğine sahiptirler.²⁸⁶

Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu bilgi sisteminde ‘ıyân ve müşâhede bilgisi olarak isimlendirdiği hislerle elde edilen bilgi, diğer bilgi türlerine göre daha güçlü ve daha kesin bilgi sağlamakta ve en üstün bilgi türünü oluşturmaktadır. “Böylece biz onu, annesine, gönlü rahatlasın, gam çekmesin ve Allah'ın va‘dinin gerçek olduğunu bilsin diye geri verdik.”²⁸⁷ meâlindeki âyete göre Mûsâ'nın (a.s.) annesi, Allah'ın onu kendisine geri vereceği sözünün²⁸⁸ hak olduğunu ve kesin olarak gerçekleşeceğini biliyordu. Fakat o, bunu müşâhede ve görmeye (‘ıyân) dayalı bir bilgi ile değil, habere dayalı bir bilgi ile bilmekteydi. Mâtürîdî'ye göre sanki âyette “Habere dayalı bu bilgiyi, müşâhede ederek ve görerek de bilsin diye annesine onu geri verdik.” denilmek istenmiştir. Çünkü müşâhede ve görmeye dayanan bilgi, habere dayanan

²⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 23-239.

²⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 84, 237.

²⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 83, 84, 162; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 224; XI, 18, XVI, 303.

²⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 11.

²⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 238; XI, 18.

²⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 86; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 224; XIII, 201.

²⁸⁶ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 75-77.

²⁸⁷ Kasas 28/13.

²⁸⁸ Kasas 28/7.

bilgiye göre daha güçlü, daha açık ve şüpheleri daha fazla gideren bir bilgi türüdür. Benzer şekilde İbrahim (a.s.) de Allah'ın ölüleri dirilttiğini kesin olarak bildiği halde kendisine ölülerin diriltilişinin gösterilmesini istemişti.²⁸⁹ Hâlbuki o, bunu haberî bilgi ile zâten biliyordu.²⁹⁰

Mâturîdî, vasıtası duyular (his) ve gözlem ('ıyân) olan bilgi türlerinden hiç kimsenin şüphe etmeyeceğini ifade eder. Ona göre şüpheler ve kuruntular (vesvese), genellikle aklî bilgilerde söz konusudur.²⁹¹ Çünkü bu tür bilgiler ictihâdî bilgidir. Bu yüzden Allah insanlara iki göz, iki kulak fakat bir kalp vermiştir. Gözler ve kulaklar diğerine yardımcı olur. Oysa iki kalp vermiş olsaydı biri diğerine muhalefet edebilirdi.²⁹² Duyuların alanına giren meseleler hakkında akıl yürütme zahmetine katlanmaya gerek yoktur. Çünkü duyuların sağladığı bilgi zarûfî bilgidir. Duyular insanların ilk bilgi kategorilerini oluştururlar, bunlar vasıtasıyla daha üst bilgi seviyelerine ulaşılır.²⁹³ Ona göre duyuların bilgi sağlamasına engel bir durumun söz konusu olmadığı konularda duyularla elde edilen bilgilerde başka bir delile ihtiyaç duyulmaz. Başka bir delile ihtiyaç duyulması, ancak ictihâd ile elde edilen bilgilerde söz konusu olabilir.²⁹⁴

Mâturîdî, bilgi vasıtalarının sağladığı kesinlik derecesinin yanı sıra bu vasıtalarla elde edilen bilginin kapsamı ile ilgili de açıklamalar yapmaktadır. Buna göre bir nesne hakkında kapsayıcı ve kuşatıcı bilgi sahibi olabilmek yalnızca hislerle mümkündür. Akıl yürütme yoluyla (istidlâl) elde edilen bilgi ise kuşatıcı bilgi (ihâtâ) sağlamaz.²⁹⁵

1.3. Haber

Mâturîdî, öncelikle haberin bilgi ifade ettiğini inkâr edenlerle mücadeleye girişerek aslında bu kişilerin, bir haberden ibaret olan kendi inkârlarını da kabul etmemeleri gerektiğini belirtir. Haberin bilgi kaynağı olduğunu inkâr edenler ona göre kendi soyları, isimleri, mâhiyetleri, cevherleri ve diğer varlıkların isimleri konusunda da cehâlet içerisinde olmalıydılar. Bu kişiler duyularıyla idrâk ettikleri şeyler hakkında haber vermek istediklerinde âciz kalacaklar, duyular dışında kalan şeylerin bilgisine de ulaşamayacaklardır. Ayrıca yaşamlarını devam ettirmelerini ve beslenmelerini sağlayacak şeylerin bilgisine de ulaşamayacaklardır. Çünkü bunların tamamı ancak haber sayesinde bilinebilecek hususlardır.

²⁸⁹ "İbrahim, Rabbine: Rabbim! 'Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster', demişti. Rabbi ona: 'Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: 'Hayır! İnanırım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim)' dedi." Bakara 2/260.

²⁹⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 18; Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 86.

²⁹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 224; XVI, 303.

²⁹² Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 301.

²⁹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 509.

²⁹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 195.

²⁹⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 238.

Mâturîdî haberin bilgi ifade ettiğini inkâr eden kişiyle tartışma yapmayı gereksiz görmekte birlikte ona mizah yöntemiyle cevap verilmesi gerektiğini söyler. Buna göre söz konusu kişiye “Sen ne diyorsun?” denmelidir. Eğer aynı inkâr cümlesini tekrar ederse bu durumda haber niteliği taşıyan talebi kabul etmiş demektir.²⁹⁶

Peygamberlerin haberleri, onlardan bizzat duyan kişiler için en açık ve en doğru bilgiyi sağlayan haberlerdir. Çünkü peygamberler, doğruluklarını kanıtlayan mucizelere sahiptir.²⁹⁷ Dolayısıyla peygamberlerin haberlerini kabul etmek aklî bir zorunluluktur, inkâr eden ise ancak inâd ve kibirden dolayı inkâr eder. Bu tür haberlere haberü’r-rasûl/ahbâru’r-rusûl veya el-haberu’s-sâdık/el-ahbâru’s-sâdika denir.²⁹⁸ Peygamberlerin haberlerini, onları bizzat görüp duymayan ve kendilerine ulaştıran kişiler vasıtasıyla öğrenenler için ise iki ihtimal söz konusudur. Bunlar ya yanılmaları ve yalan söylemeleri ihtimal dâhilinde olan ya da olmayan kimselerden söz konusu haberleri duymuşlardır. Birinci gruptaki haberler âhâd haberlerdir ki bunların araştırma ve incelemeye konu edilmesi gerekir. Bu tür haberlerde râvîlerin durumlarının incelenmesi neticesinde amel edilmesi ya da terk edilmesi seçeneklerinden biri tercih edilir. Çünkü onlar, peygamberler gibi sâdık ve masum olduklarını gösteren delillere sahip değillerdir. İkincisi ise yalan olmasına asla ihtimal bulunmayan mütevâtir haberlerdir. Bu tür haberleri aktaranlardan her birinin yanılması ve hata etmesi mümkünse de hepsinin birden yanılması mümkün değildir. Dolayısıyla tevâtür yoluyla kendisine peygamberden haber ulaşan kişi, onu bizzat peygamberden duyduğu kesin bir haber gibi kabul etmelidir.²⁹⁹

Mâturîdî’nin bilgi edinme vasıtalarından biri sem‘ yani kitaplar ve bize ulaşan haberlerdir.³⁰⁰ Mâturîdî, haberleri ifade etmek için hadis,³⁰¹ ehâdis,³⁰² haber,³⁰³ ahbâr,³⁰⁴ eser,³⁰⁵ âsâr,³⁰⁶ sünnet³⁰⁷ ve nakil³⁰⁸ kavramlarını kullanmaktadır. Nevevî’nin (ö. 676/1277) bildirdiğine göre Mâturîdî’nin yaşadığı Semerkand ve Mâverâünnehir’i de içine alan Horâsân bölgesi³⁰⁹ fakîhlerinin ıstılâhında sahâbeye nispet edilen mevkûf rivâyetlerin “eser”, Hz.

²⁹⁶ Mâturîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 84-85.

²⁹⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 109.

²⁹⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 184.

²⁹⁹ Mâturîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s. 85.

³⁰⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 11.

³⁰¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 423; IV, 10.

³⁰² Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 85.

³⁰³ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 65; I, 333, I, 386.

³⁰⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 32, 65, 132, 154,

³⁰⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 352.

³⁰⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 405; II, 85; III, 290.

³⁰⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 337; III, 83.

³⁰⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 42.

³⁰⁹ Her ne kadar Yakût el-Hamevî (ö. 626/1229) kendi dönemi için Mâverâünnehir’in Horâsân bölgesine dâhil edilmesini doğru bulmasa da Belâzürî (ö. 279/892-93) Mâverâünnehir’i Horâsân’ın dört büyük bölgesinden biri

Peygamber'e nispet edilen merfû' rivâyetlerin ise "haber" olarak isimlendirilmesi şeklinde bir kullanım mevcuttur. Muhaddisler ise "eser" kelimesini hem merfû' hem de mevkûf rivâyetler hakkında kullanmaktadırlar.³¹⁰ Mâturîdî'nin kullanımları göz önünde bulundurulduğunda onun merfû' ve mevkûf rivâyetler hakkında bir ayırım gözetmediği ve "eser" kelimesini muhaddisler gibi merfû' rivâyetler hakkında da kullandığı anlaşılmaktadır.³¹¹ Mâturîdî'nin kullanımına göre onun Horâsân fakîhlerinin söz konusu ıstılâhını benimsemediği yahut onların ıstılâhının bölgedeki tüm fakîhlerin tavrını yansıtmadığı söylenebilir.

1.3.1. Kur'ân

Mâturîdî, Allah tarafından Hz. Peygamber'e gönderilen vahyin üç çeşit olduğundan söz eder. Bunlardan birincisi Kur'ân'dır ki, mutlak olarak vahiy denilince ilk anlaşılan da budur. Vahyin ikinci çeşidi Hz. Peygamber'in insanların fayda ve zararlarına olan şeyleri açıkladığı beyân vahyi, üçüncüsü ise ilhâm ve ifhâm vahyidir.³¹²

Mâturîdî'ye göre Kur'ân'ın Allah tarafından vahyedildiğinin delillerinden birisi, Hz. Peygamber'in verdiği haberlerde herhangi bir çelişki ve tutarsızlık bulunmamasıdır. Nitekim gaybdan haber aldıklarını iddia eden kâhinlerin verdikleri haberlerin birbiri ile çeliştiği görülürken Hz. Peygamber'in, müşriklerin iç dünyalarına dair verdiği haberlerin bile doğru olduğu görülmektedir. Kur'ân'da yer alan bilgiler, diğer kitaplarda bulunan bilgiler ile de uyum içerisindedir. Ayrıca farklı zaman dilimlerinde ve farklı olaylar üzerine indirilmiş olmasına rağmen Kur'ân'da iç tutarsızlık bulmak da mümkün değildir. Oysa farklı zamanlarda konuşan hikmet sahibi bir insanın bile sözlerinde mutlaka tutarsızlık bulunur. Üstelik Peygamber'e muhâlefet edenler eğer Kur'ân'da bir tutarsızlık bulsalar mutlaka bunu dile getirirlerdi. Bütün bunlar Mâturîdî'ye göre Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğini ispat etmektedir.³¹³ Yine o, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e bizim okuduğumuz şekilde Arapça olarak indirildiğini vurgulayarak, Bâtınîlerin Kur'ân'ın onun kalbine mana ve hayal olarak indirildiği ve onun bu manayı Arapça ses ve harfler ile ifade ettiği şeklindeki iddialarını asılsız olarak niteler.³¹⁴ Ona göre Kur'ân bütün huccetlerin aslıdır.³¹⁵

kabul etmektedir. Çünkü Belâzürî'nin yaşadığı dönemde Mâverâünnehir de Horâsân valisine bağlıydı ve Horâsân çok sayıda şehri içine almaktaydı (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 350-351). Fakat daha sonra siyâsî ve idârî bakımdan büyüyüp küçülmesi ile Horâsân'ın sınırları sürekli değişmiştir (Bkz. Mustafa Fayda, "Horasan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVIII, 234).

³¹⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*, I. bs., thk. Nureddin İtr, Dâru's-selâm, Kâhire 1434/2013, s. 62; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, I. bs., thk. Muhammed Osman el-Huş, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985, s. 33.

³¹¹ Mâturîdî'nin "eser" ve çoğulu olan "âsâr" kelimelerini merfû' rivâyetler hakkında da kullandığını gösteren bazı örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 71, 346, 352, 405, II, 85, 126, III, 290, 360 vd.

³¹² Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 251.

³¹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 350-351.

³¹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 185; X, 337.

1.3.2. Sünnet

Mâturîdî'nin düşünce sisteminde bilgi elde etme yollarından birisi de sünnettir.³¹⁶ Mâturîdî'nin zaman zaman hadisleri sünnet kelimesi ile ifade ettiği görülse de³¹⁷ düşünce sisteminde o, sünnete hadisten daha üstün bir konum atfetmektedir. Mesela Fâtiha'dan sonra "Âmîn!" sözünün sesli söylenmesi gerektiğini bildiren haberler bulunmasına rağmen Mâturîdî, bütün dualarda gizliliğin sünnet olması gerektiği ilkesinden hareketle bu kelimenin de gizli söylenmesi gerektiğini ifade eder. Buna göre duaları aşikâr okuma hakkında hadis rivâyetleri bulunsa bile o, başka delillerle birlikte sünnet olarak gördüğü gizli okumayı tercih etmektedir. Fakat burada Mâturîdî'nin "Âmîn!" sözünün açıktan söylenmesi gerektiğini ifade eden rivâyetleri sünnete aykırı oldukları gerekçesi ile uydurma kabul etmediğini ifade etmemiz gerekmektedir. Yani o, "Âmîn!" ifadesinin açıktan söylenmesi gerektiğini bildiren rivâyetleri meşhûr sünnete arz ederek bunların amel edilebilir olmadığına karar vermekte ve daha güçlü olan delili tercih etmektedir. Çünkü Mâturîdî, gizli okunmasını bildiren rivâyetlerin mütevâtir olduğundan yahut sesli okumayı bildiren hadislerin tarih bakımından daha eski olduğundan bahsetmektedir. Kısaca Mâturîdî, meseleyi tercih ya da nesh bağlamında ele almaktadır. Ayrıca ona göre Hz. Peygamber'in "Âmîn!" dediğine dair haberlerle onun gizli ya da aşikâr telaffuz edildiği bilgisinden bağımsız olarak yalnızca bu kelimeyi söylediğine dikkat çekilmiş de olabilir.³¹⁸ Böylece Mâturîdî bu son yaptığı yorumla hadisi te'vîl etmiş olmaktadır. Açıklamalarından anlaşıldığına göre Mâturîdî'ye göre sünneti belirlemede iki etken öne çıkmaktadır. Birincisi Hz. Peygamber'den ve sahâbeden yapılan rivâyetler, ikincisi ilk dönemden bu yana kesintisiz biçimde gelen ameldir.

"Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûlü'ne götürün."³¹⁹ âyetine göre hiç kimsenin sözü Hz. Peygamber'in sözüne denk değildir.³²⁰ Mâturîdî'ye göre Allah hükümlerini ve kurallarını kimi zaman Kur'ân ile kimi zaman da Rasûlü'nün lisanıyla açıklar.³²¹ Bu bakımdan ona göre hükümlerin Kitâb ya da sünnet ile ortaya konulması arasında bir fark bulunmamaktadır. Her ne kadar Kur'ân olarak kabul edilmese de Mâturîdî'ye ve onun takipçilerine göre sünnet de

³¹⁵ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, s. 51b.

³¹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 294-296.

³¹⁷ Mâturîdî, kişinin anne, baba ve akrabalarına vasiyet etmesini emreden âyetin hükmünün, "Allah her hak sahibine hakkını vermiştir, öyleyse artık vârise vasiyet yoktur!" hadisi ile nesh edildiğini "Vârise vasiyet, sünnetin beyânı ile kaldırılmıştır!" şeklinde "sünnet" kelimesi ile ifade etmektedir. (Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 337). Mâturîdî'nin sünneti hadis anlamında kullandığı başka bir örnek de şudur: "Âyeti bekarlar şeklinde te'vîl edenin bu yorumu ma'rûfun, rivâyet edilen sünnetlerin ve te'vîl ehlinin icmâmının dışındadır." Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 83.

³¹⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 10.

³¹⁹ Nisâ 4/59.

³²⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 294.

³²¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 259.

indirilmiş vahiydir.³²² Bundan dolayı “Doğrusu bu Kur’ân, İsrailoğullarına, hakkında ihtilâf ettikleri şeylerin çoğunu anlatmaktadır.”³²³ âyeti ile “Sana her şeyi açıklayan ve Müslümanlara doğruyu gösteren bir rehber, rahmet ve müjde olarak Kur’ân’ı indirdik.”³²⁴ ve benzeri âyetler arasındaki problemin çözümünde sünnete başvurulur. Şöyle ki, ilk âyet Kur’ân’ın, hakkında ihtilâf söz konusu olan şeylerin çoğunu açıkladığını söylerken, ikinci âyet Kur’ân’ın her şeyi açıkladığını haber vermektedir. Mâturîdî’ye göre Kur’ân, hakkında Kur’ân’da nas bulunan ihtilâflı meseleleri beyân etmiştir. Kur’ân, hakkında Peygamber’in sünneti bulunan meseleleri beyân etmemiş, bunların açıklamalarını sünnete havâle etmiştir. Böylece âyetler arasında görünüşte var olan çelişki giderilmiş olmaktadır.³²⁵

Hanefîlere ve Mâturîdî’ye göre sünnetin, Kitâb ile sâbit hükmü nesh edebilme yetkisi vardır. Mesela, Hz. Âdem’e ve Hz. Yûsuf’a secde edilmesi Kitâb ile sâbittir.³²⁶ Fakat daha sonra Hz. Peygamber insana secde edilmesini yasaklamıştır. Bu, sünnetin Kitâb’ı nesh edebileceğini göstermektedir.³²⁷ Vârisler hakkında vasiyette bulunmanın meşrûiyeti de Mâturîdî’ye göre aslında sünnet ile yani “Vârise vasiyet yoktur.”³²⁸ hadisi ile nesh edilmiştir. Çünkü Allah, Peygamber’ine Kur’ân’ı beyân etme yetkisi vermiştir. Fakat Mâturîdî, aslında söz konusu rivâyet olmasa bile vasiyet âyetinin miras âyeti ile nesh edildiğini savunmaktadır. Buna göre “Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah’tan korkanlar üzerine bir borçtur.”³²⁹ âyetinde ifade edilen vasiyetin farz oluşu, herkesin mirastan alacakları paylarını açıklayan Nisâ sûresinin 11. âyeti ile nesh edilmiştir. Fakat bu hüküm Kur’ân’da sarîh şekilde yer almamakta, nesh ve çıkarımda bulunma (istihrâc) yolu ile Kur’ân’dan elde edilmektedir.³³⁰ Nesh ve çıkarım yoluyla elde edilen hüküm ise sünnet ile elde edilen hükümden daha zayıf kalmaktadır.³³¹ *Te’vilât* şârihi Semerkandî’nin açıklamasına göre ise Nisâ 11. âyeti vârislere vasiyetin

³²² Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti l-Kur’ân*, 653b.

³²³ Neml 27/76.

³²⁴ Nahl 16/89.

³²⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, X, 410.

³²⁶ “Hani biz meleklere: ‘Âdem’e secde edin!’ demiştik. İblîs hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kâfirlerden oldu.” (Bakara 2/34). “(Yûsuf) Ana ve babasını tahtının üstüne çıkartıp oturttu ve hepsi onun için secdeye kapandılar.” Yûsuf, 12/100.

³²⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 88.

³²⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1. bs., thk. Şu‘ayb el-Arnâvûd-Adil Mürşid, Müessesetü’r-risâle, yy. 1421/2001; XXIX, 210, 215, 623; Tirmizî, “Vasâyâ”, 5; İbn Mâce, “Vasâyâ”, 5.

³²⁹ Bakara 2/180.

³³⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 42.

³³¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 337.

farzıyyetini, “Vârise vasiyet yoktur.” hadisi vasiyetin meşrûiyetini nesh etmektedir. Hâlbuki sünnetin Kitâb’ı nesh ettiğini kabul etmek, bu şekilde bir tekellüfe ihtiyaç bırakmamaktadır.³³²

Semerkindî’nin Mâturîdî’den aktardığına göre Hanefîler âhâd haberleri Kitâb, mütevâtir sünnet ve icmâ gibi asıllara arz ederler.³³³ Mâturîdî, namazda besmelenin gizli okunması gerektiğini, ümmetin sesli okumayı terk etmesi ve bunu nesilden nesile aktarması (tevârüs) ile gerekçelendirir. Ona göre Hz. Peygamber’in açıktan okumuş olması ve bütün sahâbenin bu sünneti ihmal etmiş olması mümkün değildir. Bu hususta öne sürdüğü başka bir açıklama ise önce sesli okumanın, daha sonra da gizli okumanın sünnet kılınmış olması ihtimalidir.³³⁴

Mâturîdî’ye göre insanlar arasında bilinen uygulamalar olduğu için bazı sünnetlerin rivâyet edilmesine ihtiyaç duyulmayabilir. Bu tür sünnetlerin içerdiği bilgilerin re’y ile elde edilmesi de mümkün değildir. Şuf’a hakkındaki hükümler bu kategoride değerlendirilmelidir. Mâturîdî bunlara “zâhir sünnet” ismini vermekte ve bunları mütevâtir seviyesinde kabul etmektedir. Herkes tarafından bilindikleri için de rivâyet edilmelerine gerek duyulmamıştır.³³⁵ Diğer taraftan Mâturîdî’ye göre bazı rivâyetler her ne kadar âhâd haber olarak nakledilmişlerse de içerdikleri bilgi ile kesintisiz biçimde amel edilmesi bakımından yani amel bilgisi bakımından mütevâtir olabilirler. Varise vasiyet edilemeyeceğini ve yırtıcı hayvanların etinin haram olduğunu bildiren haberler bu türden haberlerdir. Ona göre (rivâyet tekniği bakımından âhâd fakat) uygulama bakımından mütevâtir olan haberler, amel edilecek en üstün haber grubunu oluşturmaktadır.³³⁶

Mâturîdî sünnetin uygulamaya yönelik fonksiyonuna işaret eden başka bazı ifade ve kavramlar da kullanmaktadır: (جَرَتْ بِه السُّنَّةُ),³³⁷ (مَضَّت السُّنَّةُ)³³⁸ “Sünnet bu şekilde uygulanmıştır”, (جَرَى بِه التَّوَارِثُ)³³⁹ “Tevârüs bu şekilde gerçekleşmiştir”, (تَوَارَثَتِ الْأُمَّةُ)³⁴⁰ “Ümmet bu şekilde tevârüs etmiştir”, (تَوَارَثُ الْأُمَّةِ)³⁴¹ “Ümmetin tevârüsü”, (الْأُمَرَاءُ الْمُتَوَارِثُ)³⁴² “Tevârüs edilen

³³² Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti l-Kur’ân*, s. 167a. Burada, vârislere vasiyet etmenin meşrûiyetini nesh eden “Vârise vasiyet yoktur.” hadisini Semerkandî “meşhûr haber” şeklinde nitelendirirken, Mâturîdî’nin hadis hakkında “Rivâyet tekniği açısından âhâd olsa da amel bilgisi bakımından mütevâtir” şeklinde bir ifade kullanması dikkat çekicidir. Krş. Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 334.

³³³ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti l-Kur’ân*, 40a.

³³⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 6-7.

³³⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 224.

³³⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 332-334. Kahraman’ın tespitine göre Mâturîdî âlimlerin bu tür hadisler zikretmeleri mütevâtir hadislerle ilgili teorik bilgi verme amacı taşımamaktadır. Onlar söz konusu rivâyetleri bir meselenin çözümü için zikretmişler ve bundan bir usûl ortaya koymuşlardır. Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 102.

³³⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 93, 224; IV, 299, 305; VI, 448.

³³⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 448.

³³⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 224.

³⁴⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 6; III, 391; IV, 15.

³⁴¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 289.

³⁴² Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 289; II, 247; XVII, 328.

uygulama”, (المتواتر), “Ümmet arasında ma‘rûf olan”, (مَعْرُوفًا فِي الْأُمَّةِ)³⁴⁴ (الأمر المعروف في الأمة),³⁴³ “Amelî mütevâtir”. Mâturîdî’nin söz konusu ifadeleri, sünnetin rivâyet edilmese bile toplumda yerleşik olan, bilinen ve uygulamaya dayalı yönüne işaret etmektedir. Bu tür bilgiler ona göre kesinlik ifade etmekte ve rivâyet edilen âhâd haberlerden daha kuvvetli bilgi sağlamaktadır. Mâturîdî’nin “zâhir sünnet”, “ma‘rûf sünnet”, “tevârus”, “el-emru’l-mütevâres”, “el-mütevâtir bi’l-amel” gibi ifadeler ile vurguladığı amel olgusu bir taraftan Hanefî mezhebine yönelik eleştirilere cevap üretme, diğer taraftan da Hz. Peygamber’in sünnetinin yalnızca rivâyet edilen hadislere dayandığını iddia edenlere eleştiri amacı taşımaktadır. Bilindiği gibi Şâfiî, sünnetin yalnızca sahih hadislerden elde edilebileceğini vurgulamakta ve sünneti merfû‘ hadis ile özdeşleştirmektedir.³⁴⁶ Mâturîdî’nin, (rivâyet tekniği bakımından âhâd olsa da) amel bakımından mütevâtir olan haberlerin en üstün nakil formu olduğunu ifade etmesi aslında Şâfiî’nin bu yaklaşımına yöneltilen bir eleştiridir.

Özetle Mâturîdî’nin düşünce sisteminde sünnet önemli bir bilgi kaynağıdır. Mâturîdî kimi zaman hadisleri sünnet kelimesi ile ifade etmekle birlikte sünneti hadisten daha üstün bir bilgi kaynağı olarak görmekte ve sünnetin uygulamaya dönük fonksiyonuna işaret etmektedir. Bu bağlamda zaman zaman sünnete aykırı olduğu gerekçesi ile bazı rivâyetlerle amel etmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bazı rivâyetleri ise sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmektedir. Mâturîdî sünnete Kur’ân’da bulunmayan bazı hükümler koyma ve Kitâb ile sâbit olan hükmü nesh edebilme yetkisi tanımaktadır. Ona göre her sünnetin mutlaka sözlü olarak rivâyet edilmesi söz konusu değildir. Halk arasında herkesin bildiği, uyguladığı ve nesilden nesile aktardığı bazı sünnetler sözlü olarak aktarılmamalarına rağmen sözlü rivâyetlerden daha üstün bir konumdadır ve bunlar mütevâtir haber seviyesinde değerlendirilmelidir. Başka bir deyişle Mâturîdî’nin düşünce sisteminde amel, en temel ve en önemli nakil formu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hanefî mezhebinde Irak ekolü Mu‘tezile’ye yakın kabul edildikleri için Semerkand ekolüne mensup Hanefî âlimler tarafından eleştirilmiştir. Bu ayrışmanın temelinde itikâdî birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Alâüddîn es-Semerkandî fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı eserinde söz konusu ayrışmaya dikkat çekmekte ve fıkıh usûlü ilmi kelâm ilminin kolu olduğu için bu alanda yazılan eserlerin, müellifin itikâdî tercihleri ile çelişmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Oysa Semerkandî’ye göre fıkıh usûlü alanında kaleme alınan eserlerin çoğu

³⁴³ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 7.

³⁴⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 224.

³⁴⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 333.

³⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 453-458; Zişan Türcan, “Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerinde eş-Şâfiî’nin Etkisi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. VII, sy. 1, 2009, s. 90-93; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, 3. bs., MÜİFV Yay., İstanbul 2011, s. 42; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 82-83.

usûlde muhâlifleri olan Mu'tezile'ye ya da fûrûda muhâlifleri olan ehl-i hadîse aittir. Ona göre usûl yazımında her iki kesime de itibar etmek sakıncalıdır. Çünkü birinci gruba itimat usûlde, ikinci gruba itimat etmek ise fûrûda hataya düşmeye sebep olmaktadır. Dolayısıyla usûl yazımında her iki grubun metodu da takip edilmemelidir. Semerkandî, Hanefî mezhebinde usûl eserlerinin iki türlü olduğunu belirtir. Birincisi, usûl ve fûrû ilimlerini bilen, hem aklî hem de şer'î ilimlerde derin bilgi sahibi kişilere aittir. Bu yüzden söz konusu eserler son derece muhkem ve hassastır. Mâturîdî'nin günümüze ulaşmayan *Meâhizü's-şerâyi'* ve *el-Cedel* isimli eserleri ile onun hocaları ve talebeleri tarafından yazılan eserler böyledir. İkinci tür eserler ise naslardan hüküm çıkarma konusunda uzman kişilerce kaleme alındıklarından dolayı mana ve tertip bakımından son derece iyi olmakla birlikte aklî meselelerde usûlün inceliklerine tam manasıyla vâkîf olmayan kişiler tarafından kaleme alındıkları için bazı konularda muhâliflerin görüşlerine meyiletmek durumunda kalmışlardır.³⁴⁷ Semerkandî'nin bu açıklamalarından anlaşıldığına göre Mâturîdî, hocaları ve öğrencilerinden oluşan Semerkand meşâyihî mezhebin kelâmî öncüllerini dikkate almakta, diğerleri ise Hanefîlerin muhâliflerinin görüşlerini benimsemektedirler.³⁴⁸

Semerkandî'nin belirttiğine göre zamanla birtakım sebeplerden dolayı Hanefî mezhebinin kelâmî öncüllerini dikkate alarak usûl eseri yazanların yöntemi terkedilmiş, muhâliflerinin görüşlerini dikkate alan ikinci grubun eserleri mezhep içerisinde yaygınlık kazanmıştır. Neticede bu eserlerin içerisine muhâliflerin bazı aykırı ve yanlış görüşleri karışmıştır. Mezhebin sonraki âlimleri de söz konusu yanlışları ortadan kaldırmak için herhangi bir teşebbüste bulunmamışlardır. Kendisinin *Mîzânü'l-usûl*'ü yazma sebebi de işte bahsi geçen yanlışları ortadan kaldırmak, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin görüşleri ile bid'at ve dalâlet ehlinin itikâdlarını ortaya koymaktır.³⁴⁹ Semerkandî'nin yapmak istediği aslında Hanefî mezhebinin gerçek temsilcisi olarak gördüğü Semerkand meşâyihinin ve onların en önemli temsilcisi olarak kabul ettiği Mâturîdî'nin usûl mirasını yeniden ihyâ etmektir. Bu çaba aynı zamanda Semerkand Hanefiliğinin ihtilaf ettikleri Mu'tezile mezhebine meyiletmiş olan Irak Hanefiliğine bir cevap niteliği taşıyacaktır.³⁵⁰

Semerkandî her ne kadar Hanefî mezhebi içerisindeki ikinci grubu temsil eden usûl yazarlarına örnek vermemiş olsa da, onun *Mîzânü'l-usûl*'de Irak ve Semerkand meşâyihî arasındaki görüş ayrılıklarına işaret etmesi, bahsettiği grubun Irak ekolü olduğunu göstermektedir. Ona göre Iraklı Hanefîler itikâdî konularda Mu'tezile mezhebinin görüşlerini

³⁴⁷ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 1-4.

³⁴⁸ Zübeyde Özben Dokak, "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Notaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Haziran 2019, sy. 23, c. 1, s. 177.

³⁴⁹ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 3-4.

³⁵⁰ Şükrü Özen, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 80.

benimsemişlerdir. Mâtürîdî'nin yaşadığı asırda Irak Hanefiliğinin en önemli isimleri ise Kerhî (ö. 340/952) ve öğrencisi Cessâs'tır (ö. 370/981). Altıncı yüzyılda yaşayan Semerkandî'nin, Iraklı Hanefilerin usûl görüşlerini benimseyip Semerkand meşâyihinin görüşlerini terk ettiklerini belirttiği âlimler ise beşinci asırda yaşayan Hanefî usûl âlimleri olmalıdır. Bu asırdaki en önemli usûl yazarları ise Debusî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve Pezdevî'dir (ö. 482/1089).³⁵¹

Hadis ilmi açısından Iraklı Hanefilerle Semerkandlı Hanefiler arasındaki ayrışma bazı farklılıklar ve sonuçlar barındırmaktadır. Konumuz açısından söz konusu farklılıklardan biri her iki grubun yaptıkları sünnet tanımlarında ortaya çıkmaktadır. Buna göre Iraklı Hanefiler çizgisinde kalan usûl yazarlarından Cessâs, Debûsî, Ebü'l-'Usr el-Pezdevî ve Serahsî sünnet tanımlarının içerisine sahâbeyi de dâhil etmişlerdir.³⁵² Oysa Semerkand Hanefiliğinin temsilcilerinden olan Semerkandî ve Lâmişî (ö. VI. yüzyıl sonları) ile Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) sünnet tanımlarında sahâbeyi zikretmemiş ve yalnızca Hz. Peygamber'i esas almışlardır.³⁵³ Ebü'l-Yüsr sünneti "Hz. Peygamber'in sözleri ve fiilleri" şeklinde tanımlamıştır.³⁵⁴ Semerkandî'nin sünnet tanımı "Hz. Peygamber'in devam ettiği ve mazeretsiz terk etmediği şeylerdir"³⁵⁵ şeklindedir. Semerkandî ayrıca sünnet lafzı mutlak olarak söylendiğinde ondan yalnızca Hz. Peygamber'in sünnetinin anlaşılması gerektiğini ifade eder.³⁵⁶ Lâmişî'nin sünnet tanımı ise "Bize zorunluluk ifade etmeksizin Hz. Peygamber'in devam ettiği şeyler"³⁵⁷ şeklindedir.

Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan eserlerinde sünnet tanımı yer almamaktadır. Bundan dolayı onun sünnet tanımına sahâbeyi dâhil edip etmediği konusunda kesin bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Bununla birlikte bazı kullanımlarından yola çıkarak onun, Mâverâünnehirli Hanefiler gibi sünnetin tanımına sahâbeyi dâhil etmediği sonucuna varılabilmesi mümkündür. Mesela Şâfî'ye eleştiri yönelttiği bir konuda şöyle demektedir: "Şâfî Kur'ân'ın sünnetle bile nesh edilmesini câiz görmez, nasıl olur da sahâbeden birilerinin sözü ile bunu câiz görür?"³⁵⁸ Mehirde belirlenen miktara ilave yapılmasının câiz olduğu konusunda ise şöyle demektedir: "Kitâb, sünnet ve sahâbe sözleri bunun câiz olduğunu

³⁵¹ Zübeyde Özben Dokak, "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi", s. 177.

³⁵² Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, Vizâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, yy. 1994/1414, III, 197-200; Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, 1. bs., thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, yy. 1421/2001, s. 77-78; Ebü'l-'Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, s. 331-332; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 113-114.

³⁵³ Zübeyde Özben Dokak, "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi", s. 178.

³⁵⁴ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rîfetü'l-huceci 'ş-şer'iyye*, s. 117.

³⁵⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 34.

³⁵⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 448.

³⁵⁷ Lâmişî, *Kitâbün fi usûli'l-fikh*, s. 58-59.

³⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 384.

göstermektedir.”³⁵⁹ Mâturîdî'nin söz konusu ifadelerinden hareketle onun sahâbe görüşlerini sünnet kapsamında görmediği söylenebilir. Mâturîdî ayrıca ticaret mallarından zekât vermenin gerekli olduğuna dair sünnet bulunmadığını fakat bu konuda bazı sahâbîlerin sözleri bulunduğunu belirtir.³⁶⁰ Eğer o, sahâbenin görüşlerini sünnet kapsamında kabul etseydi konuya ilişkin hiçbir sünnet bulunmadığını söylememesi gerekirdi. Dolayısıyla Mâturîdî'nin sünnet ile sahâbe kavlini ayırması sahâbenin sözlerini sünnet içerisinde mütalaa etmediğini gösterir.

Irak Hanefî ekolü ile Semerkand Hanefî ekolü arasında sünnetle ilgili bir başka ayrışma noktası sahâbe ve tâbiûnun (السُّنَّةُ كَذَا), (أَمْرًا بِكَذَا), (نُهِينًا عَنْ كَذَا) gibi mutlak kullanımlarında ortaya çıkmaktadır. Irâk Hanefiliğinin önemli temsilcisi ve Mâturîdî'nin çağdaşı Kerhî ile Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi usûlcüler sünnet tanımlarına uygun biçimde sahâbe ve tâbiûnun söz konusu kullanımları ile yalnızca Hz. Peygamber'in sünnetinin kastedilemeyeceği görüşündedirler.³⁶¹ Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) gibi Mâverâünnehirli Hanefîler ise sünnetin mutlak kullanımlarının yalnızca Hz. Peygamber'in sünnetine delalet ettiği görüşündedirler.³⁶² Sözü edilen kelâmcı usûl yazarlarının sünnet yaklaşımlarının Şâfiî'nin ve muhaddislerin sünnet anlayışına yakın ve hâkim Hanefî gelenekten farklı olduğu görülmektedir.³⁶³ Çünkü muhaddislerin çoğunluğu sahâbenin mutlak olarak kullandığı sünnet lafzından Hz. Peygamber'in sünnetinin anlaşılması gerektiği ve bu şekilde yapılan rivâyetlerin merfû' olarak kabul edilmesi gerektiği görüşündedirler.³⁶⁴

Sahâbe ve tâbiûnun sünnet kavramını mutlak olarak kullandıklarında Hz. Peygamber'in sünnetini kastetip kastetmedikleri konusunda Mâturîdî'nin doğrudan bir açıklaması bulunmamaktadır. Fakat Mâturîdî din, yol (sebîl ve tarîk), rasûl, kitâb, iman, küfür ve âhiret yurdu (ed-dâru'l-âhiratü) kelimeleri mutlak olarak kullanıldığı zaman bunlardan sırasıyla İslâm,³⁶⁵ Allah'ın yolu,³⁶⁶ Hz. Peygamber,³⁶⁷ Allah'ın kitâbı,³⁶⁸ Allah'a iman, Allah'ı

³⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 151.

³⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 185.

³⁶¹ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, III, 197; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 77-78; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 113-114; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, s. 331-332; Mehmet Özşenel, “Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, *Dîvân Disiplenlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2012, c. 17, sy. 33, s. 135.

³⁶² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 446-448; Lâmişî, *Kitâbü'n fi usûli'l-fikh*, s. 151; Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkandî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 1. bs., thk. Muhammed Zeki Abdülbir, Mektebetü't-türâs, Kâhire 1412/1992, s. 480. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Zübeyde Özben,–Hayatı Yılmaz, “Sahâbe ve Tâbiûnun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması”, *SÜİF Dergisi*, c. 19, sy. 35, s. 27-45.

³⁶³ Zübeyde Özben, “Mâverâünnehir Hanefî Usûl Eserlerinde Sünnet Anlayışı (V-VIII. Asırlar)”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2018, s. 28-29; Dokak, Zübeyde Özben, “Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi”, s. 178-179.

³⁶⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, 4. bs., nşr. Salâh Muhammed Muhammed 'Avîda, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan 1434/2012, s. 86.

³⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 94.

³⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 263.

inkâr³⁶⁹ ve cennetin³⁷⁰ anlaşılması gerektiğini ifade eder. Mâturîdî'nin söz konusu mutlak lafızları kemâl anlamlarında yorumladığı görülmektedir. Açık bir ifadesi bulunmamakla birlikte bu gibi kullanımları göz önünde bulundurulduğunda Semerkanlı âlimler gibi onun da mutlak olarak kullanıldığında sünnet lafzından yalnızca Hz. Peygamber'in sünnetinin anlaşılması gerektiği düşüncesinde olduğu söylenebilir.

1.3.2.1. Sünnet ve Hadise Bağlayıcılık Niteliği Kazandırması Bakımından Mâturîdî'nin Nübüvveti İspatı

Peygamberin sözünün doğruluğu ancak peygamberliğin mümkün olmasından ve peygamber olduğunu iddia eden kişinin peygamberliğinin ispatından sonra mümkündür.³⁷¹ Bu yüzden Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'in önemli bir bölümünü bir kurum olarak nübüvvetin ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı meselesine tahsis etmiştir. Mâturîdî, *Te'vilât*'ta da âyetlerin tefsirinde sık sık bu konuya temas eder.³⁷² Şu kadar var ki nübüvvetin gerekliliğini *Kitâbü't-Tevhîd*'de daha çok aklî yönden ispata çalışırken, *Te'vilât*'ta naklî bilgi yönüyle ispata çalıştığı görülür. Mâturîdî bazı tefsircilerin “Eğer herhangi bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Rasûlü'ne götürün”³⁷³ âyeti ile “Ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyde hüküm vermek, Allah'a mahsustur.”³⁷⁴ âyetinin aynı manayı ifade ettikleri yönündeki görüşlerini eleştirir. Çünkü ona göre ilk âyet müminlerin kendi aralarında anlaşmazlığa düştükleri hükümler ile ilgili iken, ikinci âyet kâfirler hakkındadır. Kâfirler ise Kur'ân'ı huccet olarak kabul etmedikleri için, onlara karşı öne sürülecek deliller aklî deliller olmalıdır.³⁷⁵

Mâturîdî, risâleti kabul etmeyenleri beş ayrı kategoriye ayırıp her bir grup ile ayrı ayrı mücadeleye girer. Yaratıcıyı inkâr ettikleri için risâleti kabul etmeyenler; yaratıcıyı kabul edip onun emir ve yasaklarının olabileceğini kabul etmeyenler; emir ve yasaklarının olabileceğini kabul edip bunların akılla bilinebileceğini, dolayısıyla risâlete ihtiyaç olmadığını iddia

³⁶⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 389.

³⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 258.

³⁶⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 189.

³⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 87.

³⁷¹ Bkz. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-Usûl*, 1. bs., thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1432/2011, I, 102-103.

³⁷² Örneğin, “Sana Kuran'ı Biz okutacağız ve asla unutmayacaksın” (A'lâ 87/6) âyeti Hz. Peygamber'in risâletini gösteren naklî delile örnek olarak gösterilebilir. Çünkü o, yazmayı da diğer kitapları okumayı da bilmezdi. Ama dilini bile hareket ettirmeden kendisine vahyedileni tek seferde okuyabiliyordu. Bu durumda olan birinin, kendisine vahyedileni defalarca tekrar etse bile okuması mümkün değildir. Onun bir defada okuyabilmesi nübüvvetini gösteren bir delildir. Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 169.

³⁷³ Nisâ 4/59.

³⁷⁴ Şûrâ 42/10.

³⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 170.

edenler; risâlet iddiasında bulunanların gösterdiği mucizeleri kâhin, sihirbaz ve gözbağcılarının fiilleri ile aynı derecede tutanlar ve son olarak söz konusu olağanüstülüklerle karşı koyacak bir eğitim ve uğraşları olmamaları sebebiyle muhatapların bunlara karşı koyamadıklarını düşünenler.³⁷⁶

Mâturîdî'ye göre sayılan gruplardan birinci grup yani yaratıcıyı inkâr edenler, önce onun varlığının ispatı konusunda tartışmaya davet edilir. Zira peygamberin gönderilmesini kabul etmek, ancak onu gönderen bir yaratıcının varlığını kabulden sonraki bir husustur. Bu bağlamda aslında peygamberlerin gösterdiği mucizeler hem ulûhiyyeti hem de nübüvveti ispat eder niteliktedir. Zira peygamberlerin içinde yetiştikleri toplum, onların olağanüstü şeyler gösterme kudretine sahip olmadıklarını bilmekteydiler. O halde mucizeler hem gönderenin varlığını, hem de peygamberlerin risâlet iddialarındaki doğruluklarını ispat etmektedir.³⁷⁷

Emir ve yasakları, va'd ve tehdidi (va'îdi) inkâr edenlere göre kâinatın yaratılmasının hiçbir hikmeti yoktur. Kâinatı yaratan, önce var etmek sonra yok etmek için yaratmıştır. Mâturîdî'ye göre ise herkesin bildiği bir şey vardır ki o da fiilin sonucu bu nitelikte olanın hikmet sahibi olamayacağıdır. Yarattığı kâinatın içine birliğini ve yüceliğini gösteren deliller yerleştirmesi suretiyle sâni'in hakîm olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca Allah, canlıları yaratmış, varlıklarını sürdürmelerini de gıda almalarına bağlamıştır. Eğer o, birtakım emir ve yasaklar koymasaydı, herkes hayatının devamını sağlayan şeylere tamah gösterecek, böylece tartışmaya ve birbirlerini yok etmeye çalışacaklardı. Bunun engellenmesi için haram, helal, emir ve yasakların konması gerekir.³⁷⁸

Allah'ın birliğini, emirler ve yasaklar gönderdiğini kabul etmekle birlikte bunların akılla bilinebileceğini ve peygamberlik müessesesine ihtiyaç olmadığını iddia edenlere Mâturîdî, yeryüzünde bulunan besinler ve ilaçların zararlısını zararlı olmayanından ayırmak için herkesin bunları denemesinin mümkün olmadığını söyleyerek delil getirir. Zira bu durumda deneyen kişilerin ölme ihtimalleri söz konusudur. Bunları denemek mümkün olmadığına ve bunlar akıl ile de bilinemediğine göre, bütün nesnelere mahiyetini Allah'ın kendisine bildireceği birinin var olması kaçınılmazdır. İnsanların barınma, hayvanlardan yararlanma, ticaret, dil, isimler, sanatlar, tıp ve meslekler, şehirlerin ve ülkelerin yolları gibi konularda da bilgi kaynakları başlangıçta akıl değil, peygamberlerdir. Ayrıca insanların başlarına bela ve musibetler geldiğinde yahut çeşitli bilgileri öğrenmek için birbirlerine başvurmaları, onların kendi akıllarını yeterli görmediklerini ve doğru sözlü bir bilene başvurmayı gerekli gördüklerini gösterir. Zira insanlarda bu bilgilerin söz konusu kişilere

³⁷⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 263; Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 446.

³⁷⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 263.

³⁷⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 263-264.

peygamberler aracılığı ile ulaştığına dair bir kanaat bulunmaktadır. Bu tür bilgiler şifâhî nakil ya da bunlardan oluşturulan metinler vasıtasıyla elde edilmiştir. Bunların başlangıcı ise Allah'ın peygamberlerine öğretmesidir.³⁷⁹ Akıl, nimetlere şükürün gerekliliğine hükmetmekle birlikte bunların şükürünün tam anlamıyla nasıl yapılacağını ve her bir organın şükürünün nasıl edileceğini bilemediğine göre bu bilgiyi Allah'tan getirecek birinin varlığı kaçınılmaz biçimde ortaya çıkmış olmaktadır.³⁸⁰ İnsanlar arasında anlaşmazlıkların varlığı, bunları çözüme kavuşturacak birinin yokluğu da kabul edilen bir hakikattir. Akıl bu konuda nihâyetinde birine başvurmak zorundadır. Bu kişi ise akılları yaratan varlığın gönderdiği peygamber olmak zorundadır.³⁸¹

Mâtürîdî saydığımız aklî çıkarımlar dışında başka bazı istidlâller de kullanarak aklın emir ve yasaklar konusunda yetersizliğini ve peygamberin gerekliliğini ispat eder. Buna göre aklın nübüvveti ihtiyaç duymadığı kabul edilse bile Allah'ın bir lütuf olarak peygamber göndermesi imkân dâhilindedir. Vücutta biri yettiği halde birden fazla bulunan organlar, yeter miktardan fazla meyveler ve tat alacak şeyler verilmesi onun lütfudur. Aklın ihtiyacı olmaması, Allah'ın lütuf olarak peygamber göndermesine engel teşkil etmez. Ayrıca aklın rakibi kılınan nefsin şehvetler, arzular, ihtiraslar ve şeytanlarla desteklendiği gibi aklın da bazı yardımcıları desteklenmesi yadırganmamalıdır. Bu yardımcıların en önde geleni ise peygamberlerdir. Üstelik nefsin bütün yardımcıları duyular âleminde iken aklın yardımcıları duyularla hissedilememektedir. Akıl da göz ile görünen bir yardımcıya yani peygambere ihtiyaç duymaktadır.³⁸²

Mâtürîdî, sözünü ettiği bütün insanların güçlerinin denenmemiş ve olağanüstülüklerin kendileri sayesinde gerçekleştiği tabiatın özelliklerine vâkif olunamamış olduğu iddiasını Verrâk'a (ö. 247/861) nispet etmektedir. Buna göre insanların peygamber olarak gördükleri kişiler illüzyonist olabilirler. Nitekim sihir de mıknaşın demiri çekmesine benzemektedir. Mâtürîdî buna peygamberlerin mucizelerinin, yeryüzünün yapısının bilinmesi ile gerçekleştirilebilecek şeyler olmadığını söyleyerek cevap verir. Üstelik mucizeleri olmasa bile muhatap oldukları topluluklar peygamberlerin ne kadar doğru sözlü kişiler olduklarını bilmektedirler.³⁸³

Mâtürîdî nübüvvet kurumunu inkâr edenleri reddettikten sonra Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispata girişir. Ona göre Hz. Peygamber'in hem nübüvvetini hem de son peygamber olduğunu ispatlayan en önemli mucize Kur'ân'dır. Muhâliflerin Kur'ân'ın

³⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 266-268.

³⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 268.

³⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 269.

³⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 271-272.

³⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 271.

benzerini meydana getirmeye çağırılmalarına rağmen âciz kalmaları, Kur'ân'da kıyâmete kadar meydana gelecek olayların hükümlerinin bulunması, onun gaybı bilen Allah'tan gelmiş olduğunu gösterir. Yine Kur'ân'da ülkelerin fethedileceğinin ve İslâm'ın yayılacağıın haber verilmesi, Hz. Peygamber'in kendisine bunları bildirecek hiç kimse ile görüşmemesine ve hiç kitap okumamasına rağmen geçmişteki olaylardan haber vermesi, ehl-i kitabı mübâheleye davet etmesi, kendisine tuzak kurmalarını ve süre vermemelerini istemesi onun nübüvvetini ispatlayan delillerdir. Bunlar dışında ona intikal eden nur, omuzundaki mühür, boyunun uzun görünmesi, bulutun kendini gölgelemesi gibi birtakım fizikî vasıfları da onun nübüvvetini ispatlamaktadır. Onun putlara hiç tapmaması, hiç yalan söylememesi gibi bazı özellikleri de nübüvvetini ispatlar.³⁸⁴ Bazı âyetlerde Hz. Peygamber'i kınama ve azarlama üslubunun kullanılması ve Peygamber'in bunları gizlemeyip insanlara açıklaması da onun nübüvvetini ortaya koyan delillerdendir.³⁸⁵

Mâturîdî bir peygambere risâlet görevi verildikten sonra bunun ondan alınmasını ve peygamberin küfre dönmesini imkânsız görür. Çünkü küfre düşeceğini bildiği birisine Allah'ın peygamberlik vermesi mümkün değildir.³⁸⁶ Mâturîdî'ye göre kendilerine muhâlefet ve isyan edenleri öldüren firavunlara ve zorbalara gönderilen peygamberlerin, öldürülme korkusuyla risâleti tebliğ etmekten kaçınmaları kesinlikle câiz değildir. Fakat diğer insanların öldürülme korkusu yaşadıkları zaman hak dinlerini gizlemelerine izin verilmiştir.³⁸⁷

1.3.2.2. Rivâyetler Bağlamında Mâturîdî'nin Peygamber Tasavvuru ve İsmet Sıfatına Yaklaşımı

Peygamberlerin günah işlemekten korunmaları anlamına gelen ismet sıfatı değişik açılardan tartışma konusu yapılmıştır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'ye göre ismet yalnızca peygamberlere mahsus iken, Şîa'ya göre imamlarda da bulunmaktadır.³⁸⁸ Bu özelliğin peygamberlerde nübüvvetten önce mi bulunduğu yoksa nübüvvet ile birlikte mi onlara verildiği ismet sıfatı ile ilgili bir başka tartışma konusudur.³⁸⁹ Korunmuşluğun insanın iradesini ortadan kaldırıp kaldırmayacağı, dolayısıyla bu sığata sahip olanların eylemlerini

³⁸⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 278-279.

³⁸⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 95.

³⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 110.

³⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 379.

³⁸⁸ Mehmet Bulut, "İsmet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIII, 135.

³⁸⁹ Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 1. bs., Devlet Matbaası, İstanbul 1346/1928, s. 168.

cebr altında mı yoksa kendi iradeleri ile mi yaptıkları âlimlerin cevap aradığı diğer sorulardandır.³⁹⁰

Mâturîdî'ye göre ismet, peygamberlerden korkuyu, sınanmayı, emir ve nehyi kaldırmaz, onlara günah işlememeye yönelik bir güven de sağlamaz. Tam tersine ismet arttıkça sorumluluk ve korku da artar.³⁹¹ İsmet, emri yerine getirmesi ve yasaktan da sakınması için kişinin korunması demek olduğuna göre masum olandan emir ve nehyin kaldırılması, ismetin faydasını da ortadan kaldıracaktır.³⁹² Sâbûnî (ö. 580/1184), Mâturîdî'nin ismetin sınanmayı ortadan kaldırmayacağı görüşünün tâate zorlama, günah işlemekten de aciz bırakma anlamına gelmediğini; bunun, sınanmanın gerçekleşmesi için iradeyi yok etmeden iyi işlere sevk eden, kötülöklere de engel olan bir lütuf olduğunu ifade eder.³⁹³ Mâturîdî'nin, ismetin peygamberlerin Allah'a imanını ve günahlardan uzak durmalarını onların cebr altında bulunmalarına ve iradelerinin olmayışına bağlayan bir soruya verdiği cevap konuyu aydınlatması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Ona göre peygamberler, kendilerinin masum olduklarını bilmemekteydiler, bu yüzden de sürekli masiyete düşme korkusu yaşıyorlardı. İbrahim'in (a.s.) "Beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan sakındır."³⁹⁴ duası bunu açıkça ortaya koymaktadır. Eğer o, kendisinin masum olduğunu bilseydi bu şekilde dua etmeye ihtiyaç duymazdı. Şu'ayb'ın (a.s.) "Rabbimiz Allah'ın dilemesi olmadıkça, sizin dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir."³⁹⁵ sözü de peygamberlerin masum olduklarını bilmediklerini gösterir. Bu durum, onların imanlarının ve tâatlerinin cebr ile değil, iradeleri ile gerçekleştiğini göstermektedir.³⁹⁶ Benzer şekilde İbrahim'in (a.s.) kavmi ile çekişirken "Sizin O'na ortak koştuğunuzdan ben korkmam; ancak Rabb'im bir şey dilemiş olması başka!"³⁹⁷ diyerek günahkârların sınanıldığı şeylerle sınanmaktan korktuğunu ifade etmesi ve duaya sığınması; Yûsuf (a.s.) hakkındaki "Yoksa kralın kanununa göre kardeşini tutamayacaktı. Ancak Allah'ın dilemesi hariç!"³⁹⁸ âyeti; Hz. Peygamber'in unutmaktan emin olmaması³⁹⁹ ve onun hakkında "Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar ve kesinlikle ziyana uğrayanlardan olursun."⁴⁰⁰ buyurulması, peygamberlerin hata yapmaktan

³⁹⁰ Bulut, "İsmet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXIII, 135; Galip Türcan, "Peygamberlerin İsmeti Meselesi", *SDÜİF Dergisi*, c: 2 sy: XI, 109-117.

³⁹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 103, 147, 180, 282, 514-515; V, 55; X, 308.

³⁹² Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 224-225; XVI, 237.

³⁹³ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî, *el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk. Fethullah Huleyf, Dârul-Maârif, Mısır 1969, s. 95-96.

³⁹⁴ İbrâhim 14/35.

³⁹⁵ A'râf 7/89.

³⁹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 206.

³⁹⁷ En'âm 6/80.

³⁹⁸ Yûsuf 12/76.

³⁹⁹ A'lâ 87/6-7.

⁴⁰⁰ Zümer 39/65.

masum olduklarını bilmediklerini, vahyin kesilmesinden ve unutmaktan daima bir korku ve endişe duyduklarını gösterir. Peygamberlerin masum oldukları o gün onlar için değil, bugün bizim için bilinen bir şeydir.⁴⁰¹

Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin günah işlemeleri aklen mümkündür. Hz. Peygamber'e istiğfârın emredilmesi⁴⁰² bunu gösterir. Ancak biz bir vâkıa olarak peygamberlerin günah işlediklerine dair bir bilgiye sahip değiliz. Üstelik onların günahlarını ezberlemek ve anmak gibi bir külfete girmeye de gerek yoktur. Zâhiri itibarı ile peygamberlerin günah işlediklerini bildiren nasların, efdalin terki anlamına yorumlanması gerekir. Sıradan insanların günahı, büyük ya da küçük çirkin fiilleri işlemek iken, Peygamberlerin günahı, çirkin fiillere bulaşmaksızın daha üstün olanı (efdal) terk edip fâdil olanı yapmalarıdır.⁴⁰³

İsmet ile nübüvvet arasında telâzüm yani zorunluluk ve gereklilik ilişkisi vardır. Peygamber, hem fiilleri hem de sözleri bakımından korunmuş olmak zorundadır. İradesi ve kastı dışında kendisinden bir şey sâdir olursa ikaz edilip azarlanır, düzeltilmesi sonraya bırakılmaz ve ihmal edilmez.⁴⁰⁴

Mâtürîdî “Allah’ın kendisine kitap, hüküm ve peygamberlik vermesinden sonra hiçbir insanın, insanlara ‘Allah’ı bırakıp bana kulluk edin’ demesi mümkün değildir.”⁴⁰⁵ âyetini rasûllerin ve nebîlerin ismetine delil olarak kabul eder.⁴⁰⁶ Hz. Muhammed’in (s.a.s.) ismetini ise “Allah’a ve Rasûlü’ne eziyet edenleri Allah dünyada ve ahirette lanetlemiş ve onlara alçaltıcı bir azap hazırlamıştır. Hak edecek bir şey yapmadıkları halde mümin erkek ve kadınlara eziyet edenler açık bir iftira ve günah yüklenmişlerdir.”⁴⁰⁷ âyetlerine dayandırmaktadır. Şöyle ki, ilk âyet Rasûlüllâh’ın eziyeti hak edecek bir fiil yapmasını şart koşmadan ona eziyet edilmesini yasaklarken, sonraki âyet müminlerin eziyeti hak edecek fiil yapmamalarını şart koşmuştur. Buna göre Hz. Peygamber’den eziyeti hak edecek bir fiil sâdir olması mümkün değildir. Bu da onun ismetinin kanıtıdır.⁴⁰⁸

⁴⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XVII, 169-170.

⁴⁰² Muhammed 47/19.

⁴⁰³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XIII, 401. Mâtürîdî’nin bu izahı İbn Abbâs’ın (ö. 68/687-88) “Günâhın için bağışlanma iste” (Gâfir, 40/55) âyetinin tefsirinde yaptığı “şükür eksikliği için” izahı ile benzerlik arz etmektedir. Bkz. Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el- Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-mikbâs min tefsîri İbn ‘Abbâs*, 1. bs., Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992, s. 500.

⁴⁰⁴ Sâbûnî, *el-Bidâye mine’l-Kifâye fi’l-Hidâye*, s. 95.

⁴⁰⁵ Âl-i İmrân 3/79.

⁴⁰⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 347. Mâtürîdî’nin peygamberlerde ismet sıfatının varlığını ispat için delil olarak kullandığı diğer âyetler için bkz. Fatma Günaydın, “Mâtürîdî’nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Marmara Üniversitesi SBE*, İstanbul 2013, s. 135.

⁴⁰⁷ el-Ahzâb 33/57-58.

⁴⁰⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 347; XI, 343-344.

Mâturîdî rivâyet değerlendirmelerinde ismet sıfatı ile bağdaştırılması mümkün olmayan rivâyetleri uygun bir anlama te'vîl etmek mümkün ise te'vîl eder, mümkün değilse reddeder. Onun nübüvvet ve ismetin rivâyetlerle ilişkisi bağlamında belirlediği temel kriteri ifade eden sözleri şunlardır:

Kim, bazı âyetleri taşıdıkları anlamdan döndürmek (sarf) ve te'vîl etmek suretiyle ya da rivâyet ettiği bir hadis ile Allah Rasûlü'nden ismet sıfatını kaldırmak isterse onun te'vîlini de rivâyet ettiği haberi de kabul etmeyiz ve o haberin yalan olduğuna şahitlik ederiz. Ancak rivâyet ettiği haberin başka bir anlamının olması da mümkündür. Râvînin hadisi taşıdığı anlamdan başka bir şekilde rivâyet etmesi câiz değildir.⁴⁰⁹

Bu ilkeye bağlı olarak müşriklerin “Bizim ilahlarımızı selamlamadığın sürece senin haceri esvedi selamlamana izin vermeyiz” dediklerini, onun da “Gördünüz değil mi Lât’ı, Uzzâ’yı ve diğer üçüncüsü Menât’ı?”⁴¹⁰ âyetlerini okurken şeytanın ona “Bunlar büyük, geniş kanatlı beyaz deniz kuşlarıdır. Onların da şefaati umulur.” sözlerini telkin ettiğini bildiren rivâyetleri, ismet sıfatını ortadan kaldıracağı için reddetmektedir. Mâturîdî’ye göre bunların hepsi yanlış ve hayal ürünü şeylerdir. Çünkü Hz. Peygamber küçükken bile putların yanında dolaşmazdı. Müşrikler onun çocukluğunda bile putlara yaklaştığını görmemişlerdi. Öyleyse onun, vahiy geldikten ve peygamber olduktan sonra putları selamlamasını ümit etmeleri asla mümkün değildir. Yine müşriklerin ona inanmaları için bazı müminleri yanından uzaklaştırmalarını istemelerini, onun da bunu içinden geçirdiğini, bunun üzerine “Neredeyse seni kandırıp vahyettiklerimizden saptıracaklardı.”⁴¹¹ âyetinin indiğini bildiren rivâyeti de aynı gerekçe ile reddetmektedir.⁴¹² Ayrıca Hz. Peygamber’in âyeti yanlış anladığı anlamını içeren rivâyetleri de kabul etmemektedir.⁴¹³

⁴⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VIII, 332.

⁴¹⁰ Necm 53/19-20.

⁴¹¹ İsrâ 17/73.

⁴¹² Mâturîdî, *Te'vîlât*, VIII, 332-333. Rivâyet için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1. bs., thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, yy. 1420/2000 XVII, 507. Söz konusu rivâyetin dirâyet ve rivâyet yönünden bâtil olduğunu ispat eden bir çalışma için bkz. 'Avîd b. 'Iyâd b. Âyid, *es-Seyfü'l-meslûl fi'z-zebbi 'ani'r-Rasûl*, 1. bs., Mekke 1414/1994, s. 93-191.

⁴¹³ Örneğin; rivâyete göre Abdullah b. Übeyy öldüğünde Allah Rasûlü onun cenaze namazını kılmak istemiş, Hz. Ömer elbisesinden tutarak “Allah sana bunu emretmedi. Allah ‘Onlar için bağışlanma iste ya da isteme; onlar için yetmiş kere bağışlanma dilesen bile Allah onları bağışlamayacaktır.’ buyurdu” demiştir. Hz. Peygamber ona “Rabbim beni serbest bıraktı, ister yap ister yapma.” dedi. Bazı rivâyetlerde Hz. Ömer “Bağışlama isteme! Çünkü Allah sana bunu yasaklamıştır.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Ey Ömer! Yetmiş bir defa bağışlanma istemeyeyim mi?” ya da buna benzer bir söz söylemiş ve ‘Allah’tan onların bağışlanmalarını istesen de istemesen de birdir. Allah onları asla bağışlamayacaktır.’ (Münâfikûn 63/6) âyeti inmiştir. Mâturîdî “Bu (nun gerçek olma ihtimali) uzaktır. Allah Rasûlü âyetten serbest bırakma/tahyîr hakkı olduğunu anlayacak, Ömer de onu engelleyecek! Bir defa bu âyetten tahyîr anlamının anlaşılması ya da âyetten istiğfârın sayısını belirleme anlamının çıkarılması (tahdîd) veya bu âyetin, Münâfikûn sûresindeki âyet ile nesh edilmiş olması mümkün değildir. Çünkü bu âyet tehdit anlamındadır. Tehdidin ise neshe ihtimali yoktur” demiştir. (Mâturîdî, *Te'vîlât*, VI, 420-421). Bu rivâyet Buhârî ve Müslim gibi kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, 1. bs., nşr. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Beyâni'l-Arabî, yy. 1426/2005, “Tefsîr”, 9; Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 25. Rivâyetin sahih isnâdlarla nakledilmiş olmasının Mâturîdî için bir sorun teşkil etmediği anlaşılmalıdır.

Mâtürîdî, ismet sıfatını ortadan kaldıracığı gerekçesiyle garânîk rivâyetini reddetmekle birlikte sahih kabul edilmesi durumunda da ismet sıfatına zarar vermeyecek şekilde yorumlanması gerektiğini şu sözleriyle açıklar:

Eğer İbn Abbâs ve zikrettiğimiz âlimlerin ‘Hz. Peygamber’in dilinden bu şekilde bir söz çıkmıştır.’ şeklindeki sözleri sâbitse cevâbımız şudur: Bize göre masum birinin dilinden yanlış bir söz çıkması câizdir. Bu sözü duyan kişi, onun mezhebini ve benimsediği dini bildiği takdirde dilinden dökülen o sözlerin yanlışlık ve hata ile döküldüğünü bilir. Bu, tıpkı bir mezhep ya da dini benimseyen kişinin ağzından, inancına ters bir söz çıktığında onu yanlışlıkla söylediğinin anlaşıldığı gibidir. İşte Hz. Peygamber’in o sözleri söylediğine dair müfessirlerin rivâyetlerinin sâbit olması durumunda bu şekilde yorumlanır.⁴¹⁴

Mâtürîdî, ismet sıfatını nübüvvet görevinin merkezine yerleştirmektedir. Zira Peygamberlerin sözlerinin bağlayıcı olabilmesi, onların dinî konularda korunmuş olmaları ile doğrudan ilişkilidir. İsmet sıfatının bulunmaması, peygamberin güvenilirlik vasfını ortadan kaldıran, söz ve eylemlerinin bağlayıcılığını yok eden bir durumdur. İsmet sıfatının bu özelliğinden dolayı o, yalnızca Hz. Muhammed’e değil, diğer peygamberlere de isnâd edilen ve onların ismet vasfını ortadan kaldıracak ya da zedeleyecek çok sayıda rivâyeti kabul edilemez olarak nitelenmektedir. Havvâ’nın, dünyaya gelen çocuğuna Şeytân’ın isteği üzerine onun ismine izâfe ederek Abdülhâris ismini verdiğini,⁴¹⁵ Yakûb’un Yûsuf’a (a.s.) gündüz gördüğü rüyanın bir mana ifade etmediğini söyleyip sonra yalnızken rüyayı tabir ettiğini ve kimseye anlatmamasını tenbihlediğini,⁴¹⁶ Süleyman’ın (a.s.) Belkıs’ın bacağına bakmak için billur köşk yaptırdığını,⁴¹⁷ Mûsâ’nın (a.s.) elbisesini rüzgârın alıp götürmesi sebebiyle avret mahallinin İsrailoğulları tarafından görüldüğünü,⁴¹⁸ İbrahim’in (a.s.) üç yerde yalan

⁴¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IX, 396-397.

⁴¹⁵ Mâtürîdî, müfessirlerin söz konusu açıklamalarını Hz. Âdem ve Havvâ hakkında son derece çirkin bir söz olarak nitelenmekle birlikte, dediklerinin sâbit olması durumunda yine de bunda bir şirkin söz konusu olmayacağını, zira bunun şirk kabul edilmesi durumunda kölelerin sahiplerine nispet edilmelerinin de şirk kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. (Mâtürîdî, *Te’vilât*, VI, 136-137) Tirmizî rivâyet hakkında “Bu, hasen garîb bir hadistir. Yalnızca Ömer b. İbrahim’in hadisi olarak bilmekteyiz. Bazıları bu hadisi Abdüssamed (b. Abdülvâris)’den rivâyet etmiştir ve ref’ etmemiştir.” demektedir. (Tirmizî, “Tefsîr”, 8). Hâkim en-Neysâbüri (ö. 405/1014) isnâdının sahih olduğunu fakat Buhârî ve Müslim’in tahrîc etmediğini söyler. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, 1. bs., thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1411/1990, II, 594.

⁴¹⁶ Mâtürîdî “Eğer Yakûb yalan söylediye bu, Allah’ın emriyle olmuştur.” demektedir. Mâtürîdî, *Te’vilât*, VII, 271.

⁴¹⁷ Bazı tefsircilerin naklettiği, cinlerin Süleyman (a.s.) ile Belkıs’ın arasını bozmak için onun ayaklarının toynaklı ya da kılıklı olduğunu iddia etmeleri üzerine Belkıs’ın ayağını görmek için suyun üstüne kristal ev yaptırdığını ve Belkıs’ın su zannederek eteğini çektiğini, böylelikle onun ayağına baktığını bildiren rivâyetleri Mâtürîdî, “Süleyman’ın yabancı bir kadının bacaklarına bakmak için böyle hile organize etmesi ihtimal dâhilinde değildir.” diyerek reddetmektedir. Mâtürîdî, *Te’vilât*, X, 389-390. Rivâyet için bkz. Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, *ed-Dürri’l-mensûr*, Dâru’l-fikr, Beyrut ts., VI, 363,

⁴¹⁸ “Ey iman edenler! Mûsâ’ya eziyet edenler gibi olmayın. Sonunda Allah onu, onların dedikleri şeyden temize çıkarmıştı.” (Ahzâb 33/69) âyetinin nüzül sebebi olarak rivâyet edilen hadise göre İsrailoğulları her zaman tek başına yıkandığı için Mûsâ’nın (a.s.) husyelerinde bir şişkinlik ya da fitık olduğuna yönelik iftirada bulunmuşlardı. Mûsâ bir gün elbisesini bir taşın üzerine koyup yıkanmaya gider, rüzgâr da elbisesini alır götürür. Mûsâ elbisesinin peşinden koşar. Bu halde bir grup insanın önünden geçer. İnsanlar da böylelikle onda bir rahatsızlık olmadığını anlarlar. İşte “Allah onu, onların dedikleri şeyden temize çıkarmıştı.” mealindeki âyette

söylediğini,⁴¹⁹ Dâvûd'un (a.s.) bir kadına ısrarla bakmaya devam ettiğini ve öldürülsün diye bu kadının kocasını savaşa gönderdiğini,⁴²⁰ Nûh (a.s.) ile Lût'un (a.s.) eşlerinin yaptıkları hiyanetin zinâ etmeleri olduğunu⁴²¹ bildiren rivâyetleri sahih kabul etmemektedir. Peygamberler dışında, sahâbîlere ve diğer müminlere yakıştıramadığı bazı rivâyetleri⁴²² de reddetmektedir.⁴²³

belirtilen durum budur. Mâturîdî söz konusu rivâyet hakkında "Ancak bu te'vîl, (hakikate) uzaktır. Çünkü Mûsâ, onları avret yerlerini örtmeye davet ediyordu. Dolayısıyla onların Mûsâ'nın kendileri ile yıkanırken avret yerini açmalarını beklemiş olmaları ya da birinin onun avret yerine bakmış olması ihtimal dâhilinde değildir. Bu, son derece çirkin bir sözdür. Ya da insanlar onu çıplak olarak görsün diye Allah'ın ona bir taşı musallat etmesi de mümkün değildir." diyerek söz konusu rivâyeti reddetmiştir. Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 390-391. Rivâyet için bkz. Buhârî, "Gusl", 20; Müslim, "Hayz", 75, "Fezâil", 155, 156.

⁴¹⁹ Mâturîdî, Hz. İbrahim'in üç yerde yalan söylediğine yönelik rivâyetleri "korkunç ve iğrenç sözler" olarak nitelendirmektedir. "Hiçbir peygambere yalan söz nispet etmek câiz değildir. Peygamberler asla böyle bir yalan söylemezler." (Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 164). "Tefsircilerin 'İbrahim (a.s.) üç yerde yalan söylemiştir.' sözünün hiçbir anlamı yoktur. Allah'ın duruma göre yalan söyleyen birini seçmesi ve ona risâlet vermesi mümkün değildir." Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 308. Rivâyet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 153; Buhârî, "Enbiyâ", 10; Müslim, "Fezâil", 154.

⁴²⁰ "Ne Dâvûd'un (a.s.) ne de başka bir peygamberin bakılması helal olmayan bir kadına ısrarla bakmaya devam etmiş olmaları imkân dâhilinde değildir. Ancak kuşu yakalamak ve nereden gelip nereye gittiğine bakmak için kalkmış olması mümkündür. ...Dâvûd (a.s.) pencereye çıkmakta mazur idi. Bu esnada kasıt ve hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmaksızın bir kadın görmesi ve güzelliğinden dolayı kendi dahli ve zorlaması olmadan kalbinin ona meyletmesi mümkündür. Bu, kaçınılması imkânsız bir durumdur. Tıpkı Allah Rasûlü'nün kalbinin de Zeyd'in karısına meyletmesi gibi." (Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 233-234). Kıssa ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3. bs., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420, XVI, 377-385.

⁴²¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 276.

⁴²² Örneğin Mâturîdî "...Allah Rasûlü'nü üzme hakkınız yoktur. (Ondan sonra) ebediyen onun eşleri ile de evlenemezsiniz" (Ahzâb 33/53) âyetinin tefsirinde ismini açıklamadığı bazı tefsircilere nispet ederek şunu nakleder: "Allah Rasûlü'nün eşleri örtünme âyeti indikten sonra örtünüp, insanların onların yanına girmeleri ve onlara bakmaları yasaklanınca bir adam Peygamber'in eşlerinden birinin ismini söyleyerek şöyle demiştir: 'Bizim amca, dayı, hala, teyzekızlarımızın yanına girmemiz mi yasaklanıyor? Vallahi o ölürse ben onun falanca (hanımı) ile evleneceğim.' Bunun üzerine '...hakkınız yoktur.' âyeti inmiştir. Yani size bu helal değildir.' Mâturîdî bu rivâyet hakkında 'Bu, (gerçeğe) uzak ve çirkindir. Sahâbeden birinin ya da temiz bir imana sahip iyi bir müslümanın böyle bir söz söyleme ya da böyle bir şeyi aklına getirme ihtimali yoktur. Bunu ancak bir münafık söyleyebilir.' demektedir." (Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 376). Ensârın "Biz şunları şunları yaptık" diyerek övündüklerini ve muhâcirlere "Sizden daha üstünüz!" dediklerini ihtiva eden bir rivâyeti de "Bu haberde ensâra yakışmayan sözler ve onların Allah Rasûlü'nde bulunduğunu zannettikleri bazı şeyler zikredilmektedir. Benzer şekilde 'Biz sizden üstünüz!' dedikleri iftihârları nakledilmektedir. Onlardan bu şekilde bir söz çıkması mümkün değildir. O halde bu, ya hadisin sahih olmadığını ya da hadise onlardan çıkması mümkün olmayan ilaveler yapıldığını göstermektedir." (Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 187). Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman ile ilgili olarak onun anne babasına isyan ettiği ve birtakım çirkin sözler söylediği rivâyeti "Bu rivâyet sahih değildir. Çünkü Abdurrahman büyük sahâbîler içerisinde kabul edilmiştir. Onun anne babasıyla bu şekilde bir mücadeleye girmediği açıktır." diyerek reddetmektedir. (Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 391). Hz. Osman ile Hz. Ali arasında meydana gelen bir arazi anlaşmazlığında Hz. Peygamber'in Ali lehine hüküm verdiğini, bunun üzerine Osman'ın kavminin "...Amcasının oğlu lehine hükmetti!" dediklerini bildiren İbn Abbâs'ın sebeb-i nüzûl rivâyetini, "Osman'ın ve kavminin akıllarından böyle bir şey geçirmiş olmaları mümkün değildir!" diyerek reddetmektedir. Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 186-187.

⁴²³ Bazı rivâyetleri de yine nübüvvet görevi ile alakalı olarak Allah'ı yalancı konumuna düşüreceği için reddetmektedir. Örneğin; Kehf sûresinde geçen Ashâb-ı Kehf ve Ashâb-ı Rakîm hakkında Hz. Peygamber'e soru sorulmuş, o da "inşallah" demeden "Size yarın haber vereceğim" şeklinde cevap vermiştir. Bundan dolayı Allah onu azarlayarak bir süreliğine vahyi durdurmuştur. Bunun üzerine "Allah izin verirse" demeden hiçbir şey için 'onu yarın yapacağım' deme!" âyeti inmiştir. Bazı te'vîl âlimlerine nispet ederek aktardığı bu rivâyeti Mâturîdî kesin bir şekilde reddeder: "Bu söylenenler fâsiddir, onların Allah Rasûlü hakkında kapıldıkları bu düşünceler imkânsız şeylerdir. Çünkü yalandır. Allah kendisine böyle bir şey emretmediği halde onun 'Size yarın haber vereceğim!' demesi ya da 'inşallah' dememesi, bundan dolayı da Allah'ın vahyi keserek Peygamber'in haber vereceğini söylediği vakitte haber vermemesi mümkün değildir. Eğer böyle kabul edilirse Allah'ın onu risâlet

Bütün bu rivâyetlerde ve yorumlarda onun hareket noktasını, birtakım ilke ve prensiplere dayalı belirlediği peygamber ve risâlet tasavvuru oluşturmaktadır. Eğer aktarılan haber söz konusu ilkelerden hareketle tespit edilmiş peygamber tasavvuru ile örtüşmüyorsa hiçbir şekilde sened tenkidi yöntemine başvurulmadan çirkinlik, akla aykırılık, uzak ihtimal, fâsîd ya da bâtil olması gibi gerekçeler öne sürülerek reddedilmektedir. Bu bilgilerden hareketle Mâturîdî'nin hadisleri küllî bir bakış açısıyla ve genel ilkeler çerçevesinde ele aldığını söylememiz mümkündür. Yani Mâturîdî'nin metin ve muhtevadan hareketle hadis tenkid düşüncesine sahip olduğu, ismet sıfatı bağlamında rivâyet edilen haberleri ele alışımda açık bir biçimde görülmektedir. Belirttiğimiz genel ilkelerden hareket etme tarzının onun kelâmcı kimliğinin bir tezâhürü olduğu söylenebilir.

Mâturîdî'nin ismet sıfatı özelinde sergilediği yaklaşım biçimi, aslında onun düşünce sisteminde hadisin sahip olduğu konuma ve hadisin işlevine ilişkin önemli ipuçları sunmaktadır. Şöyle ki, hadisçilerin yaklaşımlarına göre bir rivâyetin kaynağına âdiyetinin tespitinde benimsenen yöntem, öncelikle senedinin, sonra da metnin belli kriterlere göre incelenmesi ve buna göre bir sıhhat hükmü verilmesi iken⁴²⁴ Mâturîdî'nin düşünce sisteminde ise en azından elimizde bulunan *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlât* isimli eserlerinde sened hiçbir şekilde söz konusu edilmemektedir. Nübüvvet görevine halel getirdiğini düşündüğü tüm rivâyet ve yorumları eğer te'vîli mümkünse uygun bir anlam ile te'vîl etmekte, böyle bir imkân bulunmaması durumunda ise reddetmektedir. Ancak onun red gerekçesi hadisçilerde görüldüğü gibi râvî ve sened merkezli bir bakış açısını yansıtmamaktadır. Kimi zaman yalnızca çirkin olduğu gerekçesiyle kimi zaman ihtimal dâhilinde görmediği için, kimi zaman da hiçbir gerekçe göstermeden söz konusu rivâyetleri reddetmektedir. Bu haberleri reddetmesinin arka planında yatan en temel sebep, söz konusu haberlerin ismet sıfatını

için vahyin iniş yeri olarak seçtikten sonra onlar nezdinde yalancı olduğu ortaya çıkar ki böyle bir şey bâtil ve imkânsızdır. Onların Allah ve Rasûlü hakkında kapıldıkları bu düşüncelerin doğruluğuna ihtimal bile yoktur... Peygamber onlara söz verdiği vakitte onun vadettiği şeyleri haber vermekten aciz kalsın diye Allah nasıl kendi kendini yalancı durumuna düşürür!" Mâturîdî, *Te'vîlât*, IX, 16-17.

⁴²⁴ Nitekim Mâturîdî'nin muhtevâ odaklı tenkidine karşılık Bezzâr (ö. 292/905), Garânîk rivâyetini isnâdından hareketle tenkid etmiştir. (Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsnedü'l-Bezzâr/el-Bahru'z-zehhâr*, 1. bs., thk. Kolektif, (11. c. Âdil b. Sa'îd), Mektebetü'l-'ulûm, Medine 1988-2009, XI, 296). Şevkânî'nin naklettiğine göre Beyhakî de rivâyetin nakil yönünden sâbit olmadığını belirterek râvîlerini tenkîd etmiştir. (Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l-kadîr*, 1. bs., Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414, III, 546). Geç dönemde de hadisçilerin sened odaklı tavrı devam etmiştir. (Bkz. Ebü'l-Fidâ' 'Îmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2. bs., thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Tîbe, yy. 1420/1999, V, 441). Buna karşılık İbn Hacer rivâyetin çok sayıda zayıf tarîkinin yanı sıra sahihin şartına uygun bir isnâdının da bulunduğunu, mürsel olanların ise başka tarîklerle desteklendiği için ihticâca elverişli olduğunu ve bu yüzden bir aslının bulunduğunu ifade eder. İbn Hacer'e göre zâhiri üzere yorumlanması Hz. Peygamber'in Kur'an'a kasten ilâve yapmasını gerektireceği ve ismet sıfatına zarar vereceği için rivâyetin te'vîl edilmesi gerekmektedir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VIII, 439-440. Söz konusu rivâyetin zayıf olduğuna dair Zeylâî'nin açıklaması için bkz. ez-Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Tahrîcü'l-ehâdis ve'l-âsâr el-vâkı'a fî tefsîri'l-Keşşâf*, 1. bs., thk. Abdullah b. Abdurrahmân es-Sa'd, Dâru İbn Huzeyme, Riyâd, 1414, II, 391-395.

ortadan kaldıracak ve nübüvvet görevini zedeleyecek niteliklere sahip olmasıdır. Bu nitelikteki haberlerin kabulü, en temelde insanların olumsuz bir Peygamber inancına sapmalarına neden olacaktır. Neticede dinî bilginin güvenilirliği daha en baştan kuşkulu hale gelecektir. O halde ismet sıfatını zedeleyecek ve nübüvvet görevine hanel getirecek rivâyetler ve yorumlar te'vîl imkânı söz konusu değilse reddedilmelidir.⁴²⁵ Mâtürîdî'nin meselelerin cüz'î/tikel biçimde çözüme kavuşturulmasından çok küllî/tümel bakış açıları ile çözümlenmesini yöntem olarak benimseyen kelâmî perspektife sahip olması bu konunun anlaşılması ve açıklanması adına önemlidir.⁴²⁶

1.4. Mâtürîdî'nin Kabul Etmediği Bilgi Vasıtası: İlhâm

Mâtürîdî ilhâmı, kalbe herhangi bir zorlama ya da çaba olmadan ansızın gelen bilgi şeklinde tarif eder.⁴²⁷ Bu manada Bâtınîler'in, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e okuduğumuz harfler ile değil de ilhâm olarak indirildiği, onun bunu harflere ve Arapça'ya dönüştürerek ifade ettiği şeklindeki iddialarını reddeder. Zira onların dediği gibi olsaydı, Hz. Peygamber'in çeşitli âyetlerde ifade edildiği gibi Kur'ân'ın mu'ciz olmasını inkârcılara karşı bir delil olarak kullanmasının anlamı kalmazdı.⁴²⁸

Mâtürîdî Kur'ân'da Havârîlere vahyedildiğini bildiren âyetlerin⁴²⁹ iki şekilde anlaşılmaya müsait olduğunu ifade eder. Birincisi, aslında bu vahiy, İsa'ya (a.s.) yapılmıştır, peygambere yapılan vahiy ise onun tâbîlerine yapılmış gibidir. İkincisi ise, onlara ilhâmda bulunulmuştur demektir. Nitekim "Rabbin bal arısına vahyetti...",⁴³⁰ "Biz Mûsâ'nın annesine vahyettik..."⁴³¹ ve benzeri âyetlerdeki vahiy de ilhâm anlamındadır.⁴³²

Arıya ilhâmda bulunulduğu gibi diğer tüm hayvanlara da ilhâm edilmiştir. Bu ilhâm, onların kendilerine zarar verecek ve yaşamlarını sürdürmelerini sağlayacak şeyleri

⁴²⁵ Nitekim konu ile ilgili yapılmış bir araştırmanın sonuçları da benzer mahiyettedir. Araştırmaya göre Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in peygamberlik görevine hanel getirecek bir yaklaşım biçimini reddetmektedir. (Bkz. Günaydın, "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti", s. 102, 123). Burada zikredilmesi gereken başka bir husus ise Mâtürîdî öncesi ilk dönem tefsir literatüründe ve bazı rivâyetlerde müşriklerin davetini kabul etmek için Hz. Peygamber'e yaptıkları teklifleri ya da ondan istedikleri tavizleri yapmayı Peygamber'in aklından geçirmesi mümkün görülürken, Mâtürîdî'nin böyle bir şeyi Peygamber'in aklından geçirmesini dahi mümkün görmemesidir. Bkz. Fatma Günaydın, "İlk Dönem Tefsir Literatüründe İsmet İnancı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 15, sy. I, 2017, s. 15-17.

⁴²⁶ Nitekim Gazzâlî'nin de dikkat çektiği bu hususa göre kelâm ilmi bütün dinî ilimler arasında küllî bir konuma sahiptir. Bütün dinî ilimlerin temel ilke ve prensipleri kelâm ilmi ile sâbit olur. Müfessir yalnızca Kur'ân'ın anlamına, muhaddis hadisin sabit olacağı tarihlere, fakih mükelleflerin fiillerinin hükümlerine, usûlcü şer'î hükümlerin delillerine odaklanırken kelâmcı eşyanın en geneline yani varlığa odaklanır. Her bir ilimle meşgul olan kişi, kelâmcının araştırma konusunu oluşturan varlığın yalnızca bir tanesini inceler. Bkz. el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 102-103.

⁴²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 372.

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 185.

⁴²⁹ Mâide 5/111.

⁴³⁰ Nahl 16/68.

⁴³¹ Kasas 28/7.

⁴³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 371-372.

yaratılışlarından gelen bir özellik sayesinde bilmeleri demektir. Onlar bunu, herhangi bir eğitim almadan içgüdüsel olarak bilmektedirler. İnsan ise kendisine fayda ve zarar veren şeyleri yalnızca öğrenerek bilebilir. Hayvanlardan özellikle arıya ilhâm edildiğinin belirtilmesi ise, arı dışındaki hayvanların insanlara faydasının eğitilmeleri sayesinde mümkün olması, arının ise herhangi bir eğitim almadan fayda sağlaması sebebiyledir.⁴³³

Mâtürîdî doğru, güzel ve yararlı olduğu kişinin kalbine doğan şeyler ile Allah tarafından kişiye ilhâm edilen şeylerin bilgi kaynağı olamayacağını ifade eder. Zira bunlar bilgi kaynağı olsaydı, dinler ve mezhepler arasında tezat ve çelişki bulunmaması ve her din mensubunun kendi kanaatinin doğru olduğunu kabul etmemesi gerekirdi. Oysa bütün dinler ve mezhepler kendisinin doğru, karşısındakinin ise yanlış olduğunu savunmaktadır. Doğru bilgi vasıtası olan bir şeyin, bu şekilde herkesi farklı bir sonuca ulaştıran bir fonksiyona sahip olması ise imkânsızdır. O halde kalbe doğan sezginin ve ilhâmın doğru bilgi vasıtası olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Mâtürîdî'ye göre bir şeyin doğru bilgi vasıtası kabul edilebilmesi için kişiden kişiye değişmemesi ve her seferinde aynı sonucu vermesi gerekmektedir. Buna bağlı olarak gerçeğin kur'a yöntemi ile belirlenmesi ve nesebin bazı uzuvlara bakılarak tahmine dayalı tespit edilmesi⁴³⁴ gibi yöntemler doğru bilgi vasıtası olarak kabul edilemez. Çünkü söz konusu yöntemlerde sonuç her defasında farklı çıkabilir.⁴³⁵

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın Hz. Peygamber'e vahyi üç çeşittir. Birincisi, Kur'an vahyidir. İkincisi, beyân vahyidir. Bununla Hz. Peygamber, insanların faydalarına ve zararlarına olan şeyleri onlara açıklar. Bu tür vahiy Cebrâil (a.s.) vasıtası ile ya da başka türlü olabilir. Üçüncüsü ise ilhâm ve ifhâm vahyidir. "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği gibi hükmedesin diye..."⁴³⁶ âyetinde bahsedilen vahiy bu türdür. Allah'ın ona gösterdiği şey ilhâm ettiği ve bildirdiği şeylerdir. "Sana vahyedilene sımsıkı sarıl. Şüphesiz sen, dosdoğru yoldasın."⁴³⁷ âyetinde söz konusu vahiy türlerinin hangisine yapışır yapışsın doğru yolda olacağı ve sapkınlıktan emin olacağı Hz. Peygamber'e bildirilmiştir.⁴³⁸ Buna göre Mâtürîdî, Hz. Peygamber'e verilen ilhâmın diğer insanların ilhâmından farklı bir mâhiyete ve bağlayıcılığa sahip olacağını ifade etmiş olmaktadır.

⁴³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 143-144.

⁴³⁴ İki kişinin uzuvlarının şekillerine bakılarak soy, doğum ve diğer bazı bakımlardan ortak noktalarının tespit edilmesinden bahseden ilme "ilmü'l-kıyâfe", bu ilimle meşgul olan kişiye "kâif" denir. Bu yolla elde edilen bilgi, delile ve kesin bilgiye değil, sezgi ve tahmine dayanmaktadır. Bkz. Kâtib Çelebi (Hacı Halife) Mustafa b. Abdillâh el-Kostantinî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdâd, 1941, II, 1366; Mine Mengi, "Kıyafetnâme", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXV, 513-514.

⁴³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 83; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 162-167.

⁴³⁶ Nisâ 4/105.

⁴³⁷ Zuhruf 43/43.

⁴³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIII, 251-252.

Mâturîdî, peygamber olmayanlara peygamberlik vahyine benzer şekilde bir vahiyde bulunulmasını mümkün görür. Örneğin tefsirciler, “Mûsâ’nın annesine, ‘Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korkarsan onu nehre bırak, korkma, üzülme. Çünkü biz onu sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız.’ diye vahyettik.”⁴³⁹ âyetinde bahsedilen vahyin, ilhâm ve kalbe birtakım manaların atılması anlamında olduğunu ifade etmektedirler. Mâturîdî’ye göre ise, âyette bahsi geçen vahiy, onu peygamber yapmayan fakat risâlet vahyine benzeyen bir vahiy olması mümkündür.⁴⁴⁰

⁴³⁹ Kasas 28/7.

⁴⁴⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 11-112.

İKİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'DE RİVÂYET GELENEĞİ BAKIMINDAN HADİS, HADİSİN BİLGİ DEĞERİ, HADİS TENKİDİ ve TE'VÎL

2.1. Mâturîdî'nin Senede İlişkin Uygulamaları

2.1.1. Hadislerde İsnâd Kullanımı

Mâturîdî'nin günümüze ulaşan *Te'vilât* ve *Kitâbü't-tevhîd* isimli eserlerinde rivâyetleri genellikle senedsiz biçimde “ruviye”, “câe”, “zükira” gibi ifadelerle aktardığı görülmektedir. Mâturîdî, çoğunlukla yalnızca sahâbî râvîyi zikreder, kimi zaman sahâbîden sonraki râvînin de ismini verir.⁴⁴¹ Sayıca çok az olmakla birlikte üçüncü râvîyi zikrettiği yerler de bulunmaktadır.⁴⁴² Hz. Peygamber'e kadar uzayan muttasıl bir senedle aktardığı rivâyet ise bulunmamaktadır.⁴⁴³

İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) belirttiğine göre senedler onun yaşadığı h. VII. asırda, hatta önceki birkaç asırda hadislerin sıhhatinin tespiti noktasındaki fonksiyonunu artık kaybetmiştir. İbnü's-Salâh, kendi döneminde isnâdların büyük oranda hadisin sahih ya da hasen olduğunu tespit etmek için değil, müslümanlara mahsus olan bu uygulamanın kesintiye uğramadan devam ettirilmesi için yani teberrük ve teşerrüf amacına matuf olarak zikredildiğini ifade eder. Bunun sebebi ise artık kitaptan rivâyete itimat edilmesine bağlı olarak râvîlerde hıfz, zabt ve itkân gibi hususlarda görülen tesâhüldür.⁴⁴⁴ Mâturîdî'nin vefat ettiği h. IV. asrın başları için ise senedlerin terk edilmesi oldukça erken bir uygulamadır.

Mâturîdî'nin isnâdlara karşı ilgisizliğini açıklama noktasında döneme, bölgeye ve yönetime dayalı birtakım izahlar getirilmesi mümkündür. İlgisizliğin dönemsel ya da bölgesel olması ile kastımız, Mâturîdî'nin yaşadığı h. IV. asırda ve Semerkand bölgesinde âlimlerin isnâd uygulamasına ilgisiz olmaları ihtimalidir. Ne var ki söz konusu dönemde ve bölgede yaşayan âlimlerin hayatlarını konu edinen târih ve tabakât eserleri, bu şekilde bir açıklamayı geçersiz kılacak yeterli bilgi sağlamaktadır. Zira h. IV. asırda Semerkand ve daha geniş

⁴⁴¹ Örneğin “An ‘Amra (bt. Abdurrahmân), an Âişe..” Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 110. “Zâzân, Ali b. Ebî Tâlib'den rivâyet etmiştir ki...” Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 114.” İbn Ömer'den rivâyet edildiğine göre dedi ki, Ömer'den işittim...” Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 147.

⁴⁴² Örneğin bir rivâyeti zikrederken “Amr b. Şu'ayb'ın babası vasıtasıyla dedesinden rivâyet ettiğine göre...” demektedir. Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 124.

⁴⁴³ Mâturîdî'nin muttasıl sened zikretmeme tavrı Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'nin birkaç istisnâî sayılabilecek uygulaması hariç tutulursa takipçileri tarafından da devam ettirilmiştir. Bkz. Kahraman, *Mâturîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 49-50.

⁴⁴⁴ Ebü 'Amr Takıyyüddîn 'Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fî 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullah el-Minşâvî, Dâru'l-hadîs, Kâhire 1431/2010, s. 30-31, 146-147.

çerçevede Mâverâünnehir bölgesinde senedli hadis rivâyeti yoğun biçimde uygulanmaktadır.⁴⁴⁵

Mâverâünnehir, savaş ve göçler nedeniyle farklı dinî anlayışların yerleştiği bir merkez olmuştur. Başka bölgelerdeki karışıklıklardan dolayı daha sakin ve huzurlu olan bu bölgeye farklı ekollere mensup çok sayıda âlim göç etmiştir. Bunlar burada hadis rivâyet etmişlerdir. Bölgede yaşayan muhaddisler ve diğer âlimler, eserlerinde hadisleri senedli biçimde zikretmektedirler. Nitekim Dârimî (ö. 255/869),⁴⁴⁶ Buhârî (ö. 256/870) gibi muhaddisler,⁴⁴⁷ Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) gibi fakîhler⁴⁴⁸ ve diğer âlimler eserlerinde hadislerin senedlerini çoğunlukla vermektedirler. Ayrıca tarihî kaynaklar Semerkand'da çok sayıda hadis âliminin bulunduğunu haber vermektedir.⁴⁴⁹ Çok sayıda Hanefî âlimin de Semerkand medreselerinde senedli olarak hadis rivâyet ettiklerine yönelik kaynaklarda yeterli bilgi mevcuttur. Tarih ve tabakât kitapları bize Semerkand'da isnâd ile hadis rivâyetinin bilinen ve yaygın olan bir durum olduğunu göstermektedir. O halde isnâdı terk olgusunun bölgeselliği düşüncesinin doğru kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir.⁴⁵⁰

Dönemsel eğilim/değişim Mâtürîdî'nin senedleri terkinin bir izahı olarak akla gelebilir. Ancak onun hadis ilminin altın çağı diye nitelenen bir dönemin hemen sonrasında yaşamış olması ve dönem âlimlerinin senedler konusunda titiz bir tavır sergilemiş olmaları bu tezi de yanlışlamaktadır. Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887) Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) gibi Mâtürîdî'nin hemen öncesinde yaşamış hadisçiler ile İbn Huzeyme (ö. 311/924), Tahâvî (ö. 321/933), İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi Mâtürîdî'nin çağdaşlarında senedli hadis rivâyeti bilinen ve yaygın bir tutumdur. Mâtürîdî sonrası dönemde de sened kullanımı oldukça yaygındır.

Bu noktada Mâtürîdî'nin, Hanefî geleneğin muhteva odaklı yaklaşımlarına uygun bir yöntemle mi hareket ettiği sorusu akla gelmektedir. Nitekim Mâtürîdî ile aynı coğrafyada yaşayan ve onun takipçisi olan Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî'ye (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı)

⁴⁴⁵ Semerkand'da çok sayıda imlâ meclisi akdedilmiştir. Örneğin, Abdullah b. el-Ahvas h. 314 senesinde Semerkand'da hadis imlâ etmiştir. (Necmeddin en-Neseî, *el-Kand*, 316). Ebû Âsım Abdullah b. Muhammed b. Ubeydullah es-Saîrî Semerkand'da hıfzından hadis imlâ etmiştir. (Necmeddin en-Neseî, *el-Kand*, 322). Ebû Muhammed Abdurrahmân b. el-Feth es-Serrâc Semerkand câmiinde hadis imlâ etmiştir. (Necmeddin en-Neseî, *el-Kand*, 531). Muhammed b. Ubeydullah el-Kâğızî'nin babası 325 tarihinde hadis rivâyet etmiştir. Necmeddin en-Neseî, *el-Kand*, 459, vd.

⁴⁴⁶ Neseî Semerkand'da hadis ilmini ilk ortaya çıkaranın ve sünneti savunanın Dârimî olduğunu ifade eder. Necmeddin en-Neseî, *el-Kand*, 296.

⁴⁴⁷ Semerkand'lı hadis âlimleri için bkz. Aydın, *Fethinden Sâmânî'lerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, s. 410-438.

⁴⁴⁸ Bkz. Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1. bs., thk. Ali muhammed Mu'avviz-Âdil Ahmed Abdilmevcûd, Beyrut 1413/1994.

⁴⁴⁹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân*, Dâru Sâdir, 2. bs., Beyrut 1995, V, 79.

⁴⁵⁰ Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 54.

nispet edilen bir eserde “Şâfiî’nin aksine, bize göre haber-i vâhidin kabulü için isnâd şart değildir.”⁴⁵¹ denilmektedir. Aynı görüş mürsel haberlerin kabulü bağlamında Semerkandî tarafından da tekrar edilmektedir.⁴⁵² Üstelik re’y ehlinde kabul edilen Hanefîlerin, hadislerin isnâdlarını değil, muhtevalarını dikkate alan bir yaklaşıma sahip oldukları da bilinen bir husustur. Fakat diğer taraftan aynı geleneğe, aynı döneme ve aynı bölgeye mensup âlimlerin, hadisleri senedli biçimde rivâyet ettikleri bilinmektedir. Örneğin, mezhebin önde gelen imamlarından Ebû Yûsûf ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî’in *el-Âsâr* isimli eserleri ile Ebü'l-Leys es-Semerkandî’nin (ö. 373/983) eserlerinde rivâyetler senedli olarak verilmektedir. Öyle ki hadisçilerin rivâyetlerde kullandığı isnâd sistemini Hanefîlerin, kurucu imamlardan yaptıkları fikhî hükümlerin aktarımlarında kullandıkları yani imamların görüşlerini senedli biçimde naklettikleri görülmektedir. Nitekim Hattâbî, (ö. 388/998) ehl-i re’y’i ve Hanefîleri kendi imamlarından yaptıkları fikhî nakillerde sened kullanırken titiz davrandıkları ve delil aradıkları, Hz. Peygamber’den yapılan rivâyetlerde ise tesâhül gösterdikleri gerekçesi ile eleştirir. Ehl-i re’y’in çoğunluğunu, kendi mezheplerine uyan rivâyetleri kabul edip uymayanları dikkate almamakla; hadislerin sahihini zayıfından ayırt edememekle ve kendi aralarında meşhûr olduktan sonra zayıf ya da munkatı‘ haberleri bile kabul etmekle suçlar.⁴⁵³ O halde Mâtürîdî’nin, hadislerde isnâdı terk etmesini, mezhebî karaktere sahip sistematik bir uygulama olarak değerlendirmek de mümkün gözükmemektedir.⁴⁵⁴ Ayrıca Mâtürîdî’nin bu yaklaşımından hareketle, onun kendi düşüncesinde ve mensubu bulunduğu Hanefî gelenekte senedlerin bizzat kendisinin ya da içerdiği bilgi malzemesinin önemsiz ve işlevsiz kabul edildiği de söylenemez. Zira Mâtürîdî, pratikte isnâdı terk etmesine rağmen teorik olarak mütevâtir derecesine ulaşmayan haberlerle amel edilmesi ya da bunların terk edilmesi noktasında bir karara varabilmek için, râvîlerin durumlarının incelenmesini kabul etmekte ve bunu gerekli görmektedir.⁴⁵⁵

Mâtürîdî’nin çok az sayıda olmakla birlikte senedleri ve râvîlerin durumlarını dikkate aldığı bazı değerlendirmeleri de mevcuttur.⁴⁵⁶ Öte yandan Kâsânî (ö. 587/1191) *Bedâi’u’s-sanâi’* isimli eserinde Mâtürîdî’nin Hz. Âişe kaynaklı bir hadisi, isnâdı ile Hz. Peygamber’den

⁴⁵¹ Ebü’s-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbün fi usûli'l-fıkh*, 1. bs., thk. Abdülmecîd Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 149.

⁴⁵² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 435.

⁴⁵³ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî, *Me‘âlimü’s-sünen şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 4. bs., thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan 2009, I, 4-5.

⁴⁵⁴ Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 54.

⁴⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 86.

⁴⁵⁶ Örneğin Belhî’den naklederek bir rivâyetin medârının Hammâd b. Seleme olduğunu ve onun bu rivâyeti sırasında yaşlılık sebebiyle akli melekelerinin zayıf olduğunu söyler. Burada söz konusu zayıflığı bildirmek için kullandığı ifade “وكان خرفاً مفئداً” şeklindedir. Mâtürîdî, *Te’vilât*, XIV, 113.

rivâyet ettiğini haber vermektedir.⁴⁵⁷ Her ne kadar burada hadisin isnâdı verilmemiş olsa da isnâd ile rivâyet edildiğinin belirtilmiş olması, Mâturîdî'nin az da olsa senedli rivâyette bulunduğunu göstermektedir. O halde Mâturîdî'nin gerek *Kitâbü't-tevhîd*'deki teorik açıklamaları gerekse çok az sayıda da olsa sened zikretmesi ya da senede dair açıklamalar yapması, onun senedli rivâyete bütünüyle karşı olmadığını, fakat kendi sıhhat tespitlerinde senede değil, muhtevaya odaklandığını söylememizi mümkün kılmaktadır. Nitekim Mâturîdî'nin tefsirinde hadislerin sıhhatine yönelik ifade ve uygulamalarının birkaçı istisna tutulursa tamamı muhteva odaklıdır. Lâmişî'nin, Hanefîlere göre hadislerin kabulü için isnâdın şart olmadığını belirten yukarıdaki ifadelerinin ise hadislerin zikri sırasında her defasında sened zikretmenin gerekli olmadığı yahut Hanefîlerin sened zikri konusunda Şâfiîler kadar titiz olmadıkları anlamında kullanılmış olması ihtimal dâhilindedir. Kanaatimizce Lâmişî'nin “Bize göre haber-i vâhidin kabulü için isnâd şart değildir.” sözü mutlak anlamda Hanefîlerin âhâd haberlerde isnâdı bir şart ve zorunluluk olarak görmediklerini ifade etmek için değil, Hanefîlerin mürsel haberleri de kabul ettiklerini bildirmek için söylenmiştir. Çünkü hadisçiler kadar olmasa da Hanefî usûl eserleri de sünnet bahislerinde isnâd ile ilgili hususları ele almaktadır. Nitekim Hanefî usûl eserleri haber-i vâhidin Kur'ân, sünnet ve diğer asıllara aykırılık durumunu da hadisçilerden esinlenerek “manevî inkitâ” diye isimlendirmektedir. Ayrıca her ne kadar Lâmişî burada söz konusu ifadelerinin bağlamını ve detayını vermemiş ise de meseleyi aynı ifadelerle ele alan Semerkandî'nin, haber-i vâhidin kabulü için isnâdın şart olmadığını söylemesinin hemen ardından “İrsâl, haber-i vâhidin kabulüne mani değildir.” demesi,⁴⁵⁸ Lâmişî'nin bu ifadelerinin de mürsel hadislerle ilgili olduğu şeklindeki kanaatimizi güçlendirmektedir.

Özetle Mâturîdî'nin, hadisçilerin isnâdı öne çıkaran tüm vurgularına rağmen tefsirinde ve kelâm eserinde isnâdlara olan ilgisizliğini dönemsel, bölgesel ve yöntemsel nedenlere bağlayarak yapılacak izahlar tatmin edicilikten uzaktır. Mâturîdî'nin hadislerin senedlerine yer vermemesini, kendisinin meslek olarak hadisçi olmaması,⁴⁵⁹ eserlerinin de rivâyeti konu edinen kitaplar olmaması ile ilişkilendirmek daha doğru ve tutarlı gözükmektedir. Bunun yanı sıra rivâyetlere sayısal bakımdan daha çok yer verdiği *Te'vilât*'ın, onun tefsir takrîrlerinin derlenmesi suretiyle oluşturulmuş olması,⁴⁶⁰ dolayısıyla ders sırasında isnâd zikrine ihtiyaç

⁴⁵⁷ وَلَهُمَا مَا رَوَى إِمَامُ الْهُدَى الشُّيْخُ أَبُو مَنْصُورٍ الْمَاطَرِيْدِيُّ السَّمَرْقَنْدِيُّ بِإِسْنَادِهِ عَنِ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - عَنِ رَسُولِ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ

⁴⁵⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 435.

⁴⁵⁹ Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 54.

⁴⁶⁰ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 1b. Her ne kadar Semerkandî *Te'vilât*'ın Mâturîdî'nin öğrencileri tarafından kaleme alındığını ifade etmiş olsa da bu durum, eserin ve içerisindeki görüşlerin Mâturîdî'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu göstermemektedir. Zira onun gerek talebeleri gerek sonraki takipçileri eserin ve eserdeki görüşlerin aidiyeti noktasında bu şekilde bir tenkidde bulunmamışlardır.

duymamış olması da eserinde rivâyetlerin senedsiz verilmesinde etkili olmalıdır. Ayrıca zikrettiği hadislerin senedleri yüksek ihtimalle muhatap kitle olan öğrencileri tarafından biliniyor olmalıdır. Esasen Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ta zikrettiği hadisleri teknik olarak rivâyet etme çerçevesinde değerlendirdiğini söylemek de güçtür. Çünkü onun rivâyetler ile olan ilişkisi, rivâyetlerin sonraki nesle birtakım şeklî şartları da dikkate alarak aktarılmasından ziyade, onlarla istidlâlde bulunmak şeklindedir. Neseî ve diğer takipçilerinin, her defasında Mâturîdî'nin nasların manalarını açıklaması, naslardaki gizli hükümleri ve anlamları istinbât etmesi gibi özelliklerine vurgu yapmaları da bunu göstermektedir.⁴⁶¹ Mâturîdî'nin hadislerin senedlerini zikretmeme uygulaması, kendisinden sonraki Mâturîdî âlimler tarafından da çok az istisna dışında devam ettirilmiştir.⁴⁶²

2.1.1.1. İttisâl ve İnkıtâ'

Hanefî âlimler rivâyetlerin kabulünün önünde engel olarak maddî ve manevî olmak üzere iki çeşit inkıtâ' bulunduğu görüşündedirler. Maddî inkıtâ' yani hadislerin senedlerindeki kopukluk, hadisçiler tarafından sıhate engel olan bir durum olarak değerlendirilse de Hanefî fakîhler bunu çoğu zaman çeşitli gerekçeler ile dikkate almamışlar, fikhî istinbatlarında senedinde kopukluk bulunan kimi hadisleri delil olarak kullanmışlardır. Buna karşılık hadisçilerin muttasıl senede sahip olduğu için amel ettiği bazı hadislerle de Hanefîler, manevî inkıtâ' gerekçesi ile ameli terk etmişlerdir.⁴⁶³

Mâturîdî birkaç istisna dışında ittisâl ve inkıtâ' gibi rivâyetlerin senedleri ile ilgili konularda herhangi bir açıklamada bulunmaz. Açıklama yaptığı yerlerde ise genellikle muhaliflerine onların kendi argümanlarını kullanarak cevap verme amacı güttüğü görülür. Mesela Şâfiî'yi bazen mürsel rivâyetleri kabul etmemekle, bazen de adını söylemediği ve kim olduğu bilinmeyen bir râvînin rivâyetini kabul etmekle eleştirir.⁴⁶⁴ Diğer taraftan hırsızlık sonucu eli kesilecek kişinin çaldığı malın en az miktarının ne olduğuna dair farklı rivâyetler arasından, mürsel bir rivâyet olsa da buna muhâlefet eden başka bir rivâyet bulunmadığı için Sa'îd b. el-Müseyyeb'in (ö. 94/713) naklettiği "Bu konuda sünnet on dirhem olarak cereyan etmiştir." rivâyetinin esas alınması gerektiğini ifade eder. Fakat Mâturîdî söz konusu mürsel rivâyeti tek başına yeterli görmemiş olacak ki Hz. Ömer, Osman, (ö. 35/656) Ali, (ö. 40/661)

⁴⁶¹ Ebü'l-Mu'în en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, II, 831-832; Ebü'l-Mu'în en-Neseî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, s. 157.

⁴⁶² Kahraman, *Mâturîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 49-50. Kahraman, Hüseyin, "Hadisin Mâturîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâturîdî'nin Hadis Yorumu", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 7, sy. 2, Ağustos 2010, s. 143.

⁴⁶³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 364-368; Ebü'l-'Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 390-407; Apaydın, Yunus, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tutumlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ' Anlayışı", *EÜİF Dergisi*, sy. 8, Kayseri 1992, s. 161.

⁴⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 290-291.

Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) gibi önde gelen sahâbîlerden de on dirhemi bulmayan malların çalınması durumunda el kesme cezasının uygulanmayacağına dair rivâyetlerin zikredilen mürsel hadisi desteklediğini ilave etmektedir.⁴⁶⁵

2.1.1.2. Râvîlerin Güvenilirlik Denetlemesi/Cerh-Ta'dîl

Mâturîdî hadislerin sıhhat durumunu tespit etmek için râvîler hakkında cerh-ta'dîl yapmamaktadır. Aslında bahsedildiği gibi isnâdlı hadis rivâyetinde bulunmaması, onun zikrettiği hadisleri aktaran râvîlerin bilinmesini oldukça zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte Mâturîdî, başka delillere dayanarak reddettiği bazı rivâyetlerde kendi görüşünün doğruluğunu ispatlamak için birtakım cerh ifadeleri de kullanmaktadır. Örneğin aklî delillere, Kur'ân'ın nassına ve bazı rivâyetlere aykırı olduğu gerekçesi ile reddettiği Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) "Cehennem, Allah ayağını koyuncaya kadar daha fazla kişi ister."⁴⁶⁶ rivâyetinin, aynı zamanda râvîlerinden birinde bulunan zabt problemi nedeniyle de reddedilmesi gerektiğini ifade eder. Mâturîdî'nin Belhî'den aktardığına göre, rivâyetin medârı konumunda bulunan Hammâd b. Seleme⁴⁶⁷ (ö. 167/784), hadisi rivâyet ettiği vakitte bunamış ve aklî melekelerini kaybetmişti.⁴⁶⁸ Dolayısıyla kendisinden hadis rivâyet edilmesi câiz olmayacak bir durumda idi.⁴⁶⁹ Fakat burada belirtilmesi gereken husus, râvî hakkında söz konusu cerh ifadelerinin bulunmaması durumunda bile Mâturîdî'nin bu rivâyeti daha önce başka deliller öne sürerek reddetmiş olduğudur. Kısaca, bahsi geçen rivâyette Mâturîdî cerhi, rivâyeti reddetmek için temel argüman olarak değil, destekleyici bir unsur olarak kullanmakta ve hadisin hadisçilerin

⁴⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 222-223.

⁴⁶⁶ Buhârî, "Tevhîd", 25; Müslim, "Cennet", 35.

⁴⁶⁷ Söz konusu Ebû Hüreyre rivâyetinin Buhârî ve Müslim'de yer alan tarîklerinde râvîler arasında Hammâd b. Seleme bulunmamaktadır. (Bkz. Buhârî, "Tefsîr", 50; Müslim, "Cennet", 35-38.) Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadisin Ebû Hüreyre rivâyeti, senedinde Hammâd b. Seleme'nin bulunduğu tarîk ile Dârimî'nin *Sünen* 'i, İbn Ebû 'Âsım'ın (ö. 287/900) *es-Sünne* 'si, Bezzâr'ın *Müsned* 'i, İbn Huzeyme'nin *et-Tevhîd* 'i ve Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat* 'ında nakledilmiştir. (ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *Sünenü'd-Dârimî*, 1. bs., Dâru't-te'sîl, Kâhire 1436/2015, III, 92; İbn Ebû 'Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *es-Sünne*, 1. bs., thk. Bâsim b. Faysal el-Cevâbire, Dâru's-samî'î, Riyad, 1419/1998, I, 366; Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, XVI, 282; İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Kitâbü't-tevhîd ve isbâtü sıfâtî'r-rabb*, 5. bs., Abdülaziz b. İbrâhîm eş-Şehvân, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1414/1994, I, 207, 218, 224, 225; et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. İvadullah b. Muhammed-Ebü'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-haremeyn, Kâhire 1416/1995, VII, 56.)

⁴⁶⁸ Râvînin yaşlanması ve aklî melekelerini kaybetmesi hadis ilminde "ihtilât" terimi ile ifade edilmektedir. İhtilâtın "Hadis râvisinin, aklî dengesinin bozulması, gözlerini veya kitaplarını kaybetmesi neticesinde hadis rivâyetinde hatalarının doğruları kadar veya daha fazla olması" şeklinde tarif edilmesi mümkündür. Bkz. Mehmet Fatih Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât*, 1. bs., Rihle kitap, İstanbul 2011, s. 39. Mâturîdî burada râvî hakkında "harif" ve "müfenned" kelimelerini kullanmaktadır.

⁴⁶⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 113. Hammâd b. Seleme güvenilir bir râvî kabul edilmekle birlikte İbn Receb el-Hanbelî ve İbn Hacer'in Beyhakî'den naklettiğine göre ömrünün son zamanlarında hafıza kaybına uğramıştır. İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1. bs., thk. Nureddin İtr., Dâru'l-melâh, yy. 1398/1978, II, 622; İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1. bs., Matba'atü'd-dâireti'l-ma'ârifî'n-nizâmiyye, Hindistan 1326, III, 14.

kriterlerine göre de reddedilmesi gerektiği imajını vermektedir. Bu noktada Mâturîdî/Hanefî ulemanın Kur'ân'ın zâhirine aykırılık gerekçesiyle hadisleri reddetme tavrı konusunda Kahraman'ın yaptığı "hadisi delil alıyoruz, birini reddetsek bile diğeriyle amel ediyoruz şeklinde görüntü verme çabası" tespitini⁴⁷⁰ hatırlamakta fayda vardır. Zira aynı yaklaşım Mâturîdî tarafından râvîsi cerh edilen bu rivâyetin isnâdı hakkında da sergilenmiştir.

Aslında Mâturîdî teorik olarak haberlerin senedlerinde bulunan râvîlerin hallerinin araştırılmasını kabul etmektedir. Buna göre, ilim ve şehâdet bilgisi gerektirmede mütevâtir derecesine ulaşmayan âhâd haberlerin, amele konu edilmesi ya da terk edilmesi şeklinde iki seçenek söz konusudur. Buna da râvîlerin durumlarının incelenmesi ve ictihâd ile karar verilir. Yapılan incelemeden sonra hadisin amel edilebilir olup olmadığına ilişkin kararın yanlış olmaya da ihtimali bulunmaktadır. Fakat bilgi edinme yollarının en üstünü olan duylarda bile duyların zayıf olması, algılanan şeylerin uzak ya da latîf olması gibi sebeplere bağlı olarak yanılma ihtimali bulunmasına rağmen bunlarla amel edilmektedir. O halde Mâturîdî'ye göre râvîlerin halleri ve haberin muhtevası incelendikten sonra bu tür haberlerde her ne kadar kuşatıcı ve kesin bilgiye ulaşılamasa da zann-ı gâlib ile amel edilmesi gerekmektedir.⁴⁷¹

Mâturîdî'nin cerh-ta'dîl konusunda üzerinde en çok durduğu hususlardan biri sahâbenin adâletidir. Mâturîdî onların sahâbe vasfına ya da adâletine zarar vereceğini düşündüğü rivâyetleri çoğunlukla reddeder.⁴⁷² Kimi zaman da Mâturîdî bu tür rivâyetleri te'vîl ederek sahâbenin âdil olduklarını belirtir. Örneğin, ona göre Cibrîl hadisinde Hz. Peygamber'e önce imanın ne olduğu sonra da İslâm'ın şerâi'inin ne olduğu sorulmuştur. Oysa hadisin bazı târiklerinde "şerâi'" kelimesi yer almamakta, yalnızca İslâm'ın ne olduğu sorulmaktadır. "Şerâi'" kelimesinin zikredilmediği rivâyetlerde Mâturîdî'ye göre râvî ya soru sorulduğu sırada ya da rivâyette bulunduğu kişiden bu kelimeyi duymamış olmalıdır. Çünkü Abdullah İbn Ömer'in (ö. 73/693) rivâyetinde "şerâi'" kelimesinin zikredilmesi, aslında bu ifadenin rivâyette var olduğunu teyit etmektedir. İbn Ömer'in bu kelimeyi rivâyete kasten eklediğini söylemek onun şehâdetini yani adâletini düşürecektir. Çünkü bu durumda hem Hz. Peygamber'e hem de Cebrâîl'e onların söylemedikleri bir şeyi isnâd etmiş olacaktır. O halde bazı râvîlerin "şerâi'" kelimesini duymadıklarını söylemek, İbn Ömer'in bu kelimeyi rivâyete kasıtlı olarak ilave ettiğini söylemekten daha uygun bir tavidir. Çünkü rivâyete kasten eklemede bulunmak râvînin adâlet vasfını ortadan kaldırır. Oysa bazı râvîlerin söz konusu

⁴⁷⁰ Kahraman, *Maturidilikte Hadis Kültürü*, s. 89.

⁴⁷¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 86.

⁴⁷² Sahâbe tasavvuruna aykırı rivâyetleri reddi için tezin "Rivâyetler Bağlamında Mâturîdî'nin Peygamber Tasavvuru ve İsmet Sıfatına Yaklaşımı" ve "Sahâbe ve Tâbiûn Sözlerinin Değeri" başlıklarına bakınız.

kelimeyi duymadıklarını söylemek onların adâletine zarar vermez.⁴⁷³ Mâturîdî ve Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Cibrîl hadisine sahâbeden İbn Ömer'in âdil olduğunu öne çıkaran bir yorum getirirler de rivâyetteki “şerâî” kelimesine yaptıkları vurgunun temelinde, iman ve İslâm'ın birbirinden farklı değil, aynı şey oldukları görüşünü⁴⁷⁴ ispat etme gayesi yattığı anlaşılmaktadır.⁴⁷⁵ Çünkü sorunun İslâm'ın şerâî'inden değil de bizzat kendisinden olduğu kabul edilirse, bu durumda rivâyetin, muhatapların iman ve İslâm'ın birbirinden farklı olduğu iddialarına delil teşkil etmesi söz konusudur. Sorunun İslâm'ın şerâî'inden olduğu kabul edildiğinde ise rivâyetin muhataplar için delil olma durumu ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla Mâturîdî'nin, İbn Ömer'in adâletini öne sürerek râvîler hakkında yaptığı cerh ve ta'dîl açıklamalarının arkasında yatan asıl sebep, iman ve İslâm'ın aynı şeyler olduğu yönündeki kelâmî kabulü olmalıdır.

Mâturîdî sahâbe tasavvuru gereği onların sahâbe vasfına ve adâletine zarar verecek rivâyetleri reddetmekle birlikte onun, adâlet yönünden olmasa da zabt yönünden sahâbenin tenkid edilebileceği görüşünde olduğu söylenebilir. Nitekim Mâturîdî, bir meselede Ebû Hüreyre ile İbn Mes'ûd arasında mukayese yapmakta ve hakkında zayıf olduğuna yönelik görüşleri sürülmesine rağmen Ebû Hüreyre'nin haberlerinin kabul edilmesi gerekiyorsa, İbn Mes'ûd'un rivâyetlerinin öncelikle kabul edilmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Çünkü İbn Mes'ûd'un fazileti, takvâsı ve Allah Rasûlü ile olan birlikteliği (sohbet) daha çoktur. Ayrıca ona göre İbn Mes'ûd, daha derin fıkıh bilgisine sahiptir.⁴⁷⁶ Buradaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Mâturîdî her ne kadar Ebû Hüreyre'nin hadis rivâyetinde zayıf olduğuna yönelik değerlendirmelere atıfta bulunsa da, yine de onun rivâyetlerinin kabul edilmesi gerektiği görüşündedir. Yani Mâturîdî bu konuyu Ebû Hüreyre'nin rivâyetlerinin sıhhati ile değil, ihtilâf söz konusu olduğu zaman tercih konusu ile irtibatlandırmaktadır.⁴⁷⁷ Nitekim Hanefîlerin de râvînin fakîh olmasını rivâyetinin sıhhati ile değil, tercih edilmesi ile ilişkili

⁴⁷³ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 510; Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, II, 821. “Şerâî” kelimesinin bazı rivâyetlerde bulunup bazılarında bulunmamasının sebebi Mâturîdî'ye göre hadiseye tanıklık eden sahâbilerin bizzat Hz. Peygamber'den ya da daha sonraki râvîlerin hocalarından bu kelimeyi duymamış olmalarıdır. Oysa söz konusu kelimeyi rivâyete iman ile İslâm'ın aynı olduğunu göstermek isteyen sonraki râvîlerin kasıtlı olarak eklemiş olmaları da ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla Mâturîdî “şerâî” kelimesinin sonraki râvîlerin tasarrufu olabileceği ihtimalini göz ardı etmektedir.

⁴⁷⁴ Mâturîdî'ye göre her ne kadar zâhirleri itibarıyla ve dil açısından aralarında farklılık bulunsa da hakikatleri ve hedefleri açısından iman ve İslâm aynıdır. Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 507-508; Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 97, XIV, 78.

⁴⁷⁵ Kahraman, *Maturidilikte Hadis Kültürü*, s. 108-110; Kahraman, “Hadisin Mâturîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâturîdî'nin Hadis Yorumu”, s. 150-151.

⁴⁷⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 236.

⁴⁷⁷ Ebû Hüreyre hakkında dile getirilen birtakım tenkidler ve bunların değerlendirilmesi hakkında bkz. Osman Güner, *Ebû Hüreyre'ye Yönelik Eleştiriler (Tarihî Arka Plan)*, İnsan Yay., İstanbul 2001.

gördükleri çeşitli âlimler tarafından dile getirilmiştir.⁴⁷⁸ Mâturîdî'nin Ebû Hüreyre'nin zayıf olduğuna yönelik tenkidlerin varlığına itiraz etmemesi sahâbenin zabt yönüyle tenkid edilemeyeceği görüşünde olmadığını göstermektedir. Zira Ebû Hüreyre'nin zayıf olduğuna dair Mâturîdî'nin işaret ettiği hususlardan kastı onun adâleti ile ilgili değil, zabtı ile ilgili hususlar olmalıdır. Çünkü Mâturîdî'nin belirttiğine göre râvîsi âdil ise haber-i vâhidin kabulü vâcibtir.⁴⁷⁹ Eğer söz konusu eleştiriler Ebû Hüreyre'nin adâleti ile ilgili olsaydı Mâturîdî'nin, onun haberlerinin kabulünün gerekli olduğunu söylemesinin bir manası kalmazdı.

Sahâbeden Fatıma bt. Kays'ın (ö. 54/674 [?]) kocası tarafından üç talak ile boşanmış olmasına rağmen Hz. Peygamber'in kendisine nafaka ve süknâ hakkı tanımadığını bildiren rivâyeti hakkında hem Hz. Ömer'in hem de daha sonra halife Mervân'ın (ö. 65/685) “Doğru mu yoksa yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözü ile Allah'ın kitâbını ve Peygamber'imizin sünnetini terk etmeyiz.”⁴⁸⁰ şeklindeki sözlerini aktarması da Mâturîdî'nin rivâyetler konusunda sahâbenin tenkid edilebileceği görüşünde olduğunu göstermektedir. Burada dikkat çeken husus, Hz. Ömer'in Fâtıma bt. Kays hakkındaki sözünü Mâturîdî'nin, “Doğru mu yoksa yalan mı söylediğini bilmediğimiz...” (لَا نَدْرِي أَصَدَقَتْ أَمْ كَذَبَتْ) şeklinde aslında adâlet vasfı ile ilgili biçimde aktarmasına rağmen hadis kaynaklarında bu sözün, “Aklında tutabildi mi yoksa unuttu mu bilmediğimiz...” (لَا نَدْرِي أَحْفَظْتُ أَمْ نَسِيتُ) vb. şekillerde zabt vasfı ile ilgili biçimde nakledilmiş olmasıdır.⁴⁸¹ Verilen örneklerde dikkat çeken diğer bir husus ise tenkide konu edilen sahâbîlerin fakîh olmamalarıdır. Diğer taraftan Mâturîdî'nin hadisleri daha çok mana ile rivâyet ettiği göz önünde bulundurulduğunda söz konusu rivâyetin de mana ile aktarılmış olması ve buradaki (أَمْ كَذَبَتْ) fiilinin yanılma ya da unutma anlamında kullanılmış olması da mümkündür. Nitekim Arap dilinde “kizb” ve “tekzîb” kelimelerinin hem yalan hem de yanılma anlamlarında kullanıldığı ve sahâbe döneminde de her iki kullanımın mevcut olduğu bilinmektedir.⁴⁸² Mâturîdî'nin sahâbenin adâleti ile ilgili genel yaklaşımı bu tür bir değerlendirmeyi daha güçlü kılmaktadır.

⁴⁷⁸ Muhammed Muîn b. Muhammed Emîn b. es-Sindî, *Dirâsâtü'l-Lebîb fi'l-üsveti'l-haseneti bi'l-habîb*, Beytû's-saltana, Lahor 1867, s. 179, 183; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşrati'l-kâmile*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, 6. bs., Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, Halep 1440/2009, s. 215-217.

⁴⁷⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 70, 62.

⁴⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 232-234.

⁴⁸¹ Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, IV, 136; Müslim, “Talâk”, 46; Tirmizî, “Talâk”, 5; Ebû Davûd, “Talâk”, 40.

⁴⁸² Detaylı bilgi için bkz. Bünyamin Erul, “Sahabe Döneminde Tekzib Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti: Rivayetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme”, *AÜİF Dergisi*, 1999, c. XXXIX, s. 455-489.

2.1.1.3. Tahammül ve Edâ Sîgaları ile Bazı Rivâyet Istılâhları

Mâturîdî, hadislerde isnâd kullanmadığı için hadisçiler tarafından mutlak surette kullanılan ve hadislerin silsilede bir üstte bulunan râvîden nasıl alındığını bildiren tahammül/ahz sîgaları ile nasıl aktarıldığını gösteren edâ sîgalarını da doğal olarak kullanmamaktadır. Rivâyetlerin naklinde o, çoğunlukla “ruviye”, “ruviye fi’l-haber”, “ruviye fi’l-kıssa”, “zükira”, “zükira fi’l-haber”, “zükira fi’l-kıssa”, “an”, “kîle fi’l-haber”, “kîle fi’l-kıssa”, “câe fi’l-eser” gibi ifadelerle yetinmektedir. İbnü’s-Salâh’a göre bu ve benzeri ifadeler, aktarılan haberin zayıflığını bildiren kalıplardır. Dolayısıyla zayıf bir hadis isnâdsız biçimde zikredilirse ya da bir hadisin sıhhatinden kuşku duyulursa bu kalıplar kullanılmalı, “kâle rasûlullâh” vb. kesinlik bildiren kalıplar kullanılmamalıdır.⁴⁸³ Münzirî (ö. 656/1258) de benzer bir kullanım ile hadisin isnâdında yalancı ya da zayıf râvî bulunması yahut hasen kabul edilmesinin mümkün olmaması durumlarında “ruviye” sîgasının kullanımını benimsemiştir.⁴⁸⁴ Öte yandan “ruviye” kalıbının, zayıf hadislerin nakline mahsus kılınmasının ârızî bir kullanım olduğu ve h. VII. asırdan önce bu şekilde bir kullanımın bulunmadığı belirtilmiştir. Şâfîî, Buhârî ve Tirmizî gibi çok sayıda mütekaddim dönem âlimi de sahih hadislerin naklinde “ruviye” kalıbını kullanmışlardır. Dolayısıyla müteahhir dönemde ortaya çıkan bu kullanımın, mütekaddim dönem âlimleri için de geçerli olduğunu kabul etmenin büyük yanlışlara sebep olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.⁴⁸⁵ Mâturîdî’nin de söz konusu kalıpları hadisin zayıflık ya da sıhhat durumlarına işaret etmek için kullandığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira gerek hadisçiler tarafından gerek kendisi tarafından sahih kabul edilen hadisleri de çoğu zaman bu kalıpları kullanmak suretiyle aktarmaktadır. Aynı şekilde Mâturîdî’nin takipçisi konumunda bulunan âlimlerin de bu sîgaları hadisin sıhhat ya da zayıflığını gösterme maksadı ile kullanmadıkları belirtilmiştir.⁴⁸⁶

⁴⁸³ İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, s. 134-135.

⁴⁸⁴ Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, *et-Tergîb ve’t-terhib mine’l-hadîsi’s-şerîf*, nşr. Mustafa Muhammed Amâre, 3. bs., Mektebetü Mustafa, Mısır 1388/1968, I, 37.

⁴⁸⁵ Muhammed ‘Avvâme, *Hükmü’l-‘amel bi’l-hadîsi’d-da’if beyne’n-nazariyye ve’t-tatbik ve’d-da’vâ*, 1. bs., Dâru’l-yüsr, Medine 1438/2017, s. 229-240; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfîî, *Tedribü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevâvî*, 1. bs., thk. Muhammed ‘Avvâme, Dâru’l-minhâc, Cidde 1437/2016, III, 520-521 (Muhakkık ‘Avvâme’nin notu).

⁴⁸⁶ Bkz. Kahraman, *Maturidilikte Hadis Kültürü*, s. 56.

Mâturîdî'nin az da olsa zaman zaman hadisçilerin kullandıkları bazı terimlere atıflarda bulunduğu görülür. Mesela, “Fe darabnâ ‘alâ âzânihim/فَضْرِبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ”⁴⁸⁷ âyetinin tefsirinde “darabe/ضرب” fiilinin kullanımına “ıdırib ‘alâ haysü kezâ/اضرب على حيث كذا” kullanımını örnek olarak gösterir. Buna göre “ed-darb ‘ale’l-âzân/الضرب على الآذان”, işitme duyusunu ortadan kaldırmak demektir. *Te’vilât*’ın Nûruosmâniyye nüshasında ise bu ifade “ıdırib ‘alâ hadîsi kezâ/اضرب على حديث كذا” yani “O hadisi sil, üstüne bir çizgi çek!” şeklindedir.⁴⁸⁸ Muhaddisler bu ifadeyi, hadisin atılması ve terk edilmesi gerektiği anlamında kullanmaktadırlar. Çizginin sebebi râvîsinin metrûk olmasından dolayı olabileceği gibi ilgili kitabın şartına uymadığı için yahut bir hatadan dolayı da olabilir.⁴⁸⁹ Muhaddisler “ıdırib ‘alâ hadîsihi/اضرب على حديثه” ifadesini râvîsi zayıf ya da uydurmacı olan hadisler için de kullanmaktadırlar.⁴⁹⁰ Nûruosmâniyye nüshasının doğru kabul edilmesi durumunda Mâturîdî'nin muhaddislerce kullanılan bu ifadelere vâkıf olduğu anlaşılacaktır. Kanaatimizce burada silmeden (mahv) bahsedilmesi de ilgili kelimenin “haysü/حيث” değil “hadîs/حديث” olduğunu göstermektedir.

Rivâyetlerin nakil keyfiyetine ilişkin olarak Mâturîdî'nin kullandığı bir diğer hadis ıstılâhı ise “medâr” kelimesidir. “Medâru’l-hadîs” rivâyetin tarîk sayısı kendisinden sonra çoğalan ve senedlerin kendisinde birleştiği râvîyi ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.⁴⁹¹ Mâturîdî'nin Belhî'den aktararak verdiği bilgiye göre Ebû Hüreyre'den yapılan bir rivâyetin medârı Hammâd b. Seleme'dir ve hadisi rivâyet ettiği vakitte aklî melekeleri yerinde olmadığı için rivâyeti makbul değildir.⁴⁹²

2.2. Metne İlişkin Uygulamaları

Metne ilişkin uygulamalardan kastımız, Mâturîdî'nin hadisleri lafız ya da mana ile rivâyet etmesi ile bir bütün olarak ya da ihtisâr ve taktî‘ yaparak nakletmesi gibi faaliyetleridir. Rivâyetlerin metinleri ile ilgisi olması bakımından râvîlerin rivâyet esnasında metinlerde yaptıkları bazı tasarruflara Mâturîdî'nin işaret edip etmediği de bu bölümde incelenecektir.

⁴⁸⁷ Kehf 18/11.

⁴⁸⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 20.

⁴⁸⁹ Muhammed Halef Selâme, *Lisânü’l-muhaddisîn*, Musul 2007, II, 107.

⁴⁹⁰ Bkz. Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, Beyrut 1271/1952, V, 169, IX, 222,

⁴⁹¹ Muhammed Mücîr el-Hatîb el-Hasenî, *Ma’rifetü medâri’l-isnâd ve beyânü mekânetihî fî ‘ilmi ‘ileli’l-hadîs*, 1. bs., Dâru’l-meymân, Riyad 1429/2008, I, 35; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, MÜİFV Yay, 4. bs., İstanbul 2011, s. 174.

⁴⁹² Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 113.

2.2.1. Mana ile Rivâyet

Hadislerin lafızlarında hiçbir değişiklik yapılmadan kaynağından alındığı şekliyle rivâyet edilmesine lafzen rivâyet denir. Anlamı bozmadan lafızlarında takdim, tehir, eş anlamlı kelimelerin kullanımı gibi bir dizi değişiklik yapılarak rivâyet edilmesine mana ile rivâyet denir.⁴⁹³ Rivâyet tarihinde hadislerin mana ile rivâyetinin câiz olup olmadığı tartışmalıdır. Mana ile rivâyete cevâz verenlerin yanında bunu asla kabul etmeyenler de bulunmaktadır.⁴⁹⁴ Mana ile rivâyete izin verenler de lafzı ile ibâdet kastı güdülen hadislerde lafız değişikliğine cevâz vermemişlerdir. Bununla birlikte gözden kaçırılmaması gereken husus, tüm bu tartışmaların rivâyet dönemine mahsus tartışmalar olduğudur. Hadislerin kitaplara kaydedilmesinden sonraki dönemde hadisçiler artık mana ile rivâyeti uygun görmemektedirler.⁴⁹⁵

Hadislerin mana ile rivâyetine cevâz verenlere göre de asıl olan, lafza bağlı kalınarak rivâyette bulunulmasıdır.⁴⁹⁶ İlk nesilden itibaren bu konuda bir titizlik görülmüştür. Mana ile rivâyeti uygun görenler de görmeyenler de görüşlerini bazı aklî ve naklî deliller ortaya koyarak ispat etmeye çalışmışlardır. Öyle ki, hadislerin lafzen rivâyetinin gerekliliği konusunda da mana ile rivâyetinin cevâzı konusunda da Allah Rasûlü'nün dilinden hadisler rivâyet edilmiştir.⁴⁹⁷

Mana ile rivâyet konusunda hadisçilerin mananın tam olarak korunmasına öncelik verdikleri, fıkıhçıların ise lafızların türleri ve delaletlerine göre bir tasnife gittikleri görülmektedir. Buna göre fıkıhçılar genel olarak muhkem ve zâhir gibi lafızlar içeren ve farklı ifadelerle nakledilse dahi anlam değişikliğine uğramayacak olan rivâyetlerin mana ile aktarılmasına cevâz vermektedirler. Müşkil, mücmel ve müşterek lafızlara sahip olan rivâyetler ile cevâmi'ü'l-kelim özelliğine sahip rivâyetlerin ise mana ile naklini uygun

⁴⁹³ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 270; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü, Rehber Yayınları*, Ankara 1992, s. 399-402; Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 257; Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 126; Selman Başaran, "Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivâyeti Meselesi", *UÜİF Dergisi*, sy. 3, s. 52; Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 126.

⁴⁹⁴ Hadislerin lafız ve mana ile rivâyeti hakkında farklı görüşler için bkz. Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmehürmüzî el-Fârisî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, 1. bs., thk. Muhammed Acâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1391/1771, s. 524-543; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rîfeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshak İbrâhim b. Mustafa, Mektebetü İbn Abbâs, Mısır ts., I, 503-575.

⁴⁹⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, s. 210-211; Başaran, "Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivâyeti Meselesi", s. 51, 60.

⁴⁹⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 57.

⁴⁹⁷ et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, VII, 100; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 506-507; 578-579.

görmemektedirler. Çünkü bunlarla kastedilen anlam, ancak lafzen rivâyet edilmeleri ile doğru olarak anlaşılabilir.⁴⁹⁸

Mâturîdî, mana ile rivâyet meselesinde cevâz verenlerin görüşünü doğru bulmaktadır. Onun bu konudaki hareket noktası, Kur'ân'dan elde edilen aklî bir çıkarıma dayanmaktadır. Mâturîdî, Kur'ân'daki bazı kıssalar ve tarihî olayların takdim, tehir, ziyade, noksan ve lafız değişiklikleri ile tekrar edilmesinden hareket ederek, asıl amacın lafız ve harflerin kendileri değil, bunların ihtiva ettikleri anlamlar olduğunu ifade eder. Ona göre lafızların içerdikleri manalar anlaşıldıktan sonra bunun hangi dil ya da hangi harflerle ifade edildiği önemli değildir.⁴⁹⁹ Mâturîdî'ye göre Kur'ân'da geçen bütün kıssalar farklı sözler ve farklı lafızlara sahiptir. Allah, lafızları ve cümleleri değiştirmenin anlamı değiştirmeyeceğini bildirmek ve göstermek için bu şekilde yapmıştır.⁵⁰⁰ Âyetlerde aynı konu hakkında farklı lafızların kullanılması, insanların lafızları ve harfleri aynen korumasının şart olmadığına işaret etmektedir. Kıssalarda da aynı durum söz konusudur.⁵⁰¹ Kur'ân'da durum böyle olduğu için Mâturîdî takdim, tehir ve birtakım değişiklikler yapılmadan lafız ve harflerin olduğu gibi muhafaza edilmeye çalışılmasını “tekellûf” olarak nitelemektedir.⁵⁰²

Mâturîdî'nin belirttiğine göre bir sözden maksat ya sözü aynen ezberlemek ve korumaya çalışmaktır ya da sözün kendisini değil, içerisinde bulunan manayı anlamaya çalışmaktır. Mesela, şiiirden maksat sözün kendisini ezberlemek olduğu için duyan kişi, söyleyenin şiiiri bitirmesini beklemeden ilk duyduğu anda onu ezberlemeye çalışır. Çünkü bir harfi bile değiştirilse artık o şiiir olmaktan çıkar. Fakat kendisine mektup yazılan kişi, yazanın ne kastettiğini anlamak için onu baştan sona okur, mektuptaki kelimeleri ezberlemeye çalışmaz. Kur'ân'da ise bu maksatların ikisi birden söz konusudur. Kur'ân'ın hem kelimeleri ve nazmı ezberlenmeli hem de bunların içerisine yerleştirilmiş olan manalar anlaşılmalı çalışılmalıdır. Çünkü Kur'ân, hem lafız ile hem de bu lafızların içerisine yerleştirilmiş olan manalar ile birlikte huccettir.⁵⁰³

Zekeriyyâ'nın (a.s.) sözünün Âl-i İmrân sûresinde (قَالَ رَبِّ اَنْتَیْ یَكُونُ لِیْ غُلَامٌ وَقدْ بَلَّغْتَنِی) (الْکَبْرِ وَامْرَاَتِیْ عَاقِرٌ) “Bana ihtiyarlık gelip çattı, üstelik karım da kısırdır”⁵⁰⁴ şeklinde; Meryem sûresinde ise (قَالَ رَبِّ اَنْتَیْ یَكُونُ لِیْ غُلَامٌ وَكَانَتْ اَمْرَاَتِیْ عَاقِرًا وَقدْ بَلَّغْتُ مِنْ الْکَبْرِ عَتِیًّا) “Karım kısır olduğu,

⁴⁹⁸ Tehânevî, *Kavâ'id fi 'ulûmi'l-hadîs*, s. 47; Kahraman, *Mâturîdilikte Hadis Kültürü*, s. 128; Zişan Türçan, “Bazı Hanefî Usûlcülerin Mana ile Rivâyet Meselesine Yaklaşımları”, *SDÜİF Dergisi*, 2011, c. 2, sy. 27, s. 120-122; Kahraman, *Mâturîdilikte Hadis Kültürü*, s. 128.

⁴⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VII, 44; XI, 37; XII, 163.

⁵⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 163.

⁵⁰¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 284.

⁵⁰² Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 358.

⁵⁰³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 296.

⁵⁰⁴ Âl-i İmrân 3/40.

ben de iyice ihtiyarladığım halde nasıl oğlum olabilir?”⁵⁰⁵ şeklinde takdim ve tehir ile aktarılması, Mâturîdî’ye göre hem lafızların hem de konuşulan dilin muhafaza edilmesinin şart ve gerekli olmadığını göstermektedir.⁵⁰⁶

Kasas sûresi 33-34. âyetlerde zikredilen Mûsâ’nın (a.s.) (فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ) “...Beni öldürmelerinden korkuyorum.” ve (إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ) “...Beni yalanlamalarından korkuyorum.” sözlerinin, Şuarâ 12-14 âyetlerinde takdim-tehir ile lafız ve harf değişiklikleri yapılarak (إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ) “Beni yalancılıkla suçlamalarından korkuyorum...” ve (فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ) “Beni öldürmelerinden korkuyorum...” şeklinde tekrar edilmesi de aynı durumu göstermektedir.⁵⁰⁷ Benzer şekilde Lût’un (a.s.) kavmine gelen meleklerin sözünün Hicr sûresinde (وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ) şeklinde, Hûd sûresinde ise (وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرًا تَكُ) şeklinde aktarılması, manası tam olarak ifade edildikten sonra takdim-tehir yapılmasının, dilin ve kelimelerin değiştirilmesinin, ziyade ve noksan ile mananın ifade edilmesinin yasak ve mahzurlu olmadığını kanıtlar.⁵⁰⁸

Mâturîdî’nin mana ile rivâyetteki en önemli şartı, râvînin hadisın taşıdığı anlamı bozmamasıdır. Ona göre râvînin rivâyette anlamı farklılaştıracak şekilde bir değişiklik yapma hakkı yoktur.⁵⁰⁹

Mâturîdî’nin Kur’ân kıssalarından yola çıkarak getirdiği bu istidlâl biçimi Râmeürümüzi’nin (ö. 360/971) naklettiğine göre Hasan-ı Basrî’ye (ö. 110/728) aittir. O, “Allah önceki insanlara ait kıssaların bazılarını anlam aynı olduğu halde değişik yerlerde farklı lafızlarla anlatmıştır. Aynı zamanda bu olayları, onların kendi dillerinden Arapçaya çevirerek aktarmaktadır. Takdim-tehir, hazf-İlgâ, ziyade-noksan ve başka bakımlardan da farklılık söz konusudur.”⁵¹⁰ demiştir. Hasan-ı Basrî ayrıca “Allah önceki asırlarda yaşayanların haberlerini bize onların kendi dilleri ile anlatmamaktadır. Bu durumda Allah yalan mı söylemiş olmaktadır!”⁵¹¹ demektedir.

Kur’ân kıssalarından hareketle Mâturîdî’nin öne sürdüğü bu aklî argümanın yanı sıra bazı rivâyetlerden sonra kullandığı “ev nahvuhû mine’l-keâm/أَوْ نَحْوَهُ مِنَ الْكَلَامِ”,⁵¹² “ev kelâmun nahvu hâzâ/أَوْ كَلَامٍ نَحْوِ هَذَا”,⁵¹³ (ya da bunun benzeri şekilde söylemiştir) vb. ifadeler de onun mana ile rivâyeti câiz gördüğünü göstermektedir. Nitekim hadis usûlü eserlerinde de hadisın herhangi bir lafzından şüphe duyulduğunda “...ya da buna benzer şekilde

⁵⁰⁵ Meryem 9/8.

⁵⁰⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 299; Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 128-129.

⁵⁰⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 37.

⁵⁰⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 46-47.

⁵⁰⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 332.

⁵¹⁰ Râmeürümüzi, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, s. 530, Kahraman, *Maturidilikte Hadis Kültürü*, s. 129.

⁵¹¹ Râmeürümüzi, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, s. 530-531.

⁵¹² Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 138; XI, 364.

⁵¹³ Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 457; IV, 355; XI, 201; XI, 306,

söylemiştir.” denmesi ve bunun, rivâyetin doğrusu bulunduğu râvînin o şekilde rivâyet etmesi gerektiği anlamını içerdiği vurgulanmıştır.⁵¹⁴ Aslında bu uygulama sahâbe döneminden beri süregelen bir yöntemdir. İbn Mes‘ûd, Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) ve başka bazı sahâbîlerin rivâyetlerden sonra benzer sözler söyledikleri aktarılmıştır.⁵¹⁵ Mâturîdî, lafızlarından emin olamadığı bazı rivâyetleri aktarırken bu duruma işaret etmektedir. Mesela, Hz. Ali ve İbn Abbâs’tan aktarılan bir rivâyet hakkında onların “Lâ radâe ba‘de’l-fitâm/ لا رضاء بعد الفطام” ya da “ba‘de’l-fisâl/ بعد الفصال” dediklerini aktarır ve metindeki şüphenin kendisinden kaynaklandığını (الشكُّ منَّا) ifade eder.⁵¹⁶

Mâturîdî’nin Kur‘ân’daki kıssalar ile ilgili sözleri ve mana ile rivâyet ettiği hadisler göz önünde bulundurulduğunda onun, haberlerin lafızlarına son derece bağlı kaldığı yönündeki bir iddianın⁵¹⁷ hadislerin nakil keyfiyeti bakımından gerçeği yansıtmadığı hemen anlaşılacaktır. Esasen meslek itibarı ile hadisçi olmayanlarda görülen yaygın tavır, hadislerin mana ile nakledilmesidir.⁵¹⁸

Hadislerin kitaplara kaydedilmesinden sonra mana ile rivâyetin uygun görülmemesine ve mana ile rivâyetin bir-bir buçuk asırlık bir zaman dilimini kapsadığı belirtilmesine rağmen⁵¹⁹ h. III. ve IV. asırda Mâturîdî’nin hadisleri hâlâ mana ile aktarması ve bunu câiz görmesi, onun mana ile rivâyeti yalnızca hadislerin kitaplara yazıldığı dönemden öncesi ile sınırlamadığı şeklinde yorumlanabilir. Ya da onun kitabını öğrencilerine takrir usûlü ile yazdırmış olmasının mana ile rivâyette bulunmasının sebebi olduğu şeklinde bir görüş ileri sürülmesi de mümkündür. Burada Mâturîdî’nin hadisleri mana ile aktarmasının bir rivâyet ameliyesi olmadığına dikkat çekmekte fayda vardır. Daha önce de değindiğimiz gibi Mâturîdî hadis rivâyeti ile meşgul olmamıştır. Fıkhî konular başta olmak üzere onun çeşitli alanlarda hadislerle ilişkisini teknik bir mesele olan rivâyet üzerinden değil, hadis istihdamı üzerinden değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Dolayısıyla hadislerin mana ile rivâyetinin

⁵¹⁴ İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, s. 211.

⁵¹⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1. bs., Dâru’l-Hadîs, Kahire 1416/1995, IV, 216; et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsat*, IX, 154; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, yy. ts, “İmân”, 3,

⁵¹⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 85.

⁵¹⁷ Ahmet Ak, “Ancak o, gelen bütün haberlerin lafızlarına bağlı kalmakla birlikte onları aklın ışığında yeniden yorumlamıştır.” ve “Kur‘ân’ın ve sahih hadislerin lafızlarına son derece bağlı kalmakla birlikte, onları, içinde bulunduğu zamana ve şartlara göre yeniden anlamış ve yorumlamıştır.” demektedir. (Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 191-192). Aynı iddia Jusupov tarafından da tekrarlanmıştır. Jusupov, “[Mâturîdî] Eserinde lafzen rivâyete özen göstermiştir. Bazen de hadisleri manen rivâyet etmeyi tercih etmiştir.” ve “Mâturîdî, *Te’vilât*’ta hadislere yer verirken sadece metinleri, ilgili kısımları veya hadisin manasını vermekle yetinmiştir. Lafzen rivâyet etmeye özen göstermiştir.” demektedir. Jusupov, *Mâturîdî’nin Te’vilât adlı Eserinde Hadis Anlayışı -Nisâ Süresi Örneği-*, s. 69, 144. Mâturîdî’nin açıklamaları ve uygulamaları dikkate alındığında mana ile rivâyetin onun istisnâi değil genel tavrı olduğu çok açık biçimde anlaşılmaktadır.

⁵¹⁸ Kahraman, *Maturidilikte hadis Küllürü*, s. 51-52; Kahraman, “Hadisin Mâturîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâturîdî’nin Hadis Yorumu”, s. 144-145.

⁵¹⁹ Başaran, “Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivâyeti Meselesi”, s. 51.

bir-bir buçuk asırlık bir zaman dilimini kapsamaması asıl görevi rivâyet olmayan Mâturîdî için bağlayıcılık arz eden bir konu değildir.

Hadislerin mana ile rivâyetinin geçerliliği Hanefî gelenekte de genel kabul gören görüştür.⁵²⁰ Hanefî usûl eserleri diğer pek çok konuda olduğu gibi fıkıhçı bir bakış açısıyla bu meselede de azimet ve ruhsat olarak iki farklı yöntemin bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre hadisin lafizen nakli azimet, manen nakli ruhsat olarak kabul edilir.⁵²¹ Serahsî mana ile rivâyeti kabul etmeyenleri “inatçılar” diye niteleyerek marjinalize etmiş,⁵²² Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) ise bunları dikkate değer görmeyerek mana ile rivâyetin cevâzında icmâ bulunduğunu ifade etmiştir.⁵²³ Diğer pek çok meselede olduğu gibi hadislerin aktarılması konusunda da Mâturîdî’nin Hanefî geleneğin takipçisi olduğu açık bir biçimde görülmektedir.

Hadislerin mana yoluyla rivâyetinin geçerli görülmesi ashâbtan Vâsile b. el-Eska‘a⁵²⁴ (ö. 85/704 [?]) da nispet edilmektedir. Vâsile, hadisin mana ile rivâyetini yeterli ve geçerli görmektedir. Mekhûl‘den (ö. 112/730) rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir:

Vâsile b. el-Eska‘ın yanına girdik ve ‘Ebû‘l-Eska‘! Bize Allah Rasûlü‘nden duyduğun, içinde vehim ve unutmama bulunmayan bir hadis anlat!’ dedik. Vâsile ‘İçinizden bu gece Kur‘ân okuyanınız var mı?’ dedi. ‘Evet’ dediler. ‘Peki hiç elif, vâv ya da başka bir şey ilave ettiğiniz oldu mu?’ dedi. Ben ‘İlave de eksiltme de yapabiliyoruz. Bunları tam olarak muhafaza edemiyoruz.’ dedim. ‘Kur‘ân elinizde durup dururken, üstelik siz onu gece gündüz okurken durum böyleyse, bizim Allah Rasûlü‘nden bir ya da iki defa duyduğumuz bir hadisi manası ile rivâyet etmemiz yeterlidir.’⁵²⁵

Bazı Hanefî âlimler “Ebû Hanîfe‘nin bir râvînin naklettiği haberin geçerli sayılabilmesi için, naklettiği zamana kadar haberi ezberinde muhafaza etmesini şart koşmasından yola çıkarak onun mana ile rivâyeti geçerli saymadığını iddia etmişlerdir.” Bu iddia, Ebû Hanîfe‘nin “ezber şartını rivâyetin edâsı için değil, muhafazası için gerekli gördüğü” belirtilerek reddedilmiştir.⁵²⁶

⁵²⁰ Cessâs gibi bazı Hanefî usûlcüler mana ile rivâyeti câiz görmemişlerdir. Bkz. Cessâs, *el-Füsûl fi‘l-usûl*, III, 211. Ancak bu, mezhebin genel ve çoğunluk kanaatini yansıtmamaktadır.

⁵²¹ Ebû‘l-‘Usr el-Pezdevî, *Usûlü‘l-Pezdevî*, s. 428; Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 1. bs., MÜİFV Yay., İstanbul 2018, s. 133.

⁵²² Serahsî, *Usûlü‘s-Serahsî*, I, 355.

⁵²³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü‘l-esrâr*, III, 56; Türcan, “Bazı Hanefî Usûlcülerin Mana ile Rivâyet Meselesine Yaklaşımları”, s. 112.

⁵²⁴ Kerderî‘nin (ö. 642/1244) bildirdiğine göre Ebû Hanîfe‘nin Vâsile ile görüştüğü bilgisi bazı menâkıb eserlerine dayanmaktadır. Buna karşılık ehl-i hadîsten bazıları Ebû Hanîfe‘nin Vâsile‘yi görmediğini iddia etmektedirler. Kerderî bu iddiaya, görüşme imkânının mevcudiyetini ve görüştüğü bilgisini aktaranların âdil olduklarını söyleyerek karşılık verir. (Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-‘Îmâdî el-Berâtekîni el-Kerderî, *Menâkibü‘l-Îmâmi‘l-A‘zam Ebî Hanîfe*, 1. bs., Matbaatü Meclisi Dâireti‘l-Maârif en-Nizâmiyye, Hindistan 132, I, 14; Ebû‘l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa‘dî, *el-Hayrâtü‘l-hisân fi menâkibi‘l-Îmâmi‘l-A‘zam Ebî Hanîfe en-Nu‘mân*, 1. bs., el-Mektebetü‘l-Hayriyye, Mısır 1304, s. 24). Diğer taraftan Vâsile‘nin vefâtı h. 83 ya da 85 olarak kaydedilmektedir. Ebû Hanîfe h. 80 yılında dünyaya geldiğine göre şayet gerçekleşmişse bile görüşme sırasında Ebû Hanîfe üç ya da beş yaşında olmalıdır.

⁵²⁵ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü‘l-fâsıl*, s. 533; Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 129.

⁵²⁶ Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 133.

Hadislerin mana ile rivâyetinin câiz olduğu görüşü Mâturîdî sonrası aynı çizgideki âlimler tarafından da sürdürülmüştür. Semerkandî (ö. 539/1144), *Te'vilât* şerhinde Mâturîdî'den alıntılarla aynı olay hakkında Kur'an'da bulunan lafız değişikliklerine örnekler verir. Kur'an'da aynı olay hakkında bir yerde “حَطَائِكُمْ/hatâyâküm” başka bir yerde “حَطَائِكُمْ/hatîâtiküm”; bir yerde “ادْخُلُوا/üdhulû”, bir yerde “اسْكُنُوا/üskunû”; bir yerde “فَأَنْزَلْنَا عَلَىٰ فَارِسْنَا/fe erselnâ...” ifadeleri kullanılmaktadır. Mâturîdî'ye göre bu durum, lafızların ve dillerin değişmesinin kastedilen mananın değişmesi anlamına gelmediğinin delilidir. Ona göre hükümler ve şerâatler lafızlar üzerine değil, lafızların içine konulmuş anlamlar üzerine bina edilmiştir.⁵²⁷ Semerkandî bunun, Hanefîlerin/Mâturîdîlerin hasımlarına karşı üç meselede delil teşkil ettiğini ifade eder. Birincisi, Kur'an'ın anlamını ifade edecek her lafız ile namazın câiz olması; ikincisi, hadislerin mana ile naklinin cevâzı; üçüncüsü, kıyâsın cevâzıdır.⁵²⁸ Semerkandî *Mizânü'l-usûl* isimli usûl eserinde de lafızların aynen muhafaza edilmesinin zor olduğunu, insan tabiatının kıyâsa ve manaya meyilli olduğunu ifade ederek hadislerin mana ile rivâyetinin câiz olduğunu belirtir.⁵²⁹

2.2.2. İhtisâr Uygulamaları

İhtisâr, manasını bozmadan hadisin bir kısmının hazfedilerek diğer kısmının rivâyet edilmesidir.⁵³⁰ Hadis tarihinde hadislerin ihtisâr edilerek rivâyet edilmesinin câiz olup olmadığı tartışmalıdır. İhtisâra mutlak anlamda cevâz vermeyenler olduğu gibi mutlak anlamda uygun görenler de olmuştur. İhtisârın uygun görülüp görülmemesi mana ile rivâyetin câiz olup olmaması ile ilişkilendirilmiştir. Genel olarak mana ile rivâyete cevâz verenler, rivâyetlerin muhtasar biçimde nakledilmesi meselesinde de olumlu, mana ile rivâyete cevâz vermeyenler ise olumsuz bir tavır takınmışlardır. Bu konuda doğru yaklaşımın ise bazı şartların bulunması durumunda ihtisârın cevâzı olduğu ifade edilmiştir. Buna göre metnin tamamına ulaşmanın mümkün olması için râvî ya da başkasının daha önce hadisin tamamını rivâyet etmiş olması, nakledilen kısmın hükmünün ve anlaşılmasının hazfedilen bölüme bağlı

⁵²⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 137; Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 128.

⁵²⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, 31a, 126b. Namazda Kur'an'ı Farsça okumanın cevâzı Mâturîdî tarafından Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir. Mâturîdî, “...Allah Kur'an'ı başka bir dilde indirmiş olsaydı yine Kur'an olurdu. Dilin farklı olması onu değiştirmez ve Kur'an olmaktan çıkarmaz” demektedir. Bu da Ebû Hanîfe'nin yukarıdaki görüşüne delil teşkil eder. Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 254-255; XIII, 145; XVII, 175.

⁵²⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 733.

⁵³⁰ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 130; Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 130.

olmaması, ibadet kastedilen bir rivâyet olmaması gibi bir dizi şarta bağlı olarak ihtisâr geçerli kabul edilmiştir.⁵³¹

Mâturîdî, hadislerin mana ile rivâyetini geçerli kabul etmesine paralel biçimde hadislerin muhtasar olarak rivâyetini de tecvîz etmektedir. Onun muhtasar rivâyet meselesinde hareket noktası yine Kur'ân'dır. Kur'ân'da bir âyette anlatılan kıssanın başka bir âyette muhtasar biçimde zikredilmesi, bir haberin lafızları aynen korunmasa da manasının korunmasının yeterli olacağını göstermektedir.⁵³² Hadis kaynaklarında yer alan rivâyetlerle mukayese edildiğinde Mâturîdî'nin çok sayıda rivâyeti muhtasar olarak zikrettiği görülmektedir. İhtisâr uygulamalarına hadisin uzun olduğunu belirtmek suretiyle kimi zaman işaret etse de çoğunlukla bunu belirtmemektedir. Hadiste ihtisâr yaptığını belirttiği örneklerden biri İbn Abbâs'a nispet ederek naklettiği şu rivâyettir:

İslâm'da Hudeybiye barışından daha büyük fetih yoktur. Bu anlaşma ile savaş sona ermiş ve bütün insanlar emniyete kavuşmuşlardı. Barıştan sonraki iki sene içinde daha önce İslâm'a girenlerden daha fazla kişi müslüman olmuştu. Rasûlullah Hudeybiye'den Medîne'ye dönünce...

Mâturîdî, hadisi burada keserek "Hadis uzun olduğu için tamamını zikretmedik."⁵³³ demektedir. Mâturîdî tefsirinde Cibrîl hadisini muhtasar bir şekilde rivâyet ettiğine şu sözlerle işaret etmektedir. "Görmez misin, Cibrîl (a.s.) Allah Rasûlü'ne (s.a.s) geldi ve uzun bir hadiste ona iman ve İslâm hakkında sorular sordu."⁵³⁴

Mâturîdî'nin ihtisâr uygulamasını gösteren bir başka örnek de Mesrûk'un (ö. 63/683 [?]) İbn Mes'ûd'dan rivâyet ettiği hadisi nakletme biçimidir: "Abdulah b. Mes'ûd'a 'Allah yolunda öldürülenlere sakın ölü demeyin. Bilakis onlar diridirler. Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde Rab'leri katında rızıklara mazhar olmaktadır.'⁵³⁵ âyetini sordum. O, 'Ben bunu Allah Rasûlü'ne sormuştum, şöyle demişti': 'Allah katında onların ruhları yeşil kuşların kursaklarında durur. Kuşların arşa asılı kandilleri vardır. Bunlar cennette istedikleri yere uçar, sonra kandillerine dönerler' dedi..." Mâturîdî, hadisin diğer kaynaklarda daha uzun verilen metnini⁵³⁶ burada keserek "Bu, uzun bir hadistir."⁵³⁷ demek suretiyle ihtisâr yaptığını işaret etmiştir.

⁵³¹ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 211-212; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 560-565; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, IV, 451-452. Hadislerin muhtasar olarak rivâyetinin sebep olduğu bazı problemler için bkz. Salih Karacabey, "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivâyetten Kaynaklanan Problemler", *UÜİF Dergisi*, c. XI, sy. 1, 2002, s. 53-70.

⁵³² Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 44.

⁵³³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 9.

⁵³⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 133.

⁵³⁵ Âl-i İmrân 3/169-170.

⁵³⁶ Hadisin farklı lafızlara sahip daha uzun tam metinleri için bkz. Müslim, "İmâret", 121; Ebû Dâvûd "Cihâd", 25; Tirmizî, "Tefsîr", 4. Mâturîdî'nin uzun olduğu gerekçesi ile tamamını zikretmediği başka rivâyetler için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 381-382; X, 99; XIV, 133.

⁵³⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 475; Kahraman, *Mâturîdî'de Hadis Kültürü*, s. 130.

2.2.3. Taktî‘ Uygulamaları

Taktî‘, birden fazla konuya sahip bir hadisin bölünerek her bir parçasının ilgili başka bir yerde kullanılması demektir.⁵³⁸ Hadis rivâyetinde taktî‘ uygulamasının câiz olup olmadığı muhaddisler arasında tartışmalıdır. Taktî‘ uygulamasının genel anlamda geçerli kabul edilmesine rağmen kerâhet içerdiği de ifade edilmiştir. Mâlik (ö. 179/795) ve Buhârî gibi hadisçiler tarafından da hadisler yer yer farklı bâblar içinde bölümlere ayrılarak rivâyet edilmiştir.⁵³⁹

Mâturîdî taktî‘ uygulamasını da yoğun biçimde kullanmıştır. Örneğin “Namazı benimle kulum arasında ikiye taksim ettim...”⁵⁴⁰ kudsî hadisini bölümlere ayırarak her bölümü çok sayıda meselede delil olarak istihdam etmiştir. Hadisin “Kul, ‘Elhamdülillâh’ dan ‘Mâliki yevmi’ d-dîn’e kadar okuyunca Allah, ‘İşte bu ilk yarısı bana aittir.’ buyurur. ‘İhdinâ’yı sonuna kadar okuyunca ‘Burası kuluma aittir’ der.” bölümünü, besmelenin Fâtiha’dan değil, Kur’ân’dan bir âyet olduğuna delil olarak sunmuştur. Çünkü böylece Fâtiha’nın “İhdinâ” dan itibaren sonuna kadar olan kısmının üç âyet olduğu sâbit olmaktadır. “İyyâke na’büdü ve iyyâke nesta’in” âyeti için ise Allah, “Bu, benimle kulum arasında ikiye bölünmüştür” buyurdu. Öyleyse burası tek âyettir. Kalan kısım da üç âyettir. Sonuçta Fâtiha besmelesiz yedi âyet olmuştur. Aksi takdirde taksim doğru olmaz.⁵⁴¹ Mâturîdî taksîm hadisini, namazda Fâtiha okumanın farz değil, vâcib olduğunun ispatı konusunda da delil olarak kullanır. Buna göre Fâtiha’ya hadiste mutlaka namazda okunması gerektiği şeklinde bir konum tayin edilmemiş, dua ve senâ statüsü verilmiştir. Dua ve senâ ise namazın farzlarından değildir.⁵⁴² Mâturîdî taksîm hadisinin “Namazı benimle kulum arasında ikiye ayırdım. (Kuluma ne isterse verilecektir.) kısmını da Mu‘tezile’nin aslah anlayışını reddetmek için de delil olarak kullanmaktadır.⁵⁴³

Mâturîdî Cibrîl hadisinde de taktî‘ uygulamasına başvurmuştur. İhsânın ne demek olduğunu açıklamak için Nahl sûresinin 90. âyetinin,⁵⁴⁴ imanın ne olduğunu açıklamak için Şûrâ sûresinin 52. âyetinin,⁵⁴⁵ tefsirinde söz konusu hadisin ilgili bölümlerini taktî‘ yaparak vermiştir.

⁵³⁸ İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, s. 212; Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 304.

⁵³⁹ İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, s. 212; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, IV, 453-457.

⁵⁴⁰ Hadis bazı lafız farklılıkları ile çeşitli hadis kaynaklarında yer almaktadır. Bkz. Müslim, “Salât”, 38; Ebû Dâvûd, “Salât”, 137.

⁵⁴¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 6; Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 132.

⁵⁴² Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 9.

⁵⁴³ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 24.

⁵⁴⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 177.

⁵⁴⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 216-217.

2.2.4. Râvî Tasarruflarına İşaret

Mâturîdî bazı rivâyetlerde râvîler tarafından yapılması muhtemel ziyade, noksan gibi tasarruflara dikkat çeker.⁵⁴⁶ Bu tasarruflar ona göre mutlak anlamda rivâyetin sıhhatine zarar vermez. Yani ilave kısımların tespit edilmesi durumunda rivâyet geçerliliğini korumaya devam eder. Fakat Mâturîdî'nin, râvî tasarrufunun nasıl tespit edileceği ile ilgili açık bir ifadesine rastlamak mümkün değildir. Buna rağmen bazı açıklamaları onun rivâyet değerlendirmelerinde hangi kriterleri göz önünde bulundurduğuna yönelik ipuçları sunmaktadır. Mesela ona göre sahâbenin değerine zarar verecek ya da onların kıymetini azaltacak bir rivâyet ya sahih değildir ya da ilgili kısmı râvî tarafından yapılmış ilavedir. Ensârın muhacirlere karşı üstünlük tasladıklarını bildiren bir rivâyet hakkında, sahâbeden bu şekilde sözlerin sâdır olmasının imkân dâhilinde olmadığını belirtmiş, bundan dolayı da rivâyetin sahih olmadığını ya da rivâyete ilaveler yapıldığını kaydetmiştir.⁵⁴⁷ Şuf'a ile ilgili bir rivâyette de şöyle demektedir:

Bu hadisin te'vîli bize göre şöyledir: Hz. Peygamber 'bölüştürülemeyen mallarda şuf'a ile hükmetti' ifadesi râvînin sözü olmalıdır. Çünkü râvî, Hz. Peygamber'in 'Bölüştürülebilen mallarda şuf'a yoktur.' dediğini nakletmemiştir. Muhtemelen râvî böyle bildiği için bu şekilde rivâyet etmiş, bölüştürülebilen mallarda şuf'anın mevcut olduğunu ifade eden diğer râvîlerin rivâyetlerini bilememiştir. 'Sınır varsa şuf'a yoktur.' sözü Hz. Peygamber'den aktarılmamıştır. Öyleyse bunun râvîden gelmiş olması mümkündür ya da Allah Rasûlü söylemişse de bunu yalnızca bölüştürülebilen mallar için söylemiştir." Bize göre bölüştürülebilen mallarda şuf'a yoktur.⁵⁴⁸

Mâturîdî'nin râvî tasarrufları ile açıklamalarına gösterilebilecek başka bir örnek "Cibrîl hadisi"dir. Ona göre hadisin bazı rivâyetlerinde Hz. Peygamber'e İslâm'ın ne olduğu, bazı rivâyetlerinde ise İslâm'ın şerâi'inin ne olduğu sorulmuştur. Mâturîdî İslâm'ın şerâi'inin sorulduğu rivâyetin doğru olduğunu birkaç farklı gerekçe ile ispat etmeye çalışır. Ona göre râvîlerden bir kısmı "şerâi'" lafzını sorunun sorulduğu sırada ya da rivâyet esnasında duymamış ve bu şekilde rivâyet etmiş olmalıdır. Nitekim İbn Ömer'in rivâyetinde şerâi' kelimesinin zikredilmiş olması bunu teyit etmektedir. Aksi takdirde şerâi' kelimesinin soruda yer almamasına rağmen İbn Ömer'in kasten bu kelimeyi rivâyete eklemiş olması gerekir ki bu, sahâbenin adâleti ilkesi ile bağdaşmaz. Hâlbuki râvîlerin duymamış olmalarını kabul etmek ise onların adâletlerine zarar vermez.⁵⁴⁹ Mâturîdî'nin Cibrîl hadisine getirdiği başka bir açıklamaya göre râvî, şerâi' kelimesinin zikredilmemesinin herhangi bir karışıklığa sebebiyet vermeyeceğini düşündüğü için bunu zikretmemiş olmalıdır. Üçüncü bir ihtimale göre ise şerâi' kelimesi, muzâfın atılıp, muzâfün ileyhin onun yerine getirilmesi kuralınca râvî tarafından atılmış da olabilir. Ona göre sorunun bağlamından bu anlaşılmaktadır. Nitekim

⁵⁴⁶ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 57; III, 222; III, 405.

⁵⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 187.

⁵⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 222.

⁵⁴⁹ Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 821.

Cibrîl hadisinin bazı tarîklerinde Hz. Peygamber'in (هَذَا جِبْرِيلُ أَنَاكُمْ لِيُعَلِّمَكُمْ دِينَكُمْ) dediği, başka bazı tarîklerinde ise (أَمَرَ دِينَكُمْ) dediği rivâyet edilmektedir. Bu farklılığın sebebi de aynı şekilde râvînin duymaması olmalıdır. Kur'ân'da da bunun benzerleri mevcuttur. Örneğin, “ves'eli'l-karyete/واسئل القرية/” âyeti böyledir. Bu, “ehle'l-karyeti/أهل القرية/” demektir. Dördüncü ihtimal ise mecâz-ı mürsel yöntemiyle İslâm'ın zikredilip şerâi'in kastedilmiş olmasıdır.⁵⁵⁰ Râvî tasarrufuna işaret ederek Cibrîl hadisine getirdiği farklı izahların tamamında Mâturîdî şerâi' kelimesinin bulunduğu rivâyetin doğruluğuna işaret etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi onun bu tavrının asıl sebebi iman ve İslâm'ın hakikat ve hedefleri bakımından aynı şeyler olduğunu ispat etme çabasıdır.

Mâturîdî'nin Cibrîl hadisinin farklı lafızlarla rivâyet edilmesi konusunda yaptığı açıklamalar, onun rivâyetlerde râvî faktöründen kaynaklı değişikliklerin farkında olduğunu gösterdiği gibi rivâyetlere hadisçilerden farklı yaklaşım biçimini de ortaya koymaktadır. Hadisçiler doğru şeklini tespit etmek için rivâyeti diğer güvenilir râvîlerin rivâyetleri ile karşılaştırır. Mâturîdî ise hadisin, başka deliller aracılığıyla önceden ulaştığı bir sonuca uygun olan ve o sonucu destekleyen rivâyetini doğru kabul etmektedir. Hadisçilerin aksine Mâturîdî, söz konusu rivâyetin farklı senedlerinde bulunan râvîlerin güvenilirlik dereceleri üzerinden hareket ederek sonuca ulaşmamakta, rivâyete, ulaştığı sonucu teyit edecek yorumlar getirmektedir.

2.3. Hadislerin Sıhhatine İlişkin Kullandığı Tabirler

Mâturîdî rivâyetlerin sıhhat ve zayıflık durumlarını ifade etmek için çeşitli tabirler kullanmaktadır. Bir rivâyetin sıhhatine genellikle sahih, sâbit ve mahfûz tabirleri ile işaret ederken uydurma olduğuna ilişkin fâsid, bâtıl, hayâl, imkânsız, kezib, gayr-i sahih, gayr-i sâbit, gayr-i muhtemel gibi tabirleri kullanmaktadır. Fakat Mâturîdî'nin rivâyetler hakkında doğrudan sahih hükmü vermek yerine çoğunlukla “Eğer sahihse...”, “Eğer sâbitse...” gibi ihtiyat içeren ifadeler kullandığı dikkat çekmektedir. Örneğin, hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu ispat etmek için Râfizîlerin kullandıkları ve “Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Rasûlü'dür, iman edenlerdir. Onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler.”⁵⁵¹ âyetinin nüzûl sebebi olarak gösterilen bir rivâyet hakkında şöyle demektedir: “Ebû Ca'fer'den (et-Taberî) (ö. 310/923) rivâyet edilen bu hadis eğer sahihse âyetin iki anlamı vardır.”⁵⁵²

⁵⁵⁰ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, II, 821-822; Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 510-511.

⁵⁵¹ Mâide 5/55.

⁵⁵² Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 259.

Mâturîdî'nin rivâyetlerin sıhhatine işaret etmek için kullandığı tabirlerden biri de “mahfûz” kelimesidir. Bu kelimenin sözlük anlamı “korunan”, “muhafaza edilen”, “saklanan” demektir. Bir hadis ıstılâhı olarak “mahfûz” kelimesi, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) tanımladığı şekli ile yerleşmiştir. Ona göre mahfûz, zabtı daha güçlü olduğu için daha güvenilir olan bir râvînin ya da güvenilirlik bakımından eşit olsalar da sayıca daha fazla râvînin rivâyet ettiği ve şâzzın karşıtı olan hadis demektir.⁵⁵³ İlk dönemlerde ise mahfûz kelimesinin rivâyetler hakkında “iyi ezberlenmiş ve korunmuş”, “aslına uygun”, “doğrusu” ve “zabtedilen” hadis manasında sözlük anlamına uygun biçimde kullanıldığı ifade edilmiştir. Buna göre “mahfûz” kelimesi terim anlamını h. III. yüzyılda kazanmıştır ve hadisin sahih ya da hasen olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır.⁵⁵⁴ Mahfûz kavramı ile ilgili yapılan araştırmalar da kavramın, biri rivâyetin râvîden sâbit olup olmadığını, diğeri de ihtilâf halinde tercih edilen tarîkini belirten iki farklı anlamda kullanıldığını göstermektedir.⁵⁵⁵

Mâturîdî'nin kullanımları incelendiğinde onun “mahfûz” tabirini muhaddislerin sonraki asırlarda kullandıkları terim anlamında değil, sözlük anlamına uygun biçimde “iyi ezberlenmiş, korunmuş makbûl hadis” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Örneğin, ganimet mallarının atlılar ve yayalar arasında nasıl pay edileceği hakkında vârid olan rivâyetler için şöyle demektedir:

Bazı âlimler, bu hadislerde belirtilen at için olan payı -ki bazı râvîlerin sözlerine göre Allah Rasûlü üç pay vermiş olup ikisi at içindir; bazı râvîlerin sözlerine göre ise atlıya iki pay vermiştir- ihtilâf ve çelişki olarak kabul etmişler ve rivâyetlerin birbirini nesh ettiği şeklinde yorumlamışlardır. Fakat bu şekilde olmaması da mümkündür. Eğer rivâyet mahfûz ve sâbit ise bu takdirde Hz. Peygamber'in atlar için fazladan verdiği ilâve payın, ganimetlerin elde edilmesi sırasında savaşçıları teşvik etme maksadıyla olması da mümkündür.⁵⁵⁶

Mâturîdî sâbit ve mahfûz tabirlerini Muâz'ın (ö. 17/638), cizyenin yalnızca erkeklerden alınması gerektiğini söyleyen bir rivâyetini değerlendirirken de kullanmaktadır.⁵⁵⁷ Söz konusu rivâyeti zikrettikten sonra şöyle demektedir:

⁵⁵³ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 50.

⁵⁵⁴ Mehmet Efendioğlu, “Mahfûz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVII, 334-335; Hüseyin Akgün, “Mütekaddimûn Âlimlerin Hadislerin Aslını Tespit İçin Kullandıkları İki Kavram: “Aslu'l-hadis” ve “Mahfûz”, *Hikmet Yurdu*, 2014, c. VII, sy. 14, s. 117-118; Abdülkadir Mustafa Abdürrezzak el-Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetü's-sika: müvâzene beyne'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, 1. bs., Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2005/1426, 107-151.

⁵⁵⁵ Nâdir b. es-Senûsî el-'Amrânî, *Karâinü't-tercîh fi'l-mahfûz ve'ş-şâz ve fi'z-ziyâdeti's-sika 'inde'l-Hâfiz İbn Hacer fi kitâbihî Fethi'l-bârî*, 1. bs., Mektebetü'r-rüşd, Riyâd 1431/2010, I, 65-66. Mahfûz ve ma'rûf kavramlarının farklı anlamlarda kullanılması ile ilgili bkz. Abdüsselâm Ebû Semha, *el-Hadisü'l-münker dirâse nazariyye tatbikiyye fi kitâbi İleli'l-hadis li'bn-i Ebî Hâtim*, 1. bs., Dâru'n-nevâdir, Sûriye 1433/2012, s. 160-167; Muammer Bayraktutar, *Hadis Tespit ve Tenkidinde Mahfuz Kavramı ve Değeri*, 1. bs., İlahiyât, Ankara 2016, s. 87-121.

⁵⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 228.

⁵⁵⁷ “Allah Rasûlü beni Yemen'e gönderdi ve bana ergenliğe ulaşmış herkesten bir dinar veya bunun karşılığı kumaş almamı emretti.” Muâz, Hz. Peygamber'in cizyeyi çocuklar ve kadınlardan değil, erkeklerden alınmasını emrettiğini de açıklamıştır. Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 338.

Eğer denilirse ki: Muâz'ın şöyle dediği rivâyet edildi: 'Allah Rasûlü bana ergenliğe ulaşmış her erkek ve kadından bir dinar almamı emretti.' Ondan gelen bazı rivâyetlerde de 'Erkek-kadın ergenliğe ulaşmış herkesten cizye almamı emretti.' Buna şöyle cevap verilir: Eğer bu rivâyet mahfûz ve sâbit ise (إن كان محفوظًا ثابتًا), Benî Tağlib Hristiyanlarından (Hz. Ömer tarafından) alınan cizyeye delil olur... Ya da şöyle denilebilir: Ümmet aksine amel ettiği için bu rivâyet mahfûz değildir. Çünkü kadınlardan cizye alınmayacağı konusunda ittifak hâsıl olmuştur. Eğer söz konusu rivâyet mahfûz olsaydı, bununla amelin ortaya çıkması gerekirdi.⁵⁵⁸

Bir başka örnekte Kehf sûresinde bahsedilen iki yetim çocuğa ait duvarın altında gizlenen hazinenin mal ya da içerisinde ilim bulunan sayfeler olduğu şeklinde yorumları aktardıktan sonra söz konusu hazinenin altın bir tablet olduğunu bildiren rivâyeti nakleder ve şöyle der:

“Eğer bu rivâyet Hz. Peygamber'den mahfûz ise (إن حفظ), bu takdirde hazine hem mal hem de ilimdir. Çünkü altından yapılmış tabletin faydası da değeri de daha fazladır. Fakat bizim bunun ne olduğunu bilmeye ihtiyacımız yoktur.”⁵⁵⁹

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığına göre Mâturîdî “mahfûz” kelimesini müteahhir dönem hadisçilerinin kullandığı ıstılâhî anlamda değil, ıstılâhların henüz yerleşmediği mütekaddim dönem hadisçilerinin kullanımına ve sözlük anlamına uygun biçimde makbûl hadis anlamında kullanmaktadır. “Eğer rivâyet mahfûz olsaydı onunla amelin ortaya çıkması gerekirdi.” sözünden anlaşıldığına göre Mâturîdî mahfûz tabirini amel ile ilişkilendirmektedir.

Diğer taraftan rivâyet olarak gelmese de yerleşik uygulamaya işaret eden fakat Mâturîdî'nin rivâyetten daha kuvvetli kabul ettiği bazı tabirler de bulunmaktadır. Bunlar “es-sünnetü'z-zâhira”, “el-emru'l-ma'rûf” ve “tevârûs” gibi kavramlardır. Söz konusu kavramlar Mâturîdî'ye göre en kuvvetli delil türünü oluşturmaktadır. Ona göre insanların uygulaması önemli bir delil niteliği taşımaktadır. Ümmetin tevârûs ettiği ve re'y ile elde edilemeyecek uygulamalar mütevâtir kuvvetinde kesin delildir. Bunların hadis olarak rivâyet edilmesine bile ihtiyaç duyulmamıştır. “el-Mütevâtir bi'l-amel” de denilen bu haberler en kuvvetli haber türünü oluşturmaktadır.⁵⁶⁰

Mâturîdî'nin rivâyetin kaynağına âdiyetinin sahih olmadığını ifade etmek için kullandığı tabirlerden bazıları “sahih değil” (gayr-i sahîh), ve “sâbit değil” (gayr-i sâbit) ifadeleridir. Mesela Hz. Peygamber'den yapılan bazı rivâyetlere göre diyet miktarı on iki bin dirhem olarak zikredilmiştir. Fakat Hz. Ömer devenin fiyatının esas alınmasını istemiş ve fiyat değişikliğinden dolayı her defasında farklı değerler ortaya çıkmıştır.⁵⁶¹ Mâturîdî'ye göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in diyet miktarını dirhem üzerinden belirlediğini bilseydi, deveye kıymet takdir etmesi söz konusu olmazdı. Hz. Ömer'in ve diğer sahâbîlerin Hz. Peygamber'in

⁵⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 338-339.

⁵⁵⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 95.

⁵⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 6; I, 333; III, 224.

⁵⁶¹ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 16.

sünnetini bilmemesi söz konusu olamayacağına göre Mâturîdî, ilgili rivâyetin sâbit olmadığını söylemektedir.⁵⁶² Benzer şekilde ensârın muhâcirlere “Biz sizden üstünüz!” dediklerini bildiren rivâyetlerin⁵⁶³ sahih olmadığını ya da rivâyete râvîler tarafından eklemeler yapıldığını ifade etmektedir.⁵⁶⁴

Mâturîdî, müşriklerin Hz. Peygamber’e inanmak için iman edenlerin bir kısmını yanından uzaklaştırmasını istediklerini, onun da bunu aklından geçirdiğini ve bunun üzerine “Onlar, sana vahyettiğimizden başkasını bize karşı uydurman için az kalsın seni ondan şaşirtacaklardı.”⁵⁶⁵ meâlindeki âyetin indiğini ifade eden sebab-i nüzûl rivâyetini sahih kabul etmez. Söz konusu rivâyet hakkında “fâsid” ve “hayâl” tabirlerini kullanır. Benzer şekilde müşriklerin Hacer-i Esved’i selamlamasına izin vermek için Hz. Peygamber’in putları selamlamasını şart koştuklarını söyleyen rivâyet hakkında da aynı ifadeleri kullanır.⁵⁶⁶ Kimi zaman Mâturîdî rivâyetin sahih olmadığını “ba’îd” yani gerçeğe uzak tabiri ile belirtir. Örneğin bazı kimseler Hz. Peygamber’in Zeyd’e (ö. 8/629) “Eşini boşama ve Allah’tan kork!” dediğini fakat içinden “Keşke onu boşasa!” diye geçirdiğini söylemektedirler. Mâturîdî Hz. Peygamber’in Zeyd’e bu şekilde söyleyip içinden başka şey geçirmesini imkânsız (**يَحْتَمِلُ**) ve uzak görür.⁵⁶⁷ Mâturîdî rivâyetlerin sahih olmadığına bunlar dışında “muhâl”, “kezib”, “gayr-i muhtemel”⁵⁶⁸ gibi tabirlerle de işaret etmektedir.

2.4. Ücret Karşılığında Hadis Rivâyetine Yaklaşımı

Hadis tarihinde ücret karşılığı hadis rivâyeti, Kur’ân öğretme karşılığında ücret alınması ile birlikte ele alınmış ve genel olarak ücret alan kişinin rivâyetinin kabulüne engel bir durum olarak değerlendirilmiştir. Ücret almaya ruhsat veren muhaddisler de bulunmakla birlikte bu davranış, yine de mürûeti⁵⁶⁹ ihlal eden ve fâili hakkında sû-i zanna sebep olan bir davranış olarak kabul edilmiştir. Fakat kendi geçimini temin etmekten geri bırakacak derecede rivâyetle meşgul olmak gibi bir mazeretinin bulunması, râvîden söz konusu töhmeti kaldıran bir durum olarak ele alınmıştır.⁵⁷⁰ Süyûtî bunu, yetimin malını koruyup gözetmesi

⁵⁶² Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 417.

⁵⁶³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVIII, 105; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXI, 528.

⁵⁶⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 187.

⁵⁶⁵ İsrâ 17/73.

⁵⁶⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 332-333. Başka bazı örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 41; XIV, 113; XIV, 202.

⁵⁶⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, XI, 353.

⁵⁶⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 17.

⁵⁶⁹ Râvînin adâlet vasfını taşıması için gerekli şartlardan birisi olan mürûet, örfe göre çirkin kabul edilen ve kınanan söz ve fiillerden uzak durmayı ifade eden bir terimdir. Mürûet sahibi olma şartları toplumdaki topluma, kültürden kültüre ve çağdan çağa farklılık arz edebilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ömer Özpınar, “Hadîs ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet”, *SÜİF Dergisi*, 2011, sy. 32, 107-42.

⁵⁷⁰ İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, s. 145.

sebebiyle kendi kazancını temin edemeyecek kadar fakir olması durumunda vasiye, örfe uygun biçimde yetimin malından yemesine izin verilmesine benzetmektedir.⁵⁷¹

Mâturîdî, ücret karşılığında insanlara Kur’ân ya da ilim öğretilmesini ve hadis rivâyet edilmesini tecvîz etmemektedir. Görüşünü “De ki; Ben buna (peygamberlik görevime) karşılık sizden bir ücret istemiyorum.”⁵⁷², “Yoksa sen onlardan bir ücret istiyorsun da, bu yüzden onlar ağır bir borç altında eziliyorlar mı?”⁵⁷³ vb. âyetler ile ilişkilendirmektedir.

Karmatîlerin insanlara mezheplerini öğretme karşılığında onlardan söz ve ücret almalarını da Mâturîdî, peygamberlerin dini tebliğ karşılığında hiçbir ücret almamalarından bahseden âyetlere aykırı görür. Çünkü peygamberlere, insanlara dinlerini öğretmeleri ve onların kalplerini kazanmaları emredilmiştir. Hâlbuki insanlardan ücret alınması onları soğutan bir şeydir.⁵⁷⁴ Ücret almak câiz olsaydı, insanların ücret vermemeleri ve böylece öğrenmeleri gereken şeylerden hiçbir şey öğrenmemeleri onları mazeret ve ruhsat sahibi yapardı. Bu ise Allah’ın hükümlerinin ortadan kaldırılması ve geçersiz kılınması anlamına gelir.⁵⁷⁵

Kur’ân’da ibadet ve tâate davet için ücret alması Hz. Peygamber’e yasaklanmış ve onun da ücret almadığı haber verilmiştir.⁵⁷⁶ Oysa Hz. Peygamber emrolunduğu her şeyi insanlara bizzat tebliğ etmekle sorumlu tutulmamış, bilakis “Dikkat edin! Buradakiler, sözlerimi bulunmayanlara ulaştırınsınlar!”⁵⁷⁷ diyerek bazı hususların tebliğini kendisi başkalarına yüklemiştir. O halde Peygamber’in kendisinin tebliğ ettiği şeyler karşılığında ücret alması câiz değilse, ondan gelenleri tebliğ edecek kimsenin de ücret alması câiz değildir.⁵⁷⁸

2.5. Mâturîdî’nin Düşüncesinde Râvî Sayısı Bakımından Hadis Çeşitleri

2.5.1. Mütevâtir Hadis

Mâturîdî’ye göre peygamberlerin haberleri bize ya yanılmaları ve yalan söylemeleri ihtimal dâhilinde olan kişiler vasıtasıyla ya da yalan söylemelerine hiçbir şekilde ihtimal bulunmayan kişiler aracılığıyla ulaşır. Birinci kısım haberlerin doğruluğunun araştırılması gerekir. Çünkü bunlar, peygamberler gibi doğruluklarını kanıtlayacak ve masum olduklarını gösterecek delillere sahip değildir. İkinci kısım ise mütevâtir haberlerdir. Kendisine bu

⁵⁷¹ Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, IV, 167. İlgili âyette “Fakir olan (velî), aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde (hizmetinin karşılığı kadar) yesin.” buyurulmaktadır. Nisâ 4/6.

⁵⁷² En’âm 6/90;

⁵⁷³ Tûr 52/40.

⁵⁷⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, V, 137-138.

⁵⁷⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 90; Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 71.

⁵⁷⁶ Yûsûf 12/104.

⁵⁷⁷ Buhârî, “İlm”, 9, 37; Müslim, “Kasâme”, 29; İbn Mâce, “Mukaddime”, 18.

⁵⁷⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 368-369.

nitelikte bir haber ulaşan kişi, bu sözü, masum olduklarına açık deliller bulunan peygamberlerden bizzat duyduğu bir söz gibi kabul etmelidir. Çünkü söz konusu haberi bize ulaştıran kişilerin tek tek masum olduklarına dair delil bulunmuyorsa da tamamının naklettikleri haber bu seviyeye ulaşınca, her birinin doğru söylediği ortaya çıkmış ve hepsinin birden yalan söylemeyecekleri sâbit olmuş olur.⁵⁷⁹

Mâturîdî, haberin mütevâtir sayılabilmesi için kaç kişi tarafından rivâyet edilmesi gerektiğini belirtmemiştir. Ancak haberin mütevâtir kabul edilebilmesi için altı ya da yedi kişi tarafından rivâyet edilmesini yeterli görmemektedir. Ona göre Hz. İsa'nın asıldığını gören ve bunu nakleden kişilerin sayısı altı ya da yedidir. Dolayısıyla bu haber, daha en baştan mütevâtir olma vasfını kazanamamış olmaktadır.⁵⁸⁰

Hadisçiler arasında haberin tevâtür seviyesine ulaşabilmesi için en az kaç kişi tarafından rivâyet edilmesi gerektiği tartışmalıdır. Konuyla ilgili çeşitli rakamlar verenler mevcut olmakla birlikte genel kabule göre belli bir sayı şart olmaksızın haberin, yalan söyleme konusunda bir araya gelmeleri âdeten mümkün olmayacak sayıda kişi tarafından rivâyet edilmesi yeterli görülmüştür. Burada önemli olan râvîlerin sayısı değil, yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayacak kişilerden oluşmasıdır.⁵⁸¹ Mâturîdî'nin de tevâtür için belli bir sayıyı şart koşmadığı ve yalan üzere ittifak etmeleri âdeten imkânsız kabul edilebilecek herhangi bir sayıyı haberin mütevâtir sayılması için yeterli gördüğünü söylemek mümkündür.

Mâturîdî, bir konunun toplumun her kesimi tarafından bilinmesini ve toplumun bununla amel etmesini onun mütevâtir olduğunun delili olarak kabul eder. Onun aktardığına göre Bişr b. Gıyâs (ö. 218/833) “De ki: Bana vahyedilende, leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş hayvandan başka yiyecek kimse için haram kılınan bir şey bulamıyorum.”⁵⁸² âyetini delil göstererek, âyette bildirilenlerden başka hiçbir hayvanın haram olmadığını söylemektedir. Bişr'e göre Hz. Peygamber'den nakledilen azı dişli yırtıcıların ve pençesi bulunan kuşların haram olduğunu ifade eden hadisler âhâd haberlerdir. Âhâd haberler ise Kur'an'da bulunan bir hükmü nesh edemez. Mâturîdî, Bişr'in yukarıdaki âyeti söz konusu meselede delil olarak kullanmasını uygun bulmamakta ve şöyle demektedir:

Bu haber, mütevâtir haberlerdendir. Çünkü hâs ve âm herkes bu haberi biliyor ve bununla amel ediyordu. Bu haberle amel etme hususu o kadar açık bir şey idi ki, müslümanların çarşı-pazarlarında söz konusu hayvanlar neredeyse hiç satılmıyordu. Bu durum, söz konusu rivâyetin mütevâtir olduğunu göstermektedir.⁵⁸³

⁵⁷⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 85-86.

⁵⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 102.

⁵⁸¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 23-25; Ahmed b. Abdullah b. Muhammed ed-Duveyhî, *et-Tevâtür 'inde'l-usûliyyîn hakikatühû ve delâletühû ve şurûtuuhû*, Riyâd 1424, s. 48-63.

⁵⁸² En'am 6/145

⁵⁸³ Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 240-241.

Mâturîdî, mütevâtir kabul ettiği bir haberin toplumun her kesimi tarafından bilinmemesi ve nakledilmemesi söz konusu olduğunda buna farklı şekillerde açıklama getirerek tevâtür iddiasını savunmaya çalışır. Örneğin, onun bildirdiğine göre Mu‘tezile imamlarından Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), “Kıyâmet yaklaştı ve ay yarıldı.”⁵⁸⁴ âyetine, “Kıyâmet vakti ve ayın yarılma vakti yaklaştı.” anlamı vermektedir. Ona göre ayın yarılma hâdisesi henüz gerçekleşmemiştir, kıyâmet vaktinde gerçekleşecektir. el-Esam’a göre eğer Hz. Peygamber döneminde böyle bir hâdiseler gerçekleşmiş olsaydı dünyadaki tüm insanlar bunu görürler ve tevâtür seviyesinde naklederlerdi. Çünkü insanlar, bu boyutta hayret ve şaşkınlık uyandıracak haberleri yaymaya meyillidirler. Ona göre ayın yarılması tevâtür seviyesinde bir nakille bize aktarılmadığı için bu hadise henüz gerçekleşmemiştir, kıyâmet vaktinde gerçekleşecektir. Mâturîdî, Ebû Bekir el-Esam’ın bu sözlerine, tefsircilerin çoğunluğunun ayın yarılması hadisesinin geçmişte vuku bulduğu kanaatinde olduklarını söyleyerek cevap verir. İbn Mes‘ûd, İbn Ömer, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Huzeyfe, (ö. 36/656) Cübeyr b. Mut‘im (ö. 59/678-79) gibi çok sayıda sahâbîden bu konuda hadisler nakledildiğini söyler ve şöyle der:

Ebû Bekir’in (el-Esam), ‘Ayın yarılması gerçekleşmiş olsaydı insanlara gizli kalmaz ve herkes görürdü’ sözüne şöyle cevap verilir: Bu hadise görüldü. Çünkü çok sayıda sahâbîden ayın yarılması hadisesi rivâyet edildi. Hâs ve âm herkesten bu hadis tevâtür seviyesinde nakledildi. Bu olay insanlar arasında öyle yayıldı ki, bu hadisi duymayan çok az kişi vardır. Kaldı ki Kitâb’ın zâhiri de bunu söylemektedir. Yalnızca Kitâb’ın söylemediği sözü muhafaza etmede tekellüfe girilir, lafzın hakikati ile amel ise vâcibtir.⁵⁸⁵

Ayın yarılması hadisesinin dünyanın diğer yerlerinden görülmemiş olmasını Mâturîdî, bulutların insanların görmelerini engellemesi ya da işleri nedeniyle görmemiş olmaları gibi bazı tefsircilerden naklettiği sebeplere bağlamaktadır. Kaldı ki ona göre herkesin görmesi durumunda bazı kimseler söz konusu mucizeyi sahiplenebilir ve yalancı peygamberlik iddiasında bulunabilirlerdi. Mâturîdî’nin öne sürdüğü bir başka muhtemel sebep ise söz konusu mucizenin yalnızca orada bulunan kişilere bir delil olarak gösterilmiş olmasıdır. Bunlardan kâfir olanlar mucizeyi gizlemiş, sahâbeden görenler ise nakletmişlerdir.⁵⁸⁶

Mâturîdî bir âyetin ifadesini belli bir manaya hamletmenin ancak mütevâtir bir nakil bulunması durumunda mümkün olacağını belirtir. Âhâd rivâyetlerin bulunması ise ona göre âyetin kesin olarak belirli bir manaya hamledilmesini gerektirmez. Mâturîdî’nin bu görüşünün gerekçesi, mütevâtir olan Kur’ân’ı belli bir anlama sâbitlemenin, aynı seviyede başka bir haber dışında bir şeyle mümkün olmayacağı düşüncesine bağlı olmalıdır. Âhâd bir haber ise zan ifade ettiği için Kur’ân ile aynı seviyede değildir. Mâturîdî, Allah’ın âyetleri hakkında Hz.

⁵⁸⁴ Kamer 54/1.

⁵⁸⁵ Mâturîdî, *Te‘vilât*, XIV, 225-226.

⁵⁸⁶ Mâturîdî, *Te‘vilât*, XIV, 226.

Peygamber ve ashâbı ile Yahudîlerin yaptıkları mücadeleyi Deccâl hakkındaki mücadeleye hamleden tefsircilerin görüşüne getirdiği eleştiride âyetin anlamını tek bir şekilde belirlemenin ancak ilgili mütevâtir bir haberin varlığıyla mümkün olabileceğini belirtir:

Müfessirlerin, Allah'ın âyetleri hakkındaki tartışmayı nasıl Deccâl hakkındaki tartışmaya yorumladıklarını bilmiyoruz. Yahûdîlerin Allah'ın âyetleri hakkındaki tartışmalarını Deccâl hakkındaki tartışmaya hamledebilmemiz ancak Allah Rasûlü'nden tevâtür yoluyla sâbit olan bir haberin bulunması durumunda mümkün olur. Bu şekilde bir haber bulunursa o zaman bu tartışma Deccâl'e yorumlanabilir.⁵⁸⁷

Âyetin belli kişilere işaret ettiğine dair deliller mütevâtir ya da meşhûr derecesinde sâbit olmazsa Mâturîdî tevakkuf etmeyi tercih eder.⁵⁸⁸ Müfessirlerin Kur'ân ve mütevâtir haber ile açıklanmamış bir hususta yaptıkları açıklamalar ona göre Kur'ân'a ziyade bir hüküm getirme anlamını içerir. Oysa bu gibi durumlarda yapılması gereken, yalana düşmemek için ziyade bir hüküm vermektan kaçınmak ve tefsire girişmemektir.⁵⁸⁹ Bu ilkeye bağlı olarak Mâturîdî, "Sidre'yi kaplayan kaplamıştı."⁵⁹⁰ âyetinde Sidre'yi kaplayan şeyin ya da "Tübba" kelimesinin anlamının ne olduğu hakkında mütevâtir bir hadis bulunmadığı için bunları tefsir etmez, âyette müphem bırakıldığı şekilde müphem bırakır.⁵⁹¹ Âyette belirtilen Nûh ve Lût'un (a.s.) hanımlarının onlara yaptıkları ihaneti,⁵⁹² bazı tefsircilerin zina olarak açıklamalarını da doğru bulmaz. Çünkü peygamberler, kendilerine utanç verecek ve yüz kızartacak şeylerden korunmuşlardır. Eşinin ya da yakınlarının zina etmesi ile insanlar ayıplanırlar. Ayrıca zina ithâmı o peygamberlerin çocuklarının nesebini de şüpheyne sokar. Mâturîdî'ye göre burada yalnızca onların hıyanet ettikleri söylenebilir. Ona göre tevâtür seviyesinde bir haber bulunmadığı sürece söz konusu hıyanetin mahiyetine yönelik bir tefsir yapılmaz.⁵⁹³

Mâturîdî'ye göre herhangi bir âyetin anlamı hakkında kesin bir hükümde bulunabilmek için ya duyu organları ile meselenin mahiyetine vâkıf olunmalı ya da Hz. Peygamber'den mütevâtir bir hadis nakledilmiş olmalıdır. Bunlar söz konusu değilse ancak te'vilden, dolayısıyla imkân ve ihtimâlden bahsedilebilir.⁵⁹⁴ Görüldüğü üzere Mâturîdî, mütevâtir ya da meşhûr olmadığı sürece hadis ile Kur'ân üzerine ziyade bir hüküm getirmez. Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi sûre başlarında bulunan hurûf-ı mukatta'anın tefsiri hakkında da Hz. Peygamber'den mütevâtir ya da meşhûr seviyesinde bir haber nakledilmediği için Mâturîdî kesin bir yargıda bulunmaz. Çünkü sem'î delil bulunmadan bunların

⁵⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 76.

⁵⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 364; XIV, 86.

⁵⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 96; XIV, 86.

⁵⁹⁰ Necm 53/16.

⁵⁹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 198; Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 96.

⁵⁹² "Allah, inkâr edenlere, Nuh'un karısı ile Lût'un karısını misal verdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki sâlih kişinin nikâhları altında iken onlara hainlik ettiler. Kocaları Allah'ın azabından hiçbir şey ile onları kurtaramadı. Onlara: Haydi, ateşe girenlerle beraber siz de girin! denildi." Tahrîm, 66/10.

⁵⁹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 276.

⁵⁹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 276-277.

anlamalarına vâkıf olmak mümkün değildir. Sahâbeden de bu konuda bir nakil gelmediği için bunlar hakkında izlenmesi gereken yol tevakkuf etmektir.⁵⁹⁵

Mâturîdî'ye göre bir haber kimi zaman rivâyet tekniği açısından âhâd, fakat insanların kendisiyle kesintisiz biçimde amel etmiş olmaları bakımından yani amel bilgisini gerektirmesi açısından mütevâtir olabilir. Çünkü Kitâb ve sünnet aksini söylemesine rağmen bir konuda ümmetin tamamının bilgisi belli bir noktada birleşemez. Böyle bir durumda ümmetin tamamının Kitâb ve sünneti ihmal etmiş olmaları lazım gelir ki bu imkânsızdır. Bunun örneği vârise vasiyet meselesidir. Şöyle ki, ümmetin tamamı vârise vasiyet edilemeyeceğinde ittifak etmiştir. Oysa vârise vasiyeti nesh eden ve rivâyet tekniği açısından âhâd olan “Vârise vasiyet yoktur.”⁵⁹⁶ hadisinden başka bir âyet ya da hadis bulunmamaktadır. Rivâyet âhâd da olsa içerdiği hükümle bize kadar kesintisiz biçimde amel edilegelmiştir. O halde amelî mütevâtir olan bu hadisle, vârise de vasiyet edileceğini bildiren âyet nesh edilmiştir.⁵⁹⁷ Yani aslında Hanefîlere göre vârise de vasiyet edilmesi, vasiyet âyetinin⁵⁹⁸ umûmuna dâhildir. Oysa vârise vasiyeti yasaklayan hadis âhâd bir haberdur. Hanefîlerde âhâd bir rivâyet ise kuvvet bakımından aynı seviyede olmadığı için âyetin umûmunu tahsîs edemez. Bu durumda Mâturîdî, hadisi amelî mütevâtir konumuna yükselterek usûl açısından problem teşkil eden durumu ortadan kaldırmış olmaktadır. Şafiîler açısından ise âhâd bir haber Kur’ân’ın umûmunu tahsis edebileceği için onlar bu şekilde bir yorum ve te’vîle ihtiyaç duymamaktadırlar. Benzer şekilde Hanefîlerden Cessâs da insanların kabul ile telakkî etmesi durumunda âhâd bir haberin mütevâtir yerine geçeceğini ve Kur’ân’ın bununla tahsîsinin câiz olacağını ifade eder. Cessâs bu tür haberlerin ilim ifade etme gerekçesini şu şekilde açıklar: Eğer selef âlimleri, bu tür haberlerin sahih ve doğru olmadıklarını bilselerdi bunları kabul etme ve kullanma noktasında ittifak etmezlerdi. Ayrıca onların söz konusu haberleri kabul ve kullanma hususundaki ittifakları icmâ anlamına gelmektedir. Cessâs kimi âlimlerin bu konuda aksi görüş beyân etmelerini ise icmâin sıhhatine zarar vermeyen şâz görüşler olarak niteler.⁵⁹⁹

Buna göre Mâturîdî’de en kuvvetli haber, mütevâtir seviyesindeki haberlerdir. Mütevâtir seviyesindeki bir haber kuvvet bakımından Kur’ân ile aynı mertebede bulunduğu için tahsîs, takyîd, ilave ve nesh gibi durumlarda kullanılabilir. Mütevâtirin de en güçlü kısmının amelî ya da fiilî mütevâtir diyebileceğimiz, nesilden nesile uygulama olarak nakledilen türü olduğunu şu şekilde ifade eder:

⁵⁹⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 86.

⁵⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, XXIX, 210, 215, 623; Tirmizî, “Vasâyâ”, 5; İbn Mâce, “Vasâyâ”, 5.

⁵⁹⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 333-334.

⁵⁹⁸ “Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınlara bir borç olmak üzere yazıldı.” Bakara 2/180.

⁵⁹⁹ Cessâs, *el-Füsûl fi’l-usûl*, I, 174-175.

Bizim asıl kabul ettiğimiz şeylerden birisi de amelî mütevâtirin, kendisiyle amel edilecek en üst seviye haber olduğudur. Çünkü nesiller boyunca kendisiyle amel edilmek suretiyle örf haline gelen (el-müteâref) amelî mütevâtir ile insanlar, çok açık olduğu için amel etmişlerdir. Açık olması da rivâyet edilmesine ihtiyaç bırakmamıştır. Çünkü insanlar bunda herhangi bir kapalılık olmadığını bilmektedirler.⁶⁰⁰

Abdülaziz el-Buhârî, Mâturîdî'nin söz konusu görüşünü zikrettikten sonra mütevâtirin rivâyet bakımından mütevâtir ve amel bakımından mütevâtir olarak iki kısma ayrıldığını ifade eder. Uygulamanın ortaya çıkması, hiç kimse tarafından inkâr edilmemesi ve fetvâ veren imamlar arasında tartışmaya konu edilmemesi gibi hususlar ilgili meselenin rivâyet edilmesine ihtiyaç bırakmamaktadır. Bu yüzden amelî mütevâtir ile Kitâb'ın neshi câizdir.⁶⁰¹

Bir tanım getirmemiş olmasına rağmen, açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda Mâturîdî'nin, mütevâtir ile daha çok hadislerin nakil yollarından biri olması bakımından değil, dinî hükümlerin nakil yollarından biri olması bakımından ilgilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim usûlcülerin mütevâtir haberi, birisi haberlerin, diğeri hükümlerin nakil yolu olması bakımından iki farklı şekilde tarif ettikleri ifade edilmiştir. Aralarında Serahsî ve Pezdevî'nin bulunduğu bazı Hanefîlerin de mütevâtir tanımlarında dinî hükümlerin nakil vasıtası olması yönünü öne çıkardıkları görülmektedir.⁶⁰² Mâturîdî'nin “Bize göre gerçek tevâtür, [âlimler tarafından] yasaklama ya da inkâr bulunmaksızın bir şey ile amel etmenin ortaya çıkması suretiyle fiilen oluşur.”⁶⁰³ sözü de bunu desteklemektedir.

Ayrıca Mâturîdî, re'y ile elde edilmesi mümkün olmayan ve toplumda yaygın biçimde bilinen bir bilgi türünden bahsetmektedir. Ona göre bu tür bilgiler, artık “zâhir sünnet” haline dönüşmüştür ve mütevâtir hükmündedir. Bunların rivâyet edilmesine de ihtiyaç duyulmaz. Şuf'a ile ilgili hükümler bu kapsamda değerlendirilmelidir. Sıradan halka bile şuf'a ile ilgili soru sorulsa bir şeyler bilir ve müslümanlar bu konudaki bilgileri (rivâyetle değil) tevârüs yoluyla öğrenmişlerdir.⁶⁰⁴

2.5.2. Meşhûr Hadis

Farklı tarifler yapılmakla birlikte⁶⁰⁵ Hanefî usûlünde meşhûr haber, yalan söylemekte birleşmeleri aklen mümkün bir topluluk tarafından nakledilen; âlimler tarafından kabul ile karşılanıp kendisi ile amel edilen; aslı itibarı ile âhâd, fakat fer'î itibarıyla mütevâtir olan

⁶⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 333. Kâsânî'ye göre rivâyet tekniği bakımından mütevâtir olan hadis ile amel bakımından mütevâtir olan hadis arasında, birincisini inkâr edenin küfre nispet edilmesi, ikincisini inkâr edenin ise küfre nispet edilmemesi yönünden bir fark bulunmaktadır. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, VII, 331.

⁶⁰¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 178.

⁶⁰² Duveyhî, *et-Tevâtür 'inde'l-usûliyyîn*, s. 6-11.

⁶⁰³ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 337.

⁶⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 223-224.

⁶⁰⁵ Hanefî usûlcülerin meşhûr haber tanımları hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 1. bs., Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, s. 46-51.

haber şeklinde tarif edilir.⁶⁰⁶ Bu tür haberler sahâbe döneminde âhâd olup güvenilir imamların kabulleri ile sonraki nesillerde mütevâtir seviyesine yükselmiştir. Bu özelliğinden dolayı meşhûr haberlerin her ne kadar mütevâtir haberler gibi kesin bilgi ifade etmeseler de “tumânîne” ifade ettikleri ve amel konusunda mütevâtir gibi hucet kabul edildikleri belirtilmiştir. Başlangıcında barındırdığı şüpheden dolayı, meşhûr haberleri kabul etmeyenler tekfir edilemezler, ancak dalâlet ile ithâm edilebilirler. Hanefî usûl kitaplarında meşhûr haberler mestler üzerine mesh, recm ve yemin kefâretinde orucun peşpeşe tutulması gibi haberler ile örneklendirilir.⁶⁰⁷ Hanefîlere göre meşhûr haberlerle Kur’ân’da bulunmayan bir mesele ispat edilebilir,⁶⁰⁸ Kur’ân’da bulunan bir hüküm de nesh edilebilir.⁶⁰⁹

Meşhûr hadis ya da meşhûr sünnet kavramları Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından itibaren mezhep eserlerinde yoğun biçimde kullanılmıştır. Bu kavramı en çok kullanan âlimlerden olan Ebû Yûsuf ile Şeybânî, meşhûr sünneti zaman zaman “ma’rûf” ve “mahfûz” şeklinde de tabir etmişlerdir.⁶¹⁰ İlk Hanefî âlimlerin ma’rûf, müstefiz ve sâbit sünnet kavramlarını meşhûr sünnetin eş anlamlısı ya da yakın anlamlısı olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu kavramların ilk Hanefî imamlar tarafından zaman zaman meşhûrdan daha kapsamlı bir anlam içeriğine sahip olacak şekilde kullanıldıkları da görülmektedir. Buna göre özellikle ma’rûf ve sâbit sünnet kavramları zaman zaman mütevâtiri de içine alacak şekilde kullanılmıştır.⁶¹¹

Semerkandî meşhûr haberin hükmüne ilişkin “Meşâyihimiz bu konuda ihtilâf etmiştir. Ashâbımızdan ise (meşhûr haberin hükmüyle ilgili) rivâyet bulunmamaktadır.” der. Hanefî mezhebinde “ashâb” ile Ebû Hanîfe’yi gören ve ona talebelik yapanların, “meşâyih” ile de mezhebin onu görmeyen sonraki âlimlerinin kastedildiği⁶¹² göz önünde bulundurulursa mezhebin kurucu imamları döneminde meşhûr haberin hükmünün tartışma konusu edilmediği, bu meselenin daha sonra Hanefîlerin gündemine geldiği anlaşılacaktır. Semerkandî’nin bahsettiği ihtilâfa göre meşâyihin bir kısmı meşhûr haberin tumânîne ifade ettiğini söylerken, çoğunluk yakînî bilgi ifade ettiği görüşündedir.⁶¹³ Fakat bu ihtilâf ahkâma

⁶⁰⁶ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 292; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, s. 428.

⁶⁰⁷ Ebû’l-‘Usr el-Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, s. 357-358.

⁶⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 75.

⁶⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 152; XXVII, 143; Kahraman, Hüseyin, “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”, s. 96-97.

⁶¹⁰ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d el-Kûfî, *er-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’i*, nşr. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut ts., s. 49, 67; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *Kitâbü’l-hucce ‘alâ ehli’l-Medîne*, 3. bs., nşr. Mehdi Hasen el-Keylânî, Âlemü’l-kütüb, yy. 1403/1983, IV, 392-395.

⁶¹¹ Geniş bilgi için bkz. Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 71-76.

⁶¹² Ebû’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *Şerhu’l-Hidâye (el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-mübtedî ile birlikte)*, 1. bs., nşr. Naîm Eşref Nur Ahmed, İdâretü’l-Kur’ân ve’l-ulûmi’l-İslâmiyye, Karaçi 1417, I, 13.

⁶¹³ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, s. 428-430.

tesir etmemekte, yalnızca meşhûr haberi inkâr edenin tekfîr mi yoksa tatlîl mi edileceği meselesini ilgilendirmektedir.

Haberleri bize ulaşmaları yönünden hadisçilerin taksimi ile fakîhlerin taksimi arasında fark bulunmaktadır. Hanefilerden Cessâs'ın (ö. 370/981), İsâ b. Ebân'a (ö. 221/836) dayandırdığı taksime göre haberler öncelikle mütevâtir ve âhâd şeklinde ikiye ayrılmakta ve meşhûr haberler âhâd haberlerin değil, mütevâtir haberlerin alt kategorisini oluşturmaktadır.⁶¹⁴ Hanefî usûlünde Serahsî ve Pezdevî tarafından ortaya konulan ve sonradan benimsenen taksime göre ise haberler mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.⁶¹⁵ Hadisçiler ise haberleri mütevâtir ve âhâd kısımlarına ayırırlar ve meşhûru, âhâdın bir kısmı olarak kabul ederler.⁶¹⁶ Hadis usûlünde meşhûr terimi râvî sayısı üçün altına düşmeyen, fakat mütevâtir derecesine de ulaşmayan hadisler için kullanılmaktadır. Kimi fakîhler müstefiz kavramını meşhûr hadis ile eş anlamlı olarak kullanmaktadırlar.⁶¹⁷

Hanefilerin meşhûr haber tanımları ve değerlendirmelerinin merkezinde sahâbe ve tâbiûnun haber ile amel etmeleri ve onu kabul etmeleri yer alırken, hadisçilerin meşhûr haber tanımlarında ise senedde bulunan râvîlerin sayısı merkezî bir role sahiptir. Buna göre sahâbe ve tâbiûn büyüklerinin bir haberle amel etmeleri Hanefî fukahâsına göre o haberin Hz. Peygamber'den naklinin sahih olduğu, amel etmemeleri de haberin zayıf olduğu anlamına gelmektedir. Hadisçiler ise haberin meşhûr olmasını râvî sayısının her tabakada üçün altına düşmemesine bağlamaktadırlar.⁶¹⁸ Bununla birlikte hadisçilerden, haberin şöhretini sadece her tabakadaki râvî sayısına bağlamak yerine âlimlerin onu uygulamalarını ve nesilden nesile aktarmalarını da dikkate alanlar bulunmaktadır. Örneğin el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), bazı hadislerin isnâd bakımından sâbit olmamasına rağmen, çok sayıda âlimin yine çok sayıda kişiden nakletmesi ve bunları kabul etmesinin söz konusu hadisler için isnâd talebine ihtiyaç bırakmadığını ifade etmektedir.⁶¹⁹ Fakat bu ve benzeri yaklaşımların hadisçiler arasında istisna teşkil ettiği, hadisçilerin genel tavrını yansıtmadığı ve söz konusu görüşlerin, sahiplerinin farklı bilgi alanlarına ilgisinden kaynaklandığı da belirtilmelidir.

Mâturîdî, eserlerinde meşhûr ve müstefiz kavramlarını doğrudan haberler hakkında kullanmamaktadır. Fakat meşhûr kavramı ile yakın anlam ilişkisine sahip olan⁶²⁰ ma'rûf ve

⁶¹⁴ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, III, 35-48.

⁶¹⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 291-292.

⁶¹⁶ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasari es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî fi mustalahi'l-hadîs*, 1. bs., nşr. Halil el-Mansûr, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1418/1998, s. 12-13, 33.

⁶¹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 28.

⁶¹⁸ Salâh Muhammed Sâlim Ebü'l-Hâc, "es-Sünnetü'l-meşhûra 'inde'l-Hanefiyye ve tatbîkâtühâ fî kütübihim", *Mecelletü'l-müdevvene*, Mecmau'l-fikhi'l-İslâmî, Hindistan 1436/2015, sy., 3, s. 302-308.

⁶¹⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I, 189-190.

⁶²⁰ H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX, 368.

mahfûz kavramlarını zaman zaman kullandığı görülmektedir. Söz konusu kullanımların ise haberin rivâyet edildiği kişi sayısından çok fakîhler tarafından kabul ve amel edilme yönleri ile ilişkili olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin, bismelenin Fâtiha sûresinin değil, Kur'ân'ın bir âyeti olduğunu ispat etmek için Hz. Ali, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mes'ûd ve bir grup sahâbîden nakledilen haberleri delil olarak öne sürdükten sonra ümmet içerisinde bilinen uygulamanın da (el-emru'l-ma'rûf) bu şekilde olduğunu ifade eder.⁶²¹ Nitekim mezhep imamlarından Ebû Yûsuf da rivâyetlerin fakîhler tarafından bilinip tanınması (ma'rûf ve mahfûz olması), şâz olmaması, imamlar tarafından kendisi ile amel edilmesi ve bilinmiyor olmaması gibi hususlara vurgu yapmaktadır.⁶²² Benzer şekilde şuf'a ile ilgili hükümler hakkında rivâyetler bulunmakla birlikte Mâturîdî'ye göre müslümanlar bu bilgileri tevârüs yoluyla öğrenmişlerdir. Şuf'a ahkâmı herkes için o kadar açıktır ki ümmet içinde ma'rûf hale gelmiştir. Ona göre başka konularda bu açıklıkta bilgi bulmak mümkün değildir. Öyle ki açık olmasından dolayı rivâyet edilmesine bile ihtiyaç duyulmayabilir.⁶²³ Mâturîdî'nin mahfûz kavramını ise sıhhatle ilişkili olarak kullandığı görülmektedir.⁶²⁴

Hadisçilerin âhâd hadislerin bize ulaşma şekilleri bakımından yapmış oldukları meşhûr, azîz ve garîb şeklindeki taksimlerinden ve kavramlarından hiç birisi tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâturîdî tarafından kullanılmamaktadır. Bu bağlamda o, yalnızca meşhûr kavramının türevlerinden “iştihâr” kavramını sadece bir yerde kullanmaktadır. Mâturîdî'nin iştihâr kavramı hakkındaki ifadeleri şu şekildedir: “Mukatta'a harflerinin tefsirine yönelik Allah Rasûlü'nden nakledilen haberlerde tevâtür ve iştihâr tarîki ile hiçbir şey sâbit değildir.” Bu yüzden ona göre söz konusu harflerin manası araştırılmamalı ve bu konuda tevakkuf edilmelidir.⁶²⁵

Mâturîdî âlimlerin meşhûr kavramını sened ve tarîklerin çokluğu anlamında değil, metne ve metnin uygulamasının yaygınlığına işaret için kullandıkları görülmektedir.⁶²⁶ Mâturîdî'nin genel olarak senedler karşısındaki tutumundan yola çıkarak onun “iştihâr” ile hadisçilerin kastettikleri tarîk sayısı hiçbir tabakada üçün altına düşmeyen hadis anlamını değil, sonraki Mâturîdîler tarafından daha çok kullanıldığı şekliyle hadisin muhtevasının ilk asırlarda yaygın olarak bilinmesi ya da uygulanması anlamında kullandığının söylenmesi mümkündür.

⁶²¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 5-7.

⁶²² Ebû Yûsuf, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*, s. 31-49.

⁶²³ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 223-224.

⁶²⁴ Bkz. Hadislerin Sıhhatine İlişkin Kullandığı Tabirler

⁶²⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 86.

⁶²⁶ Kahraman, *Maturidilikte Hadis Kültürü*, s. 99, 119.

2.5.3. Âhâd Hadis

Mâturîdî, mütevâtir derecesine ulaşamayan rivâyetler hakkında haberu'l-vâhid,⁶²⁷ haberu'l-âhâd,⁶²⁸ haberu'l-ferd,⁶²⁹ haberu'l-efrâd,⁶³⁰ haberu'l-hâs⁶³¹ gibi tabirler kullanır. Ona göre âhâd haberler, mütevâtirin aksine, yalan söylemeleri ya da yanılmaları ihtimal dâhilinde bulunan kişilerin dilinden bize ulaşan haberlerdir. Bunları aktaranların doğru ve masum kişiler olduklarına dair bir delil bulunmamaktadır. Bu tür haberlerin, müctehidin ictihâdına göre ve râvîlerinin durumlarının incelenmesi sonucunda ağır basan tarafa göre amele konu edilmesi ya da terk edilmesi gerekmektedir. Mâturîdî, yanılma ihtimaline rağmen âhâd haberlerle amel edilmesine, bilgi edinme yollarının en üst seviyesi kabul ettiği duyularda da çeşitli nedenlerden dolayı yanılmanın mümkün olmasını gerekçe gösterir. Mesela duyuların zayıflığı ya da algılanacak nesnenin uzak ya da ince (latîf) olması hislerde yanılmaya sebep olabilmektedir. Buna rağmen hiç kimse duyularla amel etmeyi terk etmemektedir. Âhâd haberin en belirleyici vasıflarından biri, amel ya da terk konusunda tam bir kesinliğe ulaşamamasıdır. Netice itibarı ile âhâd haberlerle amel edilmesi ya da bunların terk edilmesi gerekir.⁶³² Âhâd haberler kesinlik sağlamadığı için yanılması ya da yalan söylemesi imkân dâhilinde olan kimselerden kendisine bir haber ulaşan kişiye düşen görev, işin hakikati ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf etmesidir. Nitekim Süleyman (a.s.), ancak Hüdhüd'ün kendisine getirdiği haberin doğruluğundan vahiy ya da kesin bilgi sağlayan başka bir yolla emin olduktan sonra mektubunu Belkıs'a götürmesini ona emretmiştir.⁶³³

Mâturîdî haber-i vâhidler ile amelin gerekliliğini bazı Kur'ân âyetlerine dayandırır. Örneğin, Allah Rasûlü'nün yanına gelen ve ondan Kur'ân dinleyen ve onu tasdik eden cinler kavimlerine döndüklerinde “Ey halkımız! Allah'ın davetçisine uyun ve ona iman edin ki Allah sizin günahlarınızı bağışlasın ve sizi acı veren azaptan korusun.”⁶³⁴ demişlerdi. Bu cinlerin sayıları az olduğu için verdikleri haber de âhâd idi. Öyleyse bu ve benzeri âyetler, insanlarda ve cinlerde haber-i vâhidler ile amel etmenin açık ve yaygın bir durum olduğunu

⁶²⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 286; Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 376; XIV, 62-63, 70, vd.

⁶²⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 285; Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 342; XV, 236; XVII, 169, vd.

⁶²⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 342.

⁶³⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 376.

⁶³¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 190.

⁶³² Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 85-86; *Te'vilât*, VI, 475. *Kitâbü't-tevhîd*'in dipnotunda *Kitâbü't-tevhîd*'in Cambridge nüshasının kenar notunda (hâmiş) “Bundan dolayı âhâd haberler hakkında ictihad neticesinde iki vecihten biri ile hüküm verilmesi gereklidir.” ifadesi, “Yani râvîlerinin durumlarının incelenmesi ve sâbit, kat'î delillere arz edilmesi suretiyle” şeklinde açıklanmıştır. *Kitâbü't-tevhîd*'in tercümesinde bu anlam tercih edilmiştir (s. 49). Metnin bağlamı itibarı ile bu ifadeyi “terk ya da amel yönünde hüküm verilmesi” şeklinde de açıklamak mümkündür. Fakat ileride de görüleceği gibi Mâturîdî'nin âhâd haberleri Kur'ân, sünnet, akıl gibi başka delillere arz ettiği de bir vâkiadır.

⁶³³ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 378-379.

⁶³⁴ Ahkâf 46/31.

gösterir.⁶³⁵ Âhâd haberlerin hucciyetini Mâturîdî'nin hadislerle değil, Kur'ân ile ispatlamaya çalışması dikkat çekmektedir. Aslında onun tüm meselelerin çözümünde öncelikle Kur'ân'a başvurduğu hemen göze çarpmaktadır. Hadisçiler ise âhâd haberlerin delil değeri taşıdığını âyetlerin yanı sıra hadis rivâyetleri ile de ispat etmeye çalışmaktadırlar. Mesela Buhârî, âhâd haberlerin geçerliliğini hadislerle de ispat etmektedir.⁶³⁶

Hucurât sûresindeki “Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Aksi takdirde bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz.”⁶³⁷ âyeti, râvîsi âdil olursa haber-i vâhidin kabul edilmesinin zorunlu olduğunu gösterir. Zira âdil kişinin haberinin kabul edilmemesi durumunda burada fîskın zikredilmesinin sövgü ve hakareten başka bir anlamı olmaz. Şetm ise sefâhet yani akılsızlıktır. Allah hakkında böyle bir niteleme yapılamayacağına göre, burada fîsk kelimesinin zikredilmesi, bu hükmün yani şehâdetin reddedilmesinin ancak fâsık kimseye mahsus olduğunu gösterir. Hükmün hem fâsık hem de âdil kişilerin verdikleri haberler hakkında genel olduğu düşünülürse o zaman fâsık kelimesinin hakaret ve sövgü amaçlı zikredilmiş olması gerekir ki bu, hikmete yaraşmaz.⁶³⁸

Mâturîdî âhâd haberler ile işlerin hakikatine tam anlamıyla vâkıf olunamayacağını kabul eder. Buna göre haber-i vâhid neticesinde de gerçekte bir insanın zarara uğraması söz konusu olabilir. Fakat insanlar arasında hükümler, haberlerin ve şahitliklerin kabul edilmesi, şahitliklere göre hükümler verilmesi meselelerin hakikatlerine göre değil, zâhirlerine yani dış görünüşlerine göredir. İnsanlar arasında konulan bütün yasalar mutlaka hakikate isabet etmeye değil, meselelerin zâhirlerine bağlanmıştır. O halde bu âyetten ve ilgili diğer âyetlerden anlaşıldığına göre fîsk ithâmının sâbit olması, fâsıkın haberinin reddedilme sebebidir ve haberin doğruluğunu araştırmanın amacı meselenin hakikatini ve iç yüzünü bilmek değil, zâhirî açıdan konuya ilişkin bilgisizliği gidermek içindir.⁶³⁹

“Peygamber ile özel görüşme yapacağınız zaman...”⁶⁴⁰ âyeti de Mâturîdî'ye göre haber-i vâhidin kabul edilmesi gerektiğini bildirir. Çünkü âyette bahsedilen kişi Hz. Peygamber ile yalnız başına konuşmaktadır, başka hiç kimse de söz konusu konuşmayı bilmemektedir. Âyetteki konuşma hem dinî hem de dünyevî konulardadır. Bu kişinin konuşma ile ilgili verdiği haber kabul edilmeyecekse konuşmanın âyette zikredilmesinin bir

⁶³⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 376.

⁶³⁶ Bkz. Buhârî, “Ahbâru'l-âhâd”.

⁶³⁷ Hucurât 49/6.

⁶³⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 62-63. Ayrıca bkz. *Te'vilât*, XIV, 70.

⁶³⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 63.

⁶⁴⁰ Mücâdile 58/12.

anlamı kalmaz. O zaman özel görüşme yapmış da sayılmaz. O halde onun başkalarına verdiği haberin kabul edilmesi gerekir.⁶⁴¹

Mâturîdî haber-i vâhidlerin kabul edilmeyeceği alanı da belirtir. Buna göre amel ile ilgili konularda âhâd haberler ile amel edilmesi gerekirken şehâdet diye nitelediği kesin bilgi gerektiren iman ve benzeri konularda haber-i vâhidlerin kabul edilmeyeceğini ifade eder. Örneğin “Sûra üflendiği zaman...”⁶⁴² meâlindeki âyette bahsedilen sûrun gerçek anlamda değil, temsîli anlamda kullanıldığını belirtir. Hadislerde sûrdan bahsediliyorsa da bunlar âhâd haberlerdir. Sûr ya da nâkûrun hakikatinin ne olduğu ise şehâdetin konusudur. Dolayısıyla sûr ve nâkûrun mahiyeti hakkında kesin bir yargıda bulunulamaz.⁶⁴³ Benzer şekilde Mâturîdî, bazı tefsircilerin “Onu (vahyi) çabucak almak için dilini kımıldatma!”⁶⁴⁴ âyeti hakkında yaptıkları açıklamayı kabul etmez. Buna göre Cebrâil vahyi getirdiğinde âyeti bitirir bitirmez Hz. Peygamber unutma korkusuyla âyetin başına döner ve tekrar ederdi. İşte söz konusu âyet bunu yasaklamaktadır. Mâturîdî’ye göre bu bilgi ancak mütevâtir haberlerle nakledilirse kabul edilebilir. Çünkü bahsi geçen husus amel ile ilişkili olmayıp, Hz. Peygamber hakkında bir tanıklık yapmakla ilgilidir. Bu yüzden onun böyle davrandığına mütevâtir haberle tanıklık edilebilir, fakat âhâd haber bu konuda bilgi sağlamaz.⁶⁴⁵ Mâturîdî’nin âhâd haberler hakkındaki söz konusu tutumu kendisinden sona ona ilk atıf yapanlardan biri olan İbn Yahyâ (ö. IV./X. yüzyılım ikinci yarısı) tarafından aynen benimsenmiştir. İbn Yahyâ, kıyâmet alâmetleri ve Âdem’in (a.s.) ömrü hakkında vârid olan haberler âhâd olduğu için bunlarla şehâdetin doğru olmadığını belirtir. Bu gibi konularda vârid olan sahih haberler ona göre te’vîl edilmelidir. Te’vîli mümkün olmayan sahih haberlere ise inanılmalı, diğer ğaybî meselelerde olduğu gibi söz konusu haberlerin içerdiği bilginin tefsirine girişmemeli ve Allah’a havale edilmelidir.⁶⁴⁶

Mâturîdî’ye göre âhâd haberlerle Kur’ân’da bulunan bilgilere ilave yapılamaz. Hz. Peygamber’in Mescid-i Aksâ’ya götürüldüğünden bahseden âyetlerin tefsiri ile ilgili olarak nakledilen, onun göklere yükseltildiğini ve önceki peygamberleri gördüğünü anlatan rivâyetler âhâd haberler oldukları için itikad oluşturmazlar. Bu konuda izlenmesi gereken yol, Hz. Ebû Bekir’in “Eğer o dediyse ben buna şahitlik ederim.”⁶⁴⁷ sözüdür. Eğer o böyle bir şey demediye Kur’ân’da ifade edildiği üzere Mescid-i Aksâ’ya kadar yürütüldüğü söylenir, buna

⁶⁴¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 50.

⁶⁴² Müddessir 74/8.

⁶⁴³ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVI, 239.

⁶⁴⁴ Kıyâme 75/16.

⁶⁴⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVI, 294-295; Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, 978a-978b; Ayrıca bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, XVII, 169.

⁶⁴⁶ İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli’-d-dîn*, s. 72b-73a.

⁶⁴⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XVII, 335.

ilave yapılmaz.⁶⁴⁸ Şehâdet bilgisine ancak nas olarak Kitâb'ta ya da mütevâtir sünnette bildirilmesi ile ulaşılabilir. Amel bilgisine ise haber-i vâhid ve kıyâs gibi ictihâdın câiz olduğu vasıtalarla ulaşılabilir.⁶⁴⁹

Mâturîdî'ye göre âhâd haberler ile Kur'ân'da bulunan bilgilere ilave yapılamasa da Kur'ân'daki mutlak bir ifade beyân edilebilir. Abdullah b. Mes'ûd'un meşhûr mushafa aykırı olan bazı kırâatleri kendiliğinden uydurması söz konusu olamayacağı için bu kırâatler merfû' hadis olarak değerlendirilmeli ve Kur'ân'ın zâhir anlamını te'vîl etmeye sebep olsalar bile hakkında ihtilâf bulunmayan meselelerde kabul edilmelidir.⁶⁵⁰

Te'vilât şârihi Semerkandî, Mâturîdî'den naklederek âhâd haberlerin kabulü ile ilgili şöyle der:

Ashâbımız yani Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed, âhâd haberlerin Kitâb, sünnet ve icmâ gibi asıllara arz edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bundan dolayı biz de deriz ki: Umûm belvâ hakkında olmak suretiyle ümmet içinde alışlagelmiş (mu'tâd) şeylere aykırı her haberde tevakkuf edilmelidir... O halde haber-i vâhidin kabulü, ancak asıllara ve bilinen hususlara arz edildikten sonra zorunludur.⁶⁵¹

Mâturîdî, rivâyet kullanımlarında ve diğer tartışmalarda Buhârî ve diğer hadisçilere herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Fakat haber-i vâhidlerin delil olması konusunda "Eğer müminlerden iki tâife birbirleriyle savaşılırsa aralarını düzeltin. Müminler ancak kardeşirler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin."⁶⁵² ve "Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir tâife dinde derin bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır."⁶⁵³ âyetlerinden hareketle "tâife" kelimesinin bir kişiyi de birden fazla kişiyi de içine aldığı iddia edenleri eleştirmektedir. Yani o, söz konusu âyetlerin âhâd haberlerin delil oluşuna mesned olarak sunulmasını doğru bulmamakta ve şöyle demektedir:

Bazı kimseler "tâife" kelimesinin bir ve daha çok kişi anlamına geldiği konusunda bu âyetlerle istidlâlde bulunurlar. Bize göre ise... Dolayısıyla "tâife" kelimesi tek kişi anlamına gelmez, tam tersine sözlükte ve dil örfünde topluluk anlamı ifade eder.⁶⁵⁴

Buhârî de âhâd haberlerin huccet oluşu konusunda Mâturîdî'nin tenkid ettiği argümanların aynısını öne sürmektedir.⁶⁵⁵ Bundan dolayı Mâturîdî'nin bu ifadeleri ile Buhârî'yi kastetmiş olması ihtimal dâhilinde olmakla birlikte onun burada doğrudan Buhârî'yi kastettiğine ilişkin somut bir veri bulunmamaktadır.

⁶⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 224.

⁶⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 116.

⁶⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 342-343.

⁶⁵¹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 40a.

⁶⁵² Hucurât 49/9-10

⁶⁵³ Tevbe 9/122.

⁶⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 70.

⁶⁵⁵ Buhârî, "Kitâbü Ahbâri'l-âhâd", 1. Buhârî'nin haber-i vâhidlerin hucciyeti konusunda kullandığı âyetler hakkında detaylı bilgi için bkz. Ramazan Özmen, "el-Buhârî'nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Âyetler Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. IX, sy. 1, 2009, s. 217-251.

Mâturîdî'ye göre aslı itibarı ile âhâd olan bir haberin, sonradan insanlar arasında yayılarak tevâtür seviyesine yükselmesiyle yanlış ya da yalan olma ihtimali ortadan kalkmaz. Mesela İsa'nın (a.s.) öldürüldüğü haberi başlangıçta altı ya da yedi kişiden yayılmış, sonradan tevâtür seviyesine ulaşmıştır. Bu durum, söz konusu haberi âhâd olmaktan çıkarmamaktadır.⁶⁵⁶

Hadisçiler âhâd haberleri, kaynağına âdiyet durumları bakımından sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üç kısma ayırırlar. Mevzû' hadisler ise hadisçiler tarafından zayıf hadisin en alt derecesi olarak yahut zayıf hadisten ayrı bir kısım olarak değerlendirilmektedir. Mâturîdî bazı ifadelerinde "eğer sahihse", "eğer sâbitse" gibi kullanımlar ile hadisin sıhhatine işaretlerde bulunsa da onun bu kullanımlar ile hadis usûlünde bahsedilen sıhhat şartlarını kastetmediği açıktır. Hasen ve zayıf kavramlarını ise Mâturîdî elimizdeki eserlerinde kullanmamaktadır.

2.6. Sened Tenkidi

Hanefîlerin hadislerin muhteva ve medlûllerini dikkate alan bir yaklaşıma sahip olduklarında hemen hemen hiçbir ihtilâf söz konusu değildir.⁶⁵⁷ Nitekim Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Mâturîdî hakkındaki ifadeleri de onun hadislerden hüküm istinbât etme ve lafızların içine yerleştirilmiş olan hükümleri çıkarma yönüne vurgu yapmaktadır.⁶⁵⁸

Mâturîdî hadis değerlendirmelerinde çok nadir olarak sened tenkidine başvurur. Ancak sened tenkidi onun hadis tenkidinin temel hareket noktasını oluşturmaktan ziyade, başka delillere dayanarak rivâyetleri reddetmesinin destekleyici bir unsuru olarak durmaktadır.⁶⁵⁹ Örneğin; cehennemın Allah ayağını koyana kadar daha fazla kişiyi isteyeceği hadisinin⁶⁶⁰ akla, Kur'ân'a ve diğer bazı rivâyetlere aykırı olduğu gerekçesinin yanı sıra senedinde bulunan bir problem sebebi ile de reddedilmesi gerektiğini ifade eder.⁶⁶¹ Ona göre problem, hadisin medârı olan Hammâd b. Seleme'dedir (ö. 167/784). Zira Hammâd, hadisi rivâyet ettiği zaman yaşlı ve aklî melekeleri zayıflamış, dolayısıyla kendisinden hadis rivâyet edilmesi câiz olmayacak bir durumdaydı.

⁶⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 101-102.

⁶⁵⁷ İbn Dakik el-İd, *Şerhu'l-İlmâm bi ehâdisi'l-ahkâm*, I, 171; Süyûtî, *el-Bahru'llezî zehar*, s. 909. Hadis rivâyetinin iki farklı yönteminden söz edilir. Birincisi, zâhir telakkî denilen ve râvinin kendisi ile Hz. Peygamber arasında bulunan râvîlerin isimlerini söyleyerek aynı ya da yakın lafızlarla hadisi aktarması, ikincisi ise hadisten hüküm istinbât ederek bu hükmü aktarmasıdır ki, buna delâleten telakkî denir. Bkz. Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî, *İ'lâ'ü's-sünen*, 3. bs., İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1414, XXI, 20-21; Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, 2. bs., Dâru ihyâi'l-'ulûm, Beyrut 1413/1992, I, 379-380.

⁶⁵⁸ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 358-359; II, 831-832.

⁶⁵⁹ Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 107-108.

⁶⁶⁰ Buhârî, "Tevhîd", 25; Müslim, "Cennet", 35.

⁶⁶¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 113.

Mâturîdî'nin reddettiği “ayak hadisi” Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ile Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* 'leri gibi çok sayıda hadis kaynağında farklı tarîklerden tahrîc edilmiştir. Mâturîdî'nin Buhârî ve Müslim'e vâkıf olup olmadığına dair ise elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Onun, hadisçiler tarafından en üst seviyede kabul edilen Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* 'lerinde de yer alan bir rivâyetin metnini reddetmesinin, söz konusu eserlerin Mâturîdî döneminde henüz otorite olmadığı şeklinde yorumlanması mümkün olduğu gibi bu eserlerin otoritesini tanımadığı şeklinde yorumlanması da mümkündür.⁶⁶²

Mâturîdî'nin senedle ilgili açıklamalar yaptığı bir başka örnek de Şâfiî'nin Safâ ile Merve arasında sa'y etmenin farz oluşu meselesinde delil olarak kullandığı bir rivâyet ile ilgilidir. Mâturîdî'nin belirttiğine göre Şâfiî, Safiyye bt. Fulân'ın rivâyet ettiği “Şüphesiz Allah size Safâ ile Merve arasında sa'yi farz kılmıştır, öyleyse sa'y edin.” rivâyetine dayanarak Safâ ile Merve arasında sa'yin farz olduğunu söylemektedir. Mâturîdî, Şâfiî'nin bu hadisle istidlâlde bulunarak kendisi ile çeliştiğini ifade eder. Çünkü o, başka zaman hata ihtimali söz konusu olduğu için mürsel hadisleri kabul etmezken burada kim olduğu bilinmeyen ve adını da söylemediği bir kadının sözünü delil olarak kullanmaktadır. Mâturîdî, Şâfiî'nin bahsettiği rivâyetin sahîh ve sâbit olsa bile yine de sa'yin farz olamayacağını Kur'ân'dan bir delil öne sürerek ifade etmektedir. Buna göre Kur'ân, herhangi bir işin farz olduğunu ifade etmek için “ketabe/كتب” ya da “kitâbellahi ‘aleyküm/كتاب الله عليكم” yani “farzdır”, “Allah'ın size farzı olarak” vb. ifadeleri kullanmaktadır.⁶⁶³ Safâ ile Merve arasındaki sa'yden bahseden âyette ise bu şekilde bir ifade bulunmamaktadır.

Normal şartlar altında hadislerin senedlerinde irsâl, inkitâ' bulunması gibi sebepleri hadisleri reddetmek için kullanmadığı görülen Mâturîdî, muhatabının çelişkiye düştüğünü göstermek ve onu ilzâm etmek için hadisin mürsel olduğunu ifade etmekte ve senedle ilgili hadis ıstılâhlarını kullanmaktadır. Mâturîdî'nin mechûl râvî olarak takdim ettiği Safiyye bt. Fulân'ın, Şâfiî'nin *el-Üm* isimli eserinde Safiyye bt. Şeybe olarak zikredildiği belirtilmelidir.⁶⁶⁴

Öte yandan Mâturîdî âlimler hadisçilerin aksine senedi değil, metni dikkate alan bir yaklaşım benimsemekte; Kur'ân, mütevâtir ya da meşhûr sünnet gibi delillere uygun düştüğü ve mezhebin görüşüne aykırı olmadığı sürece senedin durumunu dikkate almadan metni kabul etmektedir.⁶⁶⁵ Senedler konusunda Mâturîdî âlimlerin tavrı, Mâturîdî'nin söz konusu yaklaşımları ile örtüşmektedir. Mâturîdî'nin çok nadir olarak başvurduğu senedle ilgili

⁶⁶² Buhârî'nin *Sahîh* 'inin otroite kazanma sürecini ele alan bir çalışma için Bkz. Kamil Çakın, “Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci”, *İslâmi Araştırmalar*, 1997, c. 10, sy. 2, s. 100-109.

⁶⁶³ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 290-291; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 55a-55b.

⁶⁶⁴ Şâfiî, *el-Üm*, II, 231.

⁶⁶⁵ Kahraman, *Maturidilikte Hadis Kültürü*, s. 107-108.

açıklamalar ya da sened kaynaklı tenkidler, ya başka deliller vasıtası ile ulaşılan kanâati destekleyici bir unsur olarak ya da muhataplarının benimsediği ve kullandığı istilâhların onlara karşı kullanılması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Hadisi senedindeki bir kusurdan dolayı tenkid etmek, Mâturîdî'nin son derece nadir olarak başvurduğu bir yöntemdir. O öncelikle ve genel olarak rivâyetleri metin ve muhtevalarından hareketle reddetmektedir. Nitekim yukarıda işaret edilen rivâyetlerde de önce muhteva tenkidi yapmış, bu tenkidinin doğruluğunu ispatlamak için sened tenkidine başvurmuştur. Kısaca sened ve râvîlerle ilgili hususlar hem Mâturîdî'de hem de Mâturîdî âlimlerde⁶⁶⁶ hadislerin sıhhat ya da zayıflıklarını tespit noktasında hiçbir zaman öncelikli ve belirleyici bir unsur olarak değerlendirilmemektedir.⁶⁶⁷

2.7. Muhteva Tenkidi

Metin tenkidi ve muhteva tenkidi kavramları yakın anlam içeriklerine sahip olsalar da temelde aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Buna göre metin tenkidi, metnin tarihsel süreçte geçirdiği bozulmaları ve metnin orijinal halini tespit etme amacına yönelik bir kavram iken muhteva tenkidi, hadisin sübûtunu tespit etmeyi amaçlamaktadır.⁶⁶⁸ Bu yüzden burada rivâyetin sıhhatini tespit etmeyi amaçlayan muhteva tenkidi kavramı tercih edilmiştir. Muhteva tenkidinin temel unsurlarını ise metnin Kur'ân'a, sünnete, akla, tarihi gerçekliklere, dinin temel maksat ve esaslarına, icmâa vb. hususlara arz edilmesi oluşturmaktadır.

2.7.1. Hadisin Kur'ân'a Arzı

Rivâyetlerin kaynağına âidiyetinin belirlenmesinde Kur'ân'a arz yönteminin tüm disiplinler ve ekoller arasında tam bir ittifakla kabul edildiği söylenemese de Hanefî fukahâsı

⁶⁶⁶ Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 107-108, 205-206.

⁶⁶⁷ Hadislerin kaynağına âidiyet durumunu tespit etmek için muhaddislerin geliştirdikleri yöntemin mahiyetine yönelik ise farklı yaklaşımlar öne sürülmüştür. Hadisçilerin güvenilirlik denetlemesini râvî ve sened temelli inşâ ettikleri ifade edildiği gibi (Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî İbn Dakîku'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm bi ehâdîsi'l-ahkâm*, 2. bs., nşr. Muhammed Halûf el Abdullah, Dâru'n-nevâdir, Suriye 1430/2009, I, 171; Süyûtî, *el-Bahru'llezî zehar*, s. 909; Ignace Goldziher, *Muslim Studies*, trc. C. R. Barber-S. M. Stern, Aldine Atherton, Chicago 1971, II, 140-141; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları: Târih, Usûl, Tenkid, Yorum*, 3. bs., İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 185-188.) onların en baştan muhtevâ merkezli bir sistem geliştirdikleri, fakat muhâliflerinin yani ehl-i re'yin yöntemlerini benimsemiş görünmemek için bunu sened tenkidinin içerisinde örtük bir biçimde sundukları da ifade edilmiştir (Jonathan A. C. Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?", trc. Salih Kesgin, *Usûl*, 2016, sy. 25, s. 267, 300, 309). Fakat bu yaklaşıma, erken dönem muhaddislerinin aksine özellikle V. asırdan sonraki hadisçilerin kişisel ilgi alanlarındaki farklılaşmalar ve dönemsel şartların etkisiyle hadislerin muhtevalarını dikkate alan yaklaşımlarının bu konuda belirleyici kabul edilmesinin yanıltıcı olabileceği gerekçesi ile itiraz edilmiştir (Türcan, "Hadisçilerin Rivâyet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi", s. 306-307, 312-313). Üçüncü bir yaklaşım ise hadisçilerin aslında metinleri incelediklerini, fakat seneddeki kusurları söylemekle yetindiklerini öne sürmektedir (İsmail Lütfi Çakan, *Ana Hatlarıyla Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, s. 63).

⁶⁶⁸ Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, 2. bs., MÜİFV Yay., İstanbul 2015, s. 306-307.

bu yöntemi benimsemiş ve uygulamıştır.⁶⁶⁹ Öyle ki, haberlerin bazı asıllara arz edilmesi yöntemini sistemleştirerek prensip haline getirenlerin Hanefiler olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷⁰ Temelleri sahâbede⁶⁷¹ ve mezhebin kurucu imamlarının eserlerinde⁶⁷² bulunmakla birlikte âhâd bir haberin sâbit sünnete ve Kur'ân'ın muhtemel anlamlarının tamamına aykırı olması, herkesi ilgilendiren bir konuda çok az kişiden nakledilmiş olması, insanların uygulamalarının haberin aksine olması gibi illetler Cessâs'ın (ö. 370/981) nakline göre İsâ b. Ebân (ö. 221/836) tarafından ifade edilmiştir.⁶⁷³ İsâ b. Ebân'ın aksine Şâfiî ise sened itibarı ile sahih bir haber-i vâhidi Kur'ân'a arz etmeyi zorunlu görmez.⁶⁷⁴ Muhaddisler genel olarak sünnetin Kur'ân ile aynı mertebede yahut Kur'ân üzerine hüküm koyucu olduğunu (es-Sünnetü kâdiyetün ale'l-kitâb) kabul ederek Şâfiî'nin görüşünü takip etmişlerdir.⁶⁷⁵ İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre sahih bir hadisin Kur'ân ile çelişmesi asla söz konusu değildir.⁶⁷⁶ İbn Kayyim (ö. 751/1350), hadislerin Kur'ân'a arz edilmesinin sünnetlerin çoğunun ortadan kalkmasına

⁶⁶⁹ Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 49-55.

⁶⁷⁰ Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 144.

⁶⁷¹ Bazı sahâbilerin kimi rivâyetleri Kur'ân'a ters düştükleri gerekçesi ile reddettikleri rivâyet edilmiştir. Hz. Ömer, Fâtıma bt. Kays'ın boşanmış kadının nafaka ve süknâ hakkı olmadığına dair rivâyetini "Allah'ın Kitâb'ını ve Peygamber'inin sünnetini, unutup unutmadığını, doğru söyleyip söylemediğini bilmediğimiz bir kadının sözü ile terk etmeyiz." demiştir. (Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru ihyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut ts., XX, 308, 311; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1379, IX, 481). Hz. Âişe de Ebû Hüreyre'nin "Veled-i zinâ üç şerlinin en şerlisidir." ve "Dirilerin ağlamasıyla ölümler azap görür." rivâyetleri hakkında "Allah Ebû Hüreyre'ye rahmet etsin. Yanlış duymuş ve yanlış söylemiş. Allah 'Hiç kimse başkasının günahını yüklenmez.' buyurmuştur." demiştir. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-İcâbe li irâdi mâ istedrekethü Âişe 'ale's-sahâbe*, 2. bs., el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1390/1970, s. 118-119.

⁶⁷² Örneğin, Ebû Hanîfe "Mü'min zinâ ettiğinde gömleğin çıkarıldığı gibi iman onun başından çıkarılır, sonra tevbe edince imanı kendisine iade edilir." rivâyetini Kur'ân'da zina edenler hakkında iman kelimesinin kullanılmaya devam edilmesini ve onlar hakkında "Sizden zina fiilini işleyenler..." denilmesini gerekçe göstererek reddeder ve şöyle der: "Allah'ın Peygamberi Allah'ın kitâbına aykırı söz söylemez. Allah'ın kitâbına muhâlefet eden, onun peygamberi olamaz. Onların rivâyet ettikleri bu söz Kur'ân'a aykırıdır... Peygamber'den Kur'ân'a aykırı hadis rivâyet edeni reddetmek peygamberi reddetmek ve yalanlamak değildir. Bu, ancak Peygamber'den bâtil rivâyette bulunana reddetmektir. Suçlama bunadır, Peygamber'e değildir." (Numan b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, yy. 1949/1368, s. 24-25). Ebû Yusuf da "Rivâyet olsa bile Kur'ân'a aykırı olan şeyler Allah Rasûlü'ne ait olamaz." demekte ve Kur'ân'a aykırı olan hadislerin reddedilmesi gerektiğini ifade eden bazı rivâyetler zikretmektedir. (Ebû Yûsuf, *er-Red 'alâ Siyerî'l-Evzâ'î*, s. 24-32). İmam Muhammed'in de Allah'ın kitâbına muhâlif bütün haberleri geçersiz kabul ettiği ifade edilmiştir. (Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1409, IX, 70). Pezdevî ve Serahsî de hadisin Kur'ân'a aykırı olmasını bâtinî inkitâ' çeşitlerinden birincisi olarak sayarlar. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 394; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 364.

⁶⁷³ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, III, 113; Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 144.

⁶⁷⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetü's-sül fi şerhi Minhâcî'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1420/1999, s. 273.

⁶⁷⁵ Abdülmecid Mahmud Abdülmecid, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlis el-hicrî*, Mektebetü'l-hancî, yy. 1399/1979, s. 205.

⁶⁷⁶ İbn Hazm, *el-Ihkâm fi usûli'l-ahkâm*, II, 81.

sebepl olacđını ifade eder.⁶⁷⁷ Hanefî usûlcüler ise haber-i vâhidleri Kur'ân'a ve meşhûr sünnete arz etmemeyi bid'at ve hevâya tâbî olmanın kaynağı olarak görmekteiler.⁶⁷⁸

Hanefî usûlünde yerleşik olan, haberin asıllara arzı ile reddedilmesinin manevî inkitâ' şeklinde isimlendirilmesi ilk olarak Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'de (ö. 483/1090) görülmüştür.⁶⁷⁹ Hanefîler haber-i vâhidin Kur'ân'a muhâlefetini Kur'ân'ın umûmunu tahsîs etmesi, âyetin zâhiri anlamını başka bir anlama hamletmesi, Kur'ân üzerine ziyade bir hüküm getirmesi, Kur'ân'ı nesh etmesi gibi başlıklar altında incelerler.⁶⁸⁰

Mâturîdî'ye göre Kur'ân bütün huccetlerin aslıdır.⁶⁸¹ Onun eserlerinde manevi inkitâ' ya da Kur'ân'a arz şeklinde bir isimlendirmeye rastlanmasa da asıllara arz edilmek suretiyle reddedilen çok sayıda rivâyet görmek mümkündür: "O gün cehenneme 'Doldun mu?' deriz. O da 'Daha var mı?' der."⁶⁸² âyetinin tefsiri ile ilgili olarak cehennemin Allah ayağını koyuncaya kadar dolmayacağını bildiren Ebû Hüreyre'nin rivâyetini⁶⁸³ reddetme gerekçelerinden biri de Kur'ân'a aykırı olmasıdır:

Bazı tefsirciler, Allah ayağını koyuncaya kadar cehennemin daha fazlasını isteyeceğini söylediler. Böylece bir insanın bile gireceği bir yer kalmaz ve cehennem dolar. Bu konuda Ebû Hüreyre'den bir haber de rivâyet ettiler. Ancak bu rivâyet fâsiddir ve teşbîh bildirmektedir... Söz konusu rivâyet Kur'ân'ın nassına da muhâliftir. Bu konudaki nas, 'Hiçbir şey Allah'ın benzeri değildir'⁶⁸⁴ âyetidir. Sonra bu haber Kitâb'a da muhâliftir. Çünkü Allah 'And olsun ki cehennemi hep insan ve cin ile dolduracağım'⁶⁸⁵ buyurmaktadır. Onlara göre ise cehennem, Allah ayağını koymadan bunlarla dolmayacaktır.⁶⁸⁶

Buradaki "Kur'ân'ın nassına da aykırıdır." ifadesinden anlaşıldığına göre Mâturîdî'nin aykırılıktan kastı, başka bir şekilde te'vîl etme ihtimali bulunmayacak biçimde Kur'ân'ın açık ifadesine aykırılıktır.

Görüldüğü gibi Mâturîdî bu rivâyeti "Hiçbir şey Allah'ın benzeri değildir." âyetine aykırı kabul etmektedir. Âyet, Allah'tan teşbîhi nefyederken, hadis ona ayak nispet etmektedir. Buhârî ve Müslim'in de Mâturîdî'nin zikrettiği rivâyetten farklı tarîklerle tahrîc ettikleri bu hadis hakkında kullandığı "fâsid" sözüyle onun, rivâyeti sahih bulmadığı ve

⁶⁷⁷ İbn Kayyim'in konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: "Kur'ân nassına ilave içeren her sünneti reddetmek câiz olsaydı, Kur'ân'ın delalet ettiği bazıları hariç Allah Rasûlü'nün tüm sünnetleri bâtil olurdu." Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, 1. bs., Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1423, IV, 93.

⁶⁷⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 367.

⁶⁷⁹ Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 145.

⁶⁸⁰ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, 1. bs., thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, yy. 1421/2001, s. 196; Abdülmecid et-Türkmânî, *Dirâsât fi usûli'l-hadis 'alâ menheci'l-Hanefiyye*, 1. bs., Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1433/2012, s. 291; Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*, MÜİFV Yay., 1. bs., İstanbul 2014, s. 165-166; Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 2. bs., İstanbul 2018, s. 50.

⁶⁸¹ Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân*, s. 51b.

⁶⁸² Kâf 50/30.

⁶⁸³ Buhârî, "Tevhîd", 25; Müslim, "Cennet", 35.

⁶⁸⁴ Şûrâ 42/11.

⁶⁸⁵ Hûd 11/119.

⁶⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XIV, 113.

uydurma kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁸⁷ Ona göre Hûd sûresi 119. âyette cehennemın Allah'ın ayağı ile değil, insanlar ve cinler ile dolacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla Mâturîdî'ye göre rivâyet, bu âyete de aykırıdır. Zira burada cehennemın ayak ile değil, insan ve cinler ile doldurulacağı beyân edilmektedir.⁶⁸⁸

Mâturîdî'ye göre emilen sütün miktarının belirlenmesi konusunda “Sizi emziren anneleriniz...”⁶⁸⁹ âyetinin umûm ifadesi esastır. Âyette miktar tespiti yapılmamış, emme belli bir sayıya tahsis edilmemiştir. Dolayısıyla bir kere emmek de haramlığı sâbit kılar. Süt emmede haramlığın oluşması için emilecek sütün miktarının ne kadar olacağını belirlemesi konusunda Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) şöyle dediği rivâyet edilmiştir. “İnen âyetler arasında ‘aşru rada'âtin ma'lûmâtin yuharrimne/عشر رضعات معلومات يحرمن’ vardı. Sonra bu, ‘hamsü ma'lûmâtin/خمس معلومات’ oldu. Hz. Peygamber vefat ettiğinde okunan âyetler arasında bu da vardı.”⁶⁹⁰ Mâturîdî bu rivâyet öne sürülerek süt emme miktarına yapılması muhtemel bir itiraza şu şekilde cevap verir: “Biz Kur'ân'da ne nesh eden ne de nesh edilen bir âyet bulamıyoruz. Bir kimsenin muhtemelen yanlışlığı bir rivâyeti yüzünden bir şeyin Kur'ân'dan olduğunun söylenmesi câiz değildir. Dolayısıyla Kur'ân'da sâbit ve mahfûz olarak bulduğumuz şeyi terk edemeyiz.”⁶⁹¹

Yukarıdaki ifadeler Mâturîdî'nin âhâd bir habere dayanılarak Kur'ân'a ilave yapılmasını kabul etmediğini göstermektedir. Nitekim Ebû Hanîfe de Kur'ân'ın umûm ifadesine ve zâhirine aykırı haberleri reddetmektedir.⁶⁹² Bu gibi durumlarda Mâturîdî, mütevâtir ve kat'î olan Kur'ân'ın ifadesini kabul etmekte, derece bakımından daha aşağıda bulunan ve zan ifade eden haberleri ise râvînin yanlış olabileceği gerekçesiyle reddetmektedir. Mâturîdî'nin burada kullandığı ifadelerin Hz. Ömer'in Fatıma bt. Kays (ö. 54/674 [?]) rivâyetini reddederken kullandığı ifadeler benzemesi dikkat çekicidir.

Mâturîdî kimi zaman âyetlerin iniş sebebi olarak gösterilen rivâyetleri Kur'ân'a arz ederek rivâyetin sebep-i nüzûl olma vasfını reddetmektedir. Örneğin “Onlar sizi razı etmek için Allah'a yemin ederler. Oysa gerçekten iman etmiş olsalardı, Allah ve Rasûlü'nü razı etmek için çalışmaları gerekirdi.”⁶⁹³ âyetinin nüzûl sebebi olarak gösterilen iki rivâyet

⁶⁸⁷ Öte yandan Mâturîdî'nin akla, Kur'ân'a, diğer rivâyetlere aykırı olduğu, ayrıca senedinde de problem bulunduğu gerekçesiyle reddettiği bu rivâyet, İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî (ö. 855/1451) gibi Buhârî şârihleri tarafından sahih kabul edilmiştir. Onlar, Mâturîdî'nin hadiste eleştiri getirdiği ifadeler herhangi bir tenkidde bulunmamışlar, rivâyeti çeşitli şekillerde yorumlamayı tercih etmişlerdir. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VIII, 595; Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 185-186, XXV, 90-91.

⁶⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 113.

⁶⁸⁹ Nisâ 4/23.

⁶⁹⁰ Müslim, “Radâ”, 24.

⁶⁹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 111-112.

⁶⁹² Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*, yy., 1410/1990, s. 299.

⁶⁹³ Tevbe 9/62.

Mâturîdî'ye göre nüzûl sebebi olmaya uygun değildir. Bazı müfessirlerin aktardığına göre münafıklardan biri “Allah’a yemin olsun ki eğer Muhammed’in dedikleri doğruysa biz eşeklerden bile daha kötüyüz.”⁶⁹⁴ demiştir. Bu söz Hz. Peygamber’e haber verilince o kişiye neden böyle söylediğini sormuştur. Bunun üzerine adam yemin edip söylediği sözleri lanetlemiş ve söz konusu âyet nâzil olmuştur. İbn Abbâs’tan nakledilen ikinci rivâyete göre ise sözü edilen âyet Tebük savaşında Hz. Peygamber’e katılmayıp geride kalan bazı münafıklar hakkında nâzil olmuştur. Hz. Peygamber savaştan döndüğünde münafıklar onu bir daha yalnız bırakmayacaklarına dair yemin etmeye başlamışlardır. Mâturîdî her iki rivâyetin de nüzûl sebebi olamayacağını ifade eder. Zira müfessirlerin dediği gibi olsaydı âyette münafıkların müminlere (لكم) değil Rasûlullâh’a yemin etmeleri ve müminleri (لِإِيْرَضُوْكُمْ) değil onu memnun etmeye çalışmaları gerekirdi.⁶⁹⁵

Hz. Peygamber’e isnâd edilen sözler dışında sahâbeye isnâd edilen bazı sözleri de Mâturîdî Kur’ân’a arz ederek reddetmektedir. Örneğin İbn Abbâs’a dayandırılan “Süleyman’ın hüdhüdü nasıl soruşturduğunu biliyor musunuz? O, çölde bulunduğu sırada hüdhüdü çağırır ve suyun ne kadar derinde olduğunu, ne kadar çekilmiş olduğunu sorardı. Diğer kuşlar arasında bunu o bilirdi. Bundan dolayı (Hüdhüdü) araştırmış ve halini sormuştu.”⁶⁹⁶ şeklindeki İbn Abbâs rivâyetini, âyetlerde Süleyman’a verildiği belirtilen güçleri delil göstermek suretiyle sahih bulmamakta ve şu ifadelerle reddetmektedir:

Fakat bu, (gerçeğe) uzak bir yorumdur. Çünkü rüzgâr da onun emrinde idi. Allah’ın bildirdiğine göre rüzgâr onu her sabah bir aylık mesafeye götürürdü. Akşam da aynıydı...⁶⁹⁷ Durum bu şekilde iken, o suya ihtiyaç duysun da ona ulaşmasın, sonra da kuyu kazsın ve su çıkarsın! Bu ihtimal dâhilinde değildir. Ya da emri altında ona boyun eğmiş şeytan ve cinler vardı...⁶⁹⁸ Şimdi bu şekilde güç ve kudrete sahip birinin suya ihtiyaç duyması söz konusu değildir. Diyelim ki duydu, o zaman hüdhüdün yönlendirmesi ile kuyu kazma zahmetine girmesi olacak şey değildir. Ancak sınama maksadı ile olursa başka...⁶⁹⁹

Mâturîdî kimi zaman müfessirlerin yorumlarını da Kur’ân’a arz ederek reddeder. “Payımıza düşeni hemen şimdi ver”⁷⁰⁰ âyeti ile kâfirlerin Hz. Peygamber’den alaylı bir biçimde azabı ve amel defterlerini istedikleri şeklinde yorumlayan çoğunluğun görüşünü âyette bunu Peygamber’den değil, Allah’tan (rabbenâ) istemiş olmaları gerekçesi ile reddeder. Müfessirlerin dediği gibi Peygamber ile alay etmek ya da onu yalanlamak için hemen bunları vermesini isteselerdi bunu Rab’lerinden değil, Allah Rasûlü’nden istemeleri gerekirdi. O

⁶⁹⁴ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, XIV, 329.

⁶⁹⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 398-399.

⁶⁹⁶ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, XIX, 442.

⁶⁹⁷ Sebe 34/12 âyetini zikrediyor.

⁶⁹⁸ Neml 26/39-40 âyetlerini zikrediyor.

⁶⁹⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, X, 371-373.

⁷⁰⁰ Sâd 38/16.

halde bu âyete muhatap olanların istedikleri şey azap ve Kitâb değil, bolluk ve dünya nimetleri olmalıdır.⁷⁰¹

Alışverişin alıcı ile satıcının karşılıklı anlaşması ile mi yoksa alışveriş mekânından ayrılmaları ile mi tamamlanacağı konusunda kim olduklarını belirtmediği bir topluluğun görüşünü, Kur'ân'ın zâhirine aykırı olduğu gerekçesi ile reddeder. Buna göre bu kişiler, alışverişin karşılıklı rıza ile değil, alışverişi yapanların mekândan ayrılması ile tamam olacağını söylemektedirler. Mâturîdî'ye göre ise "Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda bâtil yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka..."⁷⁰² âyeti, alışverişin karşılıklı rıza ile tamamlanacağını göstermektedir. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den rivâyet edilen "Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler."⁷⁰³ hadisini ise birkaç farklı delil öne sürerek te'vîl eder.⁷⁰⁴

Hanefîlerde âhâd haberlerin Kur'ân'a ve diğer asıllara arz edilerek reddedilmesi yani muhteva tenkidi için isnâd bakımından sahih olmaları gerektiği ifade edilmektedir.⁷⁰⁵ Isnâd incelemesinden geçemeyen bir rivâyetin doğal olarak Kur'ân'a arz edilmesine ihtiyaç duyulmaz.⁷⁰⁶ Mâturîdî ise yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi elimizde bulunan eserlerinde rivâyetleri asıllara ve Kur'ân'a arzdan önce sened yönünden herhangi bir incelemeye tâbî tutmamaktadır. O, doğrudan metni ve muhtevayı inceleme konusu yapmakta ve buradan hareketle rivâyetleri reddetmektedir.

Haberlerin Kur'ân'a ve diğer asıllara arzı, Mâturîdî'nin takipçileri tarafından da sürdürülmüş bir yöntemdir. Semerkandî, *Te'vîlât* şerhinde Mâturîdî'den naklen şöyle demektedir:

Ashâbımız yani Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed, âhâd haberlerin Kitâb, mütevâtir sünnet ve icmâ gibi asıllara arz edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bundan dolayı biz de umûm belvâda vârid olarak ümmet içinde mutâd hale gelmiş şeylere muhâlif olan bütün haberlerde tevakkuf etmenin zorunlu olduğunu söyleriz.⁷⁰⁷

Semerkandî ayrıca Kur'ân'ın zâhirine aykırı olarak gördüğü görüşleri de reddetmektedir. Örneğin, namazda Fâtiha okumanın farz olduğunu söyleyenlerin bu

⁷⁰¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XII, 222.

⁷⁰² Nisâ 4/29.

⁷⁰³ Buhârî, "Büyü", 19; Müslim, "Büyü", 47; İbn Mâce, "Ticârât", 17; Ebû Dâvûd, "Büyü", 51.

⁷⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, III, 176-177.

⁷⁰⁵ Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 150-151.

⁷⁰⁶ Mâturîdî ile aynı dönemde yaşamış İrak Hanefî ekolünün önde gelen temsilcilerinden Kerhî şöyle demektedir: "Bir sahâbîden ashâbımızın görüşüne aykırı bir hadis rivâyet edildiğinde (izlenilmesi gereken) kural şudur: Eğer rivâyet asıl itibarı ile (sened bakımından) sahih değil ise ona cevap verme zahmetine katlanmayız. Eğer sened bakımından sahih ise bunun kısımlarını daha önce zikretmiş idik..." Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî, *Risâletü'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Kerhî fi'l-usûl*, (Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı içinde), thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dimaşkî, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut ts., s. 171.

⁷⁰⁷ Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 40a.

görüşlerinin “O halde Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.”⁷⁰⁸ meâlindeki âyetin zâhirine aykırılık taşıdığını ifade eder. Namazda farz olan, Fâtiha’nın okunması değil, mutlak olarak belli bir miktar âyetin okunmasıdır.⁷⁰⁹

Özetle Mâturîdî’nin düşünce sisteminde Kur’ân, merkezî bir konuma sahiptir. Kur’ân’a açıkça aykırı her türlü rivâyet ya da yorum reddedilir.

2.7.2. Hadisin Sünnete Arzı

Semerkandî’nin naklettiğine göre Mâturîdî, Hanefilerin âhâd haberleri Kitâb, mütevâtir sünnet ve icmâ gibi asıllara arz ettiklerini ifade eder.⁷¹⁰ Onun bu prensibi pratikte de uyguladığı görülmektedir. Örneğin, namazda besmelenin açıktan değil, gizli okunması gerektiğini, ümmetin sesli okumayı terk etmesi ve bunu tevârüs etmesi yani nesilden nesile aktarmış olması ile gerekçelendirir. Buna göre Hz. Peygamber’in besmeleyi açıktan okumuş olması ve bunun sahâbîlere gizli kalması ya da sahâbenin gaflet ile bunun farkına varmayarak onun sünnetini ihmal etmiş olmaları asla mümkün değildir. Ayrıca Hz. Ali, Enes, Abdullah b. Ömer ve çok sayıda başka sahâbîden Hz. Peygamber’in namazda besmeleyi açıktan okumadığı rivâyet edilmiştir. Bu, ümmet içinde herkes tarafından bilinen (el-emru’l-ma’rûf) bir uygulamadır.⁷¹¹ Mâturîdî burada “tevârüs” ve “el-emru’l-ma’rûf” kavramlarını kullanmaktadır. Onun, bununla Ebû Yûsuf’un bahsettiği ma’rûf sünneti kastettiği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe de sahâbe ve tâbiûn arasında yerleşik uygulamaya aykırı haberleri kabul etmemektedir.⁷¹² Kısaca Mâturîdî, besmelenin açıktan okunması gerektiğini söyleyen âhâd rivâyetleri sünnete aykırı gördüğü için reddetmektedir.

Mâturîdî’nin düşünce sisteminde yaşayan gelenek ya da uygulama diyebileceğimiz “tevârüs” kavramı önemli bir yere sahiptir. Buna göre toplumda bir hüküm önceden beri uygulamaya konu edilmiş ve rivâyet edilmesine ihtiyaç duyulmamış olabilir. Mâturîdî bunlara “es-sünnetü’z-zâhira” ismini vermekte ve bunun tevâtür seviyesinde olup rivâyet edilmeye ihtiyaç duyulmadığını ifade etmektedir. Örneğin şuf’a ile ilgili hükümlerin ümmet içinde bilinen (ma’rûf) şeyler olduğu ve nesilden nesile tevârüs ettiği açıktır. Bu tür bilgilerin re’y/akıl ile bilinmesi imkân dâhilinde değildir. Bunlar artık rivâyet edilmeye ihtiyaç duyulmayan “zâhir sünnet” haline gelmiştir.⁷¹³

⁷⁰⁸ Müzzemmil 73/20.

⁷⁰⁹ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, 6b.

⁷¹⁰ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, 40a.

⁷¹¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 6-7.

⁷¹² Kevserî, *Te’nîbü’l-Hatîb*, s. 300-301.

⁷¹³ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 224.

Fâtiha'dan sonra “أمين” sözünün gizli söylenmesi gerektiğini ispat ederken aksi istikamette rivâyetler bulunmasına rağmen kullandığı delillerden biri, dualarda sünnetin gizli olması gerektiği ilkesidir. Konuyla ilgili Mâturîdî'nin ifadeleri şöyledir:

Dualarda sünnet olan, gizli olmasıdır. Bu konudaki asıl şudur: İmamın ve cemaatin birlikte yaptığı her türlü zikrin sünnet olanı, ihtiyaç halinde duyurmak gerekenler hariç gizli yapılmasıdır. Bu kural **والضَّالِّينَ** ifadesini de kapsar. Burada duyurma ihtiyacı söz konusu değildir, böyle yerlerde izlenmesi gereken yol gizli okumaktır. Ayrıca bu konuda mütevâtir seviyesinde merfû‘ hadisler de vardır.⁷¹⁴

Bununla birlikte Mâturîdî'nin Kur'ân'a ya da sünnete aykırı gördüğü her rivâyeti mutlak anlamda reddettiği düşünülmemelidir. Söz konusu rivâyetlerin nesh, tercih ve te'vîl gibi yöntemlerle açıklanması ve Kur'ân ya da sünnet ile rivâyetler arasındaki aykırılığın bu ve benzeri yöntemlerle giderilmesi mümkün olmadığı durumlarda red cihetine gitmiş olması göz ardı edilmemelidir. Örneğin Hz. Peygamber'den yalnızca Mescid-i Harâm'da itikâfa girilebileceği rivâyet edilmiştir.⁷¹⁵ Hâlbuki kendisi Medîne'de itikâfa girmiştir. Mâturîdî Hz. Peygamber'in bu fiilinin söz konusu rivâyeti nesh ettiğini ifade etmektedir.⁷¹⁶ Kısaca Mâturîdî yalnızca Mescid-i Harâm'da itikâfa girilebileceğini bildiren rivâyeti sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle hemen reddetmemiş, meseleyi nesh bağlamında ele almıştır.

Hadis ve sünnet kavramları arasında yakın bir ilişki bulunmakla birlikte ilk dönemden itibaren ikisi arasında birtakım farklılıklar bulunduğu ifade edilmiştir. Buna göre sünnet genel anlamda, risâlet görevi verilmesinden itibaren Hz. Peygamber'in benimsediği yaşam biçimini ve yöntemleri ifade etmekten ziyade hadis, onun söz, fiil ve halleri ile ilgili sözlü rivâyetlere denir.⁷¹⁷ O halde her hadisin mutlak anlamda sünnet olarak kabul edilmesi mümkün olmadığı gibi her sünnetin de hadis formunda nakledilmiş olması söz konusu değildir. Bununla birlikte hadis, sünnetin tespitinde kendisinden yararlanan en önemli unsurlardan birisidir. Sünnet ise hadisin sıhhatini tespit amacıyla kendisine başvuru asıllardan biri olarak ilk dönemlerden itibaren kullanılmıştır.⁷¹⁸

Hanefîler başta olmak üzere birçok mezhep, sünnete uygun olmasını hadisin tespiti ve tenkidi amacıyla başvurulacak kriterlerden biri olarak kabul etmişlerdir. Hanefî usûlcüleri Hz. Peygamber'den aktarılan hadisleri sünnete aykırı gördüklerinde, rivâyetten daha üstün kabul ettikleri sünneti esas almışlar, sünnetin aksini bildiren ahâd haberleri ise kabul etmemişlerdir. Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidleri kabul etmek için gözettiği asıllardan biri, ister kavli ister fiilî olsun haberin meşhûr sünnete muhâlif olmamasıdır.⁷¹⁹ Mezhebin kurucu imamlarından Ebû

⁷¹⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 10.

⁷¹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 519.

⁷¹⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 368.

⁷¹⁷ Nevzat Aydın, *Hadisin Kontrol Mekanizması Sünnet*, 1. bs., Kalem Yay., Trabzon 2011, s. 35, 118-119.

⁷¹⁸ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 3. bs., trc. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Vadi Yay., İstanbul 2016, s. 66.

⁷¹⁹ Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, s. 299.

Yûsuf, rivâyetlerin sayısının günden güne arttığından, fakîhlerin bilmediği, ma'rûf olmayan, Kitâb ve sünnete aykırı rivâyetlerin ortaya çıktığından yakınmaktadır. Öyleyse yapılması gereken, Kur'ân'ı ve ma'rûf sünneti ölçü kabul ederek, bunlara uyanları alıp uymayanları terk etmek olmalıdır.⁷²⁰ Cessâs, İsa b. Ebân'dan haber-i vâhidin reddedilmesini gerektiren illetlerden birinin, sâbit sünnete aykırılığı olduğunu nakleder.⁷²¹ Ayrıca Ebû Hüreyre'nin hadislerinden kıyâsın reddetmediği ve ma'rûf sünnete aykırı olmayanlarının kabul edileceğini ifade eder.⁷²² Serahsî bu konuyu biraz daha genişleterek şöyle der:

Bid'at ve hevâların temeli âhâd haberlerin Kitâb'a ve meşhûr sünnete arz edilmemesinden kaynaklanır. Bazıları Allah Rasûlü'ne ittisâlinde şüphe bulunması ve yakîn ifade etmemesine rağmen bunları asıl kabul ediyor, sonra da Kitâb'ı ve meşhûr sünneti buna göre te'vîl ediyorlar. Böylece tâbî olanı metbû, asıl olanı da yakîn ifade etmeyen bir konuma getirerek haber-i vâhidleri inkâr edenler gibi hevâ ve bid'atlerin içine düşüyorlar. Haber-i vâhid ile ameli tecvîz etmeyince amel için kıyâsa muhtaç oluyorlar. Hâlbuki kıyâs, çeşitli şüpheler barındırmaktadır. Yahut ıstîshabü'l-hâle başvuruyorlar ki bu da aslen huccet değildir. Huccet olan ile ameli terk edip huccet olmayana yönelmek, âhâd kapısını açmak ve kesin olmayanı asıl yapmak demektir. Sonra da kesin olanı buna göre tahrîc etmek, heva ve bid'at kapısını açmak demektir. Bunların ikisi de sahte ve merdûddur. Doğru yol, bizim âlimlerimizin benimsedikleri, her hucceti kendi menzilesine koydukları yoldur. Onlar Kitâb'ı ve meşhûr sünneti asıl kabul edip şüphe barındıran ve meşhûr olmayan ahâd haberleri bunlara kıyâs etmişlerdir. Dolayısıyla âhâd haberlerin meşhûr sünnete uyanlarını da, Kitâb ve meşhûr sünnette zikrini bulamadıklarını da kabul etmişler, onunla ameli gerekli görmüşlerdir. Kitâb'a ve meşhûr sünnete muhâlif olanları ise reddetmişlerdir. Zira Kitâb ve sünnetle amel, garîb olan şeylerle amel etmekten daha çok gereklidir, aksi ise söz konusu değildir. Âlimlerimiz haberlerde bir şey bulamadıkları zaman zorunluluktan dolayı hükmü bilmek için kıyâsa gitmişlerdir.⁷²³

Hanefîlerin burada sünnet ile kastettikleri, toplumda belli bir şöret ve yaygınlık kazanmış, selefîn geneli ya da çoğunluğu tarafından benimsenen uygulamalardır. Onlar bunu ma'rûf, meşhûr ve sâbit sünnet olarak ifade etmişlerdir. Meşhûr, ma'rûf ya da sâbit sünnet ile Hanefî usûlcüler, sened ve tarîklerin çokluğundan ziyade, selefîn uygulamasını kastetmektedirler. Nitekim İmam Muhammed'in ma'rûf hadis tanımı şöyledir: "Ma'rûf hadis, Peygamber'den geldiğinde şüphe bulunmayan ve kendi zamanlarına kadar müslümanların her yerde işlerini ona göre sürdürdükleri hadislerdir."⁷²⁴ Oysa hadisçilerin sünnete arzı daha çok hadisin farklı tarîklerinin birbirleri ile mukayesesi neticesinde rivâyetin sahîh ve Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı şekline ulaşmayı amaçlar.

Hadislerin sünnete arzı, ihtilâfü'l-hadîs meselesi ile benzerlik arz etse de ikisi arasında önemli bir fark bulunmaktadır. İhtilâfü'l-hadîste birbiri ile çeliştiği düşünülen iki hadisin kuvvet bakımından eşit seviyede olması şarttır. Oysa burada ma'rûf ya da meşhûr sünnet ile hadis kuvvet bakımından aynı seviyede bulunmadığı için bir ihtilâftan söz etmek mümkün değildir.⁷²⁵

⁷²⁰ Ebû Yusuf, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*, s. 31-32.

⁷²¹ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, III, 113, 114, 136,

⁷²² Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, III, 127.

⁷²³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 367-368.

⁷²⁴ Şeybânî, *Kitâbü'l-hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, II, 671-672.

⁷²⁵ Aydın, *Hadisin Kontrol Mekanizması Sünnet*, s. 119.

Yukarıdaki nakillerden anlaşıldığına göre Hanefîler sâbit, ma'rûf, meşhûr sünnet gibi isimler verdikleri sünnete aykırı âhâd haberleri senesinde kopukluk bulunmasa da manevî inkıtâ' kapsamına alarak reddetmektedirler. Reddin mantığı ise çoğunluk tarafından bilinen ve uygulanan sünnetin, bir ya da birkaç kişinin rivâyetinden daha kuvvetli bulunmasıdır.

2.7.3. Hadisin Aklî Delillere Arzı

Hadislerin akla arz edilmesi ve bunun neticesinde reddedilebilmesi için bazı şartlar öne sürülmüştür. Bunlardan birisi, kriter olarak kullanılacak aklın "akl-ı selîm" olması gerektiği hususudur. Zira Kur'ân'a arz ilkesi gibi akla arz ilkesi de yüksek derecede sübjektiflik taşımaktadır. İkinci şart ise hadisin içerdiği bilginin akıl ile anlaşılabilir bir konu olması yani "ma'kûlât"dan olmasıdır. Buna göre aklın bilgi sınırları dışında kalan rivâyetlerin akla aykırı oldukları gerekçesi ile reddedilmesi doğru değildir.⁷²⁶ Her ne kadar akla arz konusunda olmasa da icmâ ile ilgili bir konuda yaptığı açıklamalarda Mâturîdî'nin benzer bir yaklaşım sergilediğini söylememiz mümkündür. Mâturîdî'ye göre insanların ameli terk etmeleri ile Kur'ân'da bulunan bir hükmün nesh edilmesi câizdir. Mesela, müslümanların yanına hicret eden bir kadın ile evlenmek isteyen birinin, önceki eşinin kadına ödediği mehir miktarını ona ödemesi gerektiğine dair Kur'ân'da bir emir bulunmaktadır. Fakat insanlar bununla amel etmeyi terk konusunda icmâ etmişlerdir. Oysa söz konusu hükmün nesh edildiğine yönelik Kur'ân'da da sünnette de bir beyân bulunmamaktadır. Kur'ân'daki bu hüküm ve müellefe-i kulûbe zekât verilmesi gibi benzer hükümler belli bir mana/illet gözetilerek konulmuştur. Daha sonra bu mana ortadan kalktığı için hüküm de ortadan kalkmıştır. Fakat bu ilkenin mutlak bırakılması birtakım sorunları da beraberinde getireceğinden olsa gerek Mâturîdî ma'kûlâtta olmayan yani manası ve illeti akıl ile anlaşılacak konularda icmâm gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.⁷²⁷ Bu ilkenin belli bir şartla sınırlandırılmaması durumunda, sözgelimi insanlar namazı terk etme konusunda icmâ etseler namaz hükmünün kalkması gerekecektir. Bundan dolayı Mâturîdî, bilgi alanlarında ma'kûlâtta olup olmaması yönüyle bir ayırım gözetmektedir.

Hanefî usûl geleneğinde rivâyetlerin akla arz edilerek reddedilmesi bir yöntem olarak mevcuttur. Cessâs'a göre âhâd bir haberin reddedilmesi için aklın gerektirdiği anlamlardan hiçbirine hamlinin mümkün olmaması gerekmektedir. Eğer haberin anlamını akla uygun biçimde te'vîl mümkün ise haber reddedilmez. Bu şekilde bir yorum mümkün değilse akla aykırı olarak gelen rivâyetler fâsid kabul edilir. Çünkü akıl, Allah'ın insanlara verdiği bir

⁷²⁶ Polat, *Metin Tenkidi*, s. 308-309.

⁷²⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 125.

huccettir. Aklın gerektirdiği şeyleri âhâd bir haberle değiştirmek câiz olamaz.⁷²⁸ Cessâs'ın akla aykırılığı hadis tenkidinde zikretmesinde Bağdat ve etrafında Mu'tezile ile yaşanan tartışmaların etkisinin olması ihtimal dâhilindedir.⁷²⁹

Şâfî'ye göre hadislerin çoğunluğunun doğruluğu ya da yanlışlığı, haber verenin doğruluğu ve yalancılığı ile bilinebilir. Hadislerin çok az bir kısmının doğruluğu ya da yalan olması, gerçekleşmesi imkânsız konuları içermesi ya da doğruluğuna çok daha fazla ve kesin delillerin bulunduğu şeylere aykırı olması ile bilinebilir.⁷³⁰

Akla aykırı hadislerin reddedilmesi, sonraki hadis âlimleri tarafından da dile getirilen bir husustur. el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) güvenilir bir râvî tarafından muttasıl bir isnâd ile aktarılan haber-i vâhidin reddedilme sebeplerinin başında aklın gereklerine aykırı olmasını sayar. Bu özellikteki bir haber, şeriat aklın câiz gördüğü şeyleri getirdiği için bâtıldır. Akla aykırı bir şeyi şeriat teklif edemez.⁷³¹ İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre akla aykırı bir hadis görüldüğünde onu dikkate alma zahmetine bile girilmemelidir.⁷³² Süyûtî, (ö. 911/1505) akla aykırılığı te'vîl kabul etmeyecek biçimde akla aykırı olması şeklinde izah eder.⁷³³

Akla arzın bir kriter olarak kabul edildiği açık olmakla birlikte birden çok anlamda kullanılan akıl ile neyin kastedildiği aynı netlikte değildir. Bu bakımdan bu yöntemin objektif, tutarlı, kişiden kişiye, kültürden kültüre değişmeyen bir ölçüsünü belirlemenin zor olduğu söylenmiştir. Ayrıca, aslında akıl ile reddedilen hadislerde aklın mutlak bir bağımsızlığından söz etmenin mümkün olmadığı, aklın başka ön bilgiler ve delilleri kullanan bir araç olması sebebiyle hükmün akla nispet edildiği de ifade edilmiştir.⁷³⁴

Mâtürîdî aklî delillere çok açık bir biçimde aykırı olan rivâyetlerin kabul edilemeyeceğini ifade eder. O, Ebû Hüreyre'den nakledilen Allah ayağını koyuncaya kadar cehennemden daha fazla kişi isteyeceğini bildiren rivâyeti öncelikle, aklî deliller Allah hakkında teşbîhi reddettiği için makbûl saymaz ve "Aklî delillere aykırı olarak vârid olan bütün haberlerin reddedilmesi vâcibdir."⁷³⁵ der. Söz konusu rivâyeti reddetmek için

⁷²⁸ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, III, 121-122; Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 254.

⁷²⁹ Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, s. 44.

⁷³⁰ Şâfî, *er-Risâle*, s. 398.

⁷³¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, I, 132.

⁷³² Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1. bs., thk. Abdurrahman Muhammed Osman, yy. 1386/1966, I, 106.

⁷³³ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, III, 434. Eseri neşreden Muhammed Avvâme'nin Abdullah el-Gumârî'den nakline göre burada akıl ile "Bir ikinin yarısıdır" ya da "Gök yukarıdadır" gibi akıl sahiplerinin doğruluğunda ittifak ettikleri aklî önermeler kastedilmektedir.

⁷³⁴ Yavuz Ünal, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu -Akla Uygunluk - Akla Aykırılık-*, 1. bs., Etüt Yay., Samsun 1999, s. 173-176; Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 254-255.

⁷³⁵ Mâtürîdî'nin ilgili rivâyeti reddederken kullandığı ifade "fâsîd" kelimesidir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIV, 113. Cessâs da "Aklın huccetinin kendisine aykırı olduğu bütün haberler fâsiddir, makbûl değildir." ifadelerini kullanmaktadır. Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, III, 121-122.

Mâturîdî'nin ortaya koyduğu ilk delilin aklî delil olması dikkat çekicidir.⁷³⁶ Mâturîdî bu rivâyetin reddi bağlamında aklî delil dışında bazı âyetler ile bir hadisi de delil olarak zikretmekte, ayrıca râvîde bulunan bir kusura da işaret ederek sened tenkidi yapmaktadır.⁷³⁷

Burada dikkat çeken husus, Mâturîdî'nin aklî delillere aykırı olarak nitelediği rivâyetleri reddederken haberin bize ulaşma biçimini göz önünde bulundurmuş olmasıdır. Cehennemın Allah ayağını koyuncaya kadar dolmayacağını bildiren rivâyeti aklî delillere aykırı olduğu gerekçesi ile reddetmesinin temelinde aklın, Allah hakkında teşbîhi kabul etmemesi yatmaktadır. Oysa Kur'ân'da da çok sayıda âyette Allah'a el, yüz ve benzeri uzuvlar nispet eden ve zâhiri itibarı ile teşbîh bildiren ifadeler mevcuttur.⁷³⁸ Mâturîdî mütevâtir oldukları için ilgili âyetleri reddetmemekte, fakat te'vîl etmektedir. Hâlbuki bahsi geçen rivâyeti, âhâd bir haber olduğu ve teşbîh içerdiği için hemen reddetmektedir. Bu durum Mâturîdî'nin, haberlerin bize ulaşma şekillerini dikkate aldığını göstermesi açısından önemlidir. Öyle görünüyor ki mütevâtir olarak kendisine ulaşmış olsaydı Mâturîdî ilgili rivâyeti reddetmek yerine te'vîl etmeyi tercih edecekti.

Semerkand Hanefiliğinin temsilcilerinden Semerkandî de haberlerin kabul edilebilmesi için aklî delillere uygunluğun şart olduğunu ve aklî delillere aykırı olan haberlerin kabul edilemeyeceğini ifade eder. Semerkandî'nin örnek olarak zikrettiği haberler de tıpkı Mâturîdî'de olduğu gibi teşbîh ve benzeri hususlar ihtiva eden haberlerdir.⁷³⁹

Öte yandan Mâturîdî gelenekte yalnızca akla aykırı rivâyetler değil, aynı zamanda akla aykırı yorumlar da reddedilmektedir. Semerkandî, nasların yorumunun makbûl sayılması için üç temel şart bulunduğunu ifade eder. Bunlar; Arap dili açısından sözün zâhirinin söz konusu anlamı taşımaya uygun olması ile bu anlamın aklın ve dinin ilkelerine ters düşmemesidir. Buna göre akıl ile çelişen her türlü te'vîl reddedilir.⁷⁴⁰ Fakat Mâturîdî'nin yukarıda alıntıladığımız cümlesinde yer alan ifadesinde mutlak olarak akla aykırılığı değil, “aklî delillere” aykırı olmayı ifade ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Zira başta da belirttiğimiz gibi aklın kişiden kişiye değişen bir ölçüt olması mümkündür. Her ne kadar kastının ne olduğu tam manası ile anlaşılmıyorsa da “aklî deliller” ifadesi ile onun şahıslara, toplumlara, zaman ve mekâna göre değişiklik göstermeyen delilleri kastettiğinin söylenmesi mümkündür. Nitekim Mâturîdî'nin en önemli takipçilerinden biri olan Semerkandî konuyu detaylandırarak aklî delil ile naklî delil arasında teâruz bulunursa belirleyici olanın aklî delil olacağını ifade

⁷³⁶ Nitekim sonraki usûl eserlerinin çoğunda da akıl; Kitâb, sünnet ve icmâ gibi diğer delillerden önce zikredilmektedir. Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 253.

⁷³⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XIV, 113.

⁷³⁸ Fetih 48/10; Mülk 67/1; Rahmân 55/27; Sâd 38/7, vd.

⁷³⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 433.

⁷⁴⁰ Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7a.

etmektedir. Çünkü sem'î delillerde izmâr, hazif, mecâz ve kinâye ihtimali bulunurken, aklî delilde hiçbir zaman değişiklik (tagayyür, tebeddül) söz konusu değildir. Semerkandî'ye göre şeriat, aklın gereklerine aykırı biçimde vârid olamaz. Zira akıl da Allah'ın huccetlerinden biri olduğu için, bu durumda Allah'ın huccetleri arasında çelişki bulunması gerekir.⁷⁴¹

Aklın gereklerine aykırı olan haber-i vâhidin kabul edilip edilmeyeceği konusunda Mâverâünnehir âlimlerinden Mâturîdî'nin takipçisi Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) daha detaylı açıklama yapmaktadır. Üsmendî'ye göre akıl bir şeyi ya şarta bağlı olarak ya da şarta bağlı olmaksızın yasaklar. Mesela akıl, hayvanlara eziyet etmeyi hiçbir fayda sağlamamak ve salt zarar olmak şartıyla yasaklar. Eğer hayvanlara eziyet etmenin mübâh olduğuna dair bir haber-i vâhid vârid olursa, burada şartın yani salt zarar vermenin söz konusu olmadığı anlaşılır ve haber kabul edilir. Eğer akıl, zulmün ya da kişiye gücünün yetmediği bir şeyin emredilmesi gibi şartsız olarak bir şeyi yasaklıyorsa ve haber-i vâhid de bunun mübâh ya da güzel olduğunu bildiriyorsa te'vîl imkânı olup olmadığına bakılır. Eğer aşırı bir zorlamaya girmeden te'vîl imkânı söz konusu olursa Hz. Peygamber'in bunu söylemiş olması mümkündür ve bu durumda haber-i vâhid reddedilmez, haberle söz konusu sahih te'vîlin kast edildiği var sayılır. Eğer te'vîl ancak aşırı bir zorlama ile mümkünse haber de te'vîl de kabul edilmez. Bu durumda kesin olarak Hz. Peygamber'in o sözü söylemediği, başkasının sözü olarak anlattığı ya da söze ekleme ve çıkarma yapıldığı anlaşılır. Çünkü akıl, kesin olarak zulmün çirkin olduğuna hükmetmektedir. O halde haber-i vâhide göre zulmün mübah olduğu kabul edilirse bu durumda ya Hz. Peygamber'in bu konuda doğru söylediğine inanmamız ya da inanmamamız gerekir. Birinci durumda çelişki yani aklın kesin olarak reddettiği bir şeyi Hz. Peygamber'in söylemiş olması ya da kesin olarak bilinen bir şeyi reddetmemiz gerekir ki her ikisi de imkânsızdır. İkinci durumda ise mucizenin gerektirdiği Peygambere inanmaktan vazgeçmemiz gerekir ki bu da imkânsızdır.⁷⁴²

2.7.4. İcmâa Arz

Haber-i vâhidin arz edildiği asıllardan biri de icmâdır. Bir rivâyetin icmâ ile çatışması durumunda ya rivâyet sahih değildir ya da icmâ, söz konusu rivâyeti nesh eden başka bir rivâyete dayanmaktadır. Sonuç itibarı ile her iki durumda da rivâyetin reddedilmesi gerekmektedir.⁷⁴³ Semerkandî, âhâd haberlerin icmâa arz edilmesinin gerekçesini, isimlerini vermediği bazı kişilerden nakille şu şekilde açıklar: "İcmâ kesin bir delildir. Haber-i vâhid ise hata ihtimali bulunmakla birlikte ameli gerekli kılan bir delildir. Öyleyse âhâd haberlerin

⁷⁴¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 358-359.

⁷⁴² Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar*, s. 460-461.

⁷⁴³ Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 224-225.

icmâa aykırı olduğu durumlarda terk edilmesi gereklidir.” Bundan dolayı da onlara göre zâhir anlamı itibarı ile Kur’ân’ın re’y ile tefsirini yasaklayan hadisin reddedilmesi gerekir. Zira ümmetin âlimlerinin, Kur’ân’da bulunan anlamların re’y ile ortaya çıkarılması konusunda amelî icmâları vardır.⁷⁴⁴ Yine Semerkandî’nin Mâturîdî’den aktardığına göre Hanefî mezhebinin kurucu imamı âhâd haberlerin arz edilmesi gereken asıllardan birinin icmâ olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁴⁵

Mâturîdî’ye göre ümmetin Kitâb ve sünnette aksi şekilde yer aldıklarını bildikleri bir konuda ittifak etmeleri mümkün değildir. Zira bu durumda hepsinin birden Kitâb ve sünneti terk etmiş olmaları gerekirdi ki, bu mümkün değildir. Mesela, ümmet, vârise vasiyet edilemeyeceği konusunda ittifak halindedir. Kur’ân’da ise vârise vasiyet edilebileceği bildirilmektedir. Hâlbuki ümmet bunun aksine, vârise vasiyet edilemeyeceği konusunda ittifak etmiştir. Oysa vârise vasiyet edilemeyeceğini bildiren rivâyet âhâd bir rivâyettir. Bu problemin çözümünde Mâturîdî’nin izlediği yöntemeye göre vârise vasiyet edilemeyeceğini bildiren rivâyet her ne kadar âhâd olsa da insanların kesintisiz biçimde bu rivâyet ile amel etmeyi sürdürmüş olması, bununla amel etmeyi gerektirmektedir. Çünkü ümmetin Kitâb ve sünnete aykırı olan bir hususta icmâ etmeleri söz konusu olamaz. Demek ki burada vârise vasiyeti nesh eden bir âyet ya da kendisiyle amel edilmesi gereken başka bir sünnet vardır. Bundan dolayı da vârise vasiyet âyeti nesh edilmiş olmalıdır.⁷⁴⁶ Açıklamalarından anlaşıldığına göre Mâturîdî, rivâyet tekniği açısından âhâd olduğunu kabul ettiği vârise vasiyet edilemeyeceğini bildiren rivâyeti, öncelikle kendisi ile amel edilmenin kesintisiz olmasını öne sürerek amelî mütevâtir konumuna yükseltmektedir. Görüşünün doğruluğunu da ümmetin vârise vasiyeti terk konusunda icmâ ettiği ve ümmetin Kitâb ve sünnete aykırı bir konuda icmâmın söz konusu olamayacağı gerekçesi ile teyit etmektedir. Başka bir deyişle Cessâs’ın da ifade ettiği gibi burada icmâ ile haber-i vâhid aynı şeyi söylemektedir. Bu gibi durumlarda Cessâs’ın da belirttiği gibi aslında ameli gerektiren şey âhâd haber değil, icmâdır. Söz konusu icmâ, aslında haberin sahih olduğunu göstermektedir. Mâturîdî’nin söz konusu uygulamasına başka bir örnek de azı dişleri ile avlanan hayvanların etlerinin haram olduğunu bildiren rivâyettir. Çünkü Kur’ân’da haram kılınanlar arasında bu yoktur ve sayılanlar dışında her şeyin helal olduğu ifade edilmektedir. Azı dişleri bulunan hayvanların haram olması ise Hz. Peygamber’den nakledilen âhâd rivâyetlere dayanmaktadır. Prensipte olarak âhâd rivâyetler Kur’ân’daki bir hükmü nesh edememelidir. Mâturîdî ise toplumun her kesiminin yırtıcı hayvanların yenmemesi gerektiğine dair bilgisi olduğunu ifade eder. Ona göre bu bilgi o

⁷⁴⁴ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti l-Kur’ân*, 1b.

⁷⁴⁵ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti l-Kur’ân*, 40a.

⁷⁴⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 333-334.

kadar yaygındır ki müslümanların çarşı ve pazarlarında yırtıcı hayvanlar neredeyse hiç satılmamaktadır. Kitâb ve sünnette aksi şekilde yer alan bir konuda ümmetin icmâi ise mümkün değildir.⁷⁴⁷ Diğer taraftan Mâturîdî teorik olarak da Hanefîlerin âhâd haberleri Kitâb, sünnet ve icmâ gibi asıllara arz ettiklerini ifade etmektedir.⁷⁴⁸

Özetle Mâturîdî'ye göre ümmetin icmâ ettiği bir hususun aksini bildiren âhâd rivâyetler kabul edilemez. Zira icmâ kesin bir delil iken, âhâd haber zan ifade etmektedir.

2.7.5. Başka Rivâyetlere Arz

Birbiri ile çelişen hadisler söz konusu olduğunda müctehidler, kendi ictihâdları ve yöntemlerine göre bunlar arasında bir tercihte bulunmakta ya da kimi deliller ileri sürerek rivâyetlerden birini sahih kabul etmemektedirler.⁷⁴⁹ Mâturîdî de kimi zaman bazı rivâyetleri başka rivâyetlere arz ederek sahih olmadıklarını ifade eder. Burada dikkat çeken husus, onun başka uygulamalarında da sıkça görüldüğü üzere, reddettiği rivâyetlerin aynı zamanda Kur'ân başta olmak üzere başka deliller aracılığıyla da sahih olmadığını ifade ediyor olmasıdır. Örneğin, cehennem Allah'ın ayağını koymasına ile dolacağını bildiren rivâyeti reddetmek için ileri sürdüğü üçüncü delil, Enes'in Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği "Allah bir insan daha getirip cehenneme koyar, böylece cehennem tamamen dolar." hadisidir. Bu rivâyete göre cehennem Allah'ın ayağını koymasına ile değil, son insanın getirilmesi ile dolmaktadır. Mâturîdî'ye göre Enes'in rivâyeti kabul edilebilir (muhtemel) bir anlam ihtivâ ederken, Ebû Hüreyre rivâyeti ise bahsedilen gerekçelerden dolayı muhtemel değildir. Mâturîdî, bu rivâyetin aynı zamanda Kur'ân ve sünnete de aykırı olduğunu belirtmektedir.⁷⁵⁰ Aynı şekilde İbn Mes'ûd'un sözü olarak nakledilen bir rivâyeti de Hz. Peygamber'den rivâyet edilen başka bir hadise aykırı olduğu gerekçesi ile reddettikten sonra şöyle demektedir: "Bu söz, aynı zamanda Kur'ân'ın zâhirine de uygun değildir. Dolayısıyla biz bunun, Abdullah İbn Mes'ûd'dan sâbit olduğunu düşünmüyoruz."⁷⁵¹

Mâturîdî sahih kabul ettiği hadislere aykırı gördüğü rivâyetleri reddettiği gibi sahih hadislere aykırı hükümleri de reddeder. Örneğin "Bir Mecûsî bir yıl geçtikten sonra müslüman olursa geçmiş yılın cizyesi kendisinden istenir." diyenlerin bu görüşlerini kabul etmez. Çünkü Hz. Peygamber'den "Müslümana cizye yoktur."⁷⁵² hadisi nakledilmiştir. Ayrıca Hz. Ömer'in de İslâm'a girenlerden cizyeyi kaldırdığı ve "Allah'a yemin olsun ki İslâm'da

⁷⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 333-334; Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 240-241.

⁷⁴⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 40a.

⁷⁴⁹ Kevserî, *Te'nübü'l-Hatîb*, s. 298-299.

⁷⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 113.

⁷⁵¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 362-364.

⁷⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 460; Ebû Dâvûd, "Harâc", 34; Tirmizî, "Zekât", 11.

sığınak vardır”⁷⁵³ dediği rivâyet edilmiştir. Söz konusu rivâyetleri aktardıktan sonra Mâturîdî şöyle der: “Müslüman olduktan sonra bu kişiden cizye talep edenler bu hadise muhâlefet etmiş olurlar.”⁷⁵⁴ Sonuç olarak Mâturîdî rivâyetler arasında tercih yaparken, hadisçiler gibi râvî ve senedi esas almaktan ziyade muhtevasını ve daha güçlü gördüğü delillere uygunluğu esas almaktadır.

2.7.6. Umûmü'l-Belvâda Vârid Olan Âhâd Haberler

Umûmü'l-belvâ, toplumun tamamının bilmesi gereken ve farz ya da vâcib olduğu bilgisine Hz. Peygamber'in bildirmesinden başka bir yolla ulaşılamayan konuları ifade eden bir terimdir.⁷⁵⁵ Mâturîdî, umûmü'l-belvâya aykırı olan âhâd haberleri kabul etmez ve yeri geldikçe konu hakkında açıklamalarda bulunur. Örneğin, insanların, Süleyman (a.s.) hakkında şeytanların uydurdukları sözlere tâbî olduklarını ifade eden Bakara 102. âyetinin tefsirinde şöyle demektedir:

Allah, insanlara Süleyman kıssasını, peygamberle karşılaşan herkesin [peygamberden] rivâyet ettiklerine uymasınlar diye açıklamıştır. Çünkü [peygamberle karşılaşan] bu tür insanlar, rivâyet uydurma, peygamberlerin gündelik olarak yaptıkları [sıradan] şeyleri dahi muhataplarına zorunlu kılma ve bu zorunluluğa aykırı olan rivâyetleri reddetme gibi tavırlar sergileyebilirler. İşte bu sebeple ashâbımız, yaygınlığı sebebiyle herkesin bildiği düşünülen olaylarda (umûmü'l-belvâ) tek kişinin rivâyetini geçersiz saymıştır.⁷⁵⁶

Mâturîdî'nin umûmü'l-belvâya aykırı olan âhâd haberleri reddetmesinin gerekçesi, Süleyman'ın (a.s.) sihir yaptığı için kâfir olduğunu iddia edenlerin bu sözlerinin Kur'ân'da yalanlanmasıdır.⁷⁵⁷ Kaldı ki Kur'ân'da Süleyman hakkında bu şekilde bir aklama/tebrie olmasaydı bile Yahûdîlerin onun hakkındaki bu sözlerinin kabul edilmesi gerekmezdi. Çünkü hem onların haberleri tevâtür seviyesine ulaşmamakta, hem de içlerinde Süleyman'ın sihir yaptığını kabul etmeyen çok sayıda kimse bulunmaktaydı. Yahûdîlerin Süleyman hakkındaki iddialarının Kur'ân'da yalanlanması göstermektedir ki, herkesin bilmesi gereken konularda vârid olması şartıyla toplum içinde mutâd olan şeylere aykırı haberlerde tevakkuf edilmesi gerekmektedir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde de onu gören ve ondan rivâyette bulunan münâfıkların rivâyetleri Kur'ân'da şu şekilde yalanlanmıştır: “(Münâfıklar) ‘Başüstüne’ derler!, ama yanından ayrılınca bir kısmı, dediklerine aykırı olarak geceleyin söz uydururlar/komplo kurarlar.”⁷⁵⁸ Mâturîdî'ye göre bütün bunlar, peygamberlerle karşılaşan ve ondan rivâyette bulunan herkesin sözlerinin kabul edilmesinin gerekli olmadığını, onların

⁷⁵³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, 2. bs., thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, el-Meclisü'l-ilmî, Hindistan 1403, VI, 94.

⁷⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 339.

⁷⁵⁵ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, III, 114-115.

⁷⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 190.

⁷⁵⁷ “Hâlbuki Süleyman (sihir yapıp) kâfir olmadı.” Bakara 2/102.

⁷⁵⁸ Nisâ 4/81.

sözlerinin ancak asıllara ve toplum içinde bilinen şeylere arz edildikten sonra kabul edilmesinin gerekli olduğunu göstermektedir.⁷⁵⁹

Hanefîler toplumun tüm kesimlerinin bilmek zorunda olduğu haberlerin, yaygınlık derecelerine uygun bir yolla nakledilmesini gerekli görürler. Onlara göre bu nitelikteki haberlerin toplumun çoğunluğu tarafından değil de belli sayıda kişilerden nakledilmiş olması, haberin doğruluğunu ispatlamak için yeterli değildir. O halde toplumun tamamını ilgilendiren bir meselenin, mütevâtir ya da meşhûr denebilecek seviyede olmayan bir yolla nakledilmesi, haberin ya sahih olmadığını ya da nesh edilmiş olduğunu gösterir.⁷⁶⁰ Umûmü'l-belvâya aykırı olan âhâd haberlerin kabul edilmemesi gerektiği hususunda Iraklı Hanefîlerle Semerkandlı Hanefîler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁷⁶¹

2.7.7. Râvînin, Rivâyetine Aykırı Ameli

Râvînin kendi rivâyetine aykırı bir amelinin bulunması ya rivâyetin sübûtu yani rivâyetin kaynağına âdiyeti ile ya da o rivâyet ile amel edilip edilmeyeceğiyle ilgilidir. Rivâyete aykırı amelin tespiti ya rivâyetin mevzû' ya da zayıf kabul edilmesi sonucunu verecektir ki bu, sübût ile ilgilidir. Diğer türlü rivâyet ile amel edilmemesi sonucuna götürecektir ki bu da rivâyetin sübûtu ile değil, ma'mûlün bih olup olmaması ile ilgilidir.⁷⁶²

Râvînin rivâyet ettiği hadise aykırı hareket etmesi Mâturîdî'ye göre rivâyetin mensûh olduğunu gösterir. Onun İkrime (ö. 13/634) vâsıtasıyla İbn Abbâs'tan nakledilen rivâyete yaklaşımı örnek olarak zikredilebilir. İbn Abbâs şöyle demiştir: "Hz. Peygamber, kızı Zeyneb'i kocası Ebü'l-Âs b. Rebî'e ilk nikâhı ile geri vermişti."⁷⁶³ Zeyneb o zaman Medîne'ye hicret etmiş, kocası ise müşrik olarak Mekke'de kalmıştı. Sonra Hz. Peygamber onu, yeni bir nikâh kıymadan önceki nikâhı ile kocasına geri vermişti. Mâturîdî'ye göre bu rivâyet delil gösterilerek, memleket farklılığının ayrılık gerektirmediği sonucunu çıkarmak doğru değildir. Bunun çok sayıda delilinden birisi de kocasından önce müslüman olan Yahûdî bir kadın hakkında yine İkrime vâsıtasıyla İbn Abbâs'tan rivâyet edilen "O, kendi nefesine herkesten daha çok mülkiyet sâhibidir."⁷⁶⁴ sözüdür. Bu rivâyet, İbn Abbâs'ın, kadının müslüman olmasıyla birlikte ayrılığın gerçekleştiği görüşünde olduğunu gösterir. O halde râvînin, rivâyetinin aksi ile amel edetmesi o rivâyetin mensûh olduğunu gösterir. Çünkü

⁷⁵⁹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 40a.

⁷⁶⁰ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, III, 114-115.

⁷⁶¹ Debûsî, *Takvîm'l-edille*, s. 199; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 368-369; Ebü'l-'Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 399-400; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 434, 446, 482.

⁷⁶² Bekir Özudoğru, "Sihhat ve Delâlet Açısından Râvînin Rivâyetine Muhalif Ameli", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2018, c. 18, sy. 1, 135-136.

⁷⁶³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 369, IV, 195; Tirmizî, "Nikâh," 43.

⁷⁶⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef*, IV, 105.

râvînin Hz. Peygamber'e muhâlefet etmesi düşünülemez.⁷⁶⁵ Mâturîdî'nin verdiği örnek göz önünde bulundurulduğunda burada onun râvî ile kastının, sahâbî râvî olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan diğer pek çok uygulamasında görüldüğü gibi onun, râvînin rivâyetine aykırı amelini nesh olarak değerlendirmesini, aslında başka deliller vasıtasıyla da ulaştığı hükmü destekleyici bir unsur olarak kullandığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle burada râvînin rivâyete aykırı amelinin nesh olarak sunulması, ibtidâen bir hüküm ortaya koyma amacına değil, daha önce ulaşılmış hükmün tutarlı bir açıklamasını yapma amacına matuftur.

Semerkandî râvînin rivâyetine aykırı ameli konusunda Hanefîler arasındaki ihtilâfa dikkat çeker. Kerhî'ye (ö. 340/952) göre râvînin rivâyetine aykırı ameli rivâyetin sıhhatine zarar vermez ve çeşitli ihtimaller taşır. Mesela hadisin te'vîle ihtimali olabilir ve râvî ictihâdı ile farklı ihtimallerden birini tercih etmiş olabilir. Hâlbuki râvînin ictihâdı delil niteliği taşımaz. Bir başka ihtimal ise rivâyet ettikten sonra başka bir delil sebebiyle râvî için rivâyetin mensûh olduğunun ortaya çıkmasıdır. Oysa Hz. Peygamber'in sözü huccettir ve ihtimal sebebiyle hucceti terk etmek câiz değildir. Semerkandî'nin çoğunluğa nispet ettiği görüşe göre ise rivâyete aykırı amel hadisin sıhhatine zarar verir ve nesh, tahsîs ya da te'vîl ihtimali taşır. Çünkü bu durumda ya râvînin amaçsızca (cüzâfen) amel ettiği ya da nassın farklı manalara ihtimali olduğu ve râvînin bunlardan birini ictihâda dayalı olarak tercih ettiği kabul edilmelidir. Sahâbî râvînin amaçsız amel etmesi söz konusu olmadığı için birinci ihtimal mümkün değildir. Sahabî, farklı ictihâdlarda bulunduğu anda bunu nakletmekle yükümlü olduğu için ikinci ihtimal de mümkün değildir. O halde râvî söz konusu rivâyetin nesh, te'vîl ya da tahsîs edildiğini ya da sahâbenin bu konuda icmâi olduğunu bildiği için rivâyetine aykırı amel etmiş olmalıdır.⁷⁶⁶

Hanefî usûlcüsü Debûsî (ö. 430/1039) konuyu detaylandırarak üç farklı ihtimâlden söz eder. Eğer râvînin rivâyete aykırı ameli, rivâyetten önceyse râvî, haber daha sonra kendisine ulaştığı için rivâyeti terk etmiş olmalıdır. Bu durumda râvînin rivâyete aykırı ameli, haberi yalanlaması anlamına gelmez. Rivâyet ettiği vakit ile rivâyete aykırı amelinin zamanı bilinmiyorsa bu da rivâyeti yalanladığını göstermez. Eğer aykırı amel, rivâyetten sonra ise bu durumda haberin râvînin ameline uygun şekilde te'vîl edilip edilemeyeceğine bakılır. Râvînin ameline uygun bir te'vîl mümkünse haber terk edilmez. Çünkü huccet olan te'vîl değil, haberin kendisidir. Nassın zâhir anlamı, râvînin te'vîlinden daha üstündür. Haberin, râvînin ameli doğrultusunda te'vîli hiçbir şekilde mümkün değilse bu durumda rivâyet terk edilmelidir. Debûsî'ye göre son şıkta râvînin rivâyete aykırı şekilde amel etmesi gaflet, unutmama, haberi reddetmesi, haberin nesh edildiğini bilmesi ya da yalan söylemesi

⁷⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XV, 123.

⁷⁶⁶ Semerkandî, *Mîzanü'l-usûl*, 444-445.

seçeneklerinden biri sebebiyledir. Ona göre bu seçeneklerden râvîyi yalancılıkla ithâm etmekten kaçınmak için haberin mensûh olduğunu kabul etmek daha doğru olmalıdır.⁷⁶⁷ Debûsî'nin nesh ihtimalini tercih etmesi, râvî ile kastının sahâbî râvî olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Zira verdiği örneklerin tamamı sahâbî râvî ile ilgilidir.⁷⁶⁸

Cessâs (ö. 370/981) ise iki ihtimalden söz eder. Haberın te'vîle ihtimali olması durumunda ne sahâbînin ne de başkasının te'vîli dikkate alınmaz. Bunda esas olan te'vîl değil, haberdır. Fakat haberın, râvînin te'vîl ettiği anlama sarf edilmesinin zorunlu olduğu yönünde delil bulunursa bu durumda te'vîl esas alınır. Râvî, te'vîle ihtimal söz konusu olmayacak şekilde rivâyetine aykırı amel ederse bu, râvînin haberın mensûh olduğunu bildiğini ya da rivâyeti vücûb değil, nedb şeklinde değerlendirdiğini gösterir.⁷⁶⁹

2.7.8. Mezhebin Temel Yaklaşımlarına Dayalı Tenkid

Mâturîdî rivâyetler konusunda Hanefî mezhebinin görüşleri ile uyuşan rivâyetleri kabul ve tercih etmeye, uyuşmayan rivâyetleri ise te'vîl etmeye yahut mensûh kabul etmeye ve reddetmeye dayalı bir yöntem izlemektedir. Mesela bilindiği gibi Hanefî mezhebinde mescid hükmünde bulunan her yerde itikâfa girilebilir.⁷⁷⁰ Hz. Peygamber'den yapılan bir rivâyete göre ise itikâf yalnızca Mescid-i Harâm'da yapılabilir. Oysa Hz. Peygamber'in Medine'de Mescid-i Nebî'de itikâf yaptığı da rivâyet edilmektedir. Öyleyse ilk rivâyet ona göre şayet sahihse mensûh olmalıdır.⁷⁷¹

Hanefî mezhebinde eşlerden birinin İslâm'a girmesiyle aralarında ayrılık gerçekleşmez. Ayrılığın gerçekleşmesi için başka bir şeyin, yani memleket farklılığının (ihtilâfû'd-dâreyn) da buna eklenmesi gerekir.⁷⁷² Fakat İkrime'nin İbn Abbâs'tan rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber Medîne'ye hicret eden kızı Zeyneb'i, müşrik olarak Mekke'de kalan kocası Ebü'l-Âs b. Rebî'e yıllar sonra ilk nikâhı ile geri vermişti. Bunun memleket farklılığının ayrılık gerektirmediğini gösterdiği şeklinde yapılan bir itiraza çeşitli gerekçeler öne sürerek cevap verir. Bu gerekçelerden birisi 'Amr b. Şu'ayb'ın, babası vasıtasıyla dedesinden rivâyet ettiği bir hadistir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber, Zeyneb'i Ebü'l-Âs'a ikinci bir nikâhla vermiştir. Öyleyse iki rivâyet arasında teâruz gerçekleşmiş ve ilk hadis delil olma vasfını kaybetmiştir. O halde ikinci hadis tercih edilmelidir. Çünkü İkrime rivâyetinde ikinci bir nikâh akdinin yapıldığı bilinmeden kocası müslüman olduktan sonra Zeyneb'in ona

⁷⁶⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 202-203.

⁷⁶⁸ Özüdoğru, "Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivâyetine Muhalif Ameli", s. 137.

⁷⁶⁹ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, III, 203.

⁷⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, 1. bs., thk. Muhammed Boynukalın, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1433/2012, II, 182.

⁷⁷¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 368.

⁷⁷² Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 120-123.

verildiği rivâyet edilmiştir. Oysa ‘Amr b. Şu‘ayb rivâyetinde kocası müslüman olduktan sonra ikinci bir akid yapıldığı haber verilmektedir. Dolayısıyla râvînin meselenin hakikatine vâkıf olduğunu yani ikinci akdin yapıldığını bildiren rivâyetin, meselenin yalnızca zâhirini haber veren rivâyete tercih edilmesi daha uygundur.⁷⁷³

Mâturîdî’nin rivâyetler hakkında benimsediği ve uyguladığı bu yöntem, onunla aynı dönemde yaşamış Irak Hanefiliğinin önemli temsilcisi Kerhî (ö. 340/952) tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

Ashâbımızın görüşlerine aykırı olarak gelen her haber, ya neshe ya da kendisine denk başka muâriz bir haberin varlığına, dolayısıyla başka bir delile veya ashâbımızın delil olarak kullandıkları tercih yollarından birini kullanarak tercihe gittiklerine yahut haberlerin uzlaştırıldıklarına (tevfik) hamledilir. Bunlar ancak bir delil bulunması durumunda söz konusu olabilir.⁷⁷⁴

Mâturîdî el kesmeye konu edilecek hırsızlık miktarının ne olduğu konusunda çeyrek dinar, on dirhem, beş dirhem ve üç dirhem görüşlerini destekleyen rivâyetleri zikrettikten sonra ihtilâfa rağmen on dirhemde ittifak bulunduğu gerekçesiyle on dirhemi esas alan görüşü tercih eder. Mâturîdî’ye göre rivâyetlerde ortak nokta bir kalkan değerinde hırsızlık yapan kişinin elinin kesildiğidir. Rivâyetlerde kalkanın değerinin farklı miktarlarda zikredilmesi râvîlerin kalkana farklı değer biçmelerinden kaynaklanmaktadır. Râvîler birbirlerinden farklı değerler biçtikleri ve değer biçmeleri yalnızca kendi kanaatlerini yansıttığı için bunlar huccet olarak kabul edilemez. Eğer söz konusu rakamlar iki farklı nitelikteki kalkan hakkında ya da iki farklı vakitte verilmişse değerler artıp eksileceği için bunlar yine delil olarak kabul edilemez. Ortada kesin bir rakam olmadığı için hadlerde şüphe ile kesin hüküm verilemez. Oysa on dirhem değerinde olan hırsızlıkta elin kesileceğinde ittifak söz konusudur. Bundan dolayı Hanefî mezhebinin âlimleri on dirhem değerindeki hırsızlıkta el kesme cezası uygulandığını bildiren rivâyetleri diğer rivâyetlere tercih etmişlerdir.⁷⁷⁵

Mâturîdî’nin Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun hadisleri tercih etme ve aksi rivâyetleri te’vîl etme uygulamasını imama uyan kişinin Kur’ân okumasının gerekli olup olmadığı meselesinde açık bir şekilde görmek mümkündür. Hanefî mezhebinde imama uyan kimsenin Kur’ân okuması gerekli değildir. İmamın okuması aynı zamanda ona uyan kimseler için de yeterlidir. Mâturîdî, imama uyanın okumaması gerektiğini gösteren çok sayıda rivâyet zikreder ve Hanefî mezhebi imamlarının söz konusu hadisleri tercih ettiklerini belirtir. Ona göre söz konusu hadislerin yanı sıra Kitâb, sünnet ve sahâbe icmâi da cemaatin okumaması gerektiğini göstermektedir. Fakat Hanefîlerin görüşlerinin aksine ‘Ubâde b. Sâmit’ten (ö. 34/654) rivâyet edilen ve muhâlifler tarafından öne sürülen şu hadis Fâtîha sûresini

⁷⁷³ Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 123-124.

⁷⁷⁴ Kerhî, *Risâletü'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Kerhî fi'l-usûl*, s. 169-170.

⁷⁷⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 220-223.

okumayanın namazının geçerli olmayacağını bildirmektedir: “Ümmü’l-Kur’ân’ı okumayanın namazı yoktur.”⁷⁷⁶ Mâtürîdî, hadis hakkında Süfyân b. ‘Uyeyne’nin (ö. 198/814) “Bize göre bu hadis tek başına namaz kılan kişi hakkındadır.”⁷⁷⁷ sözünü nakleder ve bu yorumun mümkün olabileceğini belirtir. Ona göre aksi yöndeki diğer hadisler imamın arkasında okumanın yasak olduğunu açıklayıcı mahiyettedir.⁷⁷⁸

2.8. Mâtürîdî’ye Göre Bir Rivâyetin Uydurma Olduğunun Alâmetleri

Mâtürîdî, eserlerinde birkaç istisna dışında teorik olarak bir rivâyetin mevzû’ kabul edilmesinin bütün ölçütlerini açıklamamaktadır. Fakat kimi rivâyetler ve te’viller ile ilgili açıklamalarından onun bir hadisi uydurma kabul etmesinin kriterlerini ortaya koymak mümkündür. Bu konuda dikkat çeken husus ise onun bahsi geçen açıklamalarının ve ölçütlerinin neredeyse tamamının hadislerin muhtevası ile ilgili olmasıdır. Son derece nadir olmakla birlikte sened ile ilgili açıklamaları kesinlikle sonucun tek ve öncelikli dayanağını oluşturmamakta, başka deliller aracılığıyla ulaştığı sonucu destekleyici bir mahiyet arz etmektedir. Mâtürîdî uydurma kabul ettiği hadisler hakkında “fâsid”, “bâtıl”, “sahih/sâbit değil”, “muhtemel değil” gibi ifadeler kullanmaktadır. Onun bir rivâyeti uydurma kabul etmesinde dikkate aldığı kriterleri maddeler halinde ele alalım:

- **Rivâyetin Kur’ân’ın açık beyânına (nassına) aykırı olması**

Mâtürîdî teorik olarak Kur’ân’ın nassına muhâlif her türlü haberin reddedilmesi gerektiğini ifade ettiği gibi pratikte de cehennem, üzerine Allah ayağını koyana kadar daha fazla kişi isteyeceğini bildiren Ebû Hüreyre hadisini reddederek şöyle der: “Bu rivâyet fâsiddir... ve Kur’ân’ın, ‘O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.’⁷⁷⁹ şeklindeki nassına da aykırıdır.”⁷⁸⁰

- **Rivâyetin Allah tasavvuruna aykırı bir husus içermesi**

Mâtürîdî’nin kimliklerini açıklamadığı bir gruba nispet ettiğine göre onlar, muhâtabın ilk işittiği anda hitâbın umûm ifade ettiği görüşlerini “Mûsâ, kavmine ‘Allah bir sığır kesmenizi emrediyor’ demişti de onlar ‘Bizimle alay mı ediyorsun?’ demişlerdi. O da ‘Cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım’ demişti.”⁷⁸¹ âyetine dayandırmışlardır. Çünkü onlara göre Allah, İsrâiloğulları’na bir sığır kesmelerini emretmiş, fakat nasıl bir sığır keseceklerini hitâb sırasında değil, onlar sorup sorduğuktan sonra açıklamıştır. Bu durum, hitâbın umûm

⁷⁷⁶ Müslim, “Salât”, 35.

⁷⁷⁷ Bkz. Ebû Dâvûd, “Salât”, 131-132.

⁷⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VI, 151-158.

⁷⁷⁹ Şûrâ 42/11.

⁷⁸⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, XIV, 113.

⁷⁸¹ Bakara, 2/67.

ifade ettiğini göstermektedir. Bu kişiler görüşlerinin doğruluğuna Hz. Peygamber'den rivâyet ettikleri “İsrâiloğulları en düşük seviyedeki bir sığırı bile kesmiş olsalardı yeterli olacaktı. Fakat onlar kendi kendilerine işi zora sokmuşlar, Allah da onlara zorlaştırmıştır.”⁷⁸² hadisini de delil olarak kullanmışlardır. Mâturîdî onlara karşı şöyle demektedir:

Fakat bu doğru (sahih) değildir. Çünkü bu görüş, Allah'ın emrinde sonradan değişiklik (hudûs) ve düzeltme (bedâ) meydana geldiği iddiası taşımaktadır ki bu, küfürdür. Bunu bir peygamberin söylemesini bırakın, sıradan bir müslümanın bile söylemesi mümkün değildir.⁷⁸³

- **Rivâyetin sünnete aykırı olması**

Te'vilât şârihi Semerkandî'nin naklettiğine göre Mâturîdî şöyle demektedir: “Ashâbımız (yani Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed) âhâd haberlerin Kitâb, sünnet ve icmâ gibi asıllara arz edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.”⁷⁸⁴ Mâturîdî bu ilkenin gereğini zaman zaman rivâyetlerde uygulamış ve sünnete aykırı gördüğü rivâyetlerin sâbit olmadığını ifade etmiştir. Örneğin Abdullah İbn Mes'ûd, önüne getirilen bir davada hem davacıya hem davalıya hem de şahitlere yemin ettirmiştir. Mâturîdî'ye göre İbn Mes'ûd'un bu uygulaması sünnete aykırıdır. Çünkü Hz. Peygamber'den delilin davacıya, yeminin davalıya ait olduğu rivâyet edilmiştir. Üstelik bu uygulama Kur'an'ın zâhirine de aykırıdır. Bu yüzden Mâturîdî İbn Mes'ûd'un söz konusu uygulamasının sâbit olmadığını görüşündedir.⁷⁸⁵ Bir başka örnekte Mâturîdî Hz. Peygamber'in Allah'ı gözüyle gördüğünü söyleyenlerin görüşlerini hem Kitâb'a hem de mütevâtir sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle reddeder. Çünkü bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber'in Allah'ı gözüyle değil, kalbiyle gördüğü haber verilmektedir.⁷⁸⁶

- **Rivâyetin aklî delillere aykırı olması**

Cehennem, Allah'ın ayağını koymasına ile dolacağını bildiren Ebû Hüreyre hadisi hakkında Mâturîdî şöyle demektedir: “Bu rivâyet, fâsiddir ve teşbîh bildirmektedir. Hâlbuki teşbîhin bâtil olduğuna dair aklî deliller mevcuttur. O halde aklî delillere aykırı olarak gelen her haberin reddedilmesi vâcibdir.”⁷⁸⁷

- **Rivâyetin icmâa aykırı olması**

Her ne kadar Mâturîdî'nin pratikte icmâa aykırı olduğu gerekçesiyle reddettiği bir rivâyet tespit edememişsek de yukarıda Semerkandî'nin naklettiği ifadelerle göre Mâturîdî teorik olarak icmâa aykırı rivâyetlerin de reddedileceği görüşündedir.⁷⁸⁸ Zira daha önce de belirttiğimiz gibi icmâ kat'î, haber-i vâhid zannî bir delildir. Nitekim Hanefî usûl eserlerinde

⁷⁸² Ebû Osmân Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî, *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*, 1. bs., thk. Sa'd b. Abdullah Âli Hamîd, Dâru's-samî'î, Riyâd 1993, II, 565. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 362.

⁷⁸³ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 153-154.

⁷⁸⁴ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, 40a.

⁷⁸⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 362-364.

⁷⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 195.

⁷⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 113.

⁷⁸⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, 40a.

de haber-i vâhidin icmâa aykırı olması, onun reddini gerektiren bir sebep olarak gösterilmiştir.⁷⁸⁹

- **Rivâyetin içeriğinde peygamberlere ve onların ismet sıfatına yakışmayan bir husus bulunması**

Mâturîdî, peygamber tasavvuruyla ve buna bağlı olarak ismet sıfatı ile bağdaşmadığını düşündüğü rivâyetleri reddeder. Onun gerek teorik açıklamalarında gerek uygulamalarında bunun çok sayıda örneğini görmek mümkündür. Bu konuda o, şöyle demektedir.⁷⁹⁰

Kim, bazı âyetleri taşıdıkları anlamdan döndürmek ve te'vîl etmek suretiyle ya da rivâyet ettiği bir hadis ile Allah Rasûlü'nden ismet sıfatını kaldırmak isterse onun te'vîlini de rivâyet ettiği haberi de kabul etmeyiz ve o haberin yalan olduğuna şahitlik ederiz. Rivâyet ettiği haberin başka bir anlamının olması da mümkündür.⁷⁹¹

- **Rivâyetin içeriğinde sahâbe tasavvuruna aykırı bir husus bulunması**

Mâturîdî, sahâbe tasavvuruna aykırı gördüğü rivâyetleri doğrudan reddeder. Bu hususta herhangi bir sened tenkidine başvuramaz. Örneğin, ensârın muhâcirlere karşı “Sizden daha üstünüz!” diyerek övündüklerini bildiren rivâyet⁷⁹² hakkında şöyle der:

Bu haberde ensâra yakışmayan sözler ve onların Allah Rasûlü'nde bulunduğunu zannettikleri bazı şeyler zikredilmektedir. Benzer şekilde onların muhâcirlere karşı ‘Biz sizden üstünüz!’ şeklinde iftîhârları da nakledilmektedir. Ensârdan bu şekilde bir söz çıkması mümkün değildir. O halde bu, ya hadisin sahih olmadığını ya da onlardan çıkması mümkün olmayan ilaveler yapıldığını göstermektedir.⁷⁹³

Hz. Peygamber’in gördüğü bir rüyayla ilgili olarak aktarılanlar da Mâturîdî’nin sahâbe ve peygamber tasavvuru ile uyuşmayan rivâyetleri reddettiğini göstermektedir. Rivâyete göre Mekkelilerin kendilerine yaptıkları eziyetten bunalan sahâbe, durumu Hz. Peygamber’e şikâyet ederler. Hz. Peygamber, kendisine Mekke müşriklerle savaşma emri verilmediğini, bu yüzden sabretmeleri gerektiğini fakat rüyasında bir yere hicret ettiğini gördüğünü söyler. Bir süre beklemelerine rağmen rüyada görülen hicret gerçekleşmeyince ashâb şöyle der: “Onlardan kurtulacağımıza dair bize söylediğin şeyleri(n gerçekleştiğini) göremiyoruz!” Hz. Peygamber şöyle cevap verir: “Ben bunu sadece rüyamda görmüştüm. Yoksa bunun olup olmayacağına dair bana gökten bir vahiy gelmedi.” Mâturîdî söz konusu rivâyeti şu sözlerle reddetmektedir:

Ashâbın bunu söylemesi mümkün değildir. Onların Allah Rasûlü’ne ‘Onlardan kurtulacağımıza dair senin söylediğin şeyleri göremiyoruz.’ demeleri düşünülemez. Bu sözde Allah Rasûlü’nü suçlamak ve ona saygıyı terk etmek vardır. Hz. Peygamber’in de onlara ‘Ben onu rüyamda görmüştüm. Bunun olup

⁷⁸⁹ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, I, 175-177.

⁷⁹⁰ Mâturîdî’nin, peygamber tasavvuru ve ismet sıfatına aykırı olduğu gerekçesi ile reddettiği rivâyetler için tezin “Rivâyetler Bağlamında Mâturîdî’nin Peygamber Tasavvuru ve İsmet Sıfatına Yaklaşımı” başlıklı bölümüne bakınız.

⁷⁹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 332.

⁷⁹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVIII, 105; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 528.

⁷⁹³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 187. İbn Kesîr söz konusu rivâyetin isnâdının zayıf olduğunu söylemiştir. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, VII, 200.

olmayacağına dair bana gökten vahiy gelmedi.’ demesi düşünülemez. Peygamberlerin rüyaları gökten gelen vahiy gibidir. Bu durum, söz konusu rivâyetin sahih ve sâbit olmadığını göstermektedir.⁷⁹⁴

- **Rivâyetin sahâbe uygulamasına aykırı olması**

Mâturîdî sahâbe uygulamasına aykırı rivâyeti sahih kabul etmez. Örneğin, Hz. Peygamber’den diyet miktarının on iki bin dirhem olduğuna dair rivâyetler bulunmaktadır.⁷⁹⁵ Fakat Hz. Ömer diyet miktarıyla ilgili çeşitli ölçüler koymuştur. Ayrıca Hz. Ömer ödenecek diyet bedeli olarak belirlenen devenin fiyatının artması üzerine bir devenin ederinin hesaplanmasını istemiş ve her seferinde farklı değerler ortaya çıkmıştır. Mâturîdî’ye göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in on iki bin dirhem ödenmesi kararını bilseydi devenin fiyatının belirlenmesini istemezdi. Ona göre sahâbenin Hz. Peygamber’in sünnetini bilmemesi mümkün olmadığına göre diyet miktarının on iki bin dirhem olduğuna ilişkin Hz. Peygamber’den rivâyet edilen hadis sahih değildir.⁷⁹⁶

- **Rivâyetin ümmetin uygulamasına aykırı olması**

Muâz’dan (ö. 17/638) yapılan bir rivâyete göre Hz. Peygamber onu Yemen’e gönderdiğinde ergenlik çağına ulaşmış kadınlardan da cizye almasını emretmiştir. Mâturîdî’ye göre ümmet aksi ile amel ettiği için bu rivâyet sahih (mahfûz) değildir. Çünkü kadınlardan cizye alınmaması hususunda ittifak mevcuttur. Şâyet rivâyet mahfûz olsaydı, rivâyetin gereği ile amel edilirdi.⁷⁹⁷

- **Rivâyetin umûmü’l-belvâda vârid olması ve çok az kişi tarafından rivâyet edilmesi**

Mâturîdî umûmü’l-belvâda vârid olan ve tek kişiden rivâyet edilen âhâd haberler hakkında şöyle der: “Ashâbımız, yaygınlığı sebebiyle herkesin bildiği düşünülen olaylarda (umûmü’l-belvâ) tek kişinin rivâyetini geçersiz saymıştır.”⁷⁹⁸

Âhâd bir haberin sahih kabul edilebilmesi için Mâturîdî’nin dikkate aldığı Kur’ân’a, sâbit sünnete, sahih haberlere ve aklın gereklerine aykırı olmaması ile herkesin bilmesi gereken konular hakkında olup (umûmü’l-belvâ) bir ya da birkaç kişiden rivâyet edilmiş

⁷⁹⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 354-355. Rivâyet isnâdsız olarak Ferrâ’nın (ö. 207/822) tefsirinde yer almaktadır. (el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1. bs., thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülfeâtâh İsmâil eş-Şelebî, Dâru’l-Mısriyye, Mısır ts., III, 51). Vâhidî (ö. 468/1076) *Esbâb-ı Nüzûl*’ünde rivâyeti Kelbî-Ebû Sâlih-İbn Abbâs tarîki ile zikretmiştir. (el-Vâhidî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî, 1. bs., thk. Mâhir Yâsin el-Fahl, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*, Dâru’l-Meymân, Riyâd 1426/2005, s. 605). Ebû Sâlih Kelbî’ye kendisine rivâyet ettiği bütün hadislerin yalan olduğunu söylemiştir. el-‘Ukaylî, Ebû Ca’fer Muhammed b. ‘Amr b. Mûsâ, *ed-Du’afâ’ü’l-kebîr*, 2. bs., thk. Mâzin es-Sersâvî, Dâru İbn Abbâs, Mısır 2008, I, 462; İbn ‘Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du’afâi’r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu’avvid, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1418/1997, II, 256, VII, 276.

⁷⁹⁵ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 18; Tirmizî, “Diyât”, 2.

⁷⁹⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 417.

⁷⁹⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 338-339.

⁷⁹⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 190.

olmaması gibi şartlar Cessâsın belirttiğine göre Hanefî haber teorisini ilk defa sistematize eden Îsâ b. Ebân (ö. 221/836) tarafından dile getirilmiştir.⁷⁹⁹ Her ne kadar elimizdeki eserlerinde Mâturîdî'nin Îsâ b. Ebân'a hiç atfı bulunmasa da onun âhâd haberlerin kabul şartlarında Îsâ'dan ya da onun beslendiği kaynaklardan etkilendiği söylenebilir.

Burada belirtilmesi gereken bir başka husus da Mâturîdî'nin, zan ifade eden haber-i vâhid ile yine zan ifade eden te'vîli reddetme gerekçeleri arasında görülen paralelliktir. Bir rivâyetin yukarıda bahsedilen Kur'ân, sünnet, icmâ ve diğer delillere aykırı olması onun reddini gerektirdiği gibi, aynı şekilde bir âyetin te'vîlinin söz konusu delillere aykırı olması da onun reddini gerektirmektedir. Dolayısıyla Mâturîdî'nin düşünce sisteminde deliller arasında bir hiyerarşi gözettiği ve delilin kesinlik ya da zan ifade etmesinin bu hiyerarşinin belirlenmesinde en önemli faktör olduğu ifade edilmelidir.

2.9. Mâturîdî'ye Göre Te'vîlin Kabul Edilmesinin Temel Şartları

Mâturîdî'nin âhâd haberler ile te'vîle yaklaşımı arasında büyük benzerlik olduğu görülmektedir. Buna göre Mâturîdî, tıpkı âhâd haberlerin kabulünde olduğu gibi âyetlerin anlamlarını tespit etmek için getirilen te'vîllerin makbûl addedilebilmesini de birtakım şartlara bağlamaktadır. En genel hatları ile bunlar, te'vîlin Arap dili kuralları açısından mümkün ve muhtemel olması,⁸⁰⁰ Kur'ân,⁸⁰¹ ma'rûf ya da mütevâtir sünnet,⁸⁰² icmâ,⁸⁰³ şer'î asıllar,⁸⁰⁴ dinin genel hedef ve maksatları ile çelişmemesi,⁸⁰⁵ risâlet görevini zedeleyici bir unsur taşıması⁸⁰⁶ ve vâkıya aykırı olmaması⁸⁰⁷ gibi şartlardır. Eğer te'vîl, söz konusu

⁷⁹⁹ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, I, 155-207, III, 114-122; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 120.

⁸⁰⁰ Arap diline aykırı kabul ettiği yorumları reddi için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 24.

⁸⁰¹ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 190; IV, 161; V, 61; VII, 494; IX, 122; X, 98; XIII, 56; XIII, 149; XIV, 195; XV, 16; XV, 25; XV, 112.

⁸⁰² Sünnete aykırı gördüğü bazı görüşlerin reddi için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 210-211; XIV, 195.

⁸⁰³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 25. Mâturîdî ayrıca "Öyle ise akşama girdiğinizde, sabaha kavuştuğunuzda Allah'ı tesbîh edin." meâlindeki Rûm sûresi 17. âyetinde tesbîhten bütün ümmetin namaz manasını anladıklarını, oysa kendi zamanındaki insanlara kalsa bundan bilinen tesbîhi anlayacaklarını ifade eder. Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 166.

⁸⁰⁴ İcmâ ve şer'î asıllara aykırı olduğu gerekçesi ile reddettiği bazı te'vîller için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 25-26; XIII, 149.

⁸⁰⁵ Mâturîdî, Bakara sûresi 54. âyette yer alan "...Onun için yaratıcımıza tevbe edin de nefislerinizi öldürün." emrinin her ne kadar te'vîl ve tefsir ehli tarafından icmâ ile hakiki anlamında yorumlandıysa da bu şekilde bir te'vîlin doğru olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre âyette söz konusu edilen "öldürme emri" İsrâiloğullarının tevbe edip Allah'a boyun eğmesinden sonra gelmiştir. Oysa dinde öldürme emri kâfirler için söz konusudur. Müslüman olduklarında ise öldürülmeleri câiz olamaz. Aksi takdirde peygamber gönderilmesi din için değil, öldürme amacına matuf olur ki bu, dinin gerçekleştirmek istediği hedef ve gayelerine aykırıdır. O halde âyette sözü edilen öldürmeden kasıt gerçek anlamda kendilerini öldürmeleri değil, tevbe etmeleri, Allah'a ibâdet ve tâat ile sıkıntı ve zorluklara katlanma hususlarında olanca güçlerini sarf etmeleri olmalıdır. Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 127-129.

⁸⁰⁶ Mâturîdî, Hz. Peygamber'in risâlet görevine zarar verecek ve inkârcılar lehine delil teşkil edebilecek te'vîlleri kabul etmez. Örneğin, "Sana (Kur'an'ı) okutacağız. Artık sen, Allah'ın dilediği hariç hiç unutmayacaksın." (A'lâ, 87/6-7) âyetlerindeki istisnâ ifadesinin ona bazı âyetlerin unutturulmasının mümkün olması şeklinde yorumlanmasının sahih bir te'vîl olmadığını ifade eder. Çünkü bu takdirde onun risâletini kabul etmeyenler kendisinden söz konusu âyetleri okumasını isterler, o da okuyamaz. Bu ise onların lehine, Hz. Peygamber'in aleyhine bir durum teşkil eder. Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 169.

maddelerden birine açıkça aykırı bir unsur taşırrsa reddedilir. Eğer te'vîl bunlardan hiçbirine aykırı olmazsa kabul edilebilir, ancak bu durumda da kesinlik değil, ihtimal yani zan ifade eder. Başka âyetlere dayanılarak elde edilen yani Kur'ân ile desteklenen te'vîl ise Kur'ân'a ve hadislere dayanmayan te'vîlden daha muhkem ve daha sağlamdır.⁸⁰⁷ Söz konusu maddelerin tamamı onun düşünce sisteminde aynı zamanda haberi vâhidlerin kabul ya da reddedilmesi için de geçerli olan şartlardır. Buna göre haber-i vâhidler de söz konusu maddelerden birine aykırılık taşırrsa reddedilir, uygun olursa kabul edilir fakat yine kesinlik değil, zan ifade eder.

⁸⁰⁷ Mâturîdî, vâkıya aykırı gördüğü âyet yorumlarını reddetmektedir. Örneğin Hasan Basrî “Biz de onların hidâyetini arttırdık.” (Kehf, 18/13) âyetinin tefsirinde “Allah’ın hükümlerinden birisi de hidâyeti benimseyenin hidâyetini artırmaktır.” demektedir. Mâturîdî’ye göre bu yorum doğru değildir. Çünkü doğru olsaydı bir defa hidâyeti benimseyen kişinin artık inkâra düşmesinin mümkün olmaması gerekirdi. Vâkıa ve hakikat böyle olmadığına göre Hasan Basrî’nin bu yorumu doğru değildir. (Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 22). Mâturîdî, âyetin nüzûl sebebinin tespiti de vâkıya uygunluğu gözetmektedir. “Sen (kötülüğü) en güzel davranışla sav. O zaman bir de bakacaksın ki, aranızda düşmanlık bulunan kişi sana sıcak bir dost oluvermiş!” (Fussilet, 41/34) âyetini müfessirlerin geneli Hz. Peygamber ile Ebû Cehil hakkında geldiğini söylemişlerdir. Buna göre Allah burada Peygamber’ine Ebû Cehil’in kötülüklerine iyilikle karşılık vermesini emretmektedir. Mâturîdî’ye göre bu ihtimal söz konusu değildir. Çünkü Ebû Cehil’in âyette belirtildiği gibi Rasûlüllâh’a sıcak bir dost olma durumu müşâhâde edilmemiştir. Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 134.

⁸⁰⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVI, 276-277.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN ve SÜNNET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA HADİS KULLANIMI

3.1. Açıklama Amacıyla Hadis Kullanımı

3.1.1. Hadisin Âyeti Beyânı

Mâturîdî âyetlerin tefsirinde sıklıkla Hz. Peygamber'den ve sahâbeden nakledilen rivâyetlere başvurur. Mesela “Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.”⁸⁰⁹ âyetine göre Ka'be'ye gitmeye gücü yeten herkese hac farz kılınmıştır. Fakat Kur'ân'da yola gücü yetmenin (istitâ'at) ne olduğu açıklanmamıştır. Mâturîdî bu noktanın tefsirinde gücü yetmenin “azık ve binek”⁸¹⁰ olduğunu açıklayan hadisi zikretmiştir. Ona göre Hz. Peygamber istitâ'ati azık ve binek olarak açıkladığı için bunların dışında başka bir şart ilave edilmesi câiz değildir. Bu yüzden hac ile arasında deniz engeli bulunan kimselere haccın gerekmediği görüşünde olanlar Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadise muhalefet etmişlerdir. Hâlbuki gerçek mübeyyin olan Peygamber'in söz, fiil ve âyetler hakkındaki tefsirlerine uymaktan başka bir seçenek bulunmamaktadır. Buna karşılık ona göre Ka'be ile arasında düşman kuvvetleri bulunan kimselerin haccı tehir etmelerinde bir mahzur yoktur. Mâturîdî'nin buradaki hareket noktası ise kıyâstır. Nasıl ki birtakım mazeretler ve gerekçelerden dolayı diğer ibadetleri ertelemek günah değilse düşmanlar sebebiyle Ka'be'ye ulaşamamak da günah değildir.⁸¹¹

“Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini korusunlar, namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna zinetlerini teşhir etmesinler.”⁸¹² meâlindeki âyette ifade edilen “görünen kısımlar”ın (إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) açıklamasında Mâturîdî “Hayız gördüğünde hür kadının yüzü ve eli dışında bir yerinin görünmesi uygun değildir.”⁸¹³ rivâyetine başvurur.⁸¹⁴

Mu'tezile ve Hâricîler büyük günah işleyen müminlerin cehennemde ebediyen kalacakları görüşündedir. Onlara göre Allah büyük günah işleyenleri sonsuza kadar cehennemde bırakacağını vaad etmiştir. Büyük günah sahiplerinin şefaati sayesinde mağfirete ulaşacaklarını kabul etmek Mu'tezile ve Hâricîler açısından Allah'ın vaadinden dönmesi demektir. Büyük günah konusundaki inançlarına bağlı olarak bu iki fırka şefaati inkâr etmektedir. Söz konusu fırkalar görüşlerini ispat etmek için zâhir anlamı itibarıyla şefaatin

⁸⁰⁹ Âl-i İmrân 3/97.

⁸¹⁰ Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef*, III, 433, Tirmizî, “Hac”, 4; İbn Mâce, “Menâsik”, 6.

⁸¹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 36-366. Söz konusu rivâyetin zayıf olduğuna yönelik değerlendirme için bkz. Kahraman, *Mâturîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 147-150.

⁸¹² Nûr 24/31

⁸¹³ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 33.

⁸¹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 139-140.

olmayacağını ifade eden bazı âyetleri delil olarak kullanmaktadırlar. Oysa Mâturîdî'ye göre delil olarak kullanılan âyetler şefaati kökten reddetmemekte, yalnızca bazı kimseler için reddetmektedir. Çünkü şefaatin varlığını ispat eden başka âyetler de bulunmaktadır. Mâturîdî ayrıca Hz. Peygamber'den konuyla ilgili büyük günah sahipleri için şefaatin varlığını ispat eden açıklayıcı hadislerin vârid olduğunu ve bu hadislerin şefaati kâfirler için nefyettiğini belirtir.⁸¹⁵

Mâturîdî, zâhir anlamı itibarı ile hadisin âyetten farklı bir anlam içerdiği durumlarda âyet ile hadis arasında mümkün mertebe te'lif imkânı aramaktadır. Ona göre âyet ile uyumlu olması mümkün olduğu sürece hadisi âyete aykırı kabul etmek câiz değildir. Tevbe sûresi 60. âyette yer alan "miskîn" kelimesinin ne anlama geldiğini açıklayan bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Miskîn, insanların etrafında dolanarak onlardan bir şey isteyen ve senin de bir-iki lokma ya da bir-iki hurma verdiğin kimse değildir." Kendisine "Öyleyse miskîn kimdir?" diye sorulunca "İhtiyaçlarını giderecek bir şey bulamayan ve bu durumu bilinmediği için kendisine bir şey verilmeyen, kendisi de kalkıp insanlardan bir şey istemeyen kişidir."⁸¹⁶ cevabını vermiştir. Oysa Kur'an'da insanlardan bir şey istemeyen kimse "fakîr"⁸¹⁷ olarak adlandırılmıştır. Mâturîdî'ye göre hadis, "insanlardan isteyen kimse size göre miskîn olsa da istemeyen kimse ondan daha miskîndir" şeklinde anlaşılmalıdır.⁸¹⁸

Mâturîdî âyetlerin açıklamasında merfû' rivâyetler yanında sık sık mevkûf rivâyetlere de başvurmuştur. Mesela, Kur'an'da miras âyetleri içerisinde zikredilen bir kavram olan "kelâle"nin anlamını açıklarken Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve İbn Abbâs'ın sözlerine başvurur. Buna göre "kelâle" anne bir erkek kardeşleri, baba bir erkek kardeşleri ve anne-baba bir erkek kardeşleri içine alan "baba ve çocuk dışındaki vârisler" demektir.⁸¹⁹

Mâturîdî'nin hadisin Kur'an'ı beyân ettiğine yönelik bir başka açıklaması, "Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir."⁸²⁰ âyeti hakkındadır. Buna göre söz konusu âyette iyi fiiller Allah'a, kötü fiiller ise kullara nispet edilmiştir. Bundan dolayı âyette fiilleri Allah'ın yaratması ve kulun kesbetmesi bakımından bir mutlaklık söz konusudur. Mâturîdî'ye göre iyi fiiller gibi kötü fiilleri de her ne kadar Allah yaratmış ise de edep açısından bunların Allah'a nispet edilmesi doğru değildir. Nitekim Kur'an'da da bu üslup benimsenmiştir. Mâturîdî, âyetin ifadesindeki söz konusu mutlaklığı, Abdullah İbn Mes'ûd'un mushafında yer alan (وَأَنَا قَدَرْتُهَا عَلَيْكَ) yani "Bunları sana ben takdir ediyorum." kırâatinin beyân

⁸¹⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI, 271-273

⁸¹⁶ Buhârî, "Zekât", 53; Müslim, "Zekât", 101.

⁸¹⁷ "Onları yüzlerinden tanırsın, insanlardan yüzüzlük ederek bir şey istemezler." Bakara 2/273.

⁸¹⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 387.

⁸¹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 59.

⁸²⁰ Nisâ 4/79.

ettiğini ifade etmektedir. Kısacası bu kırâat, hem güzel fiillerin hem de kötü fiillerin Allah tarafından yaratılmış olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Mâturîdî, ma'rûf mushafa muhâlefet ettiği için İbn Mes'ûd'u bu kırâati sebebiyle eleştirenlerin yaklaşımını da doğru bulmaz. Mâturîdî'ye göre burada gerçekte bir muhâlefet söz konusu değildir. İbn Mes'ûd'un bu kırâati, aslında âyette sözü edilen mutlaklığı beyân etmekten ibarettir. Söz konusu kırâatin mütevâtir değil, âhâd olduğu için reddedilmesi de ona göre doğru değildir. Onun ifadesine göre İbn Mes'ûd'un kendisi tarafından uydurulmuş olması mümkün olmadığı için bu kırâat (hükmen) merfû' bir rivâyet olarak değerlendirilmelidir. Bu gibi ihtilâf söz konusu olmayan konularda her ne kadar âyetin zâhiri te'vîl edilmek durumunda kalınsa bile âhâd rivâyetler kabul edilmelidir.⁸²¹ Mâturîdî'nin benzer bir yaklaşımını "Güzel davranış sergileyenlere daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır."⁸²² âyetinde yer alan "bir de fazlası" (وَزِيَادَةٌ) kelimesinin izahında görmek mümkündür. Ona göre bu âyet her ne kadar ru'yetullâh hakkında gelmemişse de ahirette Allah'ı görmenin mümkün olduğuna delil teşkil etmektedir. Çünkü başka manalara da ihtimali olmakla birlikte âyetteki "ziyâde"nin Allah'a bakmak olduğuna dair çok sayıda rivâyet gelmiştir.⁸²³ Eğer ru'yetullâh (sahâbe, tâbiûn ve sonraki ulemaya göre) çok açık bir hakikat olmasaydı, âyetin zâhirini ru'yetle yorumlamak mümkün olmazdı ve "ziyâde"nin ru'yet olduğunu bildiren rivâyet reddedilebilirdi.⁸²⁴ Açıklamalarından anlaşıldığına göre Mâturîdî, hakkında ihtilâf bulunmayan ya da çok açık olan konularda bir rivâyet bulunması durumunda, âyetin zâhir anlamının dışında yorumlanmasını mümkün görmektedir.

Özetle Mâturîdî âyetlerin tefsirinde sık sık merfû' ve mevkûf rivâyetlere başvurur. Bu rivâyetler genellikle manası kapalı bir kelimenin ya da fikhî bir hükmün izahını içeren rivâyetlerdir. Sayıca oldukça az olmakla birlikte kimi zaman başka deliller vasıtasıyla ulaştığı kelâmî düşüncesini desteklemek amacıyla da rivâyetleri kullanmaktadır. Öyle ki o, kimi zaman mütevâtir olmayan kırâatleri de düşüncesini ispat etmek için kullanmakta ve bunları merfû' hadis olarak değerlendirmektedir. Mâturîdî rivâyet ile âyet arasında çelişki gördüğü durumlarda te'lîf ve te'vîl imkânı aramaktadır. İhtilâf söz konusu olmadığına ya da yorumlanacak şeyin sâbit bir hakikat olması durumunda âyetin zâhirinin rivâyet doğrultusunda yorumlanmasını câiz görmektedir.

⁸²¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, III, 339-344.

⁸²² Yûnus 10/26.

⁸²³ Mesela Suheyb, Hz. Peygamber'den şöyle rivâyet etmiştir: "Cennet ehli cennete girdiği zaman Allah şöyle der: İsteddiğiniz (başka) bir şey varsa (söyleyin) artırayım. Onlar der ki: Bizim yüzlerimizi ağartmadın mı? Bizi cennetine katıp cehenneminden kurtarmadın mı? Dedi ki: Bunun üzerine perdeyi kaldırır. Onlara Rablerine bakmaktan daha sevimli gelen hiçbir şey verilmemiştir." Müslim, "İmân", 297.

⁸²⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VI, 50; Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 160-161.

3.1.2. Hadisin Hadisi Beyânı

Mâturîdî çok sık olmamakla birlikte zaman zaman bazı rivâyetlerin mücmel olarak gelen başka rivâyetleri beyân ettiğini belirtir. Onun bu tavrının temelinde özellikle Hanefî fikhında yerleşik bir hükme aykırı rivâyetler söz konusu olduğu zaman konuyu detaylandıran diğer rivâyetleri zikrederek Hanefî fukahânın görüşlerini temellendirme amacı bulunduğu söylenebilir. Örneğin, İbn Abbâs ve Safvân b. ‘Assâl’den uyumaktan dolayı abdestin gerekli olduğunu ifade eden hadisler rivâyet eder ve bunların uykudan dolayı abdest gerektirme konusunda mücmel olduklarını, İbn Abbâs’ın başka bir rivâyetinin, mücmel olarak rivâyet edilen önceki hadisleri tefsir ettiğini ifade eder. İbn Abbâs rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Uzanarak uyumadığı sürece oturduğu yerde uyuklayan kimseye abdest gerekli değildir. Uzanarak uyduğunda ise mafsalları gevşer.”⁸²⁵ Mâturîdî ayrıca genel tavrına uygun biçimde sahâbe sözlerinin de bunu teyit ettiğinden bahseder ve İbn Ömer’in “Yan tarafını yere koyup uyumadıkça abdest gerekmez.” sözünü nakleder.⁸²⁶

Huzeyfe’den yapılan bir rivâyete göre Hz. Peygamber “Diş ve tırnak dışında damarları kesen ve kan akıtan her şeyle (hayvanı) kesebilirsin.”⁸²⁷ demiştir. Mâturîdî, Hanefilerin bu hadisteki “diş ve tırnak hariç” ifadesini keskin olmadıkları zaman bunlarla hayvan kesmenin câiz olmadığı şeklinde yorumladıklarını belirtir. Çünkü diş ve tırnak keskin olmazsa yapılan işlem kesme değil, boğma olarak isimlendirilir. Ona göre İbn Abbâs’ın “Diş ve tırnak keskin değilse bunun adı boğmaktır.” sözü ve Hz. Peygamber’den nakledilen “Çünkü diş ve tırnak Habeşlilerin bıçağıdır.”⁸²⁸ hadisi yukarıdaki rivâyeti açıklamaktadır. Zira Habeşliler keskin olmayan diş ve tırnakla hayvanları kesiyorlardı.⁸²⁹

3.1.3. Kur’ân’da Bulunmayan Hükümün İspatı

Mâturîdî, Kur’ân’da bulunmayan bir hükümün sünnet ile ispat edilebileceği görüşündedir. Mesela, “Kadınlardan zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin, eşleriyle cinsel ilişkide bulunmadan önce bir köleyi hürriyetine kavuşturmaları gerekir.”⁸³⁰ âyetinin zâhirinden anlaşıldığına göre zihâr yapan kişinin kefâret vermeden eşiyle cinsel ilişkiye girmesi haramdır. Çünkü âyette cinsel ilişkinin haramlığı belli bir vakit ile yani kefâretin verilmesi ile sınırlandırılmıştır. Âyetin zâhirine göre cinsel ilişkide bulunursa zihâr da kefâret de düşer. Zira bir şarta bağlanan ya da belli bir vakit ile sınırlandırılan şeyler vaktin

⁸²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 60; Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannef*, I, 122.

⁸²⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 167-168.

⁸²⁷ Buhârî, “ez-Zebâih ve’s-sayd”, 19; Müslim, “Edâhî”, 20.

⁸²⁸ Benzer lafızlarla rivâyet edilen hadis için bkz. Buhârî, “ez-Zebâih ve’s-sayd”, 23; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, IV, 273.

⁸²⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 146-147.

⁸³⁰ Mücâdile 58/3.

dolması ya da ya da şartın ortadan kalkması suretiyle yürürlükten kalkar. O halde cinsel ilişkide bulunduktan sonra haramlığın devam etmesi, âyetin zâhirine göre söz konusu değildir. Fakat Hz. Peygamber'den sahih olarak rivâyet edildiğine göre bir adam karısına zihâr yapıp sonra da onunla cinsel ilişkiye girmiştir. Hz. Peygamber'e meseleyi sorduğunda "Allah'tan affını iste ve bir daha kefâret vermeden bunu yapma!"⁸³¹ cevabını almıştır. Mâturîdî, cinsel ilişkiden sonra haramlığın devam ettiğinin Kitâb ile değil, bu sünnet ile bilindiğini ifade etmektedir.⁸³²

Benzer şekilde Kur'ân'da yanlışlıkla ve kasten insan öldürmenin hükmü açıklanmıştır.⁸³³ Fakat bunlar dışında kalan öldürmelerin, mesela kasta benzer öldürmenin cezası ise açıklanmamıştır. Mâturîdî bunun hükmünün, İbn Ömer ve Nu'mân b. Beşîr'den (ö. 64/684) nakledilen hadislerle bilindiğini ifade eder. Buna göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Dikkat edin! Kasta benzeyen hata ile öldürülen kimse(nin diyeti), kamçı ve sopa ile öldürülen kimse(nin diyeti) gibidir. Bunda da ağırlaştırılmış diyet gereklidir: Beş yaşına girmiş otuz dişi deve, dört yaşına girmiş otuz deve, altı ile dokuz yaş arası hepsi hamile olan kırk devedir."⁸³⁴ Bir başka örnekte ise Mâturîdî ganimet mallarının taksiminde atlıların ve yayaların payının ne olacağına yönelik Kur'ân'da bir hüküm bulunmamasına rağmen yine rivâyetlere müracaat ederek söz konusu hükmü açıklar.⁸³⁵

Namaz içinde ve dışında secde âyetlerinin okunmasından dolayı secde etmenin vâcib olduğu hükmü Kur'ân'da yer almamaktadır. Bu âyetlerde yalnızca onların kibre kapılmadan secde ettikleri bilgisi haber verilmekte ve secde etmeye teşvik edilmektedir. Fakat İbn Ömer, İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerden rivâyet edildiğine göre secde âyetleri okunduğunda hem Hz. Peygamber hem de yanında bulunanlar secde etmişlerdir. Bu ise secde âyetleri okunduğunda ya da işitildiğinde secde etmenin vâcib olduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in bayram namazlarını kılmış olması da bunların vâcib olduğunu göstermektedir.⁸³⁶

⁸³¹ İbn Mâce, "Talâk", 26; Tirmizî, "Talâk", 19.

⁸³² Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 26.

⁸³³ "Yanlışlıkla olması dışında bir mü'minin bir mü'mini öldürmeye hakkı yoktur. Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi âzâd etmesi ve bağışladıkları takdirde onun ailesine diyet ödemesi gerekir. Eğer öldürülen kişi mü'min ve size düşman olan bir toplumdansa ise mü'min bir köle azat etmesi lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda anlaşma bulunan bir toplumdansa ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mü'min köleyi azat etmesi gerekir. Bunları bulamayan kimsenin, Allah tarafından tevbesinin kabul edilmesi için iki ay peşpeşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir. Kim bir mü'mini kasten öldürürse onun cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır." Nisâ 4/92-93.

⁸³⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 414; Ebû Dâvûd, "Diyât", 17.

⁸³⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 227-229.

⁸³⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 162-163. "Çünkü Hz. Peygamber'in bir şeye devam etmesi onun vâcib olduğuna delildir." Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 357b.

Yolculuk esnasında emniyet halinde namazların kısaltılmasına dair Kur'ân'da herhangi bir nas bulunmamaktadır. Emniyet durumunda farz namazların iki rek'at olarak kısaltılması Hz. Peygamber'in sünnetiyle bilinen bir uygulamadır.⁸³⁷

3.1.4. Hadisin/Sünnetin Âyeti Nesh Etmesi

Mâturîdî'ye göre nesh, belli bir vakte kadar geçerli olmak üzere konulan bir hükmün son vaktinin açıklanmasıdır. Nesh, daha önce konulmuş olan hüküm ile yeni hükmün çelişmesi ya da bedâ⁸³⁸ anlamı içermez. Tam tersine nesh, bir hükmün geçerlilik süresinin sona erdiği vakitte yeni bir hükmün ortaya konması ve önceki hükmün kendi zamanında geçerliliğinin kabul edilmesi demektir. Yahudîler ise neshi, önceki hükmün yanlışlığının farkına varmak (bedâ) ve onu bozmak şeklinde anlamaktadırlar.⁸³⁹

Mâturîdî'ye göre Kur'ân, sünneti nesh edebilir. Örneğin, “İnsanlardan bir kısım beyinsizler: Yönelmekte oldukları kiblelerinden onları çeviren nedir? diyecekler. De ki: Doğu da batı da Allah'ındır. O dilediğini doğru yola iletir.”⁸⁴⁰ âyeti, sünnetin Kitâb'la nesh edilebileceğinin bir delilidir. Çünkü kiblenin Beytü'l-Makdis olduğu bilgisi Kur'ân'da yer almamaktadır. O dönemde Müslümanlar, kendilerinden öncekilerin sünnetine uyarak Beytü'l-Makdis'e dönmüşlerdi. Daha sonra âyet ile kible Beytü'l-Makdis'ten Mescid-i Harâm'a döndürülmüştür.⁸⁴¹

Mâturîdî'ye göre sünnet ya da mütevâtir ve meşhûr hadis de âyeti nesh edebilir. Öyle ki o, Kur'ân'dan çıkarım ya da nesh yoluyla elde edilebilecek olan bir hükmü, doğrudan sünnetten ve hadisten elde edilebilecek hükümden daha zayıf kabul etmektedir. Mesela vârislere vasiyet etmenin nesh edildiği bilgisi Kur'ân'dan da çıkarım ya da nesh yoluyla elde edilebilir, fakat bu şekilde bir sonuç, sünnetle elde edilen yani “Vârise vasiyet yoktur.” hadisi ile elde edilen sonuçtan daha zayıftır.⁸⁴² Mâturîdî, sünnetin Kitâbı nesh etmesini câiz görmeyenleri hem cehâletle hem de Allah ve Rasûlü hakkında tahakkümde bulunmakla suçlar.⁸⁴³

Mâturîdî, Hz. Âdem ve Hz. Yûsuf'a secde emrinin Kur'ân ile sâbit olduğunu⁸⁴⁴ ifade eder. Daha sonra Hz. Peygamber'in “İnsanın insana secde etmesi helal olsaydı, kadının

⁸³⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 7-9.

⁸³⁸ Bedâ: “Allah'ın belli bir biçimde vuku bulacağını haber verdiği bir şeyin daha sonra farklı şekilde gerçekleşmesini ifade eder. Şîa'nın ilkelerinden biridir.” Ehl-i sünnet ve Mu'tezile ise bedâ anlayışını reddetmektedir. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 3. bs., İsam Yay., İstanbul 2013, s. 44.

⁸³⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 257-258.

⁸⁴⁰ Bakara 2/142.

⁸⁴¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 259.

⁸⁴² Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 337.

⁸⁴³ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 83.

⁸⁴⁴ Bakara 2/34; A'râf 7/12; Yûsuf 12/100.

kocasına secde etmesini emrederdim.”⁸⁴⁵ hadisiyle insana secde etmeyi yasaklaması ve haram kılmasının Kitâb’ın sünnet ile nesh edilebileceğine delil olduğunu belirtir.⁸⁴⁶

Mâturîdî’nin sünnetin âyeti nesh ettiğine verdiği örneklerden biri de şudur: “Sizden fuhuş yapanların her ikisine de eziyet edin. Eğer onlar tevbe edip ıslah olurlarsa, onlara eziyet etmekten vazgeçin.”⁸⁴⁷ âyetinde belirtilen eziyetin her ne kadar “Zina eden kadın ve zina eden erkekten herbirine yüz sopa vurun.”⁸⁴⁸ âyeti ile nesh edildiği söylene de her iki cezanın birleştirilerek uygulanması mümkün olduğu için ona göre nesh, söz konusu âyetle mümkün değildir. Ona göre eziyet âyeti, Hz. Peygamber’den nakledilen “Benden alın, benden alın! Allah kadınlar için bir yol koymuştur; bekara karşılık bekar, dula karşılık dul. Bekara sopa vurulur ve sürgün edilir. Dula ise hem sopa vurulur hem recmedilir.”⁸⁴⁹ hadisiyle nesh edilmiştir. Bu durum, Kur’ân’ın sünnet ile nesh edilebileceğini göstermektedir. Eğer “Yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar...” meâlindeki âyet delil gösterilerek âyette neshin vaadedildiği, dolayısıyla söz konusu hükmün vaadedilen bu âyetle mensûh olup sünnetle nesh edilmediği şeklinde bir itiraz yöneltilecek olursa Mâturîdî buna şu şekilde cevap vermektedir:

Allah’ın hükümlerinden, hakkında nesh vârid olan hiçbir âyet ve sünnet yoktur ki nesh vaadi bulunmasın. Çünkü Allah’ın önce bir hükmü ebedî kılması, sonra da onu nesh etmesi söz konusu değildir. Zira bu bedâdir. Bedâ ise insanların fiili olup Allah’ın fiili değildir. Bu şekilde olunca bir hükmün, tilâvet edilen Kur’ân vahyi ile ya da Kur’ân’dan olmayan bir vahiy ile nesh edilmesi arasında hiçbir fark yoktur.⁸⁵⁰

Hadisin âyeti neshine örnek Mâturîdî’nin “Sana iyilik yolunda ne harcayacaklarını sorarlar. ‘İhtiyaç fazlasını’ de.”⁸⁵¹ meâlindeki âyette yer alan fazlalığın (afv) Enes b. Mâlik’ten rivâyet edilen bir hadis ile nesh edildiğini söylemesidir. Buna göre âyette belirtilen fazlalık kısmın infâk edilmesi gerekmektedir. Fakat (eğer hadis sâbitse) Hz. Peygamber “Zekât, önceden var olan her sadakayı, Ramazan orucu önceki bütün oruçları, kurban da diğer tüm kurbanları nesh etmiştir.”⁸⁵² demiştir. İbn Abbâs’tan da âyette belirtilen hususun, zekât farz kılınmadan öncesi için geçerli olduğu rivâyet edilmiştir. Mâturîdî’ye göre bunun başka bir delili de sahâbeden günümüze kadar insanların birtakım servetlere sahip olması ve bunu ellerinden çıkarıp tasadduk etmemiş olmalarıdır. Bundan dolayı da onları kimse

⁸⁴⁵ İbn Mâce, “Nikâh”, 4; Tirmizî, “Radâ’”, 10.

⁸⁴⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 88. Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, 23b; Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 126.

⁸⁴⁷ Nisâ 4/16.

⁸⁴⁸ Nûr 24/2.

⁸⁴⁹ Müslim, “Hudûd”, 12-14; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23; İbn Mâce, “Hudûd”, 7.

⁸⁵⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 76-77.

⁸⁵¹ Bakara 2/219.

⁸⁵² Dârekutnî ve Beyhakî’nin lafız farkıyla Hz. Ali üzerinden aktardıkları rivâyet her ikisi tarafından da zayıf kabul edilmiştir. Bkz. Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü’l-Dârekutnî*, 1. bs., thk. Şu’ayb el-Arnâvûd, Müessesetü’l-risâle, Beyrut, 1424/2004, V, 506-507; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, IX, 439.

yadırgamamıştır. O halde âyetteki ihtiyaçtan fazla malın infâk edilmesi emri ya mensûh kabul edilmelidir ya da nâfile olarak değerlendirilmelidir.⁸⁵³

3.1.5. Neshin Tespitinde Hadisten Yararlanma

Âyetler arasında nesh söz konusu olduğunda hangi âyetin nâsîh, hangi âyetin mensûh olduğunun belirlenmesi için Mâturîdî'nin başvurduğu delillerden birisi hadistir. Mesela ganimetlerin nasıl taksim edileceği konusunda Enfâl sûresinin ilk âyeti bütün ganimetlerin Allâh ve Rasûlü'ne ait olduğunu haber vermektedir.⁸⁵⁴ Aynı sûrenin bir başka âyetinde ise ganimetlerin yalnızca beşte birinin Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, fakirlere ve yolculara verilmesi emredilmektedir.⁸⁵⁵ Mâturîdî'ye göre bu iki âyet arasında nesh söz konusudur ve ikinci âyet birincisini nesh etmiştir. Buna göre ganimet mallarından beşte biri ayrılarak âyette belirtilen sınıflara taksim edilir. Kalan beşte dördlük kısım ise savaşa katılanlara dağıtılır. Çünkü 'Ubâde b. e-Sâmit (ö. 34/654) ve İbn Abbâs'tan nakledilen hadisler göre "humus" âyeti daha sonra nâzil olmuştur. Dolayısıyla nâsîh olan âyet "humus" âyeti, mensûh olan ise ilk âyet olmalıdır. Bununla birlikte Mâturîdî ganimetler konusunda nâsîh ve mensûh âyeti belirlemek için yalnızca söz konusu hadislerle iktifâ etmemekte ve ganimetlerin beşte birinin belirtilen sınıflara, beşte dördünün ise savaşçılara dağıtılması gerektiği hususunda ilim ehli arasında da icmâ bulunduğunu ifade etmektedir.⁸⁵⁶ Aslında birçok meselede olduğu gibi bu konuda da Mâturîdî'nin zihnindeki asıl delilin hadis değil, daha kuvvetli bir delil kabul ettiği icmâ olduğu anlaşılmaktadır. İcmâdan önce hadisi zikretmesinin sebebi ise hadisle de istidlâl ettiğini göstermek ve önceden ulaştığı sonucu teyit etmek olmalıdır.

3.1.6. Kur'ân'ın Anlatımını Detaylandırma

Mâturîdî ilke olarak âhâd bir hadisle Kur'ân'da bulunan bilgiler üzerine ilave yapılamayacağı görüşüne sahiptir. Bunun sebebi ise kuvvet bakımından mütevâtir olan Kur'ân'a, daha alt seviyede bulunan âhâd haberlerin ilavede bulunmasının mümkün olmayacağı düşüncesidir. Mâturîdî *Te'vilât*'ın muhtelif yerlerinde bu ilkeyi uygulamıştır. Mesela, Kur'ân'da geçen "Tübba' kavmi" hakkında şöyle demektedir:

⁸⁵³ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 23-24.

⁸⁵⁴ "Sana ganimetler hakkında soruyorlar. De ki: Ganimetler, Allah'a ve Resûlüne aittir." Enfâl 8/1.

⁸⁵⁵ "Bilin ki, ganimet olarak aldığınız malların beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a ve hak ile bâtılın birbirinden ayrıldığı gün (yani) iki ordunun (Bedir'de) karşı karşıya geldiği gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah, her şeye gücü yetendir. Enfâl 8/41.

⁸⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 165-168.

Bazı tefsircilerin söyledikleri gibi onun kim olduğunu ve isminin ne olduğunu tefsir etmeye ihtiyacımız yoktur. Çünkü Kur’ân’da ancak bu kadarı belirtilmiş ve tevâtür yoluyla başka bir bilgi sâbit olmamıştır. Yalan rivâyetlerden kaçınmak için biz de buna bir şey ilave etmiyoruz.⁸⁵⁷

Mirâc rivâyetleri ile ilgili olarak da şöyle demektedir:

Hz. Peygamber’in göklere yükseltildiği, hatta orada kendinden önceki peygamber kardeşlerini gördüğü şeklinde rivâyet edilen haberler ve bu haberlerdeki bilgiler hakkında biz de Ebû Bekir es-Sıddîk’in söylediğini söyleriz: ‘Eğer bunları o söyledi ise doğru söylemiştir, ben de bunlara şahitlik ederim.’ Fakat eğer bu haberler doğru değilse âyette belirtilen kadarını söyleriz: Hz. Peygamber Beytülmağdis’e, Mescid-i Aksâ’ya kadar gece yürütüldü deriz, âhâd haberleri buna ilave etmeyiz. Çünkü âhâd haberlerin sağladığı bilgi ile şahitlik câiz olmaz.⁸⁵⁸

Zülkarneyn kıssası hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bu haberler ve kıssalar hakkında Kur’ân’da anlatılanlara bir şey ilave edilmez. Allah’a karşı şahitlik yapmaktan ve yalan uydurmaktan korkarız. Yalnızca Kur’ân’da anlatılan kadarını söyler ve buna bir şey eklemeyiz. Kur’ân’da ise anlattığımız kadarı vardır.⁸⁵⁹

Hz. Musâ’nın arkadaşının öldürdüğü çocuğun ve aynı kıssada bahsedilen duvar sahibi yetimlerin isimleri ile ilgili şunları söylemektedir:

Müfessirlerin, Mûsâ’nın arkadaşının öldürdüğü çocuğun adının Haşnûza olduğuna dair görüşleri vardır. Fakat ben çocuğun isminin ne olduğunu bilmiyorum. Anne-babasının isimlerinin ne olduğunu da bilmiyoruz. Bunları öğrenmeye ihtiyacımız da yoktur. Benzer şekilde duvar sahibi iki yetim çocuğun isimlerinin Asram ve Sarîm olduğu görüşü de vardır. Fakat isimlerinin ne olduğunu ben bilmiyorum. Bunu öğrenmeye ihtiyacımız da yoktur. Müfessirlerin, Hz. Musâ’nın arkadaşının Hızır olduğu, ona Hızır denmesinin sebebinin beyaz bir kürkün üzerine oturunca yeşile dönmesi olduğu görüşleri vardır. Bunlar ancak vahiyyle, semâ’ vahyi ile bilinebilecek şeylerdir. Bu konuda Kur’ân’da ifade edilenden başka bir şey söylemiyoruz. Çünkü bunun söylenmesi Allah’a karşı tanıklık etmek anlamına gelir, bunun da amel ya da başka bir hususta bize faydası olmaz. Kur’ân’da sadece “kullarımızdan bir kul”, “iki yetim çocuk”, “bir genç” ve “şehirdeki iki yetim” ve benzeri ifadeler vardır. Kitâb’ta olan söylenir. Allah’a iftirada bulunma korkusundan dolayı buna bir şey ilave edilmez.⁸⁶⁰

Meryem’in hamileliğinin mahiyeti ile ilgili olarak müfessirlerin görüşleri hakkında şunları söyler:

Müfessirlerin, İsâ’nın (a.s.) Meryem’in yakasına, burnuna ya da başka bir yerine üfürüldüğünü bildiren sözlerinin ya da Kitâb’ta olmayan bunun dışındaki kıssalar ile ilgili sözlerinin Allah’tan veya kendisine vahyedilen birinden gelen habere dayanmadığı sürece söylenmesi câiz değildir. Çünkü bunu söyleyenin doğru söyleyip söylemediği ve rivâyetin sâbit olup olmadığı bilinemez. O halde Kur’ân’da söylenen kadarı söylenir, ne bir ilave ne de eksiltme yapılır.⁸⁶¹

Mâturîdî’nin bu yaklaşımı, Kur’ân’a ziyade hüküm konusunda Hanefîlerin temel yaklaşımlarına uygun düşmektedir. Cessâs, hüküm istikrar ettikten yani hüküm ile amel edildikten sonra nastan bağımsız olarak gelen ziyadenin nesh sayılacağını ifade eder. Ona göre ziyade nassa bitişik olursa nas ziyade ile birlikte kullanılır, nas ile ziyadenin birbirinden ayrı değerlendirilmesi câiz olmaz. Nassın Kur’ân gibi mütevâtir yahut müstefiz yani meşhûr bir tarîkten gelmesi, ziyadenin de âhâd tarîkten gelmesi durumunda Cessâs, ziyadenin nassa katılmasını câiz görmez. Çünkü ziyade, şâyet nas ile birlikte bulunsaydı onu bize nakledenler

⁸⁵⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIV, 96.

⁸⁵⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 224.

⁸⁵⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 104.

⁸⁶⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 96.

⁸⁶¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 128-129.

nas ile birlikte ziyadeyi de naklederlerdi. Hz. Peygamber'in de bu şekilde olan bir ziyadeyi nistan ayrı bir şekilde tebliğ etmesi câiz olmazdı. Peygamber nassı ve ziyadeyi birlikte söyleseydi nassı bize aktaranlar da ziyade ile birlikte naklederlerdi. Nas Kur'ân'da zikredilse, ziyade sünnet ile gelseydi bu durumda Peygamber'in Kur'ân'da tilâvet edilen hükmü ziyade olmadan tebliğ etmekle yetinmesi câiz olmazdı.⁸⁶²

Hanefilerin ahkâmda uyguladıkları bu yöntemin benzerini yukarıdaki alıntılarda görüldüğü gibi Mâturîdî tefsir rivâyetlerinde uygulayarak âhâd haberlerin, mütevâtir olan Kur'ân'a ziyade bilgi getiremeyeceğini ifade etmiştir. Mâturîdî'nin bu konudaki örneklerinin umûmiyetle geçmişteki ya da gelecekteki olaylar hakkında olduğu görülmektedir. Bu gibi konularda bilgi sahibi olabilmek ya bizzat olaya tanıklık etmekle ya da tanıklık derecesinde sayılabilecek güçlü bir haberle yani mütevâtir ya da meşhûr bir haberle mümkündür. Oysa ilgili konular hakkındaki haberlerin tümü, kendisiyle tanıklık edilmesi mümkün olmayan âhâd haberlerdir. O halde bu haberlerle Kur'ân'da bulunan bilgilere ilavede bulunmak mümkün değildir.

3.1.7. Kur'ân'ın Umûm İfadesini Tahsîs Etme

Mâturîdî'ye göre bir lafzın umûm bildiren formda gelmiş olması onun mutlak anlamda umûm ifade edeceğini, husûs bildiren formda gelmiş olması da husûs ifade edeceğini göstermez. Bunların söylenebilmesi, ancak bir delil bulunması durumunda söz konusu olabilir.⁸⁶³ Mâturîdî bu düşüncesini Kur'ân'da umûm bildiren sîgalarla kullanılmış olan bazı ifadelerle aslında husûs kastedildiğini ileri sürerek temellendirir.⁸⁶⁴ Mesela “Bedevîler ‘İnandık!’ dediler.”⁸⁶⁵ âyetinin umûm ifade ettiği kabul edilirse bu, Allah'ın verdiği haberde yalan söylediği anlamını içerir. Çünkü bütün bedevîler bu sözü söylememişlerdir.⁸⁶⁶ İsrâîloğulları hakkında nâzil olan “Hani siz birini öldürmüş ve bu konuda birbirinizi suçlamıştınız. Hâlbuki Allah gizlemeye çalıştığınız şeyi ortaya çıkaracaktır.”⁸⁶⁷ meâlindeki âyet de ona göre umûm ifade eden lafızla husûs kastedilebileceğini göstermektedir. Çünkü âyette öldürmek (وَأِذْ قَتَلْتُمْ) ve gizlemek (تَكْتُمُونَ) fiilleri İsrâîloğullarının tamamını içine alan umûm bir lafızla ifade edilmiş ise de aslında bu fiiller onların tamamı tarafından değil, yalnızca bir kişi tarafından gerçekleştirilmiştir.⁸⁶⁸ Ehl-i kitâp hakkında nâzil olan “Yemin olsun ki (Rasûlüm!) ehl-i kitâba her türlü âyeti getirsen yine de onlar senin kıblene

⁸⁶² Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, II, 315-316.

⁸⁶³ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 218; I, 159; III, 58.

⁸⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 118; XI, 117.

⁸⁶⁵ Hucurât 49/14.

⁸⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 77-78.

⁸⁶⁷ Bakara 2/72.

⁸⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 159.

dönmezler.”⁸⁶⁹ meâlindeki âyette de Mâturîdî’ye göre umûm ifadeyle husûs kastedilmiştir. Çünkü her ne kadar âyette ehl-i kitâbın tamamı zikredilse de onlardan iman edenler de vardı. Dolayısıyla âyette bütün ehl-i kitâb değil, onlardan iman etmeyeceklerini ve Hz. Peygamber’e tâbi olmayacaklarını Allah’ın bildiği bir grup kastedilmiştir.⁸⁷⁰

Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin (ö. 710/1310) bildirdiğine göre usûlcüler umûm bildiren lafızların hükmü konusunda ashâbü’l-umûm, ashâbü’l-vakf ve ashâbü’l-husûs şeklinde üç farklı gruba ayrılmaktadır. Ashâbü’l-umûm kendi içinde iki farklı fırkaya ayrılmaktadır. Kerhî ve Cessâs gibi Irâk meşâyihî ile Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve ona tâbî olan müteahhir Semerkand meşâyihinin ve Mu‘tezile’nin cumhûrunun oluşturduğu birinci gruba göre umûm lafızlar, kapsamına dâhil olan fertlerden sanki her biri için tek tek açıklama yapılmış gibi kat’iyyet bildirir. Nitekim Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin (ö. 429/1037) aktardığına göre Ebû Hanîfe de bu görüştedir. Hanefîlerin âmmesine göre husûs anlamı taşıdığı sâbit olmayan umûm lafızların tahsisi câiz değildir. Bundan dolayı onlara göre “Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanları(n etini) yemeyin.”⁸⁷¹ âyetinin “Müslüman ister besmele çeksün ister çekmesün Allah’ın adını anarak kesmiştir.”⁸⁷² hadisiyle, “Oraya (Hareme) giren emniyette olur.”⁸⁷³ âyetinin “Harem hiçbir âsiyi ve cinayetten dolayı firâr edeni barındırmaz.”⁸⁷⁴ hadisiyle, “Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.”⁸⁷⁵ âyetinin “Fâtîha’sız namaz yoktur.”⁸⁷⁶ hadisiyle tahsisi câiz değildir. Şâfîî ve Mâturîdî’nin reisi olduğu Semerkand meşâyihinin oluşturduğu ikinci gruba göre ise zan bildirdiği için umûm lafızların kıyâs ve haber-i vâhid ile tahsisi câizdir. Mürcie ve Eş‘ariyye’nin çoğunluğu ile Ebû Sa‘îd el-Berze‘î’den (ö. 317/930) oluşan ashâbü’l-vakfa göre ise umûm lafızlardan kastedilen anlam ortaya çıkana kadar hem itikat hem de amel yönünden tevakkuf edilmelidir. Ashâbü’l-husûs ise en az olan kesinlik bildirdiği için umûm lafızlar çoğul ise üç manasına, cins ise bir manasına geldiği görüşündedir.⁸⁷⁷

Abdülaziz el-Buhârî’nin bildirdiğine göre Mâturîdî ve Semerkand meşâyihinden ona tâbî olan bazı âlimler Kur’ân’da umûm ifade eden lafızların tıpkı haber-i vâhid gibi zan ifade ettiği düşüncesindedir. Bu yüzden onlara göre umûm ifade eden lafızların haber-i vâhid ile tahsis edilmesi câizdir. Bu görüş aynı zamanda Şâfîî ve usûlcülerin çoğu tarafından da ileri

⁸⁶⁹ Bakara, 2/145.

⁸⁷⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 266.

⁸⁷¹ En‘âm 55/121.

⁸⁷² Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *el-Merâsîl*, 1. bs., thk. Şu‘ayb el-Arnâvûd, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1408, s. 278; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, IX, 401.

⁸⁷³ Âl-i İmrân 3/97.

⁸⁷⁴ Buhârî, “İlim”, 3; Müslim, Hacc”, 446.

⁸⁷⁵ Müzzemmil, 73/20.

⁸⁷⁶ Buhârî, “Ezân”, 95; Müslim, “Salât”, 34-41.

⁸⁷⁷ Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfü’l-esrâr şerhu’l-musannef ‘ale’l-Menâr*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut ts., I, 164-166.

sürülmüştür. Hanefîlerin Irak kolu, Debûsî ve müteahhir ulemâdan ona tâbî olanlara göre ise Kur'ân'da bulunan umûm lafızlar kat'iyet ifade ettikleri için haber-i vâhidler ile tahsis edilemez. Abdülaziz el-Buhârî Iraklı Hanefîlerin görüşünü doğru bulur. Çünkü ona göre haber-i vâhiddeki ihtimal derecesi umûm ifade eden lafızlardaki ihtimâl derecesinden daha yüksektir. Zira umûm bildiren lafızlardaki şüphe bazıları ile husûs kast edilebildiği için yalnızca delaletlerindedir, lafzın sübûtunda bir şüphe bulunmamaktadır. Oysa âhâd haberlerin hem sübûtunda hem de manasında şüphe bulunmaktadır.⁸⁷⁸ Fakat Semerkanlı Hanefîlerin umûm bildiren lafızların zan ifade ettiğine yönelik görüşlerinin aynı kalmadığı ve zaman içerisinde değişikliğe uğradığı görülmektedir. Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin bildirdiğine göre Semerkanlı Hanefîler önceleri umûmun tahsis edilemeyeceği görüşünü kabul etmiyorlardı ve bu görüşte olanları Mu'tezile mezhebine nispet ediyorlardı. Bir süre sonra Semerkand Hanefî ekolü içerisinde fıkıh usûlünde Iraklıların görüşlerine meyleden ve umûm konusunda onlara tâbî olan bir grup ortaya çıkıncaya kadar bu durum devam etmiştir.⁸⁷⁹

Mâturîdî'nin kendi açıklamaları ile Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Abdülaziz el-Buhârî'nin zikrettiği bilgiler göz önünde bulundurulduğuna Mâturîdî ve ona tâbî olan Semerkand meşâyihine göre umûm lafızlar zan ifade etmektedir. Bu yüzden onlar umûm lafzın haber-i vâhid ile tahsisini câiz görmekteyler. Aynı müelliflerin verdiği bilgiye göre Ebû Zeyd ed-Debûsî ve müteahhir Semerkand meşâyihini ise kat'iyet ifade ettiği için umûm lafızların haber-i vâhid ile tahsisini uygun görmemekteyler. Debûsî'nin vefât tarihi 430/1039 yılı olduğuna göre umûm lafzın delaleti konusunda Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin haber verdiği Mâturîdî mezhebi içinde meydana gelen değişimin, Mâturîdî'nin vefatını takip eden yüz seneden daha az bir zamanda gerçekleştiği anlaşılmaktadır.⁸⁸⁰

Kur'ân'da umûm ifade eden lafızların kat'iyet ya da zan ifade etmesi tartışmasının temelinde kelâmî bir problem olan va'îdü-l-füssâk meselesine usûlcülerin yaklaşımları vardır. Mu'tezile'nin büyük günah işleyenlerin ebedî olarak cehennemde kalacaklarına yönelik görüşlerini va'îd ifade eden ayetlerin umûm bildirdiğini savunarak temellendirmesi⁸⁸¹ doğal olarak bu konuda Mu'tezile'ye muhalefet edenlerin onların umûm görüşünü reddetmeleriyle sonuçlanmıştır. Kendi yaşadığı dönemde Semerkand Hanefîlerinin lideri olan Mâturîdî de bu konuda Mu'tezile'ye karşı çıkmak için umûm lafızların Mu'tezile'nin iddiasının aksine zan ifade ettiğini benimsemiştir. Bunun sonucunda umûm lafzın haber-i vâhidle tahsis

⁸⁷⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 9.

⁸⁷⁹ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, II, 780.

⁸⁸⁰ Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 153.

⁸⁸¹ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, II, 778-781; Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, I, 110. Umûm ifade eden lafızların delaletine yönelik Irak ve Semerkand Hanefîleri arasındaki tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Sarıtaş, Murat, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi," (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Marmara Üniversitesi SBE*, İstanbul 2013, 38-94.

edilebileceği görüşünü benimsemiştir. Ancak Debûsî'den sonra bu konuda meydana geldiği görülen değişim sonraki Mâturîdîler tarafından da devam ettirilmiştir.

Umûm ifade eden lafızların haber-i vâhid ile tahsis edilebileceği görüşüne sahip olmasına rağmen Mâturîdî “Mescidlerde itikâfa çekildiğinizde kadınlarınıza yaklaşmayın.”⁸⁸² meâlindeki âyetin Hz. Peygamber'den rivâyet edilen “İtikâf sadece Mescid-i Harâm'da yapılabilir.”⁸⁸³ rivâyeti ile tahsis edilmesini uygun görmemektedir. Mâturîdî söz konusu âyette zikredilen mescidler (المساجد) lafzının umûm sîgasıyla zikredildiğini, bu yüzden bütün mescidlerde itikâfa girilebileceğini ifade eder. Ona göre söz konusu rivâyet sâbit olsa bile mensûh kabul edilmelidir. Çünkü Hz. Peygamber'in Medîne'de itikâfa girdiği bilinmektedir. Bu yüzden onun bu fiili söz konusu rivâyetin nesh edildiğini göstermektedir.⁸⁸⁴ Mâturîdî'nin genel usûl ilkesi her ne kadar umûm ifadenin haber-i vâhidle tahsisinin câiz olması şeklinde olsa da ona göre buradaki haber-i vâhid daha kuvvetli olan sünnetle nesh edildiği için umûm ifadenin tahsisine konu olmamıştır. Mâturîdî burada neshi öne sürerek aynı zamanda mezhebinin fûrûdaki tercihi olan bütün mescidlerde itikâf yapılabileceği görüşüne de mutabık kalmıştır. Ayrıca rivâyet hakkında “Eğer sâbitse” ifadesini kullanması muhtemelen onun rivâyetin sıhhatinden kuşku duyduğunu göstermektedir.

3.1.8. Teyit Unsuru Olarak Hadis Kullanımı

Mâturîdî, hadisleri çoğu zaman âyetten anladığı hükmü ya da manayı teyit etme amacıyla kullanmaktadır. Buna göre o, bir âyetin birden fazla şekilde anlaşılmasının mümkün olduğu yerlerde başka âyetler, hadisler, sahâbe söz ve uygulamaları ya da icmâ gibi delillere dayanarak en uygun anlamı tespit etmeye çalışmaktadır. Örneğin, “Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırıldığı zaman, hemen Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın.”⁸⁸⁵ meâlindeki âyette yer alan “sa'y” fiilinin, amele yönelmek ve koşmak anlamlarını ifade etmesinin mümkün olduğunu belirtir. Mâturîdî, âyette yer alan “sa'y” kelimesinin edâya yönelmek, bunun için hazırlık yapmak ve geciktirmeden yapmak şeklinde anlaşılmasının daha doğru olduğunu ifade eder. Bu anlamın doğruluğunu, içerisinde “sa'y” kelimesinin geçtiği başka âyetleri,⁸⁸⁶ bazı sahâbîlerin âyeti farklı kırâat etmelerini,⁸⁸⁷ fakîhlerin cumaya sükûnet ve vakar ile gitme konusunda icmâlarının bulunmasını delil göstererek ispatlamaya çalışır.

⁸⁸² Bakara 2/187.

⁸⁸³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 519.

⁸⁸⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 368.

⁸⁸⁵ Cum'a 62/9.

⁸⁸⁶ İsrâ 17/19, Necm 53/39-40.

⁸⁸⁷ Bu âyeti, Hz. Ali, Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Übey b. Ka'b, İbn Ömer ve İbn Zübeyr'in “فامضوا إلى ذكر الله/fe'mdû ilâ zikrillâh” şeklinde kırâat ettikleri nakledilmiştir. İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-îzâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülfettâh İsmail Şelebî, Dâru Sezgin, yy., 1406/1986, II, 321-322.

Konuya ilişkin öne sürdüğü delillerden biri de Hz. Peygamber'den nakledilen “Namaza gideceğiniz zaman yürüyerek gidin, koşarak gitmeyin. Sâkin ve vakarlı olun. Yetiştığınız kadarını (cemaatle) kılın, yetişemediğiniz kısmını kendiniz tamamlayın!”⁸⁸⁸ hadisidir. Ona göre bu hadis, Cuma namazı ile diğer namazların arasını ayırt etmeyen mutlak bir hadistir. Bu delillerin tamamı “sa’y” kelimesinin koşmak değil, geciktirmeden yapmak anlamına geldiğini göstermektedir.⁸⁸⁹

Mâturîdî'ye göre “Ganimet olarak elde ettiğiniz mallardan helal olarak yiyin.”⁸⁹⁰ âyetinin zâhiri, ganimet malının tamamını savaşa katılanlara vermektedir. Başka bir âyette ise “beşte biri” Allah'a tahsis edilmiştir.⁸⁹¹ Bu konuda âlimler arasında icmâ olduğu gibi Hz. Peygamber'den merfû', sahâbeden de mevkûf olarak aynı anlamı teyit edici mütevâtir haberler gelmiştir.⁸⁹²

“Evli kadınlarla evlenmeniz de haram kılındı. Maliki bulunduğunuz câriyeler müstesna. Bunlar, Allah'ın üzerinize farz kıldığı hükümlerdir.”⁸⁹³ âyetinde bahsedilen kadınların kim olduğuna dair iki görüş bulunmaktadır. Hz. Ali ve İbn Abbâs'a göre bunlar müşriklerle evli olan kadınlardır. İbn Mes'ûd'a göre ise müslümanlarla veya müşriklerle evlenmiş kadınlardır. Mâturîdî bunlardan birinci görüşü doğru kabul eder. Gerekçesi ise bunun Kur'ân'ın zâhirine uygun olan anlam olmasıdır. Bunun yanı sıra o, birinci görüşü destekleyen merfû' bir hadisi ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin (ö. 74/693-94) aynı minvaldeki görüşünü teyit edici bir delil olarak kullanmaktadır. Buna göre Ebû Sa'îd şöyle demiştir: “Evtâs savaşında benim payıma bir câriye düştü. Onu götürürken başını Harem tarafına kaldırıp ‘Şu benim kocamdır’ dedi. Bunun üzerine Allah ‘Evli kadınlarla evlenmeniz de haram kılındı...’ âyetini indirdi. Ebû Sa'îd şöyle demiştir: “Bu âyet ile biz esirlerin kadınlarını helal kabul ettik.”⁸⁹⁴ Mâturîdî'ye göre Ebû Sa'îd'in hadisi hem âyetin evli müşrik kadınlar hakkında nâzil olduğunu beyan etmekte hem de Hz. Ali'nin görüşünü teyit etmektedir.⁸⁹⁵

Örneklere görüldüğü gibi Mâturîdî, hadisleri âyetlerden anladığı anlamın doğruluğunu kuvvetlendirici bir delil olarak kullanmaktadır. Çoğunlukla söz konusu anlam ve hükmü teyit etmek için hadislerin yanı sıra sahâbe söz ve uygulamaları ile icmâ gibi başka

⁸⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 87; VII, 386; VIII, 243; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbûrî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 3. bs., thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, yy. 1424/2003, II, 1310.

⁸⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 158-159.

⁸⁹⁰ Enfâl 8/69.

⁸⁹¹ Enfâl 8/41.

⁸⁹² Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 217.

⁸⁹³ Nisâ 4/24.

⁸⁹⁴ Müslim, “Radâ” 33; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 45.

⁸⁹⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 134-136

delillere de müracaat etmektedir. Örneğin Bakara sûresi 235. âyette kocası vefat edip iddet bekleyen kadınlara evlenme arzusunu hissettirmekte bir sakınca olmadığı bildirilmektedir. Mâturîdî'ye göre bu âyet aynı zamanda kocası vefat eden kadının gündüzleri evinden çıkmasında bir mahzur olmadığını da göstermektedir. Çünkü erkeklerin, evlerine gelip onlara evlenme isteklerini hissettirmeleri uygun değildir. Kadın evinden çıkar ve erkeğin ona evlenme arzusunu hissettireceği uygun bir mekânda buluşurlar. Nitekim bu hususta Hz. Peygamber'den ve sahâbeden rivâyetler bulunmaktadır. Kocası ölen ve gözlerine sürme çekmek için izin isteyen bir kadının, evinden çıkmasını Hz. Peygamber yasaklamamıştır. Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd da kocası ölen kadınların gündüz evden çıkmalarına izin vermiş, fakat geceyi başka yerde geçirmelerine izin vermemişlerdir. Kaldı ki boşanmış kadının aksine kocası ölen kadının, ihtiyaçlarını kendisinin karşılaması gerektiği için evinden dışarı çıkması kaçınılmaz bir durumdur.⁸⁹⁶

“Sizden kim onları dost edinirse kuşkusuz o da onlardandır.”⁸⁹⁷ meâlindeki âyete göre irtidâd eden birine müslüman akrabalarının vâris olamaması gerekmektedir. Çünkü âyet, irtidâd edenin artık Müslüman olmayanlardan sayılması gerektiğini bildirmektedir. Mâturîdî, irtidâd edenin ahkâm ve haklarda değil, din ve küfürde Hristiyan ve Yahûdîlerden sayılması gerektiğini söyleyerek âyeti te'vîl eder. Zira mürted, Hristiyan hukukuna göre akrabası bile olsa Hristiyanlara vâris olamamakta, Hristiyanlar da ona vâris olamamaktadır. Bundan anlaşıldığına göre Hristiyanlığa irtidâd etse bile mürted, o din ehlinde sayılmamaktadır. Dolayısıyla miras konusunda mürtedin hükmü önceki dinine dönmektedir. Mâturîdî mürted hakkında ulaştığı bu hükmü Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit'in uygulamaları ile teyit eder. Hz. Ali kendisine getirilen bir mürtede müslüman olmasını teklif etmiş, kabul etmeyince boynunu vurmuş ve mirasını müslüman vârislerine vermiştir.⁸⁹⁸

3.1.9. Kelime İzahları Bağlamında Hadislere Müracaat

Mâturîdî, Kur'ân'da yer alan kelimelerin anlamlarını tespit etmek için âyetlere, hadislere, sahâbe sözlerine ve kelimenin Arap dilindeki kullanımlarına müracaat etmektedir. Kelimelerin anlamlarını açıklamak için kullandığı Arap dili referanslarının çoğunluğunu Ebû Avsece ve Kutebî'den nakletmektedir. Kimi zaman sözü edilen hususlardan yalnızca birini kullanırken çoğu zaman birden fazlasını delil olarak kullanmaktadır.

Mâturîdî “Allah'ın nimetine nankörlükle karşılık veren ve sonunda kavimlerini helâk yurduna sürükleyenleri görmedin mi?” meâlindeki âyette yer alan “dâre'l-bevâr/ دَارَ الْبَوَارِ”

⁸⁹⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 95-96.

⁸⁹⁷ Mâide 5/51.

⁸⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 250-251.

ifadesindeki “el-bevâr” kelimesinin helâk ve fenâ anlamlarına geldiğini Ebû Avsece’den nakleder. Kelimenin çekimi “بار يَبُورُ بَوْرًا/Bâre, yebûru, bevran, bâirun” şeklinde yapılmaktadır. Arapça’da “قَوْمُ بَوْرٍ/kavmun bûrun” terkibi, helâk olan, yok olan kavim anlamına gelmektedir. Çarşı pazarda işler durgun olduğunda “بَارَتِ السُّوقُ/bâret’i’s-sûk”, kadın yaşlanınca “بَارَتِ الْمَرْأَةُ/bâret’i’l-mer’etü” denir. Hz. Peygamber’den nakledilen bir rivâyette “تَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ بَوَارِ الْأَيْمِ” yani “Kadınların kocasız olarak yaşlanmalarından Allah’a sığınırız.”⁸⁹⁹ denilmektedir.⁹⁰⁰

Mâturîdî değişik rivâyetleri delil göstererek “Şüphesiz hasenât/iyilikler kötülükleri yok eder.”⁹⁰¹ âyetindeki “hasenât” kelimesinin beş vakit namaz anlamına geldiğini ifade eder. Rivâyet edildiğine göre bir adam bir kadınla cinsel ilişki dışında her şeyi yaşamış, ardından pişman olmuş ve Hz. Peygamber’e ne yapması gerektiğini sormuştu. O “Seninle ilgili Allah’tan bir vahiy gelmeden sana ne cevap vereceğimi bilmiyorum.” demişti. Derken namaz vakti geldi. Namaz bitince Cebrâil adamın tevbesinin kabul olduğu bilgisini getirdi ve şöyle dedi: “Gündüzün iki tarafında namaz kıl!” Yani sabah, öğle ve akşam namazlarını. “Gecenin gündüze yakın saatlerinde de namaz kıl!” Yani akşam ve yatsı namazlarını. “Çünkü hasenât, kötülükleri giderir!”⁹⁰² Mâturîdî bu rivâyeti aktardıktan sonra “Eğer bu haber sâbitse bu konuda asıl olan budur!” demektedir. Hz. Osman’dan gelen bir rivâyete göre de Allah Rasûlü’nün “Beş vakit namaz, kötülükleri yok eden iyiliklerdir.” dediği rivâyet edilmiştir. Ebû Hüreyre de Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu söylemiştir: “Namazlar kötülükleri kefarettir. İsterseniz ‘Şüphesiz iyilikler kötülükleri yok eder’ âyetini okuyun!” İbn Abbâs’tan da hasenâtın beş vakit namaz olduğu rivâyet edilmiştir. Bu konuda çok sayıda başka rivâyetler de bulunmaktadır.⁹⁰³

“Sonra da sana: ‘Doğru yola yönelerek İbrahim’in milletine/dinine uy! O müşriklerden değildi.’ diye vahyettik.”⁹⁰⁴ âyetindeki “millet” kelimesinin, Hz. Peygamber’den nakledilen “İki (farklı) millet/din mensubu kişiler birbirlerine vâris olamazlar.”⁹⁰⁵ hadisini delil göstererek “din” anlamına geldiğini ifade eder.⁹⁰⁶

⁸⁹⁹ İbn Abbâs’tan rivâyet edildiğine Hz. Peygamber şöyle derdi: “Allahım, borcun ve düşmanın beni alt etmesinden, kadınların kocasız kalmalarından ve deccâlin fitnesinden sana sığınırım!” Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, XI, 323.

⁹⁰⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 497-498.

⁹⁰¹ Hûd 11/114.

⁹⁰² Buhârî, “Tefsîr”, 6; Müslim, “İmân”, 124.

⁹⁰³ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 250-251.

⁹⁰⁴ Nahl 16/123.

⁹⁰⁵ Abdürrezzâk es-San‘ânî, *el-Musannef*, VI, 16-19; X, 341-342; Ebû Osmân Sa‘îd b. Mansûr b. Şu‘be el-Horasânî, *Sünenü Sa‘îd b. Mansûr*, 1. bs., thk. Habîbürrahmân el-A‘zamî, Dâru’s-selefiyye, Hindistan 1403/1982, I, 84-85; İbn Mâce, “Ferâiz”, 6.

⁹⁰⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 214.

Mâturîdî “İnanıp da imanlarına herhangi bir zulüm bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarıdır ve onlar doğru yolu bulanlardır.”⁹⁰⁷ âyetindeki “zulüm” ifadesinin İbn Mes‘ûd ve Hz. Ebû Bekir’den rivâyet edilen hadisler doğrultusunda şirk manasına geldiğini açıklar. İbn Mes‘ûd şöyle demiştir: “‘İnanıp da imanlarına herhangi bir zulüm bulaştırmayanlar var ya...’ âyeti indiğinde müslümanlara ağır geldi ve şöyle dediler: ‘Ey Allah’ın Rasûlü! Hangimiz nefesine zulmetmez ki!’ Hz. Peygamber şöyle dedi: ‘Öyle değil, o ancak şirktir. Lokmân’ın oğluna söylediğini duymadınız mı? ‘Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür.’⁹⁰⁸ demişti.” Hz. Ebû Bekir de arkadaşlarına şöyle demiştir: “İman edip imanlarına zulüm bulaştırmayanlar, şirk bulaştırmayanlar demektir.”⁹⁰⁹ Mâturîdî söz konusu rivâyetleri aktardıktan sonra şöyle demektedir: “Eğer bu rivâyetler sâbitse âyetteki zulüm, haberlerde zikredilen şirktir. Eğer bu haberler sâbit değilse zulmün, şirkten başka anlama gelme ihtimali de mevcuttur.”⁹¹⁰

Şayet âyetlerde veya hadislerde herhangi bir kelimenin anlamına yönelik bir açıklama yer almıyorsa Mâturîdî onun anlamı hakkında kesin bir açıklama getirmekten kaçınmaktadır. Örneğin “Biz onlara acısak ve başlarındaki sıkıntıyı gidersek bile, azgınlıkları içinde bocalayıp kalırlardı.”⁹¹¹ âyetinde yer alan “durrin/ ضُرٌّ” kelimesi hakkında “Bu âyette ‘durrin’ kelimesi zikredilmiş fakat onun ne olduğu açıklanmamıştır. O halde bizim bir delil olmadan, onun açıklık ya da başka bir şey olduğunu söyleme hakkımız yoktur.” demektedir.⁹¹²

3.1.10. Rivâyetin Bulunmaması ya da Sıhhatinden Kuşku Duyması Durumunda Tevakkuf Etmesi

Mâturîdî rivâyetin kaynağına âidiyetinden kuşku duyulduğunu gösteren ifadeleri yoğun biçimde kullanmaktadır.⁹¹³ Bu kullanımların hemen hepsinde “Eğer haber sahihse durum bu şekildedir.”, “Eğer haber sâbitse bu konuda asıl/mutemed olan budur.”, “Eğer sâbitse doğru olan budur.” şeklinde değerlendirmeler yapmakta ve çoğu zaman meseleyi kesin bir sonuca bağlamamaktadır. Örneğin, “Hani melekler demişlerdi: Ey Meryem! Allah seni seçti; seni tertemiz yarattı ve seni bütün dünya kadınlarına tercih etti.”⁹¹⁴ meâlindeki âyet hakkında tefsircilerin, burada sözü edilen meleğin Cebrâîl (a.s.) olduğunu ifade ettikleri bilgisini aktardıktan sonra “Eğer bu haber sahihse durum sözü edildiği gibidir, fakat sahih

⁹⁰⁷ En’âm 6/82.

⁹⁰⁸ Buhârî, “Tefsîr”, 31; Müslim, “İmân”, 124; Tirmizî, “Tefsîr”, 7.

⁹⁰⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XI, 497.

⁹¹⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, V, 130-131.

⁹¹¹ Mü’minûn 23/75.

⁹¹² Mâturîdî, *Te’vilât*, X, 51.

⁹¹³ Bazı kullanımlar için bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 24, 300; V, 268; VII, 79, 172, 241, 250; XI, 169; XV, 93; XVI, 138.

⁹¹⁴ Âl-i İmrân 3/42.

değilse bu sözün meleklerden hangisine ait olduğunu söyleyemeyiz.” demektir.⁹¹⁵ Nûh’un (a.s.) gemisinin uzunluğunun, genişliğinin ve boyunun ne kadar olduğu; kaç kapısının ve kaç katının bulunduğu ile ilgili haberler hakkında da “Bunların bilgisine sahip değiliz. Bunları bilmeye ihtiyacımız da yoktur. Eğer bu haberler sahihse onların dedikleri gibidir. Fakat bunu bilemeyiz.” demektir.⁹¹⁶ Ayın ışığının bütün gökleri kuşattığını; ayın ön tarafının göklere, arka tarafının ise yeryüzüne dönük olduğunu; bundan dolayı bulut vb. şeylerin ayın ışığına engel olduğunu, fakat ön tarafının ışığına hiçbir şeyin engel olamayacağını belirten kişilerin bu görüşleri hakkında şöyle demektir: “Sözü edilen hususlar sadece haberle bilinebilir. Eğer Allah Rasûlü’nden sahih bir rivâyet bulunursa zikredilen hususları, bu şekilde kabul ederiz. Eğer sahih bir rivâyet bulunmazsa en ihtiyatlı olanı bu gibi iddiaları kabulden geri durmaktır.”⁹¹⁷

Musâ’ya (a.s.), yanına gitmesi ve kendisinden ilim öğrenmesi emredilen kişinin Hızır; yanında bulunan arkadaşının da Yûşa‘ b. Nûn olduğuna dair müfessirlerin aktardıkları sözler hakkında Mâturîdî;

“Bunlar yalnızca vahiy alan ve bunları vahiyle bilen birinden işitmek ve haber almak suretiyle bilinebilir. Vahye dayanmadan bu gibi konulardan haber veren ve fikir beyân edenlerden öğrenilemez. Esasen bizim bunları bilmeye ihtiyacımız da yoktur. İhtiyacımız olan, buradaki çeşitli hikmetler ve ilimlerdir.”⁹¹⁸

Mâturîdî’nin ihtiyât ve tevakkuf bildiren ifadeleri yoğunlukla kullandığı bilgi alanının tefsir rivâyetleri ve tarihî olaylar olduğu görülmektedir. Nâdir olarak fikhî rivâyetlerde de zaman zaman benzer kullanımları görülmekle birlikte bunların büyük çoğunluğunun herhangi bir kelâmî ve fikhî hüküm içermeyen tefsir rivâyetlerinden oluşması, onun farklı bilgi alanları arasında bir ayırım gözettiğini söylememizi mümkün kılmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla geçmişe dair haberlerde Mâturîdî, Kur’ân’ın verdiği bilgilerle yetinilmesi gerektiğini düşünmekte ve bunları Allah’ın şahitlik yaptığı haberler olarak görmektedir. Allah’ın şahitliği ise yeterlidir. Mâturîdî’de görülen bu ihtiyât ve tevakkufun bir sebebinin de İsrâiliyât türünden rivâyetlerden kaynaklanıyor olması güçlü bir ihtimaldir. Ancak Mâturîdî İsrâiliyât kelimesini hiç kullanmamaktadır.

Hadisçilere göre “Eğer hadis/haber sahihse...”, “Eğer hadis sâbitse...” şeklindeki kullanım, hadisin sıhhati ya da zayıflığı hakkında kesin bir hüküm verilemediğini göstermektedir. Buna göre söz konusu ifade, her iki ihtimalin de mümkün olduğunu ve birini diğerine tercih edebilecek bir sebep bulunamadığını bildirmektedir. Hadisçilere göre bu

⁹¹⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 300.

⁹¹⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 172.

⁹¹⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, XVI, 138. Kur’ân’da zikredilen “es-seb’u’l-mesânî”nin Fâtiha sûresi olduğuna dair rivâyetler hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 58.

⁹¹⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 85.

hadislerin sıhhat ya da zayıflığı, iki ihtimalden birini teyit edecek yeni bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır.⁹¹⁹ Bu ifadeleri en çok kullanan hadisçilerden birisi İbn Huzeyme'dir (ö. 311/924).⁹²⁰ Nitekim Süyûtî (ö. 911/1505), İbn Huzeyme'nin hadislere sahih hükmü vermede katı davrandığını ve isnâdı hakkında en küçük bir eleştiri bulunması durumunda hadise sahih hükmü verme noktasında tevakkuf ettiğini ifade etmektedir.⁹²¹

3.1.11. Adem-i Rivâyet/Zikrinin Geçmemesi

Mâturîdî, herhangi bir konuda rivâyetin bulunmamasını ya da mevcut rivâyetler içerisinde ilgili konunun zikredilmemesini hükme ulaşmak için bir delil olarak kullanır. Onun bu yaklaşımına eğer bir meselede gerçek hüküm aksi yönde ise, muhakkak bu hükmün delili zikredilmiş olurdu. Hiçbir rivâyetin bulunmaması meselenin ilk başta anlaşıldığı tabii hali üzere olduğunu gösterir. Mesela Mâturîdî, eşlerden biri müslüman olduğunda onun yalnızca müslüman olmasıyla eşler arasında ayrılığın gerekmeyeceğini birkaç delile dayanarak ispat etmeye çalışır. Bu delillerden birisi ashâbın önce erkeklerinin müslüman olmasına rağmen onların hiçbirinden nikâhlarını yenilediklerine yönelik bir rivâyetin bulunmamasıdır. Çünkü yalnızca İslâm'a girmekle ayrılık gerçekleşseydi, öncelikle ashâbın nikâhlarını yenilemeleri gerekirdi. Bu konuda herhangi bir rivâyetin bulunmaması, İslâm'a girmenin tek başına eşler arasında ayrılığın gerçekleşmesinin sebebi olamayacağını ispat etmektedir.⁹²² Fâtiha sûresinin Allah ile kulları arasında ikiye taksim edildiğini bildiren hadiste besmelenin bulunmaması da Mâturîdî'ye göre Fâtiha sûresinin besmelesiz yedi âyet olduğunu göstermektedir. Fâtiha'nın yedi âyet olduğunda icmâ söz konusu olduğuna ve hadiste besmeleden söz edilmediğine göre Fâtiha besmelesiz yedi âyettir.⁹²³ Benzer şekilde başka deliller yanında hiçbir peygamberden meleklerin Allah'a isyan ettiğine dair rivâyetin bulunmaması Mâturîdî'ye göre onların isyan etmeyeceğinin delilidir.⁹²⁴ Zina edenler hakkında recm ile birlikte sopa cezasının (celde) uygulanmaması gerektiği hükmü de Mâturîdî'nin ilgili rivâyetlerin içerisinde konunun geçmemesini hükme ulaşmak için delil olarak kullanmasına örnek olarak gösterilebilir. Ona göre gerek Hz. Peygamber'den gerek sahâbeden gelen çok sayıda rivâyetin hiç birisinde recm ile birlikte celde cezasının uygulandığı bilgisi yer almamaktadır. Buradan, recmin celdeye ihtiyaç bırakmadığı anlaşılmaktadır.⁹²⁵ Hâkim li'ân neticesinde eşlerin arasını ayırdıktan

⁹¹⁹ Celâl b. el-Arabî Râğûn, *et-Tevakkuf 'inde'l-muhaddisîn*, 1. bs., Dâru İbn Hazm, Beyrut 1435/2014, s. 21.

⁹²⁰ Bkz. İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, I, 109, 234, 299, 419, 567, 601, 685, 695; II, 837, 869, 896, 897, 902, vd.

⁹²¹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 396.

⁹²² Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 120-121.

⁹²³ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 7.

⁹²⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 72.

⁹²⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 79-80; X, 84-85.

sonra koca eşine yaptığı zina isnadından vazgeçer ve kendisini yalanlarsa, eşlerin tekrar evlenip evlenemeyecekleri tartışmasında da Mâturîdî'nin aynı tavrını görmek mümkündür. Buna göre bazı âlimler Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin "Li'ân yapan taraflar asla bir araya gelemezler."⁹²⁶ sözünü delil göstererek tarafların evlenemeyeceği görüşünü savunmaktadır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre ise li'ân yapanların tekrar evlenmeleri câizdir. Mâturîdî bu görüşün gerekçesini açıklarken ilgili haberde "Tevbe etse ve kendisini tekzip etse bile bir araya gelemezler." denilmemesini delil gösterir. Ona göre rivâyet, "Taraflar li'ânlarında devam ettikleri, koca zina ithâmını sürdürdüğü ve kendisini yalanlamadığı sürece bir araya gelemezler." anlamındadır.⁹²⁷

Hz. Peygamber'in sükût etmesinin imkânsız olduğu ve mutlak surette yasaklaması gereken durumlarda, ilgili rivâyetlerde bir yasaklamanın söz konusu olmaması da Mâturîdî için bir delil teşkil etmektedir. Örneğin, ona göre ru'yetullâh hakkındaki rivâyetlerde kendisine Allah'ın görülüp görülmeyeceği sorulmasına rağmen Hz. Peygamber'in bu tür soruları yasaklamaması ve soru soranları reddetmemesi ru'yetullâh'ın mümkün olduğunu gösteren bir delildir. Çünkü ru'yet mümkün olmasaydı bu şekilde soru sormaları yasaklanırdı.⁹²⁸ Başka birçok meselede olduğu gibi ru'yet konusunda da söz konusu delil Mâturîdî'nin tek ve öncelikli delili olmayıp, başka deliller vasıtasıyla ulaştığı hükmü destekleyici bir argüman olarak kullanılmaktadır. Ashâbın Mekke'de malları bulunmasına rağmen Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber'den de sahâbeden de oradaki mallarını araştırdıkları ve Hz. Peygamber'in kendilerine bu mallardan bir şey verdiği rivâyet edilmemiştir. Bu ise savaşta elde edilen malların kazananın mülkü olacağını göstermektedir.⁹²⁹ Nitekim Ebû Yûsuf da bir konuda Hz. Peygamber'den aktarılan bir hadis bulunmadığı durumlarda bunu, hükme ulaşmak için bir delil olarak kullanmaktadır.⁹³⁰

Hanefî usûlcüsü Debûsî'nin (ö. 430/1039) belirttiğine göre selefin ihtilâf ettikleri herhangi bir konuda hiç kimsenin ilgili hadisi delil olarak kullanmaması, hadisin sahih olmadığını gösteren bir delildir.⁹³¹ Benzer şekilde Serahsî (ö. 483/1090 [?]) de bir meselede aralarında ihtilâf ve çekişme söz konusu olmasına rağmen hiçbir sahâbînin rivâyet ile ihticâc etmemesini manevî inkıtâ' kapsamında değerlendirmektedir. Çünkü şayet haber sahih olsaydı,

⁹²⁶ Sa'îd b. Mansûr, *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*, I, 405; Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, IV, 19.

⁹²⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 112.

⁹²⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 132.

⁹²⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 74, 126.

⁹³⁰ Bkz. Ebû Yûsuf, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*, s. 38, 42-45, 57; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbü'l-harâc*, 1. bs., thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, Dâru's-selâm, Kâhire 1438/2017, s. 123; Mehmet, Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 2. bs., Klasik, İstanbul 2011, s. 8.

⁹³¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 196.

aralarındaki ihtilâfi gidermek için onların haberi hucet olarak kullanmaları gerekirdi. Ona göre bu durum, söz konusu haberin mensûh ya da merdûd olduğunu gösteren bir delildir.⁹³²

Her ne kadar önceki tartışmalarda taraflardan birinin delil olarak kullanmadığı gerekçesi ile Mâturîdî'nin reddettiği bir rivâyet tespit edememiş olsak da Mâturîdî'nin de benzer görüşe sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü Mâturîdî, müfessirlerin “Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde sav. O zaman bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse samimi bir dost olur.”⁹³³ âyetinin Ebû Cehil (ö. 2/624) ve Hz. Peygamber hakkında olduğu yorumlarını doğru bulmamaktadır. Zira Ebû Cehil'in âyette belirtildiği gibi Hz. Peygamber'e sıcak bir dost olduğu rivâyet edilmemiştir.⁹³⁴ Mâturîdî'nin te'vîli ve rivâyetleri kabul etmek için öne sürdüğü şartların hemen hemen aynı olmasından hareketle sonradan ortaya çıkan ve önceki tartışmalarda delil olarak kullanılmayan bir rivâyeti sahih kabul etmeyeceği söylenebilir.

3.1.12. Hadisin Sâbit Olması Durumunda Âyetin Anlamını Hadisle Tespit Etmesi

Mâturîdî, bir âyetin muhtemel anlamlar taşıması durumunda önceki müfessirlerin yaptıkları te'vîli zikreder. Zaman zaman bunların içerisinde uygun görmediklerini reddeder. Örneğin “Ne zaman yalnızca Allah'ın adı anılsa âhirete inanmayanların kalplerindeki nefret yüzlerine vurur. Allah'tan başkasının (putların) adı anıldığında hemen sevinçten yüzleri parlar.”⁹³⁵ âyetini Mukâtil b. Süleymân⁹³⁶ (ö. 150/767) ve başka müfessirlerin⁹³⁷ garânîk hadisesiyle ilişkilendirerek Hz. Peygamber'in, müşriklerin taptıkları putların isimlerini andığı zaman onların sevindikleri şeklinde te'vîl etmelerini doğru bulmaz. Ona göre âyetin en uygun te'vîli Allah'tan başkasına tapan kâfirlerin, putlarını andıklarında ve ibadetleri sırasında putlarıyla başbaşa kaldıklarında sevindikleri şeklinde olmalıdır.⁹³⁸ Her ne kadar Mâturîdî burada gerekçesini açıklamamış olsa da onun tefsircilerin söz konusu te'vîlini reddetme gerekçesi ismet sıfatını ortadan kaldıracağı için garânîk rivâyetini sahih görmemesi olmalıdır.⁹³⁹

Mâturîdî, âyetin taşıdığı anlamın açıklamasına dair sâbit bir hadis bulunması durumunda ise muhtemel te'vîllerin geçersiz olduğunu ve hadiste ifade edilen anlamın dışına

⁹³² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 364, 369-370.

⁹³³ Fussilet 41/34.

⁹³⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 134.

⁹³⁵ Zümer 39/45.

⁹³⁶ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1. bs., Ahmed Ferîd, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003, III, 135.

⁹³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 301.

⁹³⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 346-347.

⁹³⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 332-333.

çıkılmasının câiz olmadığını ifade eder. Örneğin, Musâ'ya (a.s.) verilen dokuz âyetin⁹⁴⁰ neler olduğu ile ilgili bütün te'villeri zikrettikten sonra iki Yâhûdî'nin Hz. Peygamber'e gelerek sözü edilen meseleyle ilgili yönelttikleri sorularından ve Hz. Peygamber'in onlara verdiği cevabından bahseden rivâyeti zikreder ve şöyle der: "Eğer bu haber Allah Rasûlü'nden sâbitse (haberi bırakıp) başka te'villere geçilmesi câiz olmaz."⁹⁴¹ "Allah'ın nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi?"⁹⁴² âyetindeki açık ve gizli nimetlerin neler olduğu ile ilgili İbn Abbâs'ın "Açık olanlar İslâm, düzgün bir biçimde yaratılman ve size bolca verilen nimetlerdir. Gizli olanlar ise kötü amellerini gizlemesi ve bunları ortaya döküp seni rezil etmemesidir."⁹⁴³ rivâyetinden sonra şunları söyler: "Eğer bu haber sâbitse başka te'villere ihtiyaç yoktur, âyetin te'vili budur."⁹⁴⁴

Benzer şekilde "Servet ve çocuklar, dünya hayatının süsüdür; kalıcı olan iyi işler ise Rabbinin nezdinde sevap bakımından da, ümit bakımında da daha hayırlıdır."⁹⁴⁵ âyetinde söz edilen "kalıcı olan iyi işler"nin neler olduğuna dair rivâyet edilen hadisleri zikrettikten sonra Mâturîdî şöyle der: "Eğer bu haberler sâbitse, asıl kabul edilmesi gereken bunlardır ve bunların dışında bir şey söylemek câiz olmaz."⁹⁴⁶

"Kim de beni anmaktan yüz çevirirse şüphesiz onun sıkıntılı bir hayatı olur..."⁹⁴⁷ âyetindeki "مَيْشَةً ضَنْكًا/sıkıntılı hayat" ifadesi hakkında Mâturîdî şu açıklamayı yapar:

Bazıları sıkıntılı hayat ifadesinin kabir azabı olduğunu söylemişlerdir. Fakat kabirde olan kişinin hayatı olmaz ki sıkıntılı olarak nitelensin! Kabir azabının bilinmesi ise bu konu hakkında rivâyet bulunması ile (sem') mümkündür. Eğer bu konuda sâbit bir rivâyet varsa o asıl olarak kabul edilir. Aksi takdirde (bunun kabir azabı hakkında olduğunu söylemeyi) terk etmek evlâdır.⁹⁴⁸

Verilen örneklerde görüldüğü üzere Mâturîdî, bir âyetin farklı te'villere muhtemel anlamlar taşıması ve âyetin anlamını açıklayan sâbit bir hadis bulunması durumunda tercihini te'vilden yana değil, rivâyetten yana kullanmaktadır. Fakat onun "in sebet", "in sahha" gibi kullanımlarının, rivâyetin hadis usûlü ve hadisçilerin tekniği bakımından sahih olması anlamında değil, kaynağına âdiyetinin kesinlik taşıması anlamında kullandığını söylemek daha doğru görünmektedir. Başka bir ifadeyle Mâturîdî'nin tefsir rivâyetlerinde aradığı sıhhat ya da sübût şartıyla rivâyetin mütevâtir olarak nakledilmesini kastettiği anlaşılmaktadır.⁹⁴⁹ Çünkü o çok sayıda âyetin açıklamasında tefsirin söz konusu olabilmesi için tevâtür yoluyla

⁹⁴⁰ İsrâ 17/101.

⁹⁴¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII, 367-369.

⁹⁴² Lokmân 31/20.

⁹⁴³ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, VI, 283.

⁹⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XI, 239.

⁹⁴⁵ Kehf 18/46.

⁹⁴⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 64.

⁹⁴⁷ Tâhâ 20/124.

⁹⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, IX, 245-246.

⁹⁴⁹ Büyük, Enes, "Mâturîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, c. 23, sy. 1, Haziran 2019, s. 224.

sâbit haberlerin bulunmasının şart olduğunu açıkça dile getirmektedir. Mesela onun belirttiğine göre müfessirler Ahkâf sûresi 15. âyetinin Hz. Ebû Bekir, 17 ve 18. âyetlerinin ise oğlu Abdurrahman hakkında geldiğini ve âyette kastedilen kişilerin onlar olduğunu söylemişlerdir. Mâturîdî müfessirlerin bu açıklamasını uygun bulmaz ve şöyle der:

Söz konusu âyet onların ismini zikrettikleri kişilere yorumlanamaz. Bunu yapabilmek için mutlaka âyetin şu hadise ve şu kişiler hakkında olduğuna dair Allah tarafından Peygamber'inin diliyle tevâtür yoluyla gelen bir açıklama bulunması gereklidir. Ancak o zaman onların söyledikleri kabul edilebilir. Deliller ve âyetin belli bir topluluğa işaret ettiği tevâtür yoluyla sâbit olmazsa en emin yol bu konuda söz söylemekten geri durmaktır.⁹⁵⁰

Mâturîdî'nin, kelâm eseri olan *Kitâbü't-tevhîd*'de tefsir eseri olan *Te'vilât*'a kıyasla kullandığı hadis miktarı oldukça azdır. Kuşkusuz bunda *Te'vilât*'ın hacminin daha büyük olmasının da etkisi olmakla birlikte bu devasa farkın asıl sebebi, söz konusu iki bilgi alanının usûllerinin ve bakış açılarının farklılığı olmalıdır. Kelâm ilminin daha çok akla ve mütevâtir delilleri kullanmaya dayanan usûlü, onu zan ifade eden âhâd rivâyetlerden ziyade, kat'iyet ifade eden delilleri kullanmaya sevk etmiş ve zorlamış olmalıdır. Nitekim *Kitâbü't-tevhîd*'de hadislerin bütün olarak metinlerini vermek yerine daha çok muhtevalarına işaret etmekle yetinmesi, *Te'vilât*'ta ise genellikle hadislerin metinlerini zikretmesi bu kanaati desteklemektedir.⁹⁵¹

Mâturîdî tefsir rivâyetlerinde çoğunlukla rivâyetin sıhhatinden kuşku duyduğu şeklinde yorumlanabilecek olan “Eğer sâbitse...”, “Eğer sahihse...” gibi ifadeler kullanmaktadır. Fikhî rivâyetlerde ise özellikle Hanefî mezhebinin görüşlerini destekleyen rivâyetler hakkında bu şekilde bir ifade kullanmamakta ya da bunları Hanefî mezhebinin görüşleri doğrultusunda te'vil etmektedir. Bu durum, onun rivâyetler bağlamında tefsir ve fikhî alanları arasında da bir ayırım gözettiği ve tefsir rivâyetlerine daha ihtiyatlı yaklaştığı şeklinde yorumlanabilir. Muhâliflerinin ve özellikle de Şâfiî'nin delil olarak kullandığı fikhî rivâyetlerin çok azına sıhhat merkezli eleştiriler yöneltmekte, çoğunluğuna ise te'vil, tercih ya da nesh gibi yöntemlerle itirazlarda bulunmaktadır.

3.2. Sahâbe ve Tâbiûn Sözlerinin Değeri

Mâturîdî, rivâyetin Hz. Peygamber'e nispet edildiğini gösteren merfû⁹⁵² ve sahâbeye nispet edildiğini gösteren mevkûf⁹⁵³ kavramlarını zaman zaman kullanmaktadır. Fakat bahsedilen hadis türlerine çoğunlukla “Hz. Peygamber'in ya da falan sahâbînin şu sözünden dolayı...” ya da “Falan sahâbîden rivâyet edildi ki...” gibi ifadelerle işaret etmektedir.

⁹⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 364. Ayrıca bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 96, 198; XVII, 282.

⁹⁵¹ Örneğin Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*'de hissî mucizelerle alakalı hadislerin metinlerini vermek yerine muhtavâlarına işaret etmekle yetinmektedir. Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 279.

⁹⁵² Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 196; III, 415-416; IV, 297; XI, 240; Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 497.

⁹⁵³ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 217, 326.

Rivâyetin tâbiûndan birine nispet edildiğini gösteren maktû kavramına ise hiç yer vermemektedir. Kudsî, ilâhî ve rabbânî hadis kavramlarını kullanmamaktadır.⁹⁵⁴ Bununla birlikte “وَذِكْرُ أَنْ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ وَيُحَدِّثُ ذَلِكَ عَنْ رَبِّهِ تَعَالَى / Allah’ın Peygamberi’nin bunu Rabbi’nden rivâyet ettiği zikredilmiştir.”⁹⁵⁵ ifadesini kullanarak aktardığı kudsî rivâyetler de bulunmaktadır.

Mâturîdî’ye göre sahâbenin adâleti Kur’ân ile sâbittir. Allah’ın Kur’ân’da sahâbeden hoşnut olduğunu bildirmesi⁹⁵⁶ onların doğruluklarını göstermekte, onlara zâlim diyenlerin kendilerinin zâlim olduklarını ortaya koymaktadır. Allah’ın sahâbeden razı olduğunu bildirmesi, sahâbeyi taklit etmenin ve onlara uymanın câiz olduğunun delilidir. Bu âyete göre sahâbeye uymak ve onları taklit etmek vâcibdir. Bir haber getirdiklerinde ya da bir hadis rivâyet ettiklerinde onunla amel etmek vâcibdir, onların rivâyetlerini terk etmek ise câiz değildir.⁹⁵⁷ Haccın telbiye ile birlikte farz olduğunu İbn Mes’ûd, İbn Abbâs, İbn Ömer ve Âişe’den (ö. 58/678) rivâyet ettiği hadislerle delillendirdikten sonra Mâturîdî, sahâbenin kendi düşünce sistemindeki konumunu şu sözlerle anlatır: “Bu nebevî hadisler, telbiyenin haccın farzı olduğunu gösterir. Dinimizi kendilerinden öğrendiğimiz bu gibi imamlara muhâlefet etmek ve onların yollarından ayrılmak câiz değildir.”⁹⁵⁸

Mâturîdî’ye göre sahâbenin mütevâtir olmayan kırâatlere itiraz etmemesi ve bunların hükümleri ile amel etmesi onların metlûv kırâat gibi kabul edilmesini sağlar. Mesela yemin kefâretinde tutulacak oruçta tetâbü’ (ardarda olma) şartı vardır. Her ne kadar mütevâtir olmasa da hiçbir sahâbînin İbn Mes’ûd’un kırâatine muhalefet etmemesi onun metlûv kırâat gibi kabul edilmesini sağlamıştır. Buna karşılık yolculuk ve hastalık gibi hallerde oruç tutulamaması durumunda bunların kazasında da tetâbü’ şartı olduğunu bildiren Übey b. Ka’b (ö. 33/654 [?]) kırâatine Hz. Ali, Abdullah b. Abbâs, Ebû Sa’îd el-Hudrî, Ebû Hüreyre ve bir sahâbî daha⁹⁵⁹ muhalefet etmişlerdir. Bu beş sahâbînin tetâbü’ şartını bilmemeleri ya da bildikleri halde terk etmeleri mümkün olmadığına göre kaza orucunu ardarda tutmanın bir şart olarak öne sürülmesi doğru değildir. Adı geçen sahâbîler Übey kırâatine muhâlefet ettikleri

⁹⁵⁴ Hicrî ilk dört asırda rivâyetü’l-hadis ve dirâyetü’l-hadis kitaplarında kudsî hadis kavramının yer almadığını ve kavramın ilk kullanımına hicrî beşinci ve altıncı asırda rastlanıldığını tespit eden bir çalışma için bkz. İsa Akalın, “Hadis Tekniği Açısından Kudsî Hadisler”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2014, s. 9, 428-429; İsa Akalın, “Kudsî Hadis Mefhûmunun Serencâmı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 15, sy. 1, s. 7-74.

⁹⁵⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, XIII, 125.

⁹⁵⁶ “(İslâm’a girmede) öne geçen ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tâbî olanlar var ya, Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır.” Tevbe 9/100.

⁹⁵⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 441.

⁹⁵⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 399.

⁹⁵⁹ Mâturîdî bu sahâbînin ismini hatırlayamadığını söylemektedir. Semerkandî ise *Te’vilât* şerhinde beşinci sahâbî olarak Hz. Âişe’yi saymaktadır. Bundan dolayı söz konusu sahâbînin Hz. Âişe olması muhtemeldir. Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, 64a.

için onun kırâati metlûv seviyesinde kabul edilmemelidir. Mâturîdî'ye göre Übey kırâati eğer sâbitse kaza orucunu ardarda tutmanın zorunlu olduğunu değil, mendûb olduğunu göstermektedir.⁹⁶⁰

Mâturîdî, sahâbe tasavvuru ile uyuşmayan her rivâyeti sened tenkidine girişmeden reddeder. İbn Abbâs ve bir kısım müfessirlerin rivâyetine göre Hz. Ali ile Hz. Osman arasında çıkan arazi anlaşmazlığında Hz. Peygamber, Ali lehine hüküm verince Osman'ın kavmi "Ne de olsa Amcasının oğlu! Ona göre Ali senden daha değerli. Bu yüzden senin aleyhine, onunsa lehine hükmetti." derler. Bu hadise üzerine "Allah'a ve Rasûlü'ne inandık ve itaat ettik derler, sonra içlerinden bir kısmı yan çizerler. Bunlar gerçekte inanmış kimseler değillerdir."⁹⁶¹ âyetinin Hz. Osman'ın kavmi hakkında indiği rivâyet edilir. Mâturîdî sahâbe tasavvuru gereğince sözü edilen sebab-i nüzûl rivâyetini kabul etmez. Ona göre ne Hz. Osman'ın ne de kavminin Hz. Peygamber hakkında akıllarından böyle bir düşünce geçirmeleri mümkündür.⁹⁶² Mâturîdî müfessirlerin Ahkâf sûresi 17. ve 18. âyetlerinin sebab-i nüzûlü olarak gösterdikleri Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman'ın anne ve babasına isyan ederek İslâm'ı kabul etmediğini ve onlara çirkin sözler söylediğini bildiren rivâyeti⁹⁶³ de sahih kabul etmez. Ona göre Abdurrahman sahâbenin önde gelenlerinden birisi olduğu için ondan bu şekilde sözler sâdır olması mümkün değildir.⁹⁶⁴ Mâturîdî'nin Abdurrahman ve diğer sahâbiler hakkındaki ifadeleri onun sahâbeyi her türlü olumsuzluktan koruma çabasından kaynaklanmaktadır. Oysa tefsircilerin ona nispet ettiği sözlerin iman etmeden önceki zamana ait olduğu Mâturîdî'nin kendi ifadesinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla iman etmeden önce Abdurrahman'ın bu gibi sözler sarf etmiş olması aklen mümkündür. Nitekim Mâturîdî söz konusu âyetlerin bağlamını ve bu konudaki rivâyetlerin mütevâtir olmamasını ileri sürerek kendi açıklamasını desteklemektedir.

Âyetlerin açıklanmasında Mâturîdî'nin ilk müracaat kaynağı Kur'ân ve Arap dili, sonra hadisler ve ardından sahâbe söz ve uygulamalarıdır. Herhangi bir konuda Kur'ân ve sünnetten bir delil bulunamaması ya da delilin açık olmaması halinde sahâbe uygulamalarını esas alır. Örneğin, "Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden (Allah yolunda) harcayın..."⁹⁶⁵ âyeti dışında kazanılarak elde edilen ticaret mallarında zekâtın gerekli olduğunu bildiren Kur'ân'da da sünnette de bir beyân bulunmamaktadır. Fakat ticaret

⁹⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 358-359.

⁹⁶¹ Nûr 24/47.

⁹⁶² Mâturîdî, *Te'vilât*, X, 186-187.

⁹⁶³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, III, 223; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII, 118.

⁹⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII, 363.

⁹⁶⁵ Bakara 2/267.

mallarından zekât vermenin gerekli olduğu sahâbenin bir kısmından aktarılmıştır. Mâturîdî'ye göre onlar bu hükmü yukarıdaki âyetten elde etmiş olmalıydılar.⁹⁶⁶

Mâturîdî, fetvâ derecesine ulaşmış sahâbenin farklı görüşler beyân ettiği bir meselede onların ihtilâf ettikleri görüşlerden birinin tercih edilmesi ve bunların dışında üçüncü bir görüşün ortaya atılmaması gerektiği düşüncesindedir.⁹⁶⁷ Sahâbenin görüşleri dışında yeni bir görüş ortaya atmak ona göre bid'attir. Bu çerçevede söz konusu kuralı ihlal ettiğini düşündüğü Şafîî'nin bazı görüşlerini oldukça sert bir biçimde tenkid etmektedir.⁹⁶⁸

Mâturîdî çoğu zaman Kur'ân'dan elde ettiği bir hükmü, hadisler ve sahâbe sözleri ve uygulamaları ile teyit etmektedir. Yani sahâbe sözleri ve uygulamaları, elde edilen hükmün doğruluğunu gösterme ve ispatlama amacıyla kullanılmaktadır. Fakat sahâbeden farklı olarak selefîn fûrû meselelerindeki görüşlerine muhâlefet edilmesinde ona göre bir sakınca bulunmamaktadır.⁹⁶⁹

Mâturîdî, zaman zaman mezhebinin görüşünün doğruluğu konusunda sahâbenin aksi yönde uygulamaları ya da sözleri bulunmasına rağmen sahâbe icmâ olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, cemaatin imamla birlikte okumaması gerektiğini Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Câbir (ö. 78/697), Sa'd (ö. 55/675), Ebû Sa'îd (ö. 74/693-94), İbn Ömer, İbn Abbâs, Zeyd b. Sâbit gibi bazı sahâbîlerin "İmamın arkasında namaz kılanın kıraâtı yoktur." dediklerini ileri sürerek ispat etmeye çalışmaktadır. Hanefî âlimlerin de bu ve benzer hadisleri aldıklarını söyleyerek söz konusu meselenin Kitâb, sünnet ve sahâbenin icmâ ile sâbit olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷⁰ Oysa çok sayıda sahâbîden imamın arkasında okunması gerektiği de rivâyet edilmiştir.⁹⁷¹ Bundan dolayı imama uyan kimselerin namazda kırâat etmemeleri gerektiği konusunda sahâbe arasında icmâ bulunduğundan söz etmek mümkün değildir. Nitekim Mâturîdî'nin de bu durumun farkında olduğu görülmektedir.⁹⁷² Dolayısıyla Mâturîdî'nin

⁹⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 185.

⁹⁶⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 481-482.

⁹⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 172-173. Sahâbeden bir mesele hakkında farklı görüşlerin bulunması durumunda Şafîî izlenilecek yöntemi şöyle açıklamaktadır: "İhtilâf bulunması durumunda sahâbe sözlerinden Kitâb, sünnet ve icmâa uygun olana ya da kıyas açısından daha doğru olana gideriz. Bir sahâbî bir görüş ileri sürse ve diğer sahâbîlerden buna uygun ya da aykırı başka bir görüş nakledilmezse, bu durumda ne yapılacağına dair Kitâb'ta da sâbit sünnette de bir beyân bulamadık. Âlimlerin ise bazen sahâbeden böyle birinin görüşünü kabul ettiklerini bazen de terk ettiklerini gördük. Kimi zaman da bu konuda ihtilâfa düştüklerini görüyoruz. Ben eğer Kitâb, sünnet, icmâ, bu manada hüküm verecek başka bir şey ya da kıyâs bulamazsam sahâbeden birinin görüşünü alırım. Esasen bir sahâbinin görüşüne bir başkasının muhâlefet etmemesi de çok nadir bir durumdur." Şafîî, *er-Risâle*, s. 596.

⁹⁶⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 72.

⁹⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 158.

⁹⁷¹ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Cüz'ü'l-kırâe halfe'l-imâm*, 1. bs., thk. Fazlurrahman es-Sevrî, el-Mektebetü's-selefiyye, Pakistan, 1400/1980, 1-71; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts., I, 164.

⁹⁷² Çünkü Mâturîdî "Belki de onlar Kur'ân'ı sesli okuyorlardı da Hz. Peygamber onlara sesli okumayı yasaklamıştı." şeklinde muhtemel bir itiraza şöyle cevap vermektedir: "Hiçbir rivâyette bize imama uyanların

sahâbenin icmâi diye genelleştirerek takdim ettiği şey aslında bütün sahâbenin değil, kendisinin ismini verdiği ve görüşlerini dikkate aldığı bazı sahâbîlerin icmâi olmalıdır.

Sem'î bilgi dışında bir yolla öğrenilmesi mümkün olmayan konular hakkında âyetlerde ve Hz. Peygamber'den mütevâtir ya da meşhûr şekilde rivâyet edilen hadislerde bilgi bulunmuyorsa sahâbeden de ilgili konuda herhangi bir nakil mevcut değilse Mâturîdî tevakkuf edilmesi gerektiği kanaatindedir. Sahâbeden bu gibi konularda bir bilgi nakledilmemesi onların o meseleyi bildikleri için sormadıklarını, müteşâbihâtan olduğu için veya Hz. Peygamber'e mahsus olduğunu bildikleri için terk ettiklerini, manası talep edilmeyen sûre ya da özel isim olduğu için sormadıklarını göstermektedir.⁹⁷³

Mâturîdî ilk dört halifenin ve özellikle Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in söz ve uygulamalarına farklı bir değer atfetmektedir. Şu sözleri bunun bir göstergesidir: "Biz bu hadisi benimsiyoruz. Çünkü Ebû Bekir, Ömer'in söylediklerini ve yaptıklarını yadırgamamıştır. Dolayısıyla bu, onun Ömer'i onaylaması anlamına gelir. İkisinin sözü ise bize huccet olarak yeterlidir."⁹⁷⁴ Mâturîdî, zikrettiği bir hadis ile de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ayrıcalıklı konumlarına işaret ederek hiç kimsenin onlara muhâlefet etmesinin câiz olmadığını dile getirir. Buna göre Hz. Peygamber Bedir esirlerine ne yapılacağını istişare ettikten sonra şöyle demiştir: "Ey Ebû Bekir ve ey Ömer! Rabbim bana ikinize danışmamı vahy ediyor. Eğer siz ikiniz ihtilâf etmeseydiniz ben size karşı çıkmazdım ya da sizin görüşünüzün aksini yapmazdım."⁹⁷⁵

Bazı sahâbîlerden hırsızlık cezasına konu edilen kalkanın değerinin beş veya üç dirhem olduğuna dair görüşler nakledilmişse de Mâturîdî, Sa'îd b. el-Müseyyeb'den (ö. 94/713) nakledilen "Kalkanın değerinin on dirhem olduğuna yönelik Rasûlüllah'tan sünnet

sesli okudukları nakledilmedi. Eğer sesli okumuş olsalardı, tıpkı okudukları aktarıldığı gibi bize bu da aktarılırdı." Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 156.

⁹⁷³ Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV, 86.

⁹⁷⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 392.

⁹⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 268. Rivâyet, hadis kaynaklarında buradaki lafızlardan farklı lafızlarla yer almaktadır. Bkz. et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XI, 439; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VI, 17. Heysemî bu rivâyetin senedinde bulunan Ebû 'Ubeyde b. el-Fadl b. 'İyâd'ın "leyyin" olduğunu, seneddeki diğer râvîlerin ise sika olduklarını söylemiştir (Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmu'ddîn el-Kudsî, Mektebetü'l-kudsî, Kahire 1414/1994, IX, 68). Şâfiî, devlet yöneticisi olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın sözlerine uymanın gerekliliğini şu şekilde açıklar: "Kitâb ve sünnet(te hüküm) bulunduğu sürece bunlara uymaktan başka bir seçenek ve çare yoktur. Eğer bu ikisinde bir hüküm bulunmuyorsa o zaman Allah Rasûlü'nün ashâbının ya da onlardan birinin sözlerine başvururuz. Sahâbenin ihtilâflarından da Kitâb ve sünnetin delâletine en yakın olana uyulur. Böyle bir delâlet bulunamazsa imam/devlet yöneticisi olan Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın sözlerinin tercih edilmesi bizce en uygun olanıdır. Çünkü imamın sözünün insanları bağladığı meşhurdur. Böyle bir kişinin görüşünün bağlayıcılığının, bir kişiye veya gruba fetvâ veren ve görüşü bazen alınıp bazen terk edilen müftünün sözünün bağlayıcılığından daha fazla olacağı ise daha meşhurdur. Çünkü müftülerin çoğu evlerinde ya da meclislerinde belli kimselere fetvâ verirler. Toplum ise onların sözlerine imamın sözlerine verdikleri kadar önem vermez... İlim birkaç tabakaya ayrılır. Birinci sırada Kitâb ve sâbit sünnet vardır. Bunlar yoksa ikinci sırada icmâ vardır. Üçüncü sırada ihtilâf bulunmayan sahâbe sözleri, dördüncü sırada ihtilâflı sahâbe sözleri bulunur. Beşincisi ise kıyâstır. İlim sırasıyla bunlardan elde edilir." Şâfiî, *el-Üm*, VII, 280.

gelmiştir.” sözünün delil olarak alınması gerektiğini ifade eder. Ona göre bu rivâyet her ne kadar mürsel olsa da buna muhâlif başka bir rivâyet bulunmamaktadır. Üstelik Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes‘ûd gibi büyük sahâbîlerden de bunu teyit eden rivâyetler bulunmaktadır.⁹⁷⁶

Mâturîdî’nin düşüncesinde Hz. Peygamber’den yapılan rivâyetlerin sıhhatinin tespitinde sahâbenin uygulamaları belirleyici bir role sahiptir. Buna göre eğer sahâbenin uygulaması ile rivâyet çelişiyorsa bu, o rivâyetin sahih olmadığını gösterir. Örneğin, diyet miktarının on iki bin dirhem olduğu yönünde Hz. Peygamber’den rivâyetler bulunmasına rağmen⁹⁷⁷ Hz. Ömer altından bin dînar, gümüşten on bin dirhem, deve sahiplerine yüz deve, sığır sahiplerine iki yüz sığır, koyun sahiplerine iki bin koyun, elbisecilik yapanlara da iki yüz elbise gibi farklı diyet miktarları belirlemiştir. Ayrıca Hz. Ömer devenin kıymetinin belirlenmesini emretmiş, önce bir ûkiyye olarak belirlenmiş, sonra develerin fiyatı artınca ederinin yeniden belirlenmesini emretmiş, bu defa da bir buçuk ûkiyye değer biçilmiştir. Nihâyetinde diyet on bin dirhem olarak belirlenmiştir. Konuyla ilgili Mâturîdî’nin açıklamaları şöyledir:

Eğer Hz. Ömer, Allah Rasûlü’nün develere dirhem/gümüş para ile hükmettiğini bilseydi, kendi döneminde fiyat takdir edilmesine ihtiyaç duymazdı. Oysa onun sünnetinin Hz. Ömer’e ve diğer sahâbîlere gizli kalması, onların da develerin fiyatlarını kendilerinin belirlemek zorunda kalmaları imkânsızdır. Bu da diyet miktarının on iki bin dirhem olduğu şeklinde rivâyet edilen haberin sâbit olmadığını göstermektedir.⁹⁷⁸

Mâturîdî ayrıca bir dînarın kıymetinin on dirhem olduğunu da sahâbe sözlerine ve sahâbenin icmâna dayandırarak ispat eder. Buna göre, diyetin altın para cinsinden miktarının bin dirhem olduğunda sahâbe arasında bir ihtilâf söz konusu değildir. Hz. Ömer’den de bir dînarın kıymetinin on dirhem olduğu rivâyet edilmiştir. Onun komutanlarına gümüş para kullanan belde halklarından kırk dirhem, altın para kullananlardan ise dört dînar alınmasını emrettiği rivâyet edilmiştir. Hz. Ali’den de el kesme cezasının, bir dînar ya da on dirhem değerinde malın çalınması durumunda uygulanacağı rivâyet edilmiştir. Öyleyse sahâbenin bu sözleri ve onların diyetin altın para karşılığının bin dînar olduğunda icmâ etmeleri, bir dînarın on dirheme karşılık geldiğini göstermektedir.⁹⁷⁹

Mâturîdî kimi zaman bir konunun ispatında âyetler, icmâ, mütevâtir hadisler ve mevkûf hadislerin hepsini birden delil olarak kullanır. Ganimetlerin beşte birlik kısmının

⁹⁷⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, IV, 222.

⁹⁷⁷ Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, V, 344; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 16; Tirmizî, “Diyât”, 2; İbn Mâce, “Diyât”, 6.

⁹⁷⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 417.

⁹⁷⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 417-418.

savaşa katılanlara verilecek paydan istisna edildiğini ilgili âyet,⁹⁸⁰ ilim ehlinin icmâi, mütevâtir hadisler ve sahâbenin mevkûf rivâyetleri ile ispat etmesi buna örnek olarak gösterilebilir.⁹⁸¹ Benzer şekilde mehir belirlendikten sonra karşılıklı rıza ile bu miktara ilavede bulunmanın câiz olduğunu âyet, hadis ve sahâbe sözleri ile delillendirmektedir.⁹⁸² Tevbe sûresi 60. âyette geçen “miskîn” kelimesinin anlamı hakkında Kur’ân’daki “أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَثْرَبَةٍ” “kendisi ile toprak arasında bir engel bulunmayan, aç ve açıkta kalmış kimse”⁹⁸³ ifadesini delil göstererek miskînin şiddetli fakirlik çeken kimse anlamına geldiğini ifade ettikten sonra bunu Hz. Ömer’in sözü ile de teyit eder. Rivâyete göre Hz. Ömer: “Miskîn, malı olmayan değildir. Miskîn, kazanç vesilesi bulunmayan kimsedir.” demiştir. Onun bu sözü Mâturîdî’ye göre fakirin, hiçbir şeye sahip olmayan, fakat yoksulluk ve ihtiyaç bakımından miskîn derecesinde bulunmayan kimse; miskînin ise şiddetli fakirlik çeken kimse olduğunu göstermektedir.⁹⁸⁴

Mâturîdî mevkûf rivâyetler ile neshin de mümkün olduğu görüşündedir. Hz. Peygamber’den rivâyet edildiğine göre o, “Süt emme(den dolayı haramlık) et oluşturan ve kemik sertleştiren emmedir.” buyurmuştur. Büyük yaşta emme ile et oluşmaz, kemik de sertleşmez. Hâlbuki Sâlim hadisinde Hz. Peygamber Ebû Huzeyfe’nin (ö. 12/633) hanımına, yaşı büyük olmasına rağmen “Sâlim’i beş kere emzir, ona haram olursun!” demişti. Mâturîdî meselenin çözümünün iki ihtimali bulunduğunu belirtir. Ona göre bu hüküm yani emmenin büyük yaşta da haramlığı gerektirmesi ya yalnızca Sâlim’e mahsustur ya da emmenin azının da çoğunun da haramlık gerektirdiğini bildiren merfû‘ ve mevkûf hadislerle nesh edilmiştir.⁹⁸⁵

Mâturîdî, sahâbenin kendi re’yi ile hüküm vermesi câiz olmayan konularda onlardan nakledilen görüşleri Hz. Peygamber’den nakledilmiş gibi yani hükmen merfû‘ kabul eder. Örneğin, Hz. Ömer’in ehl-i kitâb’dan alınacak cizye miktarı ile ilgili zenginlerden kırk sekiz dirhem, orta halli olanlardan yirmi dört dirhem, fakirlerden de on iki dirhem alınması gerektiği görüşü hakkında şöyle der: “Hz. Ömer’in bu miktarı kendi görüşü ile belirlemiş olması ihtimal dâhilinde değildir. Çünkü miktarlar ve hadlerin bilinmesinin yolu akıl değil, nasların bildirmesi ve naklî delillerdir. O halde bu, Allah Rasûlü’nden işitilen söz gibidir.”⁹⁸⁶ Kasta benzer öldürmede diyet olarak verilecek develerin yaş gruplarına dair sahâbeden aktarılan rivâyetler hakkında da şöyle der: “Sahâbenin kendi görüşleri olarak böyle söylemiş

⁹⁸⁰ “Biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz şeylerin beşte biri Allah’a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir.” Enfâl 8/41.

⁹⁸¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 217.

⁹⁸² Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 150-151.

⁹⁸³ Beled 90/16.

⁹⁸⁴ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 387.

⁹⁸⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 113-115.

⁹⁸⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 336.

olmaları mümkün değildir. Çünkü bu, ancak sem'î bilgiye ve Allah'tan gelecek bir habere bağlı bir konudur. Öyleyse sahâbenin tamamının bunu, Hz. Peygamber'den duymuş oldukları kabul edilir.”⁹⁸⁷ Sahâbenin kırâat icat etmeleri câiz olmadığı için onların bilinen mushafa aykırı kırâatleri de Mâturîdî'ye göre merfû' hadis olarak kabul edilir.⁹⁸⁸

Sahâbeden rivâyet edilen sözler hakkında “mevkûf” tabirini tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâturîdî yalnızca bir yerde kullanmaktadır. Aynı zamanda merfû' olarak da rivâyet edilen bir hadis hakkında “Câbir b. Abdillâh'dan da mevkûf olarak bu şekilde rivâyet edilmiştir.” demektedir.⁹⁸⁹

3.3. Çelişkili Görünen Hadisler Karşısındaki Tutumu

Kuvvet bakımından birbirine denk hadisler arasında dış görünüşleri bakımından görülen zıtlığın giderilmesi hadis ilminde muhtelifü'l-hadîs ve telfiku'l-hadîs kavramları ile ifade edilmektedir. İhtilâftan söz edilebilmesi için iki ayrı hadisin bulunması, hadislerin her ikisinin de makbûl türünden olması, her ikisinin de ihticâca elverişli olması ve hadislerin uzlaştırılmasının ya da birinin tercih edilmesinin mümkün olmaması gibi birtakım şartlar aranmaktadır. Bu bakımdan baş kısmı ile sonu arasında çelişki bulunan bir hadis ve birisi makbûl diğeri merdûd kategorisinden olan iki hadis muhtelifü'l-hadîs kapsamında değerlendirilmemektedir.⁹⁹⁰

Rivâyetler arasında görülen çelişkileri ortadan kaldırmak için hadisçilerin cem', te'lîf, nesh, tercih, tevakkuf gibi yöntemlere başvurdukları görülse de⁹⁹¹ söz konusu yöntemlerin hangi sıra ile takip edileceği tartışmalıdır.⁹⁹² Bununla birlikte bu konuda hadisçiler ile Hanefî fakîhler arasında belli bir farklılık bulunduğu göze çarpmaktadır. Buna göre hadisçiler daha çok muhtelif rivâyetlerin her ikisini de değerlendirmeyi yani cem' ve te'lifi incelemekte, bu mümkün olmazsa nesh ve tercihe gitmekte, hiçbirisi mümkün olmazsa tevakkuf etmeyi tercih etmektedirler. Hanefî fakîhler ise genellikle problemi öncelikle nesh ve tercih bağlamında ele almakta, tercih imkânı da bulunamaması durumunda tesâkut ya da fesh kavramı ile ifade edilen her iki delili birden devre dışı bırakma yöntemini izlemektedirler. Bu bakımdan Hanefî fakîhlerin ihtilâflı rivâyetler karşısında izledikleri yöntem, her rivâyetin mümkün mertebe

⁹⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 415.

⁹⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 342.

⁹⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 326. Mâturîdî'nin kendilerinden rivâyette bulunduğu sahâbe ve tâbiünun listesi için bkz. Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 64-65.

⁹⁹⁰ Subhî İbrâhîm es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs ve Mustalahuhû*, 15. bs., Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1984, s. 111; Üsâme Abdullah el-Hayyât, *Muhtelifü'l-hadîs ve mevkîfü'n-nükkâd ve'l-muhaddîsîn minh*, (Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü Ümmü'l-kurâ, Mekke 1402, s. 30-33; Târik b. Muhammed et-Tavârî, *Muhtelifü'l-hadîs ve eseruhû fi ahkâmi'l-hudûd ve'l-ukûbât*, 1. bs., Dâru İbn Hazm, Beyrut 1428/2007, s. 33.

⁹⁹¹ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, s. 263; Nevevî, *et-Takrîb*, s. 90; Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâik*, s. 189-190.

⁹⁹² Ayhan Tekineş, “Muhtelifü'l-hadîs”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2006, XXXI, 75.

değerlendirilmesi ve hiçbir rivâyetin zâyî edilmemesi temel prensibini benimseyen hadisçilerin yönteminden farklılık arz etmektedir.⁹⁹³ Leknevî (1848-1886) tarafından, ihtilâflı hadislerin çözümünde başvuru olan cem‘ yönteminin, tercih yönteminden önce ele alınması gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü tercihin öne alınması durumunda bir zaruret olmadan delillerden birisinin terk edilmesi gerekmektedir. Cem‘ ve te’lifin öncelenmesi durumunda ise her iki delil ile birden amel edilmesi mümkün olmaktadır. Ona göre cem‘ mümkün olmazsa sırası ile tercih ve neshe gidilir. Bunlarla da ihtilâf çözüme kavuşturulamazsa fesh söz konusu olur, yani her iki delil ile de amel edilmez.⁹⁹⁴ İhtilâfı gidermek için başvuru olan bu yöntemlerin tamamının aslında te’vîl işleminin farklı uygulamalarından ibaret olduğu belirtilmiştir.⁹⁹⁵

Mâturîdî *Te’vîlât*’taki uygulamalarında ihtilâflı rivâyetler karşısında öncelikle hadislerin arasını bir şekilde te’lif etmeye çalışmaktadır. Eğer rivâyetlerin her biri ile amel edilmesi mümkünse buna uygun bir yorum getirmektedir. Fıkhî hüküm içeren ihtilâflı rivâyetlerde Hanefî mezhebinin görüşlerini destekleyen haberleri tercih etmektedir. Rivâyetlerin tarihlerinin bilinmesi durumunda ise meseleleri çoğunlukla nesh ile çözüme kavuşturmaktadır.

3.3.1. Cem‘ ve Te’lif

Tevfik adı da verilen bu yöneme göre birbirleri ile çeliştiği tespit edilen iki hadisin arasının bulunması genellikle tahsîs, takyîd ve haml adı verilen yöntemlerden biri ile gerçekleştirilir.⁹⁹⁶

Rivâyetler arasında ihtilâf bulunduğu zaman Mâturîdî’nin ihtilâfı gidermek için başvurduğu yöntemlerden biri iki rivâyetin arasının uzlaştırılmasıdır. Örneğin, itikâf için mescidden çıkmak ancak kendi ihtiyaçlarından ya da yalnızca dışarıda yapabileceği bazı fiillerden dolayı mümkündür. Bundan dolayı Hanefî âlimler, itikâfa giren kişinin Cuma namazına çıkmasının farz olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Cuma namazına katılmamak üzere itikâfa giren kimseye izin verilemez. Zira farz olmayan bir ibadeti yerine getirmek için farz ibadetin terk edilmesi câiz değildir. Hz. Âişe’den de itikâfa giren kişinin itikâf yerinden çıkmamasının sünnet olduğu rivâyet edilmiştir. Fakat buna aykırı olarak Hz. Ali’nin cenazeye katılmak ve hasta ziyaret etmek maksadı ile itikâftan çıktığı rivâyet edilmiştir. Mâturîdî’ye göre bu rivâyet eğer sahihse şu şekilde değerlendirilmelidir: Hz. Ali izin verilen başka bir

⁹⁹³ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü’l-Hadis İlmi)*, 2. bs., MÜİFV Yay., İstanbul ts., s. 161-162; Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 184.

⁹⁹⁴ Leknevî, *el-Ecvibetü’l-fâdile*, s. 196.

⁹⁹⁵ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 160.

⁹⁹⁶ Subhî İbrâhîm es-Sâlih, *‘Ulûmu’l-hadîs ve Mustalahuhû*, s. 111; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 164-169; İsmail Lütfi Çakan, “Cem‘ ve Te’lif”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 287.

sebepten dolayı itikâftan çıkmış ve sonra hasta ziyaretine gitmiş ya da cenazeye katılmıştır ki bu câizdir. Zira eğer itikâfta cenaze ya da hasta ziyaretine izin verilseydi diğer tüm nâfileler için de izin verilmesi gerekirdi.⁹⁹⁷ Mâturîdî'nin yukarıdaki rivâyetleri cem' ederken haml adı verilen yöntemi kullandığı görülmektedir. Buna göre birbirleri ile çelişen rivâyetlerin her biri aslında farklı bir durumu ifade etmekte ve bunlar kendi bağlamlarında değerlendirildiğinde aslında ortada bir ihtilâf kalmamaktadır.⁹⁹⁸

Çelişkili görülen rivâyetlerin her biri ile amel edilmesi mümkün olursa Mâturîdî bu ihtimali gündeme getirir. Mesela Kadir gecesinin Ramazan ayının hangi gecesi olduğuna yönelik çeşitli rivâyetler bulunmaktadır. Mâturîdî ilke olarak konuyla ilgili Hz. Peygamber'den mütevâtir bir bilgi bulunmadan Kadir gecesinin hangi gece olduğuna yönelik bir yorum yapılmasını uygun görmez. Bununla birlikte Kadir gecesini hakkında vârid olan ve farklı günler bildiren rivâyetlerin birbirleri ile çelişmeyecek ve uyum arz edecek bir biçimde yorumlanabileceğini belirtir. Buna göre Kadir gecesini bir sene bazı gecelerde, diğer bir sene başka gecelerde, bir yıl Ramazan'ın son on günü içinde, bir diğer yıl da Ramazan'ın ortasındaki on gün içinde, daha başka bir yıl Ramazan'ın ilk onunda, sâir bir yılda da Ramazan dışında olabilir. Mâturîdî'ye göre rivâyetler bu şekilde yorumlanırsa hepsinin sahih kabul edilmesi de mümkün olacaktır.⁹⁹⁹

Rivâyetler arasındaki ihtilâfın giderilmesinde Mâturîdî kimi zaman birden fazla seçeneği gündeme getirir ve bunlardan birini tercih etmez. Haramlık gerektiren emmenin küçük yaştaki et oluşturan ve kemiği sertleştiren emme olduğunu ifade eden hadis ile yaşı büyük olmasına rağmen Sâlim'in Ebû Huzeyfe'nin hanımını emmesi ile haramlığın gerçekleştiğini bildiren rivâyet arasındaki çelişkiyi gidermede izlediği yöntem buna örnek olarak gösterilebilir. Mâturîdî'ye göre söz konusu hüküm yalnızca Sâlim'e mahsus olmalıdır ya da az veya çok her türlü emmenin haramlık gerektirdiğini bildiren rivâyetlerle bu hadisin nesh edildiği kabul edilmelidir.¹⁰⁰⁰

Semerkandî her ne kadar doğrudan Mâturîdî'ye nispet etmese de rivâyetler arasında çelişki görüldüğünde bu çelişkinin giderilmesi için muhtemel olanın muhkem olana hamledilerek çözülmesinden bahsetmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'den, biri Fâtiha okunmadan namazın câiz olmadığını, diğeri Fâtiha okunmayan namazın noksan olduğunu bildiren iki rivâyet bulunmaktadır. İlk rivâyet eğer Fâtiha'sız namazın câiz olmadığı şeklinde yorumlanırsa, bu durumda iki rivâyetin çelişmesi ve Hz. Peygamber'in çelişkiye düşmesi söz

⁹⁹⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 367-368.

⁹⁹⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, 2. bs., el-Mektebetü'l-İslâmî, yy. 1419/1999, s. 168, 231, 233, 424, 462.

⁹⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, XVII, 304.

¹⁰⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 113-115.

konusu olacaktır. Oysa Fâtiha'sız namazın olmadığını bildiren rivâyetin, namazın cevâzını değil de kemâlini nefyettiği şeklinde anlaşılması, söz konusu çelişkiyi ortadan kaldıracaktır. Nitekim ona göre rivâyetin, namazın kemâlini nefyettiği şeklinde yorumlanması ihtimal dâhilindedir. Çünkü noksanlık bildiren rivâyet muhkemdir ve namazın aslının câiz olduğunu bildirmektedir. O halde hem her iki hadisle amel edebilmek için hem de Hz. Peygamber'in tenâkuza düştüğü şüphesini ortadan kaldırmak için muhtemel olan rivâyetin muhkem olana hamledilmesi gerekmektedir. Böylece iki hadis arasındaki çelişki de giderilmiş olmaktadır.¹⁰⁰¹

3.3.2. Tercih

Mâturîdî'nin rivâyetler arasında ihtilâf bulunması durumunda çözüm için başvurduğu yöntemlerden birisi de bazı deliller öne sürerek ilgili rivâyetler arasında tercihte bulunmaktır. Örneğin, İkrime vasıtasıyla İbn Abbâs'tan rivâyet edilen hadise göre Hz. Peygamber kızı Zeyneb'i yeni bir nikâh kıymadan kocası Rebî'e vermişti. Hâlbuki 'Amr b. Şu'ayb'ın (ö. 118/736), babası vasıtasıyla dedesinden rivâyet ettiğine göre yeniden nikâh kıyılmıştır. Mâturîdî'ye göre bu iki rivâyet arasında teâruz bulunmaktadır. Ona göre ilk rivâyet, meselenin sadece zâhirini haber vermekte, ikinci rivâyette ise râvî bildiği bir hâdiseyi haber vermektedir. O halde 'Amr b. Şu'ayb rivâyeti tercih edilmeye ilk rivâyetten daha uygundur.¹⁰⁰²

Mâturîdî, Hz. Peygamber'in ihramlı iken Meymûne (ö. 51/671) ile evlendiğini bildiren İbn Abbâs rivâyetini, ihramsızken evlendiğini bildiren Yezîd b. el-Esam (ö. 103/721) rivâyetine tercih etmiştir.¹⁰⁰³ Benzer şekilde kocası hür iken kendisinin âzâd edildiğini bildiren Berîre (ö. 60/680 [?]) hadisini, kocası köle iken âzâd edildiğini bildiren hadise tercih etmiştir. Bütün bu rivâyetlerde Mâturîdî tercih sebebini, tercih ettiği hadislerde hâdisenin gerçekleşme şeklinin (hakîkatü'l-hâl) haber verilmiş olması, diğer rivâyetlerde ise hâdisenin sadece zâhirinin (beyânü'z-zâhir) haber verilmiş olması ile açıklar.¹⁰⁰⁴ Bu örneklerden anlaşıldığına göre Mâturîdî'nin, meselenin hakikatının anlaşılmasına dair fazladan bilgi içeren rivâyetleri yalnızca zâhirine yönelik bilgi içeren rivâyetlere tercih ettiği söylenebilir.

Nitekim Mâturîdî Hz. Peygamber'in bir mazeretten dolayı deve üzerinde Ka'be ile Safâ ve Merve'yi tavâf ettiğini bildiren İbn Cübeyr-İbn Abbâs rivâyetini, Şâfî'nin naklettiği

¹⁰⁰¹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 6b.

¹⁰⁰² Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 123-124.

¹⁰⁰³ Hâzîmî ise Hz. Peygamber'in Meymûne ile ihramsızken evlendiğini bildiren rivâyeti, ihramsızken evlendiğini bildiren İbn Abbâs rivâyetine tercih etmektedir. Ona göre ilk hadisin râvisi olan Ebû Râfî', Hz. Peygamber ile Meymûne arasında elçi olduğu için vaziyete doğrudan şahit idi. Hadiseyi daha iyi bildiği için vaziyeti doğrudan müşahede edenin rivâyetinin ise başkasından aktaranın rivâyetine tercih edilmesi gerekmektedir. Hâzîmî, *el-İ'tibâr*, s. 11.

¹⁰⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 124.

ve insanlara göstermek için deve üzerinde tavaf ettiğini bildiren Câbir b. Abdillâh rivâyetine tercih etmiştir.¹⁰⁰⁵ Şârih Semerkandî'nin ifadesine göre buradaki tercih sebebi, İbn Abbâs'ın haberinin meselenin içyüzünü yani deve üzerinde tavâfın bir mazeret sebebiyle olduğunu bildirmesi, Câbir'in haberinin ise meselenin sadece görünen şeklini bildirmesidir. İbn Abbâs rivâyeti mazeret vurgusu yaparken, Câbir mazerete vâkıf olamadığı için olayın sadece zâhirini haber vermiştir.¹⁰⁰⁶

Mâturîdî Mekke'nin fethi günü Hz. Peygamber'in bütün namazları tek abdestle kıldığını ifade eden rivâyeti Peygamber'in ve sahâbeden bazılarının her namaz için ayrı abdest aldıklarını bildiren çok sayıda rivâyete tercih etmektedir. Sahâbeden çok sayıda ismin ve Hz. Peygamber'in bütün namazlar için ayrı ayrı abdest aldıklarını ifade eden rivâyetleri fazilet ve istihbâb anlamına hamletmektedir.¹⁰⁰⁷ Fakat burada dikkat çeken husus, Mâturîdî'nin aslında her namaz için abdestin gerekli olmadığını hadislerden önce Kur'ân ile temellendirmiş olmasıdır. “Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın.”¹⁰⁰⁸ âyetinin lafzî olarak anlaşılması durumunda her namaz için abdest almanın gerekli olduğunu, fakat âyetin içerisinde “Eğer abdestsiz iseniz” anlamının gizli olarak bulunduğunu ifade etmiştir. Anlaşıldığına göre Mâturîdî aslında Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethedildiği gün tek abdest ile tüm namazları kıldığını ifade eden rivâyeti Kur'ân'dan elde ettiği bu anlamı destekleyici bir unsur olarak kullanmaktadır. Yani onun, bu rivâyet olmasaydı bile yine Kur'ân'dan hareketle aynı sonuca ulaşacağını söylememiz mümkündür. Nitekim Kahraman'ın tespitine göre de Mâturîdiyye için “hadis belirleyici değil, akıl ve Kur'ân aracılığı ile ulaşılan sonucu teyid edici bir görüntü arz etmektedir.”¹⁰⁰⁹

Mâturîdî'nin tercihlerinde rivâyetin Kur'ân'ın zâhirine uygun olup olmaması önem arz etmektedir. O, birbiri ile çelişen rivâyetlerden Kur'ân'ın zâhir anlamına uygun gördüğünü tercih eder. Örneğin; “İlk günden takvâ üzerine kurulan mescitte namaz kılman elbette daha doğrudur.”¹⁰¹⁰ âyetinin tefsirinde takvâ temeli üzerine kurulu mescidin, Mescid-i Nebevî ve Kuba Mescidi olduğunu bildiren iki farklı rivâyetten Kuba Mescidi rivâyetini âyetin zâhirine uygunluğu gerekçesi ile tercih eder. Çünkü rivâyet edildiğine göre “Orada temizlenmek isteyenler vardır.” âyeti indiğinde Hz. Peygamber Kubâlılara “Temizlik konusunda Allah sizi övdü. Siz ne yapıyorsunuz?” demiş, onlar da “Biz küçük ve büyük abdest kalıntılarını

¹⁰⁰⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 288-289.

¹⁰⁰⁶ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 55a.

¹⁰⁰⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 165-166.

¹⁰⁰⁸ Mâide 5/6.

¹⁰⁰⁹ Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 146, 205-206.

¹⁰¹⁰ Tevbe 9/108.

yıkıyoruz.”¹⁰¹¹ demişlerdir. Bazı rivâyetlere göre de şöyle demişlerdir: “Tevrat’ta necâseti su ile temizlemenin farz olduğunu görüyoruz ve bunu terk etmiyoruz.” Hz. Peygamber de “Bunu terk etmeyiniz!” demiştir.¹⁰¹²

Mâturîdî’nin Kur’ân’a uygun gördüğü rivâyeti tercih uygulamasına ganimetlerin taksimi hakkında ‘Ubâde b. es-Sâmit ve Sa’d b. Ebî Vakkâs’tan (ö. 55/675) rivâyet edilen hadisler de örnek olarak gösterilebilir. ‘Ubâde’den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “Biz (Bedir savaşında) ganimetler konusunda ihtilâf etmiş ve hoş olmayan tavırlar sergilemiştik. Bunun üzerine Allah ganimetleri elimizden aldı ve Rasûlü’ne verdi. O da eşit bir şekilde bize dağıttı.”¹⁰¹³ Sa’d’dan yapılan rivâyete göre ise o Bedir savaşında bir kılıç bulmuş ve bunu Hz. Peygamber’e getirerek kendisine vermesini istemiştir. Fakat Hz. Peygamber onu bırakmasını söylemiştir. Bunun üzerine ganimetlerin Allah ve Rasûlü’ne ait olduğunu bildiren âyet nazil olmuş, Hz. Peygamber de onu çağırarak kılıcı almasını söylemiştir.¹⁰¹⁴ Mâturîdî’ye göre ‘Ubâde hadisi Hz. Peygamber’in savaşa katılanlara ganimet verdiğini haber verirken, Sa’d hadisi vermediğini bildirmektedir. Bundan dolayı iki hadis arasında çelişki bulunmaktadır. Mâturîdî rivâyetler arasındaki ihtilâfı ortadan kaldırmak için Kur’ân’a başvurarak Hz. Peygamber’in ganimet verdiğini bildiren ‘Ubâde hadisini tercih etmektedir. Çünkü ganimetler henüz helal kılınmadan önce âyette “enfâl” olarak zikredilmiştir. Eğer Hz. Peygamber savaştan önce ya da sonra ganimet dağıtmamış olsaydı Allah tarafından buna “enfâl” ismi verilmezdi. Ona göre âyette “enfâl” ifadesinin kullanılması ‘Ubâde hadisinde belirtildiği gibi Hz. Peygamber tarafından ganimet dağıtılması uygulamasının önceden mevcut olduğunu göstermektedir.¹⁰¹⁵

Mâturîdî sahâbe sözlerinden de âyetin zâhirine uygun olanı tercih etmektedir. “Evli kadınlarla evlenmeniz de haram kılındı. Maliki bulunduğunuz câriyeler müstesna. Bunlar, Allah’ın üzerinize farz kıldığı hükümlerdir.”¹⁰¹⁶ âyetinde bahsedilen kadınlar Hz. Ali ve İbn Abbâs’a göre müşriklerle evli olan kadınlardır. İbn Mes’ûd’a göre ise âyette bahsedilen kadınlar müslümanlarla veya müşriklerle evlenmiş kadınlardır. Mâturîdî’ye göre bu iki te’vilden kabul edilmeye en elverişli olanı Hz. Ali ve İbn Abbâs’ın görüşüdür. Çünkü Kur’ân’ın zâhir anlamı bunun doğru olduğunu göstermektedir. Zira Allah başka âyetlerde¹⁰¹⁷

¹⁰¹¹ Aynı manayı ifade eden benzer rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 22; İbn Mâce, “Tahâret”, 28; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, IV, 100.

¹⁰¹² Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 453.

¹⁰¹³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XIII, 370.

¹⁰¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 250, 259, 264, 279-280; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XIII, 376-377.

¹⁰¹⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 165-168.

¹⁰¹⁶ Nisâ 4/24.

¹⁰¹⁷ “Ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan câriyeleri bunun dışındadır.” (Mü’minûn 23/6). “Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helâl değildir. Ancak sahip olduğun câriyeler başka.” Ahzâb 33/52.

evlilik ile milk-i yemîn arasını yani câriye sahibi olma arasını ayırmıştır. Bu âyetler, “muhsanât” âyetindeki “elinizin altında bulunan câriyeler hariç” ifadesinin, evli olmayan kadınlar olduğunu göstermektedir.¹⁰¹⁸

Fâtiha’dan sonra “âmîn” sözünün gizli söylenmesi gerektiğini ispat ederken aksi istikamette rivâyetler bulunmasına rağmen Mâturîdî, dualarda sünnetin gizli olması gerektiği ilkesini öne sürmektedir. Buna göre sünnete uygunluk, Mâturîdî’nin sisteminde bir tercih sebebi olarak öne çıkmaktadır. Öne sürdüğü bir başka delil ise gizli okumayı bildiren haberlerin mütevâtir olmasıdır. Bu durumda aksi yöndeki açıktan okumayı bildiren rivâyetleri âhâd seviyede kabul etmiş olmakta, mütevâtir olanın tercih edilmesi ve bununla amel edilmesi gerekmektedir.¹⁰¹⁹ Açıktan okunmasını ifade eden rivâyetlerin önceye ait olma yani mensûh olma ihtimalinin bulunması da Mâturîdî’nin kullandığı bir başka argümandır.¹⁰²⁰

Mâturîdî vârisi olmayanların mirasının zevi’l-erhâm’a mı yoksa beytülmale mi kalacağı konusunda farklı rivâyetler arasından zevi’l-erhâm’a kalacağını ifade eden rivâyetleri tercih eder. Bunu da Hz. Peygamber’den rivâyet edilen “... dayı da vârisi olmayanın vârisidir.” rivâyetine dayandırır. Diğer rivâyetler arasından bunu seçmesinin sebebi olarak Kur’ân’ın zâhirine ve umûm ifade eden anlamına daha uygun olmasını gösterir ve Hanefîlere göre bu rivâyete uymanın diğer rivâyetlere uymaktan daha uygun olduğunu ifade eder.¹⁰²¹ Buradan anlaşıldığına göre rivâyet tercihlerinde Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun olanların tercih edilmesi Mâturîdî’nin önem verdiği bir husustur. Hanefî mezhebinin görüşlerini temellendirme noktasında Mâturîdî’nin başvurduğu tercih sebeplerinden birisi de hadisin rivâyet edildiği sahâbî sayısı ve bunların hangi sahâbîler olduğudur. Bu sahâbîler arasında dört halifenin bulunması özellikle rivâyetin tercih edilme sebebidir. Mesela Şâfiî’nin, Ebû Sa’îd el-Hudrî rivâyetine dayanarak fitır sadakasının bir sâ‘ buğday olması gerektiği görüşüne, aralarında dört halifenin de bulunduğu on sahâbînin, Hz. Peygamber’den fitır sadakası miktarının yarım sâ‘ olması gerektiğini bildiren rivâyetleri ile karşılık verir ve bu rivâyeti tercih eder. Üstelik ona göre Ebû Sa’îd el-Hudrî’nin rivâyeti vucûb bildirmemekte, yalnızca kendi fiilini anlatmaktadır.¹⁰²² Müellefe-i kulûbe zekât verilmesi uygulamasının müslümanların az ve güçsüz oldukları zamanda geçerli olduğunu, artık verilmemesi gerektiğini söyleyen Hz. Ömer’in bu görüşüne Hz. Ebû Bekir’in itiraz etmemesini konuya

¹⁰¹⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 134-136.

¹⁰¹⁹ Nitekim hadislerden birinin râvî sayısının diğerinden fazla olması rivâyetler arasında tercihte bulunma sebeplerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bkz. Hâzîmî, *el-İ’tibâr*, s. 9.

¹⁰²⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 10.

¹⁰²¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 61-63.

¹⁰²² Ebû Sa’îd el-Hudrî şöyle demiştir: “Ben Allah Rasûlü zamanında bir sâ‘ buğday verirdim.” Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, II, 72.

ilişkin delillerden biri olarak sunar ve şöyle der: “O ikisinin sözü bize delil olarak yeter.”¹⁰²³ Nitekim Hâzîmî (ö. 584/1188) de daha kuvvetli oldukları için dört halifenin amel ettiği hadislerin, onların amel etmedikleri hadislere tercih edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁰²⁴

Mâturîdî “Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin.”¹⁰²⁵ meâlindeki âyetin, Vahşî (ö. 23/644’ten sonra) hakkında indirildiğini bildiren bazı müfessirlere atfettiği rivâyet yerine, adam öldürmek ve zina etmek gibi günahlar işleyen başka kişiler hakkında indirildiğini bildiren rivâyeti tercih eder ve “Vahşî kimdi ki Allah onun hakkında özel âyet indirsın!” der.¹⁰²⁶ Burada Mâturîdî’nin diğer tercihlerinin aksine rivâyeti reddetmek için herhangi bir naklî ya da aklî gerekçe öne sürmeden Vahşî’yi küçümseyen bir ifade kullanması dikkat çekicidir.

Hadis tercih sebeplerinden birisi de râvîlerinin hıfz ve itkân bakımından birbirine eşit derecede olmasına rağmen iki hadisten birinin râvisinin fakîh olması ve lafızlardan hüküm elde etmeyi daha iyi biliyor olmasıdır.¹⁰²⁷ Hanefî usûlünde de fakîh râvînin rivâyeti fakîh olmayan râvînin rivâyetine tercih edilir. Mâturîdî bu kuralı değişik rivâyetlerde uygular. Konuyla ilgili onun Abdullah b. Mes‘ûd ve Ebû Hüreyre’nin rivâyetlerine yönelik değerlendirmesi şöyledir: “Zayıf olduğu söylenmesine rağmen Ebû Hüreyre’nin rivâyetinin kabulü vâcib ise fazileti, takvâsı, Allah Rasûlü ile sohbetinin çokluğu ve derin fıkıh bilgisi nedeniyle İbn Mes‘ûd’un rivâyetinin kabul edilmesi (ondan) daha uygundur.”¹⁰²⁸

Hadisçiler tarafından bazı rivâyetlerin diğerlerine tercih edilmesini gerektiren çeşitli sebepler zikredilmiştir. Kimi müellifler söz konusu sebepleri ayrıntılı biçimde ele alarak sayıyı elliye çıkarmışlar,¹⁰²⁹ bazı müellifler ise belli kategoriler ihdâs ederek bu sayıyı dörde kadar düşürmüşlerdir.¹⁰³⁰ Çelişen hadislerin tercih edilmesinde başvuru sebeplerinin sayısı değişiklik gösterse de muhaddislerin en güvenilir rivâyeti tespit etmek için isnâd karşılaştırmasına başvurdukları kesindir.¹⁰³¹ Tercih sebeplerinden bahseden bütün müellifler önceliği isnâd ile ilgili sebeplere ayırmaktadırlar.¹⁰³² Örneğin İbnü’s-Salâh ve Nevevî ihtilâflı gözükten hadislerin arasını cem‘ etmek mümkün değilse ve nesih de söz konusu değilse râvî

¹⁰²³ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 392.

¹⁰²⁴ Hâzîmî, *el-İ’tibâr*, s. 17.

¹⁰²⁵ Zümer 39/53.

¹⁰²⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, XII, 353-354.

¹⁰²⁷ Hâzîmî, *el-İ’tibâr*, s. 15.

¹⁰²⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, XV, 236.

¹⁰²⁹ Hâzîmî, *el-İ’tibâr*, s. 9-22.

¹⁰³⁰ Örneğin, Şevkânî tercih sebeplerini dört kategoride incelemiştir. Bunlar isnâd, metin, medlûle yönelik hususlar ile hâricî unsurlardır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San‘ânî el-Yemenî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hak min ‘ilmi’l-usûl*, 1. bs., thk. Ahmed Azv İnâye, Daru’l-kütübi’l-Arabî, Dımaşk 1419/1999, II, 264.

¹⁰³¹ Melchert, “Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law”, s. 383, 384, 405.

¹⁰³² Kahraman, *Mâturîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 193.

sayısı çok olan ya da râvîlerinin sıfatları daha güçlü olan rivâyetlerin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedirler.¹⁰³³ Mâturîdî ekolüne mensup âlimler ise eserlerinde tercih sebepleri ile ilgili teorik bilgi vermemektedir.¹⁰³⁴ Mâturîdî’de de birkaç istisna dışında bu husus ile ilgili teorik bilgi bulunmamaktadır. Mâturîdî’nin tercih sebepleri arasında hadislerin zikrinde isnâd kullanmamasının doğal bir sonucu olarak hadisçilerin aksine isnâdlara yönelik sebepler fazla yer almamaktadır. Onun tercih sebeplerinin çoğunlukla muhtevaya yönelik hususlar olduğu görülmektedir. Bunlar, Kur’ân’ın zâhirine ya da sünnete uygunluk, râvînin bildiği bir hâdiseyi ya da hâdisenin gerçekleşme şeklini haber vermesi yahut terk ettiği haberlerin mensûh olması gibi hususlardır. Bununla birlikte az da olsa rivâyet edildiği sahâbî sayısının fazla olması ve râvînin fakîh olması gibi sebepler de bulunmaktadır. Mâturîdî’nin tercih ettiği fikhî rivâyetlerin Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun rivâyetler olması da dikkat çeken bir husustur.

3.3.3. Nesh

Mâturîdî’ye göre nesh, belli bir zamana kadar konulmuş olan bir hükmün süresinin sona erdiğinin beyan edilmesidir. Bu manasıyla nesh, bedâ ve kendi zamanında geçerli olan ilk hükmü nakz etme manası taşımamaktadır. Tam tersine nesh, önceki hükmün kendi zamanı içerisinde geçerliliği devam etmekle birlikte artık geçerlilik süresinin dolduğunu ve yeni hükmün zamansal sınırının başladığını açıklamaktan ibarettir.¹⁰³⁵

Mâturîdî tefsirinde neshin şartları ve sınırları hakkında sık sık açıklamalar yapar. Buna göre dinin kendisi,¹⁰³⁶ va‘d,¹⁰³⁷ va‘îd,¹⁰³⁸ geçmişten verilen haberler,¹⁰³⁹ ma‘rûf, birr, ihsân gibi ahlâkî kurallar¹⁰⁴⁰ ve aklen neshi mümkün olmayan konularda¹⁰⁴¹ neshin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü bu konularda neshin gerçekleşmesi Allah’ın ilminde değişiklik (bedâ) meydana geldiğini ve onun hükmünden rücû ettiğini gösterir ki, bu mümkün değildir. Neshin şartları konusunda öne sürdüğü şartlar incelendiğinde çoğu meselede olduğu gibi burada da belirleyici olanın Mâturîdî’nin kelâmî kabulleri olduğu görülmektedir.

Mâturîdî nesh edilen hüküm ile amel etmenin haram olduğunu ifade eder.¹⁰⁴² Daha sonra bu ifadesini detaylandıran Mâturîdî, nesh edildiği henüz yükümlüler tarafından

¹⁰³³ İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, s. 263; Nevevî, *et-Takrîb*, s. 90.

¹⁰³⁴ Kahraman, *Mâturîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 196.

¹⁰³⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, I, 257-258.

¹⁰³⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, V, 137.

¹⁰³⁷ Mâturîdî, *Te’vilât*, II, 175; III, 77.

¹⁰³⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 421.

¹⁰³⁹ Mâturîdî, *Te’vilât*, VII, 284; XIV, 297;

¹⁰⁴⁰ Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 35-36.

¹⁰⁴¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI, 465.

¹⁰⁴² Mâturîdî, *Te’vilât*, V, 244.

bilinmeyen bir hükümle amel edilmesi durumunda günah mı yoksa sevap mı kazanılacağı sorusuna cevap arar. Ona göre neshe konu edilen hüküm eğer tâat ve Allah'a yakınlık kastedilen bir fiil ise kişi hem niyeti hem de ameli sebebiyle sevap kazanır. Eğer nesh edilen hüküm helal ve harama taalluk eden bir fiil ise nesh bilgisi kendisine ulaşmadan amel eden kişi bu fiilinden dolayı günaha girmez.¹⁰⁴³

Birbiri ile çelişen rivâyetler karşısında Mâturîdî'nin çözüm için en sık başvurduğu yöntemlerden biri neshtir. Kûsûf namazının kılınış şekli ile ilgili rivâyet edilen çelişkili rivâyetler hakkında Mâturîdî neshe başvurur ve şöyle der:

(Kûsûf namazı hakkındaki) rivâyetlerin ihtilâflı olması, burada bir tercih hakkının bulunduğunu değil, neshin söz konusu olduğunu göstermektedir. Çünkü imamlar bu konuda ihtilâf etmişlerdir. Eğer burada bir tercih hakkı (muhayyerlik) söz konusu olsaydı, onlar ihtilâf etmezlerdi. O halde başlangıçta namazlarda bulunan her türlü ilavenin sonradan nesh edildiği ve namazın bugün bizim tarafımızdan bilinen şekli ile yerleştiği açıkça ortaya çıkmıştır. Namaz, bugünkü bilinen şekliyle yerleştiğine göre burada neshin, kesin olarak bilinen birşeyden dolayı gerçekleştiğini söylemek, kesin olarak bilinmeyen başka bir şeyden dolayı gerçekleştiğini söylemekten daha uygundur.¹⁰⁴⁴

Mâturîdî, kûsûf namazının farklı şekillerde kılındığını bildiren rivâyetler arasındaki çelişkiyi nesh ile çözüme kavuşturmaktadır. İfadelerinden anlaşıldığına göre bu çelişkinin giderilmesinde izlediği yöntem şu şekildedir. Kûsûf namazının her rek'atte bir rûkû ile mi yoksa iki rûkû ile mi kılınacağı konusunda birbiri ile çelişen rivâyetler bulunmaktadır. O halde bu hadisler arasında bir nesh söz konusudur. Namazın kılınma şekli ise kesin olarak bilinmektedir. Neshin başka bir şey ile mesela bir rûkû ile kılınacağını bildiren hadisler ile gerçekleştiği ise kesin değildir. O halde burada neshin, kesin olan bir şeyle yani namazın bilinen kılınma şekliyle gerçekleştiğinin söylenmesi kesin olmayan rivâyetlerle gerçekleştiğinin söylenmesinden daha uygundur. Bu örnekte de görüldüğü gibi Mâturîdî çoğu zaman ulaştığı sonucu destekleyen rivâyetler bulunmasına rağmen bu rivâyetleri değil, daha güçlü ve kesin bir delil olarak gördüğü uygulamayı esas alarak nesh iddiasını gerekçelendirmektedir.

Mâturîdî'nin ihtilâflı hadisler karşısında neshe başvurduğu bir başka örnek de bazı rek'atlerde imama yetişemeyen kimselerin kaçırdıkları namazları ne zaman kaza edecekleri hakkındaki rivâyetlerdir. Mâturîdî'nin belirttiğine göre çok sayıda sahâbîden nakledilen rivâyetler, Hz. Peygamber'in korku namazında bir gruba namaz kıldırırken, diğer grubun düşman karşısında durduğunu, sonra diğer grubun gelip namaza devam ettiğini bildirmektedir. Söz konusu rivâyetlere göre Hz. Peygamber namazı tamamlamadan hiç kimse kalan rek'atlerini kılmamış, o tamamladıktan sonra cemaat, bulunamadıkları rek'ati kılmışlardır. Bundan dolayı bütün müslümanlar, cemaate yetişemeyenlerin kaçırdıkları

¹⁰⁴³ Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 465-466.

¹⁰⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi 'u's-sanâi'*, I, 281.

rek'atleri imam namazını tamamlamadan kılamayacakları konusunda ittifak etmişlerdir. Mâturîdî bunun aksini haber veren rivâyetlerin zaman bakımından önce olmalarını ve bunun ümmetin tevârüs ettiği uygulama ile sonradan nesh edilmiş olma ihtimallerini öne sürerek rivâyetler arasındaki ihtilâfî çözüme kavuşturur.¹⁰⁴⁵ Bir başka örnek de itikâfın nerede yapılacağı hakkındaki rivâyetlerdir. Hz. Peygamber'den nakledildiğine göre itikâf yalnızca Mescid-i Harâm'da yapılabilir.¹⁰⁴⁶ Oysa Hz. Peygamber'in Medine'de Mescid-i Nebî'de itikâf yaptığı da kesindir. Öyleyse ilk rivâyet şayet sahihse nesh edilmiştir. Aslında Mâturîdî bu rivâyeti nesh hamletmeden önce de “Mescidlerde itikâfa çekildiğinizde kadınlarınıza yaklaşmayın.”¹⁰⁴⁷ âyetinin umûm ifadesi olan “mescidler” kelimesini delil göstererek itikâfın tüm mescidlerde yapılabileceğini söylemektedir.¹⁰⁴⁸

Mâturîdî hadisler arasındaki neshin yanı sıra kimi zaman âyetlerin de hadis ile nesh edilebileceğini savunur. Oysa Hanefî usûlünde yerleşik kurala göre haber-i vâhid Kur'ân'ı nesh edemez. Mâturîdî de aynı görüştedir. Fakat mezhebin görüşünün dayanağını oluşturan, ancak âhâd seviyede bulunan bazı haberleri Mâturîdî kuvvetlendirerek usûl açısından problem arz eden durumu ortadan kaldırmaya çalışır. Örneğin, bilindiği gibi Hanefî mezhebinde vârise vasiyet yoktur. Kur'an'da vasiyet mutlak olarak zikredildiği için¹⁰⁴⁹ “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir, artık vârise vasiyet yoktur.” hadisinin âyeti nesh edememesi gerekmektedir. Yani vasiyet âyetinin mutlak ifâdesine göre vârislere de vasiyet edilebilmesi gerekmektedir. Buna rağmen âyetin hadis ile nesh edilmesi nasıl mümkün olur? Mâturîdî bu soruya şu şekilde cevap vermektedir.

Bu konudaki asıl şudur: Bu hadis rivâyet açısından haber-i vâhiddir, fakat kendisiyle amel edilmenin bilinmesi bakımından ise mütevâtirdir. Bizim prensibimize göre amelî mütevâtir, amel edilecek en değerli haberdir. Çünkü insanların kendisiyle amel ettiği asırlardır bilinen (müteâref) mütevâtirler ile amel etmenin tek gerekçesi zâhir olmalarıdır. Zâhir olmaları, bunların rivâyet edilmelerine ihtiyaç bırakmaz. Çünkü insanlar bunlarda herhangi bir kapalılık olmadığını bilmektedirler. Bundan dolayı Allah Rasûlü'nün ‘Azı dişli bulunan her hayvanı yasakladığı’ rivâyet ile ondan gelen başka bir haberi reddederiz. Evet, azı dişli hayvanı yasaklayan hadis rivâyet açısından haber-i vâhiddir, fakat insanların kendisi ile kesintisiz amel etmesi bakımından (tevâtere'n-nâsü el-amele bih) bunun bilgisi amelî gerektir niteliktedir. Zira ümmetin tamamının, Kitâb ve sünnette aksi yönde vârid olduğunu bildikleri bir şey üzerinde ittifak etmeleri câiz değildir. Aksi takdirde Kitâb ve sünneti ihmal etmede birleşmiş olurlardı. Bahsettiğimiz mesele de aynı şekildedir. İnsanların vârise vasiyeti terk etmede birleşmeleri câiz değildir. Burada ise vasiyeti nesh edecek bir âyet ya da kendisi ile amel edilecek bir sünnet bulunmamaktadır. İşte bundan dolayı biz fiilî tevâtür derecesindeki bu hadisle, vasiyetin nesh edildiğine hükmettik.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, IV, 13-15.

¹⁰⁴⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 519.

¹⁰⁴⁷ Bakara 2/187.

¹⁰⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 368.

¹⁰⁴⁹ “Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.” Bakara 2/180.

¹⁰⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 333-334.

Görüldüğü gibi Mâturîdî, mezhep içerisinde benimsenen vârise vasiyetin yapılamayacağı hükmünü savunmaktadır. Oysa aslında bu hüküm, Kur'ân'a muhâlif olmalıdır. Çünkü Hanefî mezhebinde Kur'ân'ı ancak kendisi gibi mütevâtir bir haberin nesh edebileceği ilkesi kabul edilmektedir. Bahsedilen hadis ise âhâd bir haber olduğu için Mâturîdî onun amelî mütevâtir seviyesinde olduğunu ifade ederek usûl açısından problem teşkil eden durumu ortadan kaldırmaktadır. Mâturîdî'ye göre vâris için vasiyet ile emredilmesi, miras ile ilgili hükümlerin henüz açıklanmadığı zamanlarda söz konusudur. Daha sonra sünnetin beyânı ile vasiyet ortadan kaldırılmıştır. Çünkü Kur'ân'ın tilâvet edilen metninde vasiyetin kaldırıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Aslında bu bilgi, Kur'ân'dan çıkarım (intizâ') ya da nesh yoluyla da elde edilebilir. Fakat bu yolla elde edilen hüküm, sünnetle ulaşılan hükümden daha zayıftır.¹⁰⁵¹

Sahâbî râvînin, kendi rivâyetine aykırı amelde bulunması Mâturîdî'ye göre rivâyetin nesh edildiğini gösterir. Çünkü sahâbenin Hz. Peygamber'e muhâlefet etmesi asla söz konusu olamaz.¹⁰⁵²

Nesefî'nin bildirdiğine göre Mâturîdî ve Semerkand Hanefî ulemâsı, naslarda bulunan umûm bir ifadeyi tahsîs yahut mutlak bir ifadeyi takyîd eden ve zaman bakımından sonra gelen (müteahhar) delili nesh olarak değil, beyân olarak değerlendiriyorlardı. Aksi görüşü benimseyenleri ise Mu'tezile mezhebine nispet ediyorlardı. Fakat zamanla bazı fıkıh usûlü konularında ve umûm meselesinde Semerkandlı Hanefîler içinden, Irâklı Hanefîlerin görüşlerine meyleden bir grup ortaya çıkınca söz konusu görüşe meyledenleri Mutezile'ye nispet konusunda bir çekincenin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁵³ Semerkandî ise Mâturîdî'den ikinci delilin beyân olarak da nesh olarak da değerlendirilebileceğini, ancak bir delil bulunması durumunda ikisinden birine yorumlanabileceği görüşünü nakletmektedir.¹⁰⁵⁴

Hadisler arasında görülen çelişkinin nesh yolu ile giderilebilmesi için öncelikle nesh eden rivâyetin zaman bakımından nesh edilenden sonraya ait olması gerekmektedir. Eğer zamansal bir sonralık söz konusu değilse bu durumda buna nesh değil, beyân denir.¹⁰⁵⁵ Usûl eserlerinde açıklandığına göre iki delil arasında neshin gerçekleşebilmesi, nâsîh olan delilin zaman bakımından sonraya ait olması (müteahhar) ile mümkündür. Mâturîdî de bazı uygulamalarında delillerin vaktinin bilinmesi durumunda ikinci delilin birincisini nesh

¹⁰⁵¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 337.

¹⁰⁵² Mâturîdî, *Te'vilât*, XV, 123.

¹⁰⁵³ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, II, 780.

¹⁰⁵⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 725; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, 34a.

¹⁰⁵⁵ Ebü Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzîm el-Hâzîmî el-Hemedânî, *el-İ'tibâr fi beyâni'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr*, Matbaatü dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbad 1359, s. 7.

edeceği görüşünü benimsemektedir.¹⁰⁵⁶ Fakat bir delil bulunması durumunda bazen birbiri ile çelişen iki rivâyetin zamanları bilinmese dahi nesh olarak değerlendirilebileceğini belirtir. Örneğin, at ve evcil eşek etinin yenildiği ile ilgili rivâyetler ona göre vakit zikredilmediği için bunların mübâh oldukları zamana ait olmalıdır. Çünkü diğer taraftan Hz. Peygamber'in bunları yasakladığı da kesin olarak bilinmektedir.¹⁰⁵⁷

3.4. Hadisçiler Tarafından Sahih Kabul Edilmeyen Bazı Rivâyetleri Kullanması

Mâturîdî'nin rivâyet kullanımında genel olarak titiz davrandığı görülmektedir. Rivâyetler hakkında kullandığı “eğer sahîhse...”, “eğer sâbitse...” şeklindeki ifadeler, onun rivâyetlerin sıhhati konusunda hassasiyet sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca onun âyetlerin açıklanması konusunda te'vîl ve tefsir şeklinde bir ayırım getirmesi ve tefsirin kesinlik, te'vîlin ise zan ifade ettiğini belirtmesi naslar ile kastedilen anlamın doğru tespit edilmesi hususundaki titizliğini ortaya koymaktadır. Özellikle itikâdî konularda ve gayb âlemine ait hususlarda mütevâtir haberler dışındaki rivâyetleri kabul etmemesi ve zan ifade eden âhâd rivâyetlerle bu gibi meselelerin izahının mümkün olmadığını belirtmesi bu titizliliğin göstergelerinden biridir. Bununla birlikte Mâturîdî, kelâm eseri olan *Kitâbü't-tevhîd*'de ve tefsir eseri olan *Te'vîlât*'ta hadis âlimleri tarafından sahih kabul edilmeyen bazı rivâyetleri de delil olarak kullanmaktadır. Özellikle hissî mucizeler vb. bazı konularda ise zaman zaman muhaddislerce uydurma olduğu açıklanan kimi rivâyetlere yer vermektedir. Fakat bu tutumu onun için bir tutarsızlık ya da çelişki şeklinde düşünmek doğru olmaz. Zira o, baştan bu yana belirttiğimiz gibi hadislerin sıhhatinin tespiti konusunda hadisçilerce belirlenen usûl ve kurallardan ayrı bir yöntem izlemektedir. Bu bakımdan hadisçilerin sıhhat ölçütleri ile onu ilzâm etmek gerçekçi ve tutarlı bir yaklaşım olarak görülemez. Mâturîdî'nin zikrettiği ve muhaddisler tarafından sahih kabul edilmeyen rivâyetlerden bazıları şunlardır:

Allah Rasûlü'nün şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Güneşe doğması ve yükselmesi için izin verildiğinde Cibrîl ona yazın günlerin uzunluğu, kışın kısalığı ölçüsünde, sonbahar ve ilkbaharda ise orta ölçüde bir elbise getirir. Güneş, tıpkı sizden birinizin elbisesini giydiği gibi bu elbiseyi giyer.”¹⁰⁵⁸ Tespit edebildiğimiz kadarı ile bu rivâyet hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

¹⁰⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, III, 415.

¹⁰⁵⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VIII, 79.

¹⁰⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, XII, 82-83.

H. Peygamber'in güneşi şöyle anlattığı rivâyet edilmiştir: "Cebrâil güneşin doğduğu her gün arşın ziyâsından bir avuç getirir ve onu tıpkı sizden birinizin gömleğini giydiği gibi güneşe giydirir." Ay hakkında da "Arşın nurundan bir avuç" ifadesi zikredilmiştir.¹⁰⁵⁹

Tespit edebildiğimiz kadarı ile bu rivâyeti Taberî (ö. 310/923) *Târîh*'inde lafız farklılıkları ile zikretmiştir.¹⁰⁶⁰ Fakat Taberî'nin senedinde bulunan Halef b. Vâsıl¹⁰⁶¹ ve Ömer b. Subh¹⁰⁶² hadis uydurmakla ithâm edilmişlerdir.

"İşlerin hayırlısı orta olanlarıdır."¹⁰⁶³

Bu rivâyet, sahih hadisleri tahrîc etmeyi konu edinen eserlerde yer almamaktadır. Küçük bazı lafız farklılıkları ile ve munkatı' olarak Hz. Peygamber'e isnâd edildiği gibi, başkalarına da isnâd edilerek rivâyet edilmiştir. Örneğin İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)¹⁰⁶⁴ ve Beyhakî (ö. 458/1066)¹⁰⁶⁵ tâbiûndan Mutarrif b. Abdillâh'ın (ö. 95/713-14) sözü olarak rivâyet etmişlerdir. Beyhakî ayrıca "Amellerin hayırlısı orta olanıdır." şeklinde farklı lafızlarla merfû' olarak da rivâyet etmiştir.¹⁰⁶⁶ Rivâyetin sahih bir tarik ile Hz. Peygamber'e isnâdı tarafımızdan tespit edilememiştir.

Mâturîdî'nin zikrettiği hadislerin senedlerini vermemesi, söz konusu rivâyetleri hadisçilerin kriterlerine göre değerlendirmeyi oldukça zorlaştırmaktadır. Zira hadisçilerin yöntemine göre rivâyetler hakkında hüküm verebilmek, ancak senedlerini bilmekle mümkündür. Ayrıca rivâyetlerin çoğunluğunun çok fazla tarîkten gelmiş olması da her tarîk için ayrı bir hüküm vermeyi gerekli kılmaktadır. Bu yüzden Mâturîdî'nin zikrettiği rivâyetlerin muhaddisler tarafından zayıf ya da uydurma kabul edilenlerinden daha fazla örnek verilmesine gerek duymuyoruz.¹⁰⁶⁷

Bununla birlikte Mâturîdî'nin hadisçiler tarafından sahih kabul edilmeyen rivâyetleri kullanımında dikkat çeken en önemli husus, kendi yaklaşımının doğruluğunu hadisle

¹⁰⁵⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 151; Mâturîdî, *Te'vilât*, XII, 83.

¹⁰⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu't-Taberî/Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2. bs., Dâru't-türâs, Beyrut 1387, I, 63-64.

¹⁰⁶¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, II, 405; Ebü'l-Hasen Nûruddîn (Sa'düddîn) Alî b. Muhammed b. Alî el-Kinânî ed-Dimaşkî İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevdû'a*, 2. bs., thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf-Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Ğumârî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1401/1981, I, 58.

¹⁰⁶² İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, VI, 47; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I, 140, 231, II, 55, 99, III, 77; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevdû'a*, 1. bs., Ebü Abdurrahman Salâh b. Muhammed 'Avida, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1417/1996, II, 7, 24, 299.

¹⁰⁶³ Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 82; *Kitâbü't-tevhîd*, s. 422.

¹⁰⁶⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef*, VII, 179.

¹⁰⁶⁵ Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 1. bs., thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1423/2003, V, 396; VIII, 518.

¹⁰⁶⁶ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, V, 396.

¹⁰⁶⁷ Her ne kadar yalnızca İmam Mâturîdî'yi ele almasa da genel olarak Mâturîdî kelâm ekolüne mensup âlimlerin eserlerinde zikrettikleri hadislerin tahrîc ve değerlendirmesini oldukça geniş biçimde konu edinen bir çalışma için bkz. Tuğlu, *Mâturîdîlik ve Hadis*, s. 222-600.

güçlendirmeye çalışmasıdır. Bu, kimi zaman itikâdî kimi zaman fikhî yaklaşımlar hakkında olabilmektedir. Örneğin “İşlerin hayırlısı orta olanlarıdır.” rivâyetini, kendi itikâdî yaklaşımının ifrât ve tefrîti temsil eden Mu‘tezile ve Mürcie’nin yaklaşımlarının ortasında bulunan mu‘tedil tavır olduğunu göstermek için zikretmektedir. Buna göre Mürcie insanların fiillerini bütünüyle Allah’a havâle etmekte, Mu‘tezile ise bu fiillerin gerçekleşmesinde Allah’a hiçbir yetki ve etki tanımayarak fiillerin yönetimini (tedbîrini) tümüyle insanlara vermektedir. Doğru olan ise bu ikisinin arasında bulunan ve fiili kula, yaratmayı Allah’a nispet eden orta yoldur.¹⁰⁶⁸ Nitekim yukarıda verdiğimiz güneş ve ay ile ilgili rivâyetleri de Mâturîdî, Allah’ın arşa istivâsından bahseden âyetin¹⁰⁶⁹ maddî yükseklik anlamı değil, azamet ve yücelik anlamı taşıdığı şeklindeki kendi yaklaşımının doğruluğunu göstermek için zikretmektedir.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁸ Mâturîdî, *Kitâbü ‘t-tevhîd*, s. 422; *Te ‘vilât*, I, 82; Kahraman, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, s. 93.

¹⁰⁶⁹ A‘râf 7/54.

¹⁰⁷⁰ Mâturîdî, *Kitâbü ‘t-tevhîd*, s. 150-152; *Te ‘vilât*, XII, 82-83.

SONUÇ

Hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinden sonraki zaman diliminde dünyaya geldiği tahmin edilen Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî hicrî 333, mîlâdî 944 tarihinde vefat etmiştir. Kaynaklarda Semerkand Hanefilerinin önde gelen âlimlerinden olduğu belirtilen Mâturîdî kelâm, tefsir, fıkıh ve usûl ilimlerinde yetkin bir âlim olarak takdim edilmektedir. Kendisine ondan fazla eser nispet edilmesine rağmen günümüze bunlardan yalnızca kelâm eseri *Kitâbü't-tevhîd* ile *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinin ulaştığı bilinmektedir.

Günümüze ulaşan eserlerinde hadisleri ele alma yöntemine ve hayatı ile ilgili kaynaklarda aktarılan bilgilere göre Mâturîdî'nin hadis rivâyeti ile meşgul olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çalışma boyunca Kâsânî'nin *Bedâi'u's-sanâi'*de isnâdı ile zikrettiğini haber verdiği bir hadis dışında Mâturîdî'nin isnâdlı hadis rivâyetinde bulunduğunu tespit etmemiz mümkün olmamıştır. Mâturîdî kaynaklardaki bilgiler göz önünde bulundurulduğunda onun, takipçileri tarafından âyet ve hadislerden hüküm istinbât etmesi, huccetler ortaya koyması gibi vasıflarının öne çıkarıldığı görülmektedir. Mâturîdî mezhebine ait eserlerin ve tabakât kitaplarının hiçbirisinde de onun hadisçiliğine ve hadis rivâyeti ile meşgul olduğuna yönelik bir bilgi aktarılmamaktadır.

Hanefî ilim geleneğinin temsilcisi olarak Mâturîdî, hadislerin sıhhatinin tesbiti konusunda hadisçilerin sened merkezli yaklaşımlarının aksine, metin ve muhteva merkezli bir yaklaşıma sahiptir. Senesinde yalancı râvîler bulunan ve muhaddislerce uydurma kabul edilmiş hadislerde bile Mâturîdî hiçbir şekilde isnâda vurgu yapmamaktadır. O, doğrudan muhtevadan hareketle ve genellikle “çirkin”, “uzak”, “mümkün değil”, “fâsid”, “sâbit değil”, “muhtemel değil” gibi ifadeler kullanarak Hz. Peygamber'e ait olamayacağını düşündüğü rivâyetleri reddetmektedir. Muhteva merkezli tenkidlerinde Kur'ân'ın nassına, sünnete, aklî delillere ve diğer rivâyetlere aykırılık önemli gerekçelerdir. Rivâyet tenkidlerinde sıkça karşılaşılan bir başka önemli red gerekçesi ise rivâyetlerin Allah, peygamber ve sahâbe tasavvuruna aykırı olması ve ismet sıfatını zedeleyecek unsurlar içermesidir. Mâturîdî bu gibi özellikler taşıyan rivâyetleri sened tenkidine konu etmeden doğrudan reddetmektedir.

Mâturîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd* ve *Te'vilât*'ta yer verdiği rivâyetlerde isnâd kullanmaması ve hadis tenkidlerini isnâd odaklı bir yaklaşım üzerine bina etmeyip genel dinî hükümleri ve şer'î asılları göz önünde bulunduran bir tavır sergilemesi, onun hadislerin isnâdlarını ve farklı tarîklerini bilmediği sonucuna götürmemelidir. Aksine bazı hadislerin farklı rivâyetlerine atıflarda bulunması Mâturîdî'nin hadislerin farklı varyantlarını bildiğini göstermektedir. Az da olsa kimi rivâyetlerde râvîlerin ihtilâtına işaret ederek sened tenkidi

yapması da onun isnâdlar hakkında bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Önemli hadis âlimlerinin bulunduğu ve hadis ilminin yoğun biçimde öğretildiği bir bölgede ve dönemde yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda da onun, hadis râvîleri ve tarîkleri hakkında belli düzeyde bilgiye sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte onun rivâyetleri küllî bir bakış açısıyla değerlendirmeye tâbî tuttuğu görülmektedir. Özellikle tefsir rivâyetlerinde kullandığı “Eğer sahihse âyetin anlamı budur.” ve benzeri ifadelerini rivâyetten kuşku duyduğu şekilde yorumlamak mümkündür. Nitekim bu gibi rivâyetleri konu ettiği pek çok yerde aynı zamanda hadis dışında başka deliller de öne sürdüğü görülmektedir.

Mâturîdî çok az istisna dışında sened tenkidi yapmamakta, sahih kabul etmediği rivâyetleri doğrudan muhtevaları bakımından reddetmektedir. Onun sened tenkidi yaptığı az sayıda rivâyette ise bu, hiçbir zaman tenkidin ana unsurunu oluşturmamakta, önceden başka deliller aracılığı ile ulaştığı hükmü teyit edici bir karakter taşımaktadır. Uygulamaları muhteva odaklı olsa da diğer taraftan Mâturîdî *Kitâbü't-tevhîd*'de teorik olarak âhâd haberlerin kabul ya da reddedilmesi için râvîlerin durumlarının incelenmesini gerekli görmektedir. Öte yandan Mâturîdî sonrası kaleme alınan Hanefî usûl eserleri ehl-i hadîsin yoğun baskısı sonucunda hadislerin sıhhatini belirlemek için senedle ilgili hususlara yer vermek durumunda kalmışlardır.

Her ne kadar Hanefî mezhebi içerisindeki Irak ve Mâverâünnehir fukahâsı arasındaki ayrışmaya Mâturîdî'nin doğrudan bir atıf yaptığını tespit edemesek de Mâverâünnehirli Hanefîlerin bazı hadis meselelerine Iraklı Hanefîlerden farklı yaklaşımlarının izlerini Mâturîdî'de görmek mümkündür. Iraklı Hanefîlerin aksine Mâverâünnehirli Hanefîler sünnetin tanımına sahâbeyi dâhil etmemekte ve sahâbenin “السُّنَّةُ كَذَا”، “أَمْرُنَا بِكَذَا”، “نُهِينَا عَنْ كَذَا” gibi ifadelerinin yalnızca Hz. Peygamber'in sünnetine delâlet ettiğini ifade etmektedirler. Açık bir ifadesi bulunmamasına rağmen bazı kullanımlarından hareketle Mâturîdî'nin de bahsedilen konularda Mâverâünnehirli Hanefîlerle aynı düşüncede olduğunu söyleyebiliriz.

Mâturîdî'nin düşüncesinde haberler bize ulaşması yönünden mütevâtir, meşhûr ve âhâd olarak üç kısma ayrılır. Bu bölümlemede kesin bilgi sağlayan haberler, mütevâtir haberlerdir. Mâturîdî'ye göre bazı haberler her ne kadar rivâyet tekniği bakımından âhâd olarak bize ulaşmışsa da muhtevalarıyla Hz. Peygamber döneminden bu yana kesintisiz biçimde amel edildiği için ona göre bunlar mütevâtir hükmündedir. Amele dayalı olarak nakledilen bu tür haberler onun düşüncesinde en üstün nakil formunu oluşturur. Mâturîdî'nin amel vurgusu aslında söz konusu rivâyetlerin Hanefî mezhebinin usûlüne göre taşınması gereken kuvvet şartına sahip olamamasından kaynaklanmaktadır. Meşhûr habere yalnızca

“iştiḥâr” kavramı ile işaret eden Mâturîdî, âhâd haberlerin kesinlik bildirmediğini, bu yüzden özellikle tarihî haberler konusunda Kur’ân’da bildirilenlere bunlarla ilave yapılamayacağını sıkça vurgular.

Mâturîdî’nin rivâyetler bağlamında dikkat çeken başka bir yönü ise onun âyetler hakkında yapılan te’vîli kabul şartları ile âhâd hadisleri kabul şartlarının hemen hemen aynı olmasıdır. Buna göre te’vîlin kabul edilebilmesi için elde edilen anlamın Arap dili kuralları açısından mümkün olması, Kur’ân, mütevâtir sünnet, sahâbe uygulaması, icmâ, şer’î asıllar ve dinin genel hedef ve maksatları ile çelişmemesi, risâlet görevini zedeleyici bir unsur taşımaması ve vâkıya aykırı olmaması gerekmektedir. Söz konusu maddelere aykırı olmayan bir te’vîl ona göre kabul edilebilir olmakla birlikte yine de kesinlik değil, zan ifade etmektedir. Bunlar onun düşüncesinde aynı zamanda âhâd haberlerin kabulü için de geçerli olan şartlardır. Mâturîdî’ye göre âhâd bir haber de tıpkı te’vîl gibi yukarıdaki maddelerden birine aykırılık taşırsa reddedilir, uygun olursa kabul edilir fakat yine de kesinlik değil, zan ifade eder. Bundan dolayı özellikle tarihî haberler söz konusu olduğunda Mâturîdî oldukça ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemekte ve Kur’ân’da belirtilmeyen hâdiselere âhâd haberlerle ilaveler yapılmasını doğru bulmamaktadır.

Zaman zaman aynı anlamda kullanmasına rağmen Mâturîdî’nin düşüncesinde sünnet, hadisten daha üstün bir konuma sahiptir. Bazı rivâyetleri sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmesi, re’y ile bilinmesi mümkün olmayan ve insanlar tarafından bilindiği için rivâyet edilmesine ihtiyaç duyulmayan sünnetlerin mütevâtir seviyesinde olduğunu söylemesi bunun göstergelerinden bazılarıdır. Ayrıca Mâturîdî, âhâd haberlerin sünnete arz edilmesi gerektiği prensibini Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed’den nakletmektedir.

Mâturîdî’nin tefsirinde ve *Kitâbü’t-tevhîd*’inde zikrettiği hadislerin senedlerini vermemesi, hadisleri mana ile aktarması, ihtisâr, taktî’ gibi yöntemlere başvurması ve onun hayatından bahseden kaynakların hadis aldığı hocalarını zikretmemesi gibi nedenlerden dolayı onun hadis öğrendiği hocalarının, hadis aldığı kaynak eserlerin ya da kişilerin tespit edilmesi şimdilik imkânsız gözükmektedir. Mâturîdî, eserlerinde zikrettiği hadislerde, hadisçilerin mutlaka kullandıkları ve hadislerin bir üstteki râvîden nasıl elde edildiği ve sonrakine nasıl aktarıldığına dair önemli veriler sunan tahammül ve edâ sîgalarına da yer vermemektedir. Bununla birlikte kullandığı hadislerin büyük bölümünün Hanefî mezhebinin görüşlerine dayanak oluşturan rivâyetlerden oluşması, onun yaşadığı bölge ve dönemde Hanefîler tarafından bilinen ve kullanılan rivâyetleri eserlerine aldığını söylememizi mümkün kılmaktadır. Buradan yola çıkarak onun, İmam Muhammed’in *el-Asl*’ı ve diğer rivâyet

ağırlıklı eserleri, Ebû Yûsuf'un ve mezhebin diğer âlimlerinin eserlerindeki rivâyetleri kullanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bahsi geçen eserlerde yer alan rivâyetlerle Mâturîdî'nin eserlerinde kullandığı rivâyetler arasında yapılacak kapsamlı bir mukâyesenin bu konuda oldukça önemli veriler sağlayacağını düşünüyoruz.

İtikâdî ve kelâmî meselelerde İslâm dışı dinlere ve Ehl-i sünnet dışındaki mezheplere yoğun eleştiriler getiren Mâturîdî'nin rivâyetler bağlamında en çok eleştiri yönelttiği isim Şâfiî'dir. Normal şartlar altında rivâyetlerin senedleriyle ilgili konulara pek temas etmeyen ve hadisçilerin ıstılâhlarını çok nâdir kullanan Mâturîdî, Şâfiî söz konusu olduğunda bu tavrından vazgeçmektedir. Şâfiî'yi zaman zaman ashâbın ve selefın görüşlerinin dışına çıkmakla ithâm etmekte, kimi zaman da bazı âyetleri ve hadisleri Arap dili kurallarına aykırı biçimde anladığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Bununla birlikte onun rivâyetler bağlamında Şâfiî'ye yönelttiği bazı eleştirilerin doğru olmadığı görülmektedir. Örneğin Şâfiî'yi bir taraftan mürsel haberleri kabul etmeyip bir taraftan da mechûl bir râvînin rivâyetini delil olarak kullandığı için çelişkiye düşmekle ithâm etmektedir. Oysa Şâfiî'nin kendi eserinde sözü edilen râvînin kimliğinin açık bir şekilde verildiği görülmektedir. Söz konusu eleştirilerden yola çıkarak Semerkand'da o dönemde Hanefîlerle Şâfiîler arasında sert ve ciddi tartışmalar bulunduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Başka bir ifadeyle Mâturîdî kelâmî/itikâdî konularda belirgin olarak daha çok Mu'tezile mezhebini, fikhî meselelerde ve buna bağlı olarak hadislerle ilgili konularda Şâfiî'yi ve Şâfiî mezhebini rakip olarak görmektedir. Mâturîdî ile ilgili dikkat çeken bir husus ise onun ve takipçilerinin, kaleme aldıkları metinlerde Mu'tezile'ye başta kelâmî konular olmak üzere çok şiddetli ve çok sayıda eleştiri yöneltmelerine rağmen onları hadis inkârcılığı ile ithâm etmemiş olmalarıdır. Ne Mâturîdî'nin ne de takipçilerinin Mu'tezile'ye bu şekilde bir ithâmları tespit edilememiştir.

Mâturîdî ya da Mâturîdîlik hakkında yapılan bazı çalışmalarda onun hadis rivâyeti ile meşgul olduğu ve hadislerin lafzına son derece bağlı olduğu gibi değerlendirmeler onun hem teorik açıklamaları hem de uygulamaları açısından gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Mâturîdî hadislerin mana ile naklinin câiz olduğunu açıkça belirtmekte ve hiçbir kelimeyi değiştirmeden hadislerin nakledilmeye çalışılmasını tekellüf olarak nitelemektedir. Dahası o, bazı hadislerden sonra rivâyeti mana ile aktardığını gösteren “Ya da buna benzer lafızlarla nakledilmiştir.” gibi ifadeleri sıkça kullanmaktadır. Bunun yanı sıra mana ile aktardığı rivâyetler oldukça büyük bir yekün oluşturmaktadır.

Sonuç olarak Mâturîdî, yaşadığı dönemde ve sonraki süreçte takipçileri tarafından kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir gibi alanlarda otorite olarak sunulmasına rağmen hadis rivâyeti ve hadis bilgisi ile tanınan bir âlim olarak takdim edilmemektedir. Rivâyet ve hadis usûlü

eserlerinde de hadisçiler tarafından ona herhangi bir atıf yapıldığı tespit edilememiştir. Bununla birlikte hem Mâturîdî hem de mensubu olduğu Hanefî ilim geleneği rivâyetlerin muhtevalarını dikkate alan ve rivâyet malzemesini çoğunlukla muhtevaları üzerinden değerlendiren yaklaşımlar sergilemektedir. Bu bakımdan söz konusu yaklaşımların rivâyetlerin sıhhatini tespit noktasında klasik hadis usûlünün yeterli görülmediği metin ve muhteva tenkidi konusunda günümüzde referans olarak kullanılması mümkündür. Diğer taraftan gerek *Te'vîlât* gerek *Kitâbü't-tevhîd*'deki hadislerle ilgili açıklamalarından yola çıkılarak Mâturîdî'nin hadisçilerde olduğu gibi bütüncül bir hadis metodolojisine sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Hüseyin Kahraman'ın tespitine göre de hadisçilerin usûlü ile kıyaslandığında hem Mâturîdî'nin hem de Mâturîdiyye'nin hadisler ile ilgili açıklamaları ve kullandıkları hadis ıstılâhları, müstakil ve orijinal bir hadis usûlü ortaya koyabilecek karakter arz etmemektedir. Elimizde bulunan eserlerine göre Mâturîdî'nin bir hadis usûlü inşâ etme çabası yoktur. Onun usûle dair az sayıdaki ifadesi genellikle başka deliller aracılığıyla ulaştığı kelâmî kabullerine, fikhî hükümlerine ve te'vîllerine tutarlı bir açıklama getirme ya da bunları destekleme amacı gütmektedir. Mâturîdî'nin hadis kullanım ve değerlendirmeleri hakkındaki tespitlerimiz Kahraman'ın tespitleri ile örtüşmektedir. Mâturîdî'nin hadis ve sünnet hakkındaki görüşlerinin daha kapsamlı ve derinlikli bir şekilde ortaya konulması ancak onun başta *Meâhizü'ş-şerâyi* olmak üzere kaynaklarda zikredilen usûl eserlerinin gün yüzüne çıkmasıyla mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, M., *Mu‘cemü’l-mustalahât ve’l-elfâzi’l-fikhiyye*, Dâru’l-fadîle, Kâhire 1419/1999.
- Abdülaziz, B., *Keşfü’l-esrâr Şerhu Usûli’l-Pezdevî*, Dâru’l-kütübi’l-İslâmî, yy. ts.
- Abdülmeccîd, M. A., *el-İtticâhâtü’l-fikhiyye ‘inde ashâbi’l-hadîs fi’l-karni’s-sâlis el-hicrî*, Mektebetü’l-hancî, yy. 1399/1979.
- Ak, A., “Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ed. İlyas Çelebi, MÜİFV Yay., İstanbul 2012.
- _____, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 2. bs., Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- Akalın, İ., “Kudsî Hadîs Mefhûmunun Serencâmî”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 15, sy. 1.
- _____, “Hadîs Tekniği Açısından Kudsî Hadîsler”, (Yayımlanmamış doktora tezi), *Marmara Üniversitesi SBE*, 2014.
- Akgün, H., “Mütekaddimûn Âlimlerin Hadislerin Aslını Tespit İçin Kullandıkları İki Kavram: “Aslu’l-hadîs” ve “Mahfûz””, *Hikmet Yurdu*, 2014, c. VII, sy. 14.
- ‘Amrânî, N. S., *Karâinü’t-tercîh fi’l-mahfûz ve’ş-şâz ve fi’z-ziyâdeti’s-sika ‘inde’l-Hâfiz İbn Hacer fi kitâbihî Fethi’l-bârî*, 1. bs., Mektebetü’r-rüşd, Riyâd 1431/2010.
- Apaydın, H. Y., “Meşhur”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX.
- _____, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tutumlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ‘ Anlayışı”, *EÜİF Dergisi*, sy. 8, Kayseri 1992.
- _____, “Re’y”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, XXXV.
- ‘Avîd, ‘I., *es-Seyfü’l-meslûl fi’z-zebbi ‘ani’r-Rasûl*, 1. bs., Mekke 1414/1994.
- ‘Avvâme M. *Hükmü’l-‘amel bi’l-hadîsi’d-da’if beyne’n-nazariyye ve’t-tatbîk ve’d-da’vâ*, 1. bs., Dâru’l-yüsr, Medine 1438/2017.
- Aydın, N., *Hadisin Kontrol Mekanizması Sünnet*, 1. bs., Kalem yay., Trabzon 2011.
- Aydınlı, A., *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, MÜİFV Yay, 4. bs., İstanbul 2011.
- Aydınlı, O., *Fethinden Sâmânî’lerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, İsam Yay., İstanbul 2011.
- _____, “Semerkant”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVI.
- Aynî, B., *‘Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’l-ihyâi’t-türâs el-Arabî, Beyrut ts.
- Bağdâdî, A., *Usûlü’d-dîn*, 1. bs., Devlet Matbaası, İstanbul 1346/1928.
- Bağdâdî, H., *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, el-Mektebetü’l-ilmîyye, Beyrut ts.
- _____, *Târîhu Bağdâd*, 1. bs., thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf, Dâru’l-garbi’l-İslâmî, Beyrut 1422/2002.

- _____, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshak İbrâhim b. Mustafa, Mektebetü İbn Abbâs, Mısır ts.
- Barthold, V. V., *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990.
- _____, *Four Studies on the History of Central Asia*, trc. V. Minorsky – T. Minorsky, E. J. Brill, Leiden 1956.
- Başaran, S., “Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivâyeti Meselesi”, *UÜİF Dergisi*, sy. 3, c. 3.
- Bayder, O., *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*, 1. bs., Maarif Mektepleri Yay., Ankara 2018.
- Bayraktutar, M., *Hadis Tespit ve Tenkidinde Mahfuz Kavramı ve Değeri*, 1. bs., İlâhiyât, Ankara 2016.
- Bedir, M., *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 2. bs., Dem Yay., İstanbul 2017.
- Beyâzîzâde, K., *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm Ebi Hanîfe en-Nu'mân fî usûli'd-dîn*, 1. bs., Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1428/2007.
- Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 1. bs., thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmîd, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1423/2003.
- _____, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3. bs., Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr/el-Bahru'z-zehhâr*, 1. bs., thk. Kolektif, (11. c. Âdil b. Sa'îd), Mektebetü'l-'ulûm, Medine 1988-2009.
- Bilgili, İ., “Hanefî Fıkıh Medeniyetine İmam Mâtürîdî'nin Katkısı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2017, sy. 29.
- Brown, J. A. C., “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?”, trc. Salih Kesgin, *Usûl*, 2016, sy. 25.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Cüz'ü'l-kırâe halfe'l-imâm*, 1. bs., thk. Fazlurrahman es-Sevrî, el-Mektebetü's-selefiyye, Pakistan 1400/1980.
- _____, *Sahîhu'l-Buhârî*, 1. bs., nşr. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, yy. 1426/2005.
- Bulut, M., “İsmet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIII.
- Büyük, Enes. “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, c. 23, sy. 1, Haziran 2019.
- Can, Mustafa, “Hakîm es-Semerkindî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV.
- Celâl, A. R., *et-Tevakkuf 'inde'l-muhaddisîn*, 1. bs., Dâru İbn Hazm, Beyrut 1435/2014.

- Cessâs, *el-Füsûl fî'l-usûl*, Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, yy. 1994/1414.
- Cezâirî, T., *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, 2. bs., thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, Beyrut 1430/2009.
- Çakan, İ. L., *Ana Hatlarıyla Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- _____, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, 2. bs., MÜİFV Yay., İstanbul ts.
- _____, "Cem' ve Te'lîf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII.
- Çakın, K., "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmi Araştırmalar*, 1997, c. 10, sy. 2.
- Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 1. bs., thk. Şu'ayb el-Arnâvûd, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1424/2004.
- Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1. bs., Dâru't-te'sîl, Kâhire 1436/2015.
- Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, 1. bs., thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001.
- Dihlevî, Ş. V., *Huccetullâhi'l-bâliğa*, 2. bs., Dâru ihyâi'l-'ulûm, Beyrut 1413/1992.
- Dokak, Z. Ö., "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Notaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Haziran 2019, sy. 23, c. 1.
- Dönmez, İ. K., "İcmâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXI.
- Duveyhî, A., *et-Tevâtür 'inde'l-usûliyyîn hakikatühû ve delâletühû ve şurûtuühû*, Riyâd 1424.
- Düzgün, Ş. A., "Matüridi'nin Kur'an Yorum Yöntemi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Aralık 2012, c. 10 sy. 1.
- Ebû Dâvûd, S., *es-Sünen*, 1. bs., thk. Âdil Muhammed - 'Îmâd Abbâs, Dâru't-te'sîl, Kahire 1436/2015.
- _____, *el-Merâsîl*, 1. bs., thk. Şu'ayb el-Arnâvûd, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1408.
- Ebû Gudde, A., *Lemhât min târihi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs*, 4. bs., Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, Beyrut 1429/2008.
- Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, yy. 1949/1368.
- Ebû Semha, A., *el-Hadîsü'l-münker dirâse nazariyye tatbikiyye fî kitâbi İleli'l-hadîs li'bn-i Ebî Hâtim*, 1. bs., Dâru'n-nevâdir, Sûriye 1433/2012.
- Ebû Şekûr, S., *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 1. bs., thk. Ömür Türkmen, TDV Yay., Ankara-Beyrut 1438/2017.
- Ebû Şücâ' Menkubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî, *en-Nûru'l-lâmi' ve'l-burhânü's-sâti' fî şerhi akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Fâzıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, Nr. 34 Fa 848/2.

- Ebü Yûsuf, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ 'î*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ts.
- _____, *Kitâbü'l-harâc*, 1. bs., thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, Kâhire, Dâru's-selâm, yy. 1438/2017.
- Ebü'l-Hâc, S. M. S., “es-Sünnetü'l-meşhûra ‘inde'l-Hanefiyye ve tatbîkâtühâ fi kütübihim”, *Mecelletü'l-müdevvene*, Mecmau'l-fikhi'l-İslâmî, Hindistan 1436/2015, sy., 3.
- Efendioğlu, M., “Mahfûz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003.
- Erul, B., “Sahabe Döneminde Tekzib Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti: Rivayetlerdeki Tekzîb İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme”, *AÜİF Dergisi*, 1999, cilt: XXXIX.
- Evkuran, M., *Sünnî Paradigmayı Anlamak -Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması-*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- Fayda, M., “Horasan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVIII.
- Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1. bs., thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülfettâh İsmâil eş-Şelebî, Dâru'l-Mısriyye, Mısır ts.
- Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn 'Abbâs*, 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1412/1992.
- Gâlî, B., *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtuhû ve ârâuhü'l-'akadiyye*, Dâru't-Türkî, Tunus 1989.
- Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-Usûl*, 1. bs., thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1432/2011.
- Gezen, M., “İmam Mâtürîdî'ye Nispet Edilen *Risâle fî mâ Lâ Yecûzu'l-Vakfu Aleyhi fî'l-Kur'ân* Başlıklı Eserin İman-Küfür Anlayışı Bağlamında Tahlili”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Akdeniz Üniversitesi SBE*, Antalya 2020.
- Goldziher, I., *Muslim Studies*, trc. C. R. Barber – S. M. Stern, Aldine Atherton, Chicago 1971.
- _____, *Klasik Arap Literatürü*, 3. bs., trc. Azmi Yüksel - Rahmi Er, Vadi yayınları, İstanbul 2016.
- Gül, M., *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 1. bs., MÜİFV Yay., İstanbul 2018.
- Günaydın, F., “Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti”, (Basılmamış Doktora Tezi), *Marmara Üniversitesi SBE*, İstanbul 2013.
- _____, “İlk Dönem Tefsir Literatüründe İsmet İnancı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 15, sy. I, 2017.
- Güner, O., *Ebü Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler (Tarihî Arka Plan)*, İnsan Yay., İstanbul 2001.

- Halîlî, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâi'l-hadîs*, 1. bs., thk. Muhammed Sa'îd Ömer İdrîs, Mektebetü'r-rüşd, Riyâd 1409.
- Hamevî, Y., *Mu'cemü'l-büldân*, 2. bs., Dâru sâdır, Beyrut 1995.
- Hanbel, A., *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1. bs., Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1416/1995.
- Hanbel, A., *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1. bs., thk. Şu'ayb el-Arnâvûd-Adil Mürşid, Müessesetü'r-risâle, yy. 1421/2001,
- Hârisî, M., *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm li'l-imâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek – Dirâse ve Tahkîk-*, (Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Suudi Arabistan 1432.
- Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 4. bs., thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan 2009.
- Hayyât, Ü. A., *Muhtelifü'l-hadîs ve mevkîfü'n-nükkâd ve'l-muhaddîsîn minh*, (Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü Ümmü'l-kurâ, Mekke 1402.
- Hâzîmî, *el-İ'tibâr fî beyâni'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr*, Matbaatü dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbad 1359.
- Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî, Mektebetü'l-kudsî, Kahire 1414/1994.
- Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 3. bs., trc. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Vadi Yay., İstanbul 2016.
- Isfahânî, R., *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru'l-ma'rife, Lübnan ts.
- İbn Abdilberr, *el-İntikâ fî fadâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ Mâlik ve's-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ts.
- İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1997.
- İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şenî'ati'l-mevdû'a*, 2. bs., thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf-Abdullah Muhammed es-Sıddîk el-Ğumârî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1401/1981.
- İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdulfettâh İsmail Şelebî, Dâru Sezgin, yy. 1406/1986.
- İbn Dakîk, Î., *Şerhu'l-İlmâm bi ehâdîsi'l-ahkâm*, 2. bs., nşr. Muhammed Halûf el Abdullah, Dâru'n-nevâdir, Suriye 1430/2009.

- İbn Ebû 'Âsım, E., *es-Sünne*, 1. bs., thk. Bâsim b. Faysal el-Cevâbire, Dâru's-samî'î, Riyad, 1419/1998.
- İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1271/1952.
- İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 1. bs., thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.
- İbn Hacer, A., Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts.
- _____, *el-Îsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, 1. bs., thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru hicr, Mısır 2008/1429.
- _____, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1379.
- _____, *Lisânü'l-Mîzân*, 2. bs., thk. Dâiretü'l-meârifî'n-nizâmiyye, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1390/1971.
- _____, *Nüzhetu'n-nazar Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, 4. bs., nşr. Salâh Muhammed Muhammed Avîda, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Lübnan 1434/2012.
- _____, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1. bs., Matba'atü dâireti'l-ma'ârifî'n-nizâmiyye, Hindistan 1326.
- _____, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1. bs., thk. Muhammed 'Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye 1986/1406.
- İbn Hacer, H., *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, 1. bs., el-Mektebetü'l-Hayriyye, Mısır 1304.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-âfâk el-cedîde, Beyrut ts.
- İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, 1. bs., thk. Şu'ayb el-Arnâvud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1408/1988.
- İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 3. bs., thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003.
- _____, *Kitâbü't-tevhîd ve isbâtü sıfâti'r-rabb*, 5. bs., Abdülaziz b. İbrâhîm eş-Şevhân, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1414/1994.
- İbn Kayyim, C., *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, 1. bs., Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1423
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2. bs., thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Tîbe, yy., 1420/1999.
- İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, 2. bs., el-Mektebetü'l-İslâmî, yy. 1419/1999.

- İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 1. bs., thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dâru'l-kalem, Dımaşk 1413/1992.
- İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, yy. ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1. bs., thk. Nureddin İtr., Dâru'l-melâh, yy. 1398/1978.
- İbn Zekeriyâ, Y., *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn li Ebî Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Bölümü, Nr. 1648, s. 110a.
- İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû 'ât*, 1. bs., thk. Abdurrahman Muhammed Osman, yy. 1386/1966.
- İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fî 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullah el-Minşâvî, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1431/2010.
- İhsân, Z., *el-Hayâtü'l-ilmîyye zemene's-Sâmâniyyîn*, 1. bs., Dâru't-talî'a, Beyrut 2001.
- İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1409.
- İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1420/1999.
- Jonathan A. C. Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?," trc. Salih Kesgin, *Usûl*, 2016, sy. 25.
- Jusupov, M., "Mâturîdî'nin Te'vîlât adlı Eserinde Hadis Anlayışı -Nisâ Sûresi Örneği-," (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Ankara Üniversitesi SBE*, Ankara 2016.
- Kahraman, H., "Hadisin Mâturîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâturîdî'nin Hadis Yorumu", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 7, sy. 2 Ağustos 2010, s. 141-171.
- _____, "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007, c. 7, sy. 7.
- _____, "Hanefî Fakîhi Ebû Süleyman el-Cûzecânî ve Hadisçiliği", *eş-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Aralık 2020, c. 12, sy. 4.
- _____, "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", *UÜİF Dergisi*, c. 14, sy. 1, 2005, s. 89-110.
- _____, *Mâturidilikte Hadis Kültürü*, Arasta Yay., Bursa 2011.
- Kalaycı, M., *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâturîdîlik İlişkisi*, 2. bs., Ankara Okulu, Ankara 2017.
- Karacabey, S., "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivâyetten Kaynaklanan Problemler", *UÜİF Dergisi*, c. XI, sy. 1, 2002.
- Karaoğlan, A., "Maturîdî'ye Göre Nesih Problematikliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2019, sy., 17.
- Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi 'ş-şerâi'*, 2. bs., Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, yy. 1406/1986.

- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdâd 1941.
- _____, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, Mahmûd Abdülkâdir 'Atâ el-Arnâvûd, İrsikâ/Ircica, İstanbul 2010.
- Kaya, M. F., *Hadis Usûlünde İhtilât*, 1. bs., Rihle kitap, İstanbul 2011.
- Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Kütüphâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr: 87826.
- Keleş, A., *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Kerderî, *Menâkibü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, 1. bs., Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maârif en-Nizâmiyye, Hindistan 1321.
- Kerhî, *Risâletü'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Kerhî fi'l-usûl*, (Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı içinde), thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dımaşkî, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut ts.
- Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-'akâid*, Fazilet neşriyat, İstanbul ts.
- Kevserî, M. Z., *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*, yy. 1410/1990.
- Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefîyye*, thk. Muhyi Hilâl es-Serhân, Matbaatü dîvânî'l-vakfî's-sünnî, Bağdat 1426/2005.
- Koçinkağ, M., "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10, 2017.
- Koçyiğit, T., *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1992.
- Köse, S., "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Nisan 2006, sy. 7.
- Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefîyye*, 2. bs., thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Riyad 1413/1993.
- Kutlu, S., *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 4. bs., Otto, Ankara 2012.
- Lâmişî, *Kitâbü'n fi usûli'l-fikh*, 1. bs., thk. Abdülmecîd Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye (el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî ile birlikte)*, 1. bs., Nşr. Naîm Eşref Nur Ahmed, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1417.
- _____, *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-'aşrati'l-kâmile*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, 6. bs., Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmiyye, Halep 1440/2009.
- _____, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefîyye*, 1. bs., nşr: Ahmed ez-Za'bî, Dâru Erkam, Beyrut 1418/1998.

- _____, *Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasari es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî fî mustalahi'l-hadîs*, 1. bs., nşr. Halil el-Mansûr, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1418/1998.
- Macdonald, D. B., "Mâtürîdî", *İslâm Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997.
- Madelung, W., *Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler*, trc. Muzaffer Tan, "İmam Mâtürîdî ve Maturidilik" içinde, Haz. Sönmez Kutlu, 4. bs., Otto, Ankara 2012.
- Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlim*, 3. bs., Mektebetü Medbûlî, Kahire 1991/1411.
- Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, 1. bs., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1418.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 9. bs., trc. Bekir Topaloğlu, İSAM yay., Ankara 2017.
- _____, *Kitâbü't-tevhîd*, 3. bs., thk. Bekir Topaloğlu, TDV Yay., Ankara 1438/2017.
- _____, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-câmiâti'l-Mısriyye, İskenderiyye, yy. ts.,
- _____, *Te'vilâtü ehli's-sünne/Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 1. bs., thk. Mecdî Bâsillûm, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1426/2005.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Başak, Mizan Yayınevi, İstanbul 2010, XVI.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2010, XVII.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, I.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, II.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ali Haydar Ulusoy, Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, XI.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, V.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, VIII.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007, X.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Hatice Boynukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, VII.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, III.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, IV.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, XIV.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2010, XV.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Murat Sülün, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007, IX.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Murteza Bedir, Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, XIII.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Yavuz, Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, XII.

- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk., Ertuğrul Boynukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, VI.
- Melchert, C., "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 2001, c. 8, sy. 3.
- Mengi, M., "Kıyafetnâme", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXV.
- Muhammed Mücîr el-Hatîb el-Hasenî, *Ma'rifetü medâri'l-isnâd ve beyânü mekânetihî fî 'ilmi 'ileli'l-hadîs*, 1. bs., Dâru'l-meymân, Riyad 1429/2008.
- Muhammedî, A. M., *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetü's-sika: Muvâzene beyne'l-mütekaddimîn ve'l-müteaahhirîn*, 1. bs., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2005/1426.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1. bs., Ahmed Ferîd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2003.
- Mutî'î, M. B., *Süllemü'l-vusûl li şerhi Nihâyeti's-sûl*, (el-İsnevî'nin *Nihâyetü's-sûl*'ü ile birlikte), Âlemü'l-kütüb, yy, ts.,
- Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi's-şerîf*, nşr. Mustafa Muhammed Amâre, 3. bs., Mektebetü Mustafa, Mısır 1388/1968.
- Musahan, A. Y., "Mâveraünnehir Bölgesinde Mûtezile-Mâtürîdî Etkileşimi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, sy. 1, 2015.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed b. Nizâr Temîm-Heysen b. Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannef 'ale'l-Menâr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ts.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl, el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, Kahire 2006.
- _____, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1. bs., thk. Cloud Selâme, Dımaşk 1990.
- Nesefî, N., *el-Kand fî 'ulemâ-i Semerkand*, 1. bs., thk. Yûsuf el-Hâdî, Âyinetü mîrâs, Tahran 1420/1999.
- Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, 1. bs., thk. Muhammed Osman el-Huş, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985.
- _____, *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*, 1. bs., thk. Nureddin Itr, Dâru's-selâm, Kâhire 1434/2013.
- Neysâbü'rî, H., *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, 1. bs., thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1411/1990.
- Özafşar, M. E., "Sistemik Usûl Dönemleri Öncesinde Rivâyetlerin Muhteva Tahlili ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Örneği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sy. 1-2-3-4.

- Özben, Z.,-Yılmaz, H., “Sahâbe ve Tâbiûnun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması”, *SÜİF Dergisi*, c. 19, sy. 35.
- Özben, Z., “Mâverâünnehir Hanefî Usûl Eserlerinde Sünnet Anlayışı (V-VIII. Asırlar)”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2018.
- Özcan, H., *Mâturîdî’de Bilgi Problemi*, 4. bs., MÜİFV Yay., İstanbul 2015.
- Özdeş, T., *Mâturîdî’nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Özen, Ş., *Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, yy., İstanbul 2001.
- Özmen, R., “el-Buhârî’nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Âyetler Üzerine Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. IX, sy. 1, 2009.
- Özpınar, Ö., “Hadis İlminin Gelişim Dönemi”, *Hadis El Kitabı*, 1. bs., Ed. Zişan Türcan, Grafiker Yay., Ankara 2016, s. 101-102.
- _____, “Hadîs ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet”, *SÜİF Dergisi*, 2011, sy. 32.
- Özşenel, M., “Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî’nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, *Dîvân Disiplenlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2012, c. 17, sy. 33.
- _____, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 2. bs., İstanbul 2018.
- _____, *Ebû Yûsuf’un Hadis Anlayışı*, 2. bs., Klasik, İstanbul 2011.
- Özüdoğru, B., “Sıhhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivâyetine Muhalif Ameli”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2018, c. 18, sy. 1.
- Pezdevî, Ebû’l-‘Usr, *Usûlü’l-Pezdevî/Kenzü’l-vusûl ilâ ma ‘rifeti’l-usûl*, thk. Sâid Bekdaş, 2. bs., Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Medine 1403/1983.
- Pezdevî, Ebû’l-Yüsr, *Ma ‘rifetü’l-huceci’ş-şer‘iyye*, 1. bs., Abdülkadir b. Yasin, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1420/2000.
- _____, *Usûlü’l-d-dîn*, thk. Hans Peter Lenz, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, Kahire 2005.
- Polat, S., *Hadis Araştırmaları: Târih, Usûl, Tenkid, Yorum*, 3. bs., İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, *Metin Tenkidi*, 2. bs., MÜİFV Yay. İstanbul 2015.
- Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’î*, 1. bs., thk. Muhammed Acâc el-Hatîb, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1391/1771.
- Râzî, F., *Mefâtîhu’l-gayb*, 3. bs., Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1420.
- Rudolph, U., *Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı*, (trc. Ali Dere), “İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik” içinde, Haz. Sönmez Kutlu, 4. bs., Otto, Ankara 2012.

- Sabırlı, E., “İmam Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân İsimli Tefsirinde Mu‘tezîlî Söylemin Eleştirisi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Antalya, 2020.
- Sâbûnî, *el-Bidâye mine’l-Kifâye fi’l-Hidâye*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru’l-Maârif, Mısır 1969.
- Sa‘îd b. Mansûr, *Sünenü Sa‘îd b. Mansûr*, 1. bs., thk. Habîbürrahmân el-A‘zamî, Dâru’s-selefiyye, Hindistan 1403/1982. (I. Cilt).
- _____, *Sünenü Sa‘îd b. Mansûr*, 1. bs., thk. Sa‘d b. Abdullah Âli Hamîd, Dâru’s-samî‘î, Riyâd 1993, (II. Cilt).
- Sâlih, S. İ., *‘Ulûmu’l-hadîs ve Mustalahuhû*, 15. bs., Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, Beyrut 1984.
- San‘ânî, A., *el-Musannef*, 2. bs., thk. Habîbürrahmân el-A‘zamî, el-Meclisü’l-ilmî, Hindistan 1403.
- Sarıtaş, M., “Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi,” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Marmara Üniversitesi SBE*, İstanbul 2013
- Saymerî, H., *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 2. bs., Âlemü’l-kütüb, Beyrut, 1405/1985.
- Selâme, M. H., *Lisânü’l-muhaddisîn*, Musul 2007.
- Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 1. bs., Nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru’l-cenân, yy. 1408/1988.
- Semerkandî, A., *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-‘ukûl*, 1. bs., thk. Muhammed Zeki Abdülbirr, Metâbiu’d-Doha el-hadîse, Katar 1404/1984.
- _____, *Şerhu Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine Bölümü, nr. 179.
- Semerkandî, Ebü’l-Leys., *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1. bs., thk. Ali Muhammed Mu‘avviz, Âdil Ahmed Abdilmevcûd, Beyrut 1413/1994.
- Serahsî, Şemsü’l-eimme, *el-Mebsût*, Dâru’l-ma‘rife, Beyrut 1414/1993.
- _____, *Usûlü’s-Serahsî*, 2. bs., thk. Ebü’l-Vefâ el-Afgânî, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut ts.
- Sezen, M., *İlm-i Hadîs Hanefîlik Mâtürîdîlik*, Kökler Yay., İstanbul 2020.
- _____, *Mâtürîdiyye*, Kökler Yay., İstanbul 2018.
- Sibâ‘î, M., *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi’t-teşrî‘il-İslâmî*, el-Mektebü’l-İslâmî, yy, ts.
- Sindî, *Dirâsâtü’l-Lebîb fi’l-üsve’l-haseneti bi’l-habîb*, Lahor Beytü’s-saltana, 1867.
- Süyûtî, C., *ed-Dürü’l-mensûr*, Dâru’l-fikr, Beyrut, ts.
- _____, *el-Bahru’llezî zehar fi şerhi Elfiyyeti’l-eser*, 1. bs., thk. Übey Enes Enîs b. Ahmed b. Tahir el-Endenûsî, Mektebetü’l-Gurabâ el-Eseriyye, Medine 1420/1999.

- _____, *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevdû'a*, 1. bs., Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed 'Avîda, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1417/1996.
- _____, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevâvî*, 1. bs., thk. Muhammed 'Avvâme, Dâru'l-minhâc, Cidde 1437/2016.
- Şâfiî, *el-Üm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1410/1990.
- _____, *er-Risâle*, 1. bs., Ahmed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, yy. 1358/1940.
- Şâşî, A., *Usûlü's-Şâşî*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, ts.
- Şâşî, N., *Usûlü's-Şâşî*, nşr. Bereketullah b. Muhammed el-Leknevî, 2. bs., Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1438/2017.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1404.
- Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1. bs., Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414.
- _____, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, 1. bs., thk. Ahmed Azv İnâye, Daru'l-kütübi'l-Arabî, Dımaşk 1419/1999.
- Şeybânî, M., *el-Asl*, 1. bs., thk. Muhammed Boynukalın, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1433/2012.
- _____, *Kitâbü'l-hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, 3. bs., nşr. Mehdi Hasen el-Keylânî, Âlemü'l-kütüb, yy. 1403/1983.
- Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. İvadullah b. Muhammed – Ebü'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-haremeyn, Kâhire 1416/1995.
- _____, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 2. bs., thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415/1994.
- Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1. bs., thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, yy. 1420/2000.
- _____, *Târîhu't-Taberî/Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2. bs., Dâru't-türâs, Beyrut 1387.
- Talat, M., *Mu'cemü'l-muhtelitîn*, 1. bs., Dâru advâi's-selef, Riyad 1425/2005.
- Tancî, M., "Abû Mansûr al-Mâturîdî," *AÛIF Dergisi*, c. 4, sy. 1, 1955.
- Tavârî, T., *Muhtelifü'l-hadîs ve eseruhû fi ahkâmi'l-hudûd ve'l-ukûbât*, 1. bs., Dâru İbn Hazm, Beyrut 1428/2007.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2. bs., thk. Abdurrahman 'Umeyra, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1419/1998.
- Tehânevî, Z. A., *Î'lâ'ü's-sünen*, 3. bs., İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1414.
- _____, *Kavâ'id fi 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, 6. bs., Dâru's-selâm, Kâhire 1996/1417.
- Tekineş, A., "Muhtelifü'l-hadîs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2006, XXXI.

- Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 2. bs., thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975, I-II.
- _____, *Sünenü't-Tirmizî*, 2. bs., thk. İbrahim Utbe Avd, Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975, IV-V.
- _____, *Sünenü't-Tirmizî*, 2. bs., thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975, III.
- Topaloğlu, B.-Çelebi, İ., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 3. bs., İsam Yay., İstanbul 2013.
- Tuğlu, N., *Mâturîdîlik ve Hadis -Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi-*, Rağbet yay., İstanbul 2016.
- Tuzcu, R., *Hanefî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-*, MÜİFV Yay., 1. bs., İstanbul 2014.
- Türcan, G., “Peygamberlerin İsmeti Meselesi”, *SDÜİF Dergisi*, c. 2, sy: XII, 2003.
- Türcan, Z., “Bazı Hanefî Usûlcülerin Mana ile Rivâyet Meselesine Yaklaşımları”, *SDÜİF Dergisi*, c. II, 2011.
- _____, “Hadisçilerin Rivâyet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, *Turkish Academic Research Rerview*, c. IV, sy. 2, Antalya 2019.
- _____, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelâmî Düşüncenin Etkisi*, 2. bs., Grafiker Yayınları, Ankara 2020.
- _____, “Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. VII, sy. 1, 2009.
- Türkmânî, A., *Dirâsât fî usûli'l-hadîs 'alâ menheci'l-Hanefîyye*, 1. bs., Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1433/2012.
- ‘Ukaylî, Ebû Ca'fer., *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 2. bs., thk. Mâzin es-Sersâvî, Dâru İbn Abbâs, Mısır 2008.
- Ünal, Y., *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu -Akla Uygunluk - Akla Aykırılık-*, 1. bs., Etüt Yay., Samsun 1999.
- Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, 1. bs., thk. Muhammed Zeki Abdülbir, Mektebetü't-türâs, Kâhire 1412/1992.
- Vâhidî, *Esbâb-ü nüzûli'l-Kur'ân*, 1. bs., thk. Mâhir Yâsin el-Fahl, Dâru'l-Meymân, Riyâd 1426/2005.
- Yargı, M. A., *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 1. bs., Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.
- Yavuz, Y. Ş., “Fûrekî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII.
- _____, “İbn Fûrek”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XIX.
- Yücel, A., *Hadis Usûlü*, 3. bs., MÜİFV Yay., İstanbul 2011.

Zebîdî, *İthâfî's-sâdâti'l-müttakîn bi şerhi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994.

Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nureddin Itr, yy. ts.

_____, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 1. bs., Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1382/1963.

_____, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3. bs., thk. Şu'ayb el-Arnâvud başkanlığında komisyon, Müessesetü'r-risâle, yy. 1405/1985.

_____, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 1. bs., thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.

Zerkeşî, *el-İcâbe li irâdi mâ istedrekethü 'Âişe 'ale's-sahâbe*, 2. bs., el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1390/1970.

Zeylâî, A., *Tahrîcü'l-ehâdis ve'l-âsâr el-vâkı'a fi tefsîri'l-Keşşâf*, 1. bs., thk. Abdullah b. Abdurrahmân es-Sa'd, Dâru İbn Huzeyme, Riyâd, 1414

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Tunahan ERDOĞAN
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Açık Öğretim Lisesi, 2007
Lisans Diploması	<ol style="list-style-type: none"> 1. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum, 2012. 2. Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı, Eskişehir, 2019. 3. İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, Adâlet Açıköğretim Ön Lisans Programı, İstanbul, 2020.
Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Antalya, 2015.
Tez/ Dönem Projesi Konusu	“İbnü’s-Salâh’ın Hadislerin Tashih ve Tahsinine Yönelik Görüşleri”
Doktora Diploması	
Tez/Dönem Projesi Konusu	İmam Mâturîdî’nin Düşüncesinde Hadis
Yabancı Dil / Diller	Arapça, 2021 YDS / 93.75 İngilizce, 2017 YÖKDİL / 83.75 Osmanlı Türkçesi, Çok iyi Farsça, Orta Antik Yunanca, Orta
BİLİMSEL FAALİYETLER	
<p>MAKALE</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Erdoğan T., “Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir İhtisâr Örneği Olarak İbn Hacer’in Nuhbetü’l-Fiker’i”, <i>Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]</i>, vol. 1, pp. 49-59, 2016. (https://dergipark.org.tr/tr/download/issue-file/6796) 2. Erdoğan T., “Bir Aidiyet Tartışması: Süleyman Hilmi Tunahan ve Muhammed İhsan Oğuz Arasında Üç Kitap”, <i>Turkish Academic Research Review</i>, vol. 4, no. 6, pp. 135-166, 2019. 	

(<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/667272>)

3. Dilek M., Erdoğan T., “Cerîr b. Abdullah’ın Rivayet Ettiği Hadisler”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal*, no. 9, pp. 111-149, 2020.

(<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1179978>)

4. Dilek M., Bakkal A., Erdoğan T., “Cerîr b. Abdullah’ın Rivayet Ettiği Ahkâm Hadisleri”, *Turkish Academic Research Review*, vol. 5, no. 3, pp. 410-437, 2020.

(<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1138168>)

TEBLİĞ

1. Erdoğan T., “Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır?”, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK)*, Isparta, Türkiye, 12-15 Mayıs 2016, cilt.3, no.3, ss. 37-55.

(https://www.ilem.org.tr/media/5_TLCK_Cilt_3.pdf)

2. Erdoğan T., “*Mektuplar ve Bazı Mesâil-i Mühimme* İsimli Eser ile *Risâle-i Kibrît-i Ahmer* ve *Risâle-i İksîr-i Ulûm ve Ma’rifet*’in Birlikte Basıldığı Kitapçık Kime Ait: Süleyman Hilmi Tunahan’a mı, Muhammed İhsan Oğuz’a mı?”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi*, Antalya, Türkiye, 12-14 Ekim 2018.

3. Erdoğan T., “İmam Mâturîdî’nin Hadislerde İsnadı Terk Etmesinin Muhtemel Nedenleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi Turkish Academic Research Review International Multidisciplinary Congress*, Saraybosna, Bosna Hersek, 18-20 Ekim/October 2019, (Özet).

KİTAP BÖLÜMÜ

1. Erdoğan T., “İbnü’s-Salâh’ın Ulûmü’l-Hadîs’ine Dayalı Yazılan Eserler”, *Hadis El Kitabı*, Ed. Türcan, Zişan, Grafiker Yayınları, Ankara, 2016, ss. 429-440.

GÖREVLER

1. Türk Akademik Araştırmalar Dergisi, Editörler Kurulu Üyesi, 2018-2021.

ETKİNLİK ORGANİZASYONU

1. “Uluslararası Şehzâde Korkut Sempozyumu” (The International Symposium On Şehzâde Korkud), Düzenleme Kurulu Üyesi, Antalya, Türkiye, Aralık 2019.

BİLİMSEL KONGRE / SEMPOZYUM ve BİLİMSEL TOPLANTILAR

1. V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Isparta, Mayıs 2016.
2. V. Hadis İhtisas Toplantısı ve Hadis Algısı Çalıştayı, Yozgat, Kasım 2016.

<ol style="list-style-type: none"> 3. İsam Uluslararası VI. Temel Seviye Tahkik Kursu, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2016. 4. İsam Uluslararası III. İleri Seviye Tahkik Kursu, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2016. 5. İlelü'l-Hadîs ve Tahrîc Atölyesi, (İSAM), İstanbul, Şubat 2018. 6. Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi, Antalya, Ekim 2018. 7. Türkiye İlahiyat Fakülteleri Çalıştayı (TDV İSAM), İstanbul, Temmuz 2018. 8. Yaz Araştırma ve Eğitim Destek Programı (YADEP), İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2018. 9. 2. Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi, Sarajevo, Ekim 2019. 10. İlahiyat Fakültesi Alanında Uygulamalı Proje Hazırlama Eğitimi, TÜBİTAK, Antalya, Mayıs 2021. 	
İŞ DENEYİMİ	
Projeler	<ol style="list-style-type: none"> 1. “Kırsal Yaşam ve Tarımsal Faaliyet Uygulamalarında Dinsel Tutum ve Davranışların Analizi”, TÜBİTAK Projesi, Bursiyer, 215K173, 2018. 2. “Hadis İlminde Yöntemsel Bir Tartışma: Tarihi Bakış”, BAP Araştırma Projesi, SBA-2018-2454, Araştırmacı, 2020. 3. “Türkiye’de Medfûn Sahabîlerden Cerîr b. Abdullah ve Rivayet Ettiği Hadisler”, BAP Araştırma Projesi, SBA-2018-3617, Araştırmacı, 2020. 4. “Dini İlimlerde Kitap Yazımını Etkileyen Faktörler”, BAP Araştırma Projesi, SBA-2018-3920, Araştırmacı, 2020. 5. “Ehâbiş Kabileleri ve Kureyş İle İlişkileri”, BAP Araştırma Projesi, SBA-2018-3951, Araştırmacı, 2020. 6. “İmam Mâturîdî’nin Düşüncesinde Hadis”, BAP Doktora, SDK-2018-3124, Araştırmacı, 2021.
Çalıştığı Kurumlar	1. Akdeniz Üniversitesi, 2013-2021.