



**T.C.  
HİTİT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**EBÛ MANSÛR EL-MÂTURÎDÎ'NİN FİKRÎ ARKA PLANI**

**Doktora Tezi**

**Ahmet ATEŞYÜREK**

**Çorum 2019**



# **EBÛ MANSÛR EL-MÂTURÎDÎ'NİN FİKRÎ ARKA PLANI**

**Ahmet ATEŞYÛREK**

**Sosyal Bilimleri Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

**Doktora Tezi**

**TEZ DANIŞMANI  
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ**

**ÇORUM-2019**

## KABUL VE ONAY

*Ahmet ATEŞYÜREK* tarafından hazırlanan *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı* başlıklı bu çalışma, 13/11/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

-----  
**Prof. Dr. Hasan ONAT (Üye/Başkan)**

-----  
**Prof. Dr. Osman AYDINLI (Üye)**

-----  
**Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Üye)**

-----  
**Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Üye/Danışman)**

-----  
**Prof. Dr. Selim TÜRÇAN (Üye)**

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN  
Enstitü Müdürü

**T.C.**  
**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim. (13/11/2019)

.....

Ahmet ATEŞYÜREK



## ÖZET

ATEŞYÜREK, Ahmet. *Ebû Mansûr El-Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı*, (Doktora Tezi), Çorum, 2019.

Bu çalışma, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin mensubu olduğu Semerkant kelâm ekolüyle olan bağlantısının boyutu, burada oluşan fikirlerin değişim süreci ve nihayet onun bu geleneğe olan katkısını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Mâturîdî, kendi döneminde mezhep kurucusu olarak değil, usûlde ve fîrûda Ebû Hanîfe'yi takip eden dini anlayışın değerli bir alimi olarak kabul edilmiştir. Semerkant'ta kendisine tevarüs eden bu gelenek, III/IX. yüzyılda onunla birlikte ciddi bir aşama kat ederek, Mâverâünnehir Hanefiliği içerisinde öne çıkmıştır. Çalışmamızda, söz konusu geleneğin temel özellikleri ve Mâturîdî'yi öne çıkartan hususların neler olduğu konusu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, çalışmanın yöntemi ve kaynakları ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca konu, erken bir dönemi de kapsadığı için bu doğrultuda karşılaşılan zorluklar belirtilmiş ve kavramsal çerçeve buna göre çizilmiştir.

Birinci bölümde Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinin coğrafi özellikleri, eski din ve kültürler ve Mâturîdî dönemine kadar siyasi gelişmeler değerlendirilmiştir. İkinci kısımda, Mâturîdî'yi besleyen iki damardan biri olan ircâ temelli Hanefî anlayışın, coğrafya ve sosyopolitiğin şekillendirdiği bir ortamda kendini inşâ süreci anlatılmıştır. Mâturîdî'yi besleyen ikinci damar olarak da, Bağdat merkezli fikri canlılığa yer verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, ilk olarak Mâturîdî'nin mensup olduğu Mâverâünnehir Hanefiliği üzerine yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede Mâturîdî merkeze konmuş ve bu şekilde ekolün gelişimi irdelenmiştir. Yine bu bölümde, Horasan ile Mâverâünnehir'de var olmuş diğer dini anlayışlar da değerlendirilmiş ve bu dini anlayışların Mâturîdî'nin geleneği ile münasebetleri konu edilmiştir. Ayrıca, Mâturîdî ile aynı bölgede yaşamış ve muasırı bazı alimlerin onunla muhtemel etkileşimine de yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde, ilk olarak Mâturîdî'nin Semerkant Ehli'nden devraldığı kelâmi mirasın kendi içerisindeki örüntüsü, onun geleneğine olan katkısı, eleştirileri ve

nihayet farklılaştığı noktalar ortaya konulmuştur. İkinci kısımda ise, gelenek içerisinde takibi mümkün olmayan konular değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda Mâturîdî'nin, Semerkant geleneğinin güçlü bir temsilcisi olarak yaptığı içe dönük eleştiriler ile gelenek dışından tevarüs ettiği fikirlere ve bunlar aracılığıyla geleneği nasıl yeniden şekillendirdiğine yer verilmiştir.

**Anahtar Kavramlar:** Mâturîdî, Hanefilik, Semerkant Ehli, Mâverâünnehir Hanefiliği, Mâturîdîlik



## ABSTRACT

ATEŞYÜREK, Ahmet. *Abu Mansur al-Maturidi's Intellectual Background*, (PhD. Thesis), Çorum, 2019.

This study aims to determine the extent of Abu Mansur al-Mâturîdî's connection with his own tradition, the process of changing ideas in tradition, and finally his contribution to tradition.

Maturidi was not regarded as the founder of the sect during his time but as a precious intellectual of a scholar that followed Abu Hanifa in islamic theology/kalam and law. In Samarkand, this tradition which inherited to Maturidi was introduced in III/IX. century by going through a serious stage with him and came to the fore in Mawaraunnahr Hanafism. In our study, the basic characteristics of mentioned tradition and the features that emphasizing Maturidi in his tradition have been tried to be revealed.

The thesis consists of an introduction and three parts. In the introduction, the method and sources of the study are discussed in detail. In addition, as it includes an early period, given the difficulties encountered and the conceptual framework has been drawn. In the first part, the geographical characteristics of Khurasan and Mawaraunnahr region, the old religions and cultures and the political developments that developed until the Maturidi period were evaluated. In the second part, the process of self-construction of irja-based Hanafî understanding in an environment shaped by the geography and sociopolitical conditions, which was one of the two connections of Maturidi, is explained. Baghdad-based intellectual life was given as the second connection of Maturidi.

In the second part of the study, firstly the Mawaraunnahr Hanafism which Maturidi belonged to was focused. Within this scope, the development of the ecole was taken by taking Maturidi to the center. In this section, other religious insights that existed in the Khorasan and Mawaraunnahr and their relations with the tradition of Maturidi were evaluated. The possible interaction of the scholars who lived in the same region with Maturidi was also mentioned.

In the third section, firstly the pattern of the heritage which Maturidi inherited from Ahl Samarkand, his contribution to the tradition, his critiques and finally his



personal differentiating points were revealed. In the second part, the issues that cannot be traced in his own tradition of islamic thelogy/Kalam are evaluated. In this direction it is mentioned that Maturidi, as a strong representative of Semerkand tradition, reshaped the tradition with his self-enclosed critisisms and he contributed to the opinions coming outside the tradition.

**Keywords:** Maturidi, Hanefism, Ahl Samarkand, Mawaraunnahr Hanafism, Maturidite



# İÇİNDEKİLER

	Sayfa
<b>ÖZET</b> .....	i
<b>ABSTRACT</b> .....	iii
<b>ÖN SÖZ</b> .....	vii
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>A. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE</b> .....	1
<b>B. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI</b> .....	10
1. Hanefî-Mâturîdî Kaynaklar .....	10
2. Makâlât ve Kelâm Eserleri.....	16
3. Siyasi ve Sosyal Tarihler.....	19
4. Coğrafya Eserleri ve Şehir Tarihleri .....	21
5. Tabakât ve Biyografi Eserleri .....	24
6. Çağdaş Araştırmalar.....	26
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>SOSYO-KÜLTÜREL YAPI</b>	
<b>1.1. HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR</b> .....	<b>33</b>
1.1.1 Bölgenin Coğrafi Konumu .....	33
1.1.2. Eski Din ve Kültürler.....	39
1.1.3. Bölgede İslam'ın Yayılışı.....	48
1.1.4. Dönemin Siyasi Olayları ve Sâmânoğulları İktidârı .....	56
<b>1.2. MÂTURÎDÎ'NİN BESLENDİĞİ ANA DAMARLAR</b> .....	<b>64</b>
1.2.1. Hanefîlik .....	64
1.2.2. Bağdat'taki İlmi Faaliyetler.....	75
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>MÂTURÎDÎ'NİN YAŞADIĞI BÖLGEDE MEZHEBİ HAREKETLİLİK</b>	
<b>2.1. MÂVERÂÜNNEHİR HANEFİLİĞİ</b> .....	<b>97</b>
2.1.1. Mâturîdî Öncesi Ekolün Gelişimi.....	97
2.1.2. Mâturîdî Dönemi Semerkant Ehli .....	100
2.1.3. Mâturîdî Sonrası Semerkant Ehli .....	106
<b>2.2. NECCÂRİLİK</b> .....	<b>111</b>
<b>2.3. KERRÂMİLİK</b> .....	<b>113</b>
2.3.1. Ebû Mutî Mekhûl en-Neseff .....	119

<b>2.4. MU'TEZİLE .....</b>	<b>124</b>
2.4.1. Mu'tezile-Semerkant Ehli Mücadelesi .....	127
2.4.2. Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî .....	134
2.4.3. İbn Râvendî .....	139
<b>2.5. KİNDÎ'NİN MÂVERÂÜNNEHİR'DEKİ MİRASI.....</b>	<b>145</b>
<b>2.6. EHL-İ HADİS.....</b>	<b>147</b>
2.6.1. Rey Karşıtlığı Olarak Ehl-i Hadis .....	148
<b>2.7. ŞİİLİK.....</b>	<b>155</b>
2.7.1. İsmâîlîlik.....	160

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### EBÛ MANSÛR EL-MÂTURÎDÎ

<b>3.1. MÂTURÎDÎ'NİN FİKRİ ARKA PLANINDA SEMERKANT MİRASI..</b>	<b>173</b>
3.1.1. İrcâ .....	173
3.1.2. Mîsak .....	185
3.1.3. Rü'yetullah .....	186
3.1.4. Bilginin tanımı.....	189
3.1.5. Sıfatlar .....	191
3.1.6. Kulların Fiilleri.....	203
3.1.7. Allah'ın Dilemesi/Meşîet .....	213
3.1.8. Hidayet ve Dalâlet .....	216
<b>3.2. SEMERKANT DIŞI REFERANSLAR.....</b>	<b>224</b>
3.2.1. Bilginin Kaynakları .....	225
3.2.2. Âlem Tasavvuru .....	237
3.2.3. Nübüvvet .....	248
<b>SONUÇ .....</b>	<b>255</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>263</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>280</b>

## ÖN SÖZ

İslam düşünce tarihinde varlık bulmuş dini anlayışların oluşumu ve gelişimi iç içe girmiş süreçleri barındırmaktadır. Bu dini anlayışlar, tarih yolculuğunda başka süreçlerin de işin içerisine girmesiyle gelişim ve dönüşümlerine devam ederler. Fıkıhta kendisini Ebû Hanîfe'ye nispet eden birçok dini anlayış, farklı dini söylemler geliştirmiştir. Bunlar içerisinde sadece, fıkıhta ve kelâmda kendisini Ebû Hanîfe'ye nispet eden Mâturîdîlik günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir.

Mâturîdîliğin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), Ebû Hanîfe'nin dini anlayışını, onun hayatta olduğu dönemden itibaren benimsemiş bir geleneğin Semerkant'taki önemli bir temsilcisidir. O, uzun bir süre bir mezhep kurucusu olarak bilinmekten ziyade, gelenek zincirinde değerli bir halka olarak kabul edilmiştir.

Mâturîdî çok önemli bir isim olmasına rağmen onun sadece ilahiyatın farklı alanlarına dair düşünceleri üzerine çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla bunlar, Mâturîdîlik tarihinde onun durduğu yeri görebilmemizi sağlamaya yetmemektedir. Mezhebin Mâturîdî dönemine kadar gelişimi ircâ düşüncesi dışında yeterince ortaya konulabilmiş değildir. Buradan hareketle bu çalışmanın amacı, Mâturîdî'nin fikirlerinin geleneğiyle olan bağlantılarının somut tespitini ve ne kadarının birbiriyle örüntülü olduğunu ortaya koymaktır. Aynı zamanda onun da geleneğe sunduğu katkıyı ele almak suretiyle Mâturîdî ve Mâturîdîliği anlamaya yardımcı olmaktır.

Çalışma sürecinde İslam Mezhepleri Târîhi usûlünü edinmemde, karşılaştığım zorlukların üstesinden gelmem konusundaki katkılarından ve bilgi ve tecrübelerini cömertçe benimle paylaşmasından dolayı danışman hocam Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ'e müteşekkirim. Çalışmanın şekillenmesinde yaptıkları yol gösterici tespitlerinden dolayı tez izleme komisyonu üyesi hocalarım Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Prof. Dr. Selim TÜRCAN ve Dr. Öğr. Üyesi Habip DEMİR'e teşekkür ediyorum. Ayrıca tezin oluşum sürecindeki katkılarından dolayı Abdurrahman TAŞ'a ve burada adını anamadığım herkese şükranlarımı sunarım. Son olarak, hayatım boyunca olduğu gibi çalışma sürecinde de desteğini her zaman arkamda hissettiğim babam Dr. Öğr. Üyesi Remzi ATEŞYÜREK ve kıymetli anneme, uzun ve yorucu olan bu süreçte sırtımdaki yükü omuzlanan fedakâr eşime, kızım Zâhîde ve oğlum Selimhan'a bir teşekkürden daha fazlasını borçluyum.

## KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bk.	: Bakınız
çev:	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
İAD	: İslami Araştırmalar Dergisi
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
İSTEM	: İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi
md.	: Madde
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: Neşreden
Nu	: Numarar
ö.	: Ölüm Tarihi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
TTK	: Türk Tarih Kurumu
t.y.	: Tarihi yok
TYKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
sy.	: Sayı
vd.	: Ve devamı
vr.	: Varak
yay.	: Yayınları
y.e.y.	: Yayın evi yok
y.y.	: Yayın yeri yok

# GİRİŞ

## A. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İslam Mezhepleri Tarihi'nin asıl gayesi, araştırma kapsamına giren mezhep ve benzeri dini anlayışları bilimsel metodlarla araştırarak bilgi üretmektir. Kökleri geçmişte olan İslam Mezhepleri Tarihi alanında kendini belli etmeye başlayan birikim, Müslümanların ürettiği düşünsel mirası gözönüne sermekte, aynı zamanda da İslam'ın daha iyi anlaşılmasına hizmet etmektedir.<sup>1</sup>

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında kaynak kritiği son derece önemlidir. Uzun zaman önce yaşanmış bir dönemle ilgili bulguları “olduğu gibi” almak, o dönemi doğru anlamamızı engelleyecek büyük hatalara sebep olabilmektedir. Araştırılan alanla ilgili karşılaşılan belgenin yazarı, mensup olduğu dini düşünce, yazıldığı dönem, neden ve niçin yazıldığı soruları en az içeriği kadar önemlidir. Bulgulara bu şekilde yaklaşmak, bağlamdan kopmadan daha doğru okumalar yapmamıza fırsat verecektir. Karşılaşılan belgelere önyargılardan uzak eleştirel bir yaklaşım doğru tespitler yapabilmek açısından elzemdir. Bu tespitler fikir, olay, zaman ve mekân irtibatı gözetilerek biraraya getirilmelidir. Söz konusu irtibat, Mezhepler Tarihi'nin betimleyici metodunu işlevsel hale getirecek ve savunulan fikirlerin tarihi, sosyo-politik, ekonomik ve kültürel tüm etkenleri gözardı etmeksizin tasvirde bulunma imkânı ortaya çıkacaktır.<sup>2</sup>

Her bilim temelinde bir yorumlama faaliyetidir.<sup>3</sup> İslam Mezhepleri Tarihi bu yorumlama işini kendine has bir disiplin içerisinde gerçekleştirmektedir. Biz de Mezhepler Tarihi metodolojisi ışığında, Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin fikri arka planını aslına uygun olarak, süreç merkezli bir bakış açısıyla “yeniden inşa”<sup>4</sup> etmeye çalıştık. Böylece onu kendi tarihi içerisinde anlamaya katkı sunmak istedik.

---

<sup>1</sup> Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş”, *İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş*, ed. Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, (Ankara: Grafiker yay., 2013), 20-21.

<sup>2</sup> Ethem Rûhi Fığlalı, *İmâmîyye Şiası*, (İstanbul: Ağaç yay., 2008), 29; Ethem Ruhi Fığlalı, *İtikâdî İslam Mezheplerine Giriş*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 39; Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yay., 1993), 2-3; Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş”, 29-3; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, (İstanbul: DEM Yay., 2010), 16; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2013), 14; Osman Aydın, “Yenilenme İhtiyacı ve İslâm Mezhepleri Tarihi Çalışmalarında Yöntem Arayışları”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2(1), (2009): 239-242; Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gâib On ikinci İmam*, (İstanbul: İSAM yay., 2009), 17-18.

<sup>3</sup> Jean Grondin, “Hermeneutik”, *Cogito*, sy. 89 (2019): 7.

<sup>4</sup> İslam Mezhepleri Tarihi'nde bulguların etkin kullanımın üçüncü aşamasını ifade eden kavramın açıklaması için bkz. Hasan Onat ve Sönmez Kutlu., “İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş”, 33.

Tarihi ortak bir paydaya indirmek zordur.<sup>5</sup> Bu bağlamda İslam Mezhepleri Tarihi çalışmalarında bütüncül tarih anlayışı önemlidir. Bütüncül tarih anlayışında, doğrusal bir düzlemde ilerleyen tek bir tarih anlayışından ziyade, tarihin akışındaki farklı düzlemler üzerinden bir perspektif yakalanmaya çalışılmaktadır.<sup>6</sup> Bunun sağlanmasında değişik zaman dilimleri arasında dikey, aynı zaman dilimindeki farklı gruplar arasında yatay karşılaştırmalar yapılmalıdır.<sup>7</sup> Çalışmamızda “dikey” ve “yatay” karşılaştırmalar önemsenmiş, Mâturîdî’ye uzanan geleneğin kendi içindeki değişimi farklı düzlemlerden görülmeye çalışılmıştır.

İslam düşüncesinde varolmuş bir mezhebin farklı bağlamlarda girdiği muhataplık ilişkileri, o mezhebin kendi içerisinde farklı söylemler üretmesine sebep olmaktadır. Böylece bir mezhebin her yerde aynı şekilde temsil imkânı bulamadığı görülmektedir.<sup>8</sup> II/VIII. yüzyılın başında Kûfe’de belirginleşen ircâ anlayışı, kısa sürede tüm Horasan ve Mâverâünnehir’e yayılmıştır. Ancak ircâ, Mâturîdî’nin yaşadığı IV/X. asra geldiğimizde ise, Kufe de dâhil, İslam topraklarının batısında güçlü bir temsilden uzak kalmıştır. Yani geçen iki asırda İslam’ın batı toprakları ile doğusu, aynı zaman diliminde farklı gelişmelere şahit olmuştur. Hatta doğu toprakları olan Horasan ve Mâverâünnehir’in kendi içerisinde dahi farklı süreçler yaşanmıştır. Bu duruma, Kerrâmiyye ve Semerkant Ehli’nin gelişimi güzel bir örnektir.

Kerrâmiyye ile Semerkant Ehli’nin dini anlayışlarının şekillenmesinde, aynı zaman dilimindeki farklı muhataplıklar ciddi bir etkide bulunmuştur. Örneğin, Kerrâmiyye’nin teşekkülünde, Horasan’da gücü elinde bulunduran Ehl-i Hadis’in yoğun baskısını gözdardı etmemek gerekir. Horasan’daki bu hızlı gündemin aksine Mâverâünnehir’de, dış etkilerden çok uzak durgun bir dönem yaşanmaktadır. İkisi de ircâ anlayışına sahip bu Hanefî anlayışlar, farklı söylemler geliştirmişlerdir. Zamanla oluşan tarihsel hafızaları bu iki anlayışın ayrışmasını tetiklemiştir.<sup>9</sup> Aynı zaman diliminde

---

<sup>5</sup> Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016, 50.

<sup>6</sup> Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, 66. Bütüncül tarih anlayışının İslam Mezhepleri alanında istifadesine dair geniş bir değerlendirme için bk. Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2013), 44-51.

<sup>7</sup> Mehmet Özdemir ve Seyfettin Erşahin, “İslam Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülâhazalar”, *İslami İlimlerde Metodoloji: Usul Meselesi*, sy. 2 (1999): 930.

<sup>8</sup> Mehmet Kalaycı, “Şiilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (Güz 2013): 309.

<sup>9</sup> Muhammed b. el-Muhtar eş-Şankıtî, *Haçlı Savaşlarının Etkisinde Sünni-Şii İlişkileri*, (İstanbul: Mana yay., 2016), 11.

Semerkant Ehli'nin Kerrâmiyye ile olan muhataplığının şekillendirici gücünü de, onların Kerrâmî iman tanımına olan tavırlarında görmekteyiz.

Coğrafyanın siyaset, ticaret ve savaşlar ile kültür ve inançları yönlendirmedeki gücü izahtan varestedir. Geçmişte varolmuş inançların, daha sonra varlık bulacak düşüncelerle muhtemel bağlantıları önemlidir.<sup>10</sup> Mâturîdî; Budizm, Mecûsîlik, Maniheizm gibi dinlerin toplumu çok yönlü etkilediği bir coğrafyada yaşamıştır. Onun ömrünü geçirdiği Semerkant'ta, söz konusu dinlerin güçlü bir şekilde temsil edildiği dönemler olmuştur. Mâturîdî'nin bu inançları gündemine alışı ve sert bir şekilde eleştirmesi, konuyu daha da önemli hale getirmektedir. Bu inançların bölgedeki geçmişi, Mâturîdî döneminde varolup olmadığı ve sonuçta onunla olan muhtemel temaslarını görmek gerekmektedir.

Hiçbir âlim, içinde yetiştiği ortamdan bağımsız değildir.<sup>11</sup> Mâturîdî'yi doğru anlamak için, onun muhatabı olduğu bölgedeki dini anlayışları da tanımak lazımdır. Bu anlayışlardan özellikle İsmâîlîliğin, Mâturîdî'nin ömrünün son döneminde Merv, Nişabur, Semerkant ve Buhâra'daki faaliyetlerinin sosyo-politik ve mezhebi etkilerine bakmak gerekmektedir. Ayrıca, IV/X. yüzyılın başından itibaren batıda yükselişe geçen Mu'tezilî-Hanefî fıkıh usûlünün Mâverâünnehir'e ulaşmasının da etkileri kontrol edilmelidir. Aynı dönemde bölgede Şâfîîliğin hızlı bir yayılım göstermesi de hesaba katıldığında, onların, o zamana kadar fıkıh ve kelâm ayırımına gitme ihtiyacı duymamış Mâverâünnehir Hanefîleri üzerindeki etkilerini de gözlemlemek için içine girmektedir.

Mâturîdî'nin anlaşılmasında, muasırı olan ve aynı bölgede yaşamış kişilerin tanınması da önemlidir. Yapmaya çalıştığımız inşâ faaliyeti, Mâverâünnehir Hanefîliğine mensup olanlar kadar farklı mezhebi kimliklerden önemli kişilerin fikirleri ve faaliyetlerinin bilinmesiyle daha sağlıklı bir hal alacaktır.

Biz çalışmamızda, Mâturîdî'nin mensup olduğu dini anlayışın tarihi ve sosyal temelleri ile geleneğinin ona uzanan hikâyesini ikinci bölümde ele aldık. Ancak Mâturîdî'nin hayatına dair malumatın azlığı ve başka çalışmalarda yeterince değinilmiş olmasından dolayı, tekrara düşmemek adına üçüncü bölümün giriş kısmında ele almayı uygun gördük.

Çalışmamızın birinci bölümünde Mâturîdî'yi yönlendiren iki önemli etkenin varlığını ele aldık. Bunlar, Hanefîlik ile III/IX. yüzyıldaki kelâmî canlılıktır. Söz konusu

<sup>10</sup> Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gâib On ikinci İmam*, 14.

<sup>11</sup> Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", 30.



etkenlerin Mâturîdî'nin fikri arka planına yansımaları ise çalışmamızın üçüncü bölümünde değerlendirdik. Bu noktada düşünceler üzerinde yoğunlaşma prensibini önemsedik. Bunu yaparken süreç merkezli okumalar yapmanın bir zorunluluk olduğunu farkettik. Aksi takdirde eşzamanlılık ve süreksizlik merkeze alınmış olunacak ve söylemin ilk üretildiği bağlamla ilişkilendirildiği sonraki bağlam eşitlenecektir. Bunun sonucunda Ebû Hanîfe'den Mâturîdî'ye kadar geçen sürede bağlamların farklılaşmasına bağlı olarak esneyen bir söylem, tek bir bağlamın yukarıdan aşağıya düzenlenmiş bir alt parçası olarak açıklanmaya çalışılacaktır. Artık aslında farklı bağlamların ürünü olan metinler mecburen senkronik bir okumaya tabi tutulacaktır.<sup>12</sup>

Yukarıda ifade ettiğimiz hassasiyetler doğrultusunda, fikrin Mâturîdî'ye ulaşmaya kadar geçirdiği değişim ve gelişimi ile nihayet Mâturîdî'de ulaştığı durumu tespit etmeye çalıştık. Vardığımız sonucun önceki fikrin bir tekrarı, tahlili veya sentezi olup olmadığını, elimizden geldiğince çok fikir ve muhataplık ilişkileri karşılaştırmalarıyla tespiti çalıştık. Buna örnek olması açısından Ka'bî ve Mâturîdî'nin bilgiye yaklaşımı güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Ka'bî, *Makâlât*'ında, bilgi edinmeye dair Mâturîdî gibi özel bir başlık açmıştır. Biz ilk olarak bilgi ve bilgi edinme yollarına dair İslam düşüncesinde Mâturîdî'ye kadar olan gelişimin tasvirini yapmaya çalıştık. Ardından Ka'bî ile Mâturîdî'nin bilgi ve bilgiyi elde etme konusundaki yaklaşım biçimlerini karşılaştırdık. Bu karşılaştırma, Ka'bî üzerinden Mâturîdî'nin konumu hakkında bir değerlendirme yapmamıza yardımcı olmuştur. Buradaki amacımız, diğer birçok çalışmada olduğu gibi sadece Mâturîdî'nin fikirlerini açıklamak değildir. Asıl gayemiz, Mâturîdî'nin fikirlerinin geleneğiyle olan bağlantılarının somut tespitini ve ne kadarının birbiriyle örüntülü olduğunu ortaya çıkarmaktır.

Yapılacak somut tespitlerin iki faydası olacaktır. İlki, Mâturîdî'nin kendi geleneğindeki yerini anlamaya sunacağı katkıdır. İkincisi ise Mâturîdî'nin bulunduğu yerden hareketle Mâturîdîliğin gelişim sürecinin erken dönemine ışık tutmasıdır. Böylece o, tüm zamanların eşitlendiği bir boşlukta var olmuş soyut bir kişi olmaktan çıkarak, tarihin belli bir döneminde yaşamış gerçek bir kişilik olacaktır.

---

<sup>12</sup> Bk. Mehmet Kalaycı "Bağlam-Söylem İlişkisi Çerçevesinde Mezhebî veya Kelamî Aidiyet Olgusu: Eş'arî ve Birgîvî Algısı Üzerinden Bir Analiz", *Dini Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*, ed. Şaban Ali Düzgün, (İstanbul: Endülüs yay., 2016), 213.

Hanefiliğin tezahürlerinin Horasan ve Mâverâünnehir'deki gelişimini takip etmek ciddi problemler içermektedir. İlk karşılaştığımız zorluk, ihatası zor geniş bir coğrafyayla karşı karşıya olmamızdır. Mukayese edersek, Mu'tezile'nin, Basra ve Bağdat merkezli zengin malumatından yola çıkarsak ancak onun gelişimini, ilmi ortamını, halef-selef ilişkisini ortaya koyabiliyoruz. Ancak Hanefiliğin farklı tezahürlerinin Horasan ve Mâverâünnehir'deki gelişimi için aynı şeyi söyleyemeyiz. Zira Hanefilik, Mu'tezile gibi "dar" bir coğrafyada gerçekleşmemiştir. Ayrıca Horasan ve Mâverâünnehir'deki Hanefiler için, genelde muğlak bir ifade olarak "Mürctie" isimlendirmesi kullanılmıştır. Bunlara ilaveten, potansiyel olarak Mâverâünnehir Hanefiliğini de içerecek şekilde kullanılan "Hanefiyye", "Cehmiyye" ve "Cebriyye" gibi isimlendirmeler de olmuştur. Yani Hanefilik, Hanefî alt grupların çatı ismi olarak kullanılırken diğer üçü, mezhepleri yerme maksatlı "yapay isimler"<sup>13</sup> olarak işlev görmüştür.

Yukarıda da görüldüğü gibi, Horasan ve Mâverâünnehir Hanefiliği ile ilgili eserlerdeki isimlendirmelerde kimin kastedildiğini anlamak oldukça zordur. Bunun için "yeniden inşâ" aşamasında, bağlamın tespitinin ardından fikir-hâdise,<sup>14</sup> zaman-mekan irtibatı gözetmeye gayret edilmiştir. Mümkün olduğunca birincil ve farklı geleneklere bağlı eserler kullanılarak doğru bir bakış açısı yakalanmaya çalışılmıştır. III/IX. yüzyılın ortalarından itibaren Merv ve Nişabur merkezli olarak eleştirilen Mürctie'nin, aslında hangi grup olduğu konumuz açısından güzel bir örnektir.

Ehl-i Hadis'ten Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile Muhammed b. Eslem(ö. 256/856)'in çok sert Mürctie eleştirisi, Kerrâmîyye'nin Nişâbur ve çevresinde ciddi bir taraftar bulduğu ve şehirdeki mezhebi güç dengesini bozduğu bir döneme denk düşmektedir. Muhammed b. Kerrâm(ö. 255/869)'ın çabuk yayılan ünü ve artan taraftarları, şehirdeki güç dengelerini rahatsız etmiştir. Böylece Nişabur ve çevresinde Muhammed b. Kerrâm ile ilgili bilgiler, Ehl-i Hadis'in onun aleyhindeki propagandası ve o dönemdeki Kerrâmîyye-Mürctie bağlantısıyla biraraya getirildiğinde, Mürctie ile kastedilenin Kerrâmîyye olduğu kolaylıkla ortaya çıkacaktır. "Kerrâmîyye" adlandırması henüz bilinir olmadığından, kullanılmaması gayet doğaldır. Aynı mekânda ve zamanda muhataplar değiştiğinde ise Mürctie ile kastedilen grup da değişebilmektedir. Benzer bir durumu yine Nişabur'da varlık gösteren Şîi cemaatte görmekteyiz.

<sup>13</sup> Bk. Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Meselesi*, ed. Mazlum Uyar, (İstanbul: TDV yay. 2003), 446.

<sup>14</sup> Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 2-3.

Nişabur'un önde gelen Şîî mütekellimi Fazl b. Şâzan'ın *el-Îzâh* isimli eserinde sadece "Mürchie" ismi kullanılmakta ve aynı zamanda da oldukça sert bir üslupla eleştirilmektedir. Eser dikkatlice okunduğunda İbn Şâzân'ın Mürchie ile kastettiği grubun, Hâricîler dışındaki Şîî doktrini reddeden tüm Sünnî anlayış olduğu ortaya çıkacaktır. Yani bağlam değiştiğinde kavramla kastedilen de değişmektedir. Böyle bir çalışma yapılmadığı takdirde "anonim" isim ve görüşlerin ötesine geçilemeyecektir.<sup>15</sup>

Mezhep ve dini gruplar, en baştan beri varolan fikirlerin temsilcileri değildir.<sup>16</sup> Mezhebi aidiyet tanımlamaları dikkate alındığında, onlarla ilgili kavramların süreçte bir dönüşüm yaşadıkları unutulmamalıdır. Klasik dönem eserlerinde müellifler, kendilerinden önceki mezhebi aidiyetleri kendi dönemlerindeki isimlendirmeleri kullanarak ifade etmişlerdir. Bu ise mezheplerin yaşadığı dönüşümün görülmesini engellemektedir.<sup>17</sup> Bundan dolayı çalışmamızda isimlendirme konusunda dikkatli olmaya çalıştık. Bu durumun bize yansıyan yönü, araştırmamızın konusu olan Mâturîdî'nin mensup olduğu ekolün isimlendirilmesindeki zorluktur. En başta açıklanması gereken husus, neden Mâturîdîlik kavramının bu amaçla kullanılamayacağını açıklamak olacaktır.

İlk olarak Mâturîdîliğin Eş'arîlik gibi başka bir ekolden ayrılma sonucu ortaya çıkmadığını ifade etmek gerekmektedir. Yani Mâturîdîlik, Eş'ariyye gibi bir "kırılma" sonucu oluşmamıştır.<sup>18</sup> Mâturîdî, hayatta olduğu dönem ve sonraki birkaç yüzyıl boyunca kendi ekolü içerisinde kurucu bir şahsiyet olarak değil, kendisine saygı duyulan ve bazen atıfta buldukları değerli bir âlim olarak yer almıştır. Aynı geleneğe mensup Hanefilerce "Mâturîdîyye" nisbesi yüzyıllar geçmesine rağmen kullanılmamıştır. Muhtemelen bu isim, Mu'tezilîlerin Hanefîler içerisindeki bir grubu tarif etmek için kullanmalarına kadar da bilinmemekteydi.<sup>19</sup> Mâturîdî'nin isminin Hanefîlerin "itikattaki imamı" olarak kendi

---

<sup>15</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: Sarkaç yay., 2010), 6.

<sup>16</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", 458.

<sup>17</sup> Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 14.

<sup>18</sup> Eş'arî'nin Mu'tezile'den kopuş sürecine ve sebeplerine dair bk. Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*, (Ankara: Anadolu Ay yay., 2019), 50-59.

<sup>19</sup> "Mu'tezile, Ehl-i Sünnete Mâturîdîyye ismini vermiştir. Ehl-i Sünnetle kastettikleri usûlde ve fûruda Ebû Hanîfe'nin yolunu takip edenlerdir. Mâturîdî'nin Ehl-i sünnet ve'l-Cemaati parlak delillerle başarılı bir şekilde savunmasından dolayı ona öfkelenirler ve "Onlar Mâturîdîdir." derler." Şihâbüddin Ahmed b. Yahya ibn Fadlullah el-Umerî (ö. 749/1349), *el-Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, thk. Kâmil Süleyman el-Cebûrî, (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 2010), VI: 62.

bağlamını aşması ve aidiyet ismi olarak kabul edilişi için ise, VIII/XIV. asırdan öncesine gitmek oldukça zor görünmektedir.<sup>20</sup>

Horasan ve Mâverâünnehir gibi geniş bir coğrafyadaki dini anlayışların varlığı ve gelişimleri, iç içe girmiş zamanlar barındırmaktadır. Bunların ilki, Horasan'ın fethedilip İslamlaşmasıyla aynı süreci yaşayan Mâverâünnehir arasındaki yüzyıl farkıdır. Bu farkın sonucu olarak biz, Hanefiliğin, Mâverâünnehir'den çok daha önce Neccâriyye ve Kerrâmiyye adlarıyla Horasan'da ortaya çıkmış olduğunu tespit edebiliyoruz. Fakat Mâverâünnehir için aynı durum sözkonusu olamamaktadır. Zira burası, Horasan'la aynı ortak zamanı yaşasa da, sürecin gelişimi açısından bir asır daha geriden gelmektedir. Mâverâünnehir'in İslamlaşması, Horasan'da ve özellikle de Belh'te yaşanan tecrübenin de işin içine girdiği kendine has bir gelişim göstermiştir.

Horasan, III/IX. yüzyılda Ehl-i Hadis ile ircâ düşüncesine sahip farklı Hanefîlerin mücadele alanına dönmüşken, aynı zaman diliminde Belh ve Mâverâünnehir ise, hala Ebû Hanîfe'ye ait itikadi metinlerle yetinmekteydi. Bunlar Horasan'da çok daha önce, henüz II/VIII. yüzyılın sonunda mevcuttu. Mâturîdî'nin içerisinde yaşadığı bu bölge, uzun bir süre güçlü bir muhatapın şekillendirmesinden uzak, merkezdeki Irak ve komşu Horasan'a göre çok daha yavaş akan bir süreçten geçmekteydi. Bu zaman diliminde, Mâturîdî'nin de içerisinden geldiği gelenek, Hanefîlik kimliği dışında, adı olmayan homojen bir yapı görüntüsü vermektedir. Hatta bu durumun, VI/XII. asırda dahi çok farklı olmadığı görülmektedir. Bunu, Abdülcelîl el-Kazvîni(ö. 585/1189)'nin *Kitâbü'n-Nakz* adlı eserinde bölgedeki mezhebi yapılardan bahsederken gözlemlemekteyiz. O; Kerrâmiyye, Neccâriyye ve Mu'tezile'yi saydıktan sonra, Ebû Hanîfe'yi usûlde ve fîrûda takip eden "mutlak" başka Hanefî bir grubun varlığından bahsetmektedir.<sup>21</sup> Bu mutlak Hanefî gelenek içerisinde, Bağdat'la bağlantısını kesmemiş, Mâturîdî'nin de içerisinden geldiği, Semerkantlı kelamcı bir grup dikkat çekicidir.

Çalışmamızda Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin mensup olduğu geleneği hangi isimle ifade edeceğimiz bir zorluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), *Usûlu'd-Dîn* adlı eserinde "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" kabul ettiği selefleri

---

<sup>20</sup> Mâturîdîlik kavramı ve ortaya çıkış sürecine dair geniş değerlendirme için bk. Ulrich Rudolph, "Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, çev. Ali Dere, (Ankara: Otto yay., 2003), 315-324; Wilferd Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, çev: Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto yay., 2011), 324-390; Kalaycı, *Eş'arîlik-Maturidilik İlişkisi*, 74-86; Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, (İstanbul: Ensar yay., 2019), 110-127.

<sup>21</sup> Ebû'r-Reşid Nasırüddin Abdülcelîl İbn Ebû'l-Hüseyin Kazvîni, *Kitabü'n-Nakz*, thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseyinî el-Urmevî, (y.y.: Payan, 1952), 74.

için “Semerkant Ehli” ifadesini kullanmaktadır.<sup>22</sup> Sönmez Kutlu, bu ifadeden mülhem Mâturîdî'nin içerisinden geldiği geleneği “Semerkant Ekolü” şeklinde adlandırmıştır.<sup>23</sup> Daha sonra Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik* adlı kitabında, Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin *Tebsiratü'l-Edille*'deki “usûl ve fûrû ilimlerini birleştiren Semerkantlı alimlerimiz” ifadesinin “Semerkant Ekolü” şeklinde anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Ekolün Belh, Semerkant ve Buhâra'da etkin oluşundan hareketle de “Mâverâünnehir Hanefileri” şeklinde adlandırılabilirliğini de eklemektedir.<sup>24</sup>

Belh'in, Horasan'a dâhil olan Toharistan'a bağlı bir yer olup, Semerkant ve Buhâra'nın dahil olduğu Mâverâünnehir'den ayrı oluşu, coğrafya temelli bir tanımlamanın kapsayıcı olmayacağını akla getirebilir. Ancak Fahreddîn er-Râzî(ö. 606/1210)'nin, erken dönem Mâturîdîleri için “Mâverâünnehir Ehli'nin Mezhebi” adlandırmasını kullandığını biliyoruz.<sup>25</sup> Dolayısıyla genelde bu isimlendirmenin, Mâturîdî'nin selefleri olan birtakım Belh ve Mâverâünnehir Hanefileri hakkında kullanıldığı rahatlıkla ifade edilebilir. “Ekol” ismi ise Mâturîdî ve selefleri için ayırıcı bir tanım ifade etmemektedir. Bu bilgilerden hareketle, çalışmamızda Mâturîdî'nin de dâhil olduğu Semerkant'taki geleneği ifade etmek için “Semerkant Ehli”, bölgede bu grubun da içinde olduğu, usûlde ve fûrûda Ebû Hanîfe'ye bağlı Hanefileri “Mâverâünnehir Hanefileri” olarak adlandırmayı uygun gördük. Ayrıca çalışmamızda “Mâturîdî'nin geleneği” ve “Mâturîdî'nin içerisinden geldiği gelenek” gibi isimlendirmeler de “Semerkant Ehli” kast edilerek kullanılmıştır.

Horasan ve Mâverâünnehir'in önemli merkezlerinden olan Belh ile, Semerkant ve Buhâra'daki baskın dini anlayış, Ebû Hânîfe'nin ashabından itibaren Hanefilik olmuştur. Devlet de, Mâverâünnehir'in fethiyle ilgilenirken özellikle Hanefî kimlikli kişilerle irtibatlı olmak durumunda kalmıştır. İslamlaşma sürecinin ardından ise kadılık gibi resmi görevlere, yine ircâ düşüncesine sahip olduğunu bildiğimiz Hanefiler atanmıştır. Merkezin bu duruma müdahale etme çabaları da başarısız olmuş, Mâturîdî dönemine, hatta sonrasına kadar da böyle devam etmiştir. Neticede Belh, Semerkant ve Buhâra'da, usûlde ve fûrûda bir ayrıma gidilmeksizin Ebû Hanîfe'yi takip eden bir dini anlayış hâkim olmuştur.

---

<sup>22</sup> Bk. Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 493/1100), *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 14.

<sup>23</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, (Ankara: T.D.V. yay., 2010), 284.

<sup>24</sup> Bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 100.

<sup>25</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn (ö. 606/1210), *Munâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehir*, (thk. Fethullah Huleyf, Beyrut 1966), 53.

Yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı üzere Hanefiliğin hikâyesinin, ircâ düşüncesinden ayrı değerlendirilmesi mümkün değildir. Yani bölgede Hanefiliğin varoluş serüveni demek, Mürcie'nin varoluş hikâyesi demektir. Bu durumda, aynı kişi ve grupları iki ayrı mezhep isimlendirmesi altında sunmak kanaatimizce hatalı olacaktır. Bundan dolayı birinci bölümünde Mâturîdî'nin beslendiği ana damarlarından birini, sadece Hanefilik olarak adlandırdık. Bu düşünceye, Mu'tezile'nin de Hanefî oluşundan dolayı bir itiraz gelebilir. Ancak bilebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile'nin, söz konusu bölgede Mâturîdî'ye kadar demografik bir temsili olmamıştır.

Erken dönemde Horasan'ın doğusu ve Mâverâünnehir'de Mu'tezilî varlığına dair Vâsıl b. Atâ(131/748)'nın Tirmiz şehrine mezhebi yaymak için gönderdiği dâiden başka bir iz gözükmemektedir.<sup>26</sup> Bölgede Mu'tezilî varlığıyla ilgili ayrıntılı bilgilere yer veren Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî dahi; Merv, Nişabur, Belh, Semerkant ve Buhâra sözkonusu olduğunda suskundur. Buradan yola çıkarak onun, bölgenin doğusuna dair bilgisi olmadığı ihtimali akla gelebilir. Ancak Ka'bî, Nişâbur'daki Kerrâmiyye'den haberdardır.

Çalışmamızda tespit edebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile, bölgede ancak Mâturîdî'nin ömrünün sonlarına doğru Merv, Nişabur, Belh ve Neseft'e entelektüel boyutta varlık bulmuş, ancak toplumsal bir temsil oluşturamamıştır. Bu bilgilerden hareketle Mu'tezile'yi, Mâturîdî ve mensubu olduğu Semerkant Ehli'nin kelâmda en büyük muhalifleri olmalarından dolayı çalışmamızda ayrı bir başlık altında değerlendirmeyi uygun gördük.

Mâturîdî'nin kendi geleneğine sunduğu katkı, geleneğin sonraki takipçilerinin aksi yöndeki gayretleri sonucunda gelenek içerisinde erimiş görünmektedir. Mâturîdî'den sonraki dönemde, onun neden uzun süre görünür olmadığı da cevap bulmaya çalıştığımız soruların başında gelmektedir.

Mâturîdî ve Mâturîdîlik üzerine çokça söz söylenmiştir. Konuyla ilgili onun çağdaşı olduğu çalışmalarda yer alan değerlendirmeler elbette çok önemlidir. Fakat bunlar; taraflı, genellemeci, anakronik veya isabetsiz yorum barındırma ihtimali de içermektedir. Bu durum çalışmamızda doğru sonuçlara ulaşmayı engelleyebilir. Genellemeci bakış açısıyla yapılacak hataya, Ebû Mutî Mekhûl b. El-Fazl en-Neseî(ö. 318/930)'nin mezhebi aidiyeti meselesi güzel bir örnektir.

---

<sup>26</sup> Mu'tezile'nin bölgedeki gelişimine dair bir değerlendirme için bk. Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolu, Tarihi ve Öğretisi*, (İstanbul: Endülüs yay., 2018), 156-158.

Nesefî, Mâturîdî'ye çok yakın bir yer olan Nesef şehrinde ve onunla aynı dönemde yaşamış Hanefî kimliğe sahip bir âlimdir. O, Mâturîdî'nin güçlü bir takipçisi olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin de dedesidir. Bu bilgilerden hareketle onun *Kitâbü'r-Redd alâ ehli'l-Bid'a ve'l-Ahvâli'd-Dâlle* adlı eserine göz atıldığında, onun Mâturîdîliğin erken dönem bir temsilcisi olduğu düşünülebilir.<sup>27</sup> Ancak çalışmamızda Mekhûl en-Nesefî'nin Mâverâünnehir'de Mâturîdî ile muasır sunabileceğimiz tek Kerrâmî isim olduğu tespitine vardık. Yani Hanefîlikle ircâ düşüncesini tamamen eşitleyen bir yaklaşım bizi yanlış anlamalara sürükleyebilir.

Düalist düşüncenin eleştirilene cevap vermek, Mâturîdî'nin kelâmî sisteminde önemli bir yer tutmaktadır. Onun bu düşünceyle en büyük mücadelesi, insan özgürlüğü problemi çerçevesinde kulların fiilleri, yaratıcının gerekliliğinin sonucu olarak âlemin hudûsu ve irade sahibi tek bir tanrının vahyinin ulaşması bağlamında da nübüvvet konularında öne çıkmaktadır. Mâturîdî, bir bilgi kaynağı olarak haberi ön planda tutmasının arka planında da, bu düşüncenin nübüvveti reddediyor olması yatmaktadır. Biz onun düalist düşünceye eleştirilerinin arka planını, bahsi geçen konular altında toplamayı tercih ettik.

## B. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Bu çalışma, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin fikri arka planını besleyen damarları süreç merkezli bir bakışla ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu amaçla, süreci farklı açılardan görmemizi sağlayarak, sağlıklı bir "inşâ faaliyeti" gerçekleştirebilmek için geniş bir kaynak yelpazesi kullanılmıştır. Çalışmamızda istifade ettiğimiz birçok eserden öne çıkanlar, çalışmamıza sunduğu katkı yönüyle değerlendirilecektir.

### 1. Hanefî-Mâturîdî Kaynaklar

Bir dini anlayış ile onun önemli bir temsilcisini anlayabilmenin ilk koşulu, onun kendi kaynaklarına yönelmek olmalıdır. Mâturîdî'nin düşünce dünyasını şekillendiren etkenleri incelediğimiz bu çalışmada, Mâturîdî'nin mensup olduğu Mâverâünnehir Hanefîliğinin temel eserleri çok önemli bir yere sahiptir. Ancak çalışmamızın kapsadığı dönem aralığında ekole ait kaynakların azlığı ve elimize ulaşırılığı bize ciddi zorluklar oluşturmaktadır. Bu eserler içerisinde en önemlileri, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *er-*

<sup>27</sup> Bk. İlyas Üzüm, "Nesefî, Mekhûl b. Fazl", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 25.01.2019 <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesefi-mekhul-b-fazl>

*Risâle ilâ Osman el-Bettî, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ekber ve el-Vasıyye*'dir.

Adı geçen eserlerin Ebû Hanîfe'ye nispetinde birtakım şüpheler olsa da;<sup>28</sup> Mâverâünnehir Hanefiliğinin düşüncelerini aktarmaları açısından tartışmasız büyük öneme sahiptirler.<sup>29</sup> Bunlar arasında *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî, el-Fıkhu'l-Ebsat, e'l-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserler, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktarma anlamında *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Vasıyye*'ye göre daha önceliklidir.<sup>30</sup> Bu ilk üç eserdeki bilgiler, Mâturîdî'nin geleneğini Ebû Hanîfe'ye kadar geri götürülebilecek ve aradaki bağlantıları kurabilecek derecede öneme sahiptir. Son iki eser ise, geleneğin süreçteki fikri gelişimini gösteren değerli referanslar olarak ele alınmıştır.<sup>31</sup> Bu kitapların doğru bir şekilde anlaşılması için, kaleme alındıkları dönemdeki telif mantığını dikkate almak gerekmektedir. Ayrıca onlar üzerinde birtakım düzeltme, ekleme ve çıkarmaların yapılmış olduğu da bilinmelidir.<sup>32</sup>

Çalışmamızda, söz konusu iki eserden iki türlü kazanım elde edilmiştir. İlki, ekolün bazı itikadi görüşlerinin Ebû Hanîfe'den Mâturîdî'ye kadar olan sürecinin netleşmesinin resmini ortaya koyabilmeleridir. Buna, imanın tanımının netleşmesi güzel bir örnek teşkil etmektedir. İkincisi ise, geleneğe ait fikirlerin, bu eserler sayesinde Mâturîdî'nin fikirleriyle karşılaştırılabilme imkanına kavuşmuş olmasıdır. Bu anlamda değerli bir diğer kaynak da, Semerkant Ehli'nin önemli bir temsilcisi ve Mâturîdî'nin muasırı Hakîm es-Semerkandî'ye nispet edilen *es-Sevâdü'l-A'zam*'dır. Her ne kadar bu kitap, bir kelâm eseri olmasından ziyade “beyanname” olarak kaleme alınmış olsa da; karşılaştırma yapabileceğimiz tek kaynak oluşu ve Mâturîdî dönemi Mâverâünnehir Hanefiliğinin genel bir resmini sunması açısından oldukça değerlidir.

<sup>28</sup> Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserler hakkındaki tartışmalara dair bk. Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1100), *Usûlü'd-Dîn*, 15; Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî (1205/1791), *İthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi İhyâi Ulümidîn*, (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994), II: 13; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, (Cambridge: Great Britain, 1932), 122; Josef Van Ess, *İlmü'l-Kelâm ve'l-Müctema' fî Karni's-Sânî ve's-Sâlisi li'l-Hicrî*, çev. D. Salime Salih, (Bağdad, Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2008), I: 292-296.

<sup>29</sup> Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 8.

<sup>30</sup> Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 17; Ulrich Rudolph, *Mâturîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşcı, (İstanbul: Litera yay., 2016), 53.

<sup>31</sup> Wensinck yaptığı uzun değerlendirmelerde *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Vasıyye*'nin Ebû Hanîfe'nin fikirlerine birinci dereceden kaynaklık eden eserler olamayacağı, bu eserlerin sonraki dönemlere ait olabileceği kanaatini belirtmiştir. (*The Muslim Creed*, 185-187, 245-247.) Rudolph da Wensinck ile aynı kanaati paylaştığını ifade etmektedir. Bk. *Mâturîdî*, 53.

<sup>32</sup> Mürteza Bedir, *Ebû Hanîfe- Entelektüel Biyografî*, (Ankara: Ay yay., 2018), 38.



Mâturîdî'nin kendi düşünce dünyasını anlamada kullanacağımız en önemli kaynaklar, şüphesiz ona ait eserlerdir. Onun günümüze ulaşmış elimizdeki eserleri, *Kitâbü't-Te'vilât* ile *Kitâbü't-Tevhîd*'dir. Mâturîdî ve Mâturîdîlik konusunda bugüne kadar yapılan çalışmalar, bu iki eserin hikayesiyle doğrudan alakalı olmuştur. Türkiye'de bu sahada yapılan çalışmalarda ilk dikkat çeken isimler, Yusuf Ziya Yörükân ve Muhammed et-Tancî'dir. Onların, çalışmalarını yaptıkları dönemde Mâturîdî'nin tefsiri yazma olarak vardı ve *Kitâbü't-Tevhîd*'in varlığı da bilinmekteydi. Fakat henüz bunları elde edemedikleri anlaşılmaktadır. Bu durum, Mâturîdî'nin, daha çok Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebu'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115), Nûruddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ve Ömer en-Neseî (ö. 537/1142) gibi sonraki kaynaklar üzerinden tanınmasına sebep olmuştur.

Fethullah Huleyf'in 1970 yılında *Kitâbü't-Tevhîd*'i tahkiki ile Mâturîdî çalışmalarında yeni bir dönem başlamıştır. Takip eden süreçte *Te'vilât* üzerinde gerçekleştirilen kısmî tahkiklerin de sunduğu imkânla Mâturîdî üzerine yapılacak çalışmaların altyapısı oluşmuş oldu. *Kitâbü't-Tevhîd*, Bekir Topaloğlu'nun tercümesi ve sonra da Bekir Topaloğlu ile Muhammed Aruçi'nin ortaklaşa çalışması sayesinde 2002-2003 yılında yeniden tahkik edildi. Yine Bekir Topaloğlu'nun, *Te'vilât*'ın tahkikini tamamlayarak uzun soluklu bir tercüme faaliyetine girişmesi (ve ancak vefatından bir müddet sonra yakın zamanda tamamlanmasıyla) sayesinde Mâturîdî çalışmalarında önemli bir altyapı hizmeti sağlanmış oldu.

Mâturîdî çalışmalarında ulaşılan seviye bize ciddi bir katkı sağlamıştır. Biz, çalışmamızda, bahsi geçen iki eserde Bekir Topaloğlu'nun tercümesini kullanmayı tercih ettik. Bununla birlikte, karşılaştırmalar yapmak ve atıfta bulunmak için orijinal metne de gittik. *Te'vilât* için Mecdi Bâsellûm, *Kitâbü't-Tevhîd* için ise Bekir Topaloğlu ile Muhammed Aruçi'nin ortak tahkikli nüshasından istifade ettik. Bu durumu, dipnotta "Arapça" şeklinde gösterdik.

Mâturîdî'ye ait olup, Neseî'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân* ismiyle zikrettiği eser,<sup>33</sup> *Kitâbü't-Te'vilât*,<sup>34</sup> *Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne* ve *Te'vilâtü'l-Mâturîdiyye* isimleriyle de anılmaktadır.<sup>35</sup> *Te'vilât*'ın, bizzat Mâturîdî tarafından değil, onun ifade ve beyanlarının

---

<sup>33</sup> Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn alâ Tarîkâtü'l-İmam Ebî Mansûr el-Mâturîdî*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2011), I: 557.

<sup>34</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 14.

<sup>35</sup> Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1941, I: 335, 336.

öğrencileri tarafından kaleme alınmasıyla oluşturulduğu düşünülmektedir.<sup>36</sup> Söz konusu eserin rivayet tefsirinden daha ziyade dirayet tefsiri özelliği taşıdığı, hatta bu tarzın ilk örneği olduğu ifade edilmiştir.<sup>37</sup>

Araştırmamıza başlarken zihnimizde, *Te'vilât*'ın bir tefsir eseri olmasından dolayı kaynaklık değerinin çok yüksek olmayabileceği endişesi vardı. Ancak tarama sürecinde bu eserin, zihnimizdeki tefsir tanımının ötesinde bir anlayışla telif edildiğini müşahede ettik. Karşımızda, tefsir dışında Mâturîdî'nin kelâm ve diğer İslami ilimlere dair düşüncelerinin ayrıntılarıyla yer aldığı bir çalışma bulunmaktaydı. Mâturîdî, tafsilatlı olarak kaleme aldığı *Te'vilât*'ında, ayetlerin bağlamı gereği ircâ, bilginin tanımı, tekvin ve başka tüm kelâmi meselelerin ayrıntılarına ve farklı boyutlarına değinmiş, bazen de bu bilgileri tekrar etmiştir. Bu vesileyle çalışmamızın birçok noktasında eserden istifade fırsatı bulduk.

*Te'vilât*'ın çalışmamıza bir katkısı da, tefsir formatında kaleme alınmasına rağmen birçok isme atıfta bulunmasıdır. Mâturîdî, eserin fihhi meseleleri ele aldığı pek çok yerinde Şâfiî'ye atıfta bulunarak onun görüşlerini isabetsiz görmüş ve bazı noktalarda da onu hafife almıştır.<sup>38</sup> Bu husus *Te'vilât*'ı, Şâfiîliğin IV/X. yüzyılın başı itibariyle Mâverâünnehir'de bölge Hanefileri için güçlü bir rakip haline geldiğini gösteren değerli bir kaynak haline getirmektedir. Hatta *Te'vilât*'ın, çalıştığımız bölge ve dönem dikkate alındığında kaynaklarımız içerisinde Şâfiîliğe açıktan tavır alan tek eser olduğunu da ifade etmek gerekir.

*Te'vilât*'ta, Şâfiî dışında Mu'tezile'den Ka'bî ve başka bazı kimselerin de isimlerine yer verilmiş ve pek çok yerde eleştirilmişlerdir. Biz, eserdeki isim ve aktarımlardan hareketle Mâturîdî'nin söz konusu eseri kaleme alırken kullandığı muhtemel kaynaklar üzerine değerlendirmelerde bulunduk. Ancak eserin sadece kelâmi mülahazaları içermek maksadıyla kaleme alınmamış olması, çalışmamız açısından doğal bir sınır oluşturmaktadır. Bu noktada *Te'vilât* ikinci planda kalmaktadır. Bu açıdan *Kitâbü't-Tevhîd*, Mâturîdî'nin fikri arka planındaki sistemin ve kaynaklarının resmini ortaya koymada, çalışmamızda kritik bir kaynak olarak öne çıkmaktadır.

*Kitâbü't-Tevhîd*'in erken dönem kelâm eserleri içerisindeki değeri hiç şüphesiz çok büyüktür. Kelâmi konuları merkeze alan benzer isimdeki eserlerin Mu'tezilî, Şiî ve

---

<sup>36</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 313.

<sup>37</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 316.

<sup>38</sup> Eserde Mâturîdî'nin Şâfiî'nin görüşlerini hafife aldığı eleştiriler için bk. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Ensar yay., 2015), I: 289, 318, 320, II: 79, 89, 408; IX: 488; XV: 36.

Hâricî müelliflerce de kaleme alındığı bilinmektedir.<sup>39</sup> Ancak Mâturîdî'nin bu eseri, bildiğimiz kadarıyla bu türün elimizdeki ilk temsilcisidir. Ayrıca Mâverâünnehir Hanefiliği özelinde de alternatifi olmayan bir eser konumundadır. Öyleki bu eser, gelenekteki ihtiyacı fazlasıyla karşılamış ve bölgede bu derece kapsamlı başka bir eser kaleme alınmaya ihtiyaç görülmemiştir.<sup>40</sup>

*Kitâbü't-Tevhîd*'in bilinen tek nüshası, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi 3651 numarada kayıtlıdır. Eserin 1970 yılında farkedilmesinin ardından otantikliği üzerinde ciddi bir tartışma yapılmıştır. Fakat bu konuda araştırma yapan M. Sait Özervarlı'nın da ifade ettiği gibi, Mâturîdî'ye nispeti konusunda şüphe yoktur. Özervarlı bu kanaate, Nesefî'nin yaptığı alıntılar ve Pezdevî'nin eseri tanıtıcı ifadelerinden hareketle varmaktadır.<sup>41</sup> Ayrıca Mâturîdî'nin bir nesil sonraki takipçilerinden Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî'nin (h. IV/X. asrın ikinci yarısı) *Cümelü Usûli'd-Dîn* adlı eseri de, elimizdeki *Kitâbü't-Tevhîd* nüshasının özeti mahiyetindedir. Adı geçen eser, Mâturîdî'nin Mâverâünnehir Hanefiliğinde bıraktığı etkinin, kendisinin hemen ardından tespitini yapmamızı sağlaması açısından da ayrı bir öneme sahiptir.

Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i, sadece içeriği açısından değil, kullanılan metod yönüyle de çalışmamıza önemli derecede katkı sunmuştur. O, muhtemelen kendisinden önce kaleme alınan diğer *Kitâbü't-Tevhîd* örnek veya örneklerinden de yararlanarak eserinde bir düzenlemeye gitmişti.<sup>42</sup> Bunun doğal sonucu, kendi geleneği dışındaki görüşleri referans göstermek olacaktır. Hatta Mâturîdî bunu cesaretle yapmış görülmektedir. Biz bu sayede çalışmamızda Mâturîdî'nin geleneğine sunduğu katkıyı somut bir şekilde tespit etme fırsatını bulmuş olduk.

Tüm yukarıda ifade edilenlerden de anlaşılacağı gibi *Kitâbü't-Tevhîd*, Mâturîdîliliğin en temel kaynağı hüviyetindedir. Buna rağmen Mâturîdî'nin *Te'vilât* adlı eserinin birçok yazması mevcutken bu eserin gerekli ilgiyi bir türlü görmemesi ve var olan tek nüshasının da yakın bir döneme kadar gün yüzüne çıkmamış olması izaha

<sup>39</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb el-Verrâk İbn Nedîm (ö. 385/995 ), *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 181, 197, 220, 221, 223, 227, 228, 238, 305; El-Mehdî Lidînillah Ahmed b. Yahyâ ibnû'l-Murtazâ (ö. 840/1437), *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz, (İstanbul: Endülüs yay., 2018), 78.

<sup>40</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 14.

<sup>41</sup> Geniş bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, "The Authenticity of the Manuscript of Mâturîdî's Kitâb alTawhid: A Re-examination", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy.1, İstanbul (1997): 19-29.

<sup>42</sup> Rudolph'un Mâturîdî'nin Mu'tezilî'ye ait bir eser üzerinden başlık tercihi ve sıralaması yaparak eseri kaleme aldığına dair kanaati için bk. Rudolph, *Mâturîdî*, 369-372.

muhtaçtır. Çalışmamızda *Kitâbü't-Tevhîd*'in Mâturîdîlerce dahi neden “görmezden gelindiğine” dair değerlendirmemize sırası geldiğinde yer vereceğiz.

Mâturîdî'nin hayatı ve ilmi şahsiyetine dair bize bir miktar da olsa bilgi veren iki eser vardır. Bunlardan ilki, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî'nin (IV/X. asrın sonları) *Şerhu Cümeli Usûli'd-d-Dîn* adlı eseridir. Adı geçen kitap, Mâturîdî'den muhtemelen yarım asır sonra kaleme alınmış olup, Ebû Seleme es-Semerkandî'nin eserinin şerhi niteliğindedir. Ebû Seleme'nin söz konusu eseri ise *Kitâbü't-Tevhîd*'in bir özeti mahiyetinde kaleme alınmıştır. Fakat ilginç bir şekilde Ebû Seleme, Mâturîdî'ye atıfta bulunmamıştır. Ancak Beşâğarî'nin esere yazdığı şerhinde ise, Mâturîdî'ye birçok yerde “Şeyh Ebû Mansûr” şeklinde birçok atıf yapmıştır.<sup>43</sup> Eserin sonunda, onun değerli bir âlim olduğuna dair bir bilgi de mevcuttur.<sup>44</sup> Bununla birlikte Beşâğarî'nin eserinin geneline bakıldığında Mâturîdî, sadece Ebu'l-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) ve Ebu'l-Hasen er-Rüstüfağnî (ö. 345/956) gibi ekolün saygıdeğer bir âlimi olarak sunulmaktadır. Yani Mâturîdî, söz konusu gelenekte diğer âlimlerden farklı bir konumda tutulmamıştır. Nihayet Mâturîdî'ye kelâmda hakettiği değeri verecek âlim olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) için bir buçuk asır kadar bir süre beklemek gerekecektir. Bununla birlikte geleneğin başka eserlerinde ise Mâturîdî hala hakettiği yerde değildir. Nesefî ile muasır diğer Mâverâünnehirli önemli bir Hanefî olan Ebû ishâk es-Saffâr'ın (ö. 534/1139) *Telhîsü'l-Edille* adlı eserinde de durum farklı değildir.

*Kitâbü't-Tevhîd*'in elde olmadığı dönemlerde Mâturîdî'nin anlaşılmasında en önemli başvuru kaynağı, isminden de anlaşılacağı üzere, Nesefî'nin *Tebziratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn alâ Tarîkâti'l-İmam Ebî Mansûr el-Mâturîdî* adlı eseri olmuştur.<sup>45</sup> Çalışmamız özelinde söz konusu eserin öne çıkan yönü, onun Mâturîdî'ye dair yaptığı değerlendirmelerle onun gelenekle olan güçlü bağını ve gelenekten ayrıldığı bazı noktaları açıktan veya ima yoluyla belirtiyor oluşudur. Yine bu eserin çalışmamız açısından öne çıkan yanlarından birisi de, tekvin sıfatı-Mâturîdî ilişkisine sunduğu katkı noktasında olmuştur. Biz, *Tebziratü'l-Edille* sayesinde Mâturîdî'nin vefatından sonra iki asır geçmeden tekvin sıfatına dair Semerkant Ehli'nin birikimini öğrenmiş olduk. Bu

<sup>43</sup> Bk. İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn li Ebî Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu: 18b, 20a, 29a, 31a, 35a, 39a, 52b, 61b, 64b, 68a, 117b, 126a, 128b vb.

<sup>44</sup> Bk. 161b.

<sup>45</sup> Muhammed Aruçi, “Tebziratü'l-Edille”, erişim 02.09.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tebsiratul-edille>

arada sözkonusu eserin, Mâturîdî ve Mâverâünnehir Hanefiliğine dair bilgi edinmemizde, tabakât eserlerinden çok daha faydalı olduğunu da ifade etmek gerekmektedir.

Hanefî-Mâturîdî geç dönem kaynaklarından Mahmud b. Süleyman Kefevî(ö. 990/1582)'nin *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr* adlı eserinin çalışmamıza olan katkısını da ifade etmek gerekir. Konumuz itibariyle Mâturîdî'nin yaşadığı bölgedeki mezhebi demografiyi ortaya koymak önem arz etmektedir. Eserdeki bazı bilgiler bize bölgedeki Ehl-i Hadis varlığına ve Hanefî-Ehl-i Hadis etkileşimine dair az da olsa değerli bilgiler sunmuştur.

## 2. Makâlât ve Kelâm Eserleri

Araştırmamız, mezhebi kimliklerin oluşmaya başladığı erken dönemi kapsamaktadır. Bu hususta bize yardımcı olacak en önemli kaynaklar, bir mezhebin kendi düşüncesini savunmak veya başka bir düşünceyi eleştirmek ya da mevcut tüm mezheplerin görüşlerini aktarmak maksadıyla yazılan makâlât ve fırak türü eserlerdir.<sup>46</sup> Ancak bu kitaplar; kaynak yetersizliği, konu edindiği kişi ve grupları kendi kaynakları dışındaki bilgilerle tanıtmaya gayreti ve mezhebi taassup gibi olumsuzluklara sahiptir. Onları kaleme alan kişiler de belli bir dini anlayışa sahip olup, genellikle de bu düşüncelerini eserlerine yansıtılmışlardır. Bu sebepten dolayı söz konusu eserlerdeki bulgular, sözü edilen menfilikler dikkate alınarak yeniden değerlendirilmiş ve bu şekilde çalışmamızdaki yerini almıştır.

Makâlât türü kitaplar, İslam Mezhepleri Tarihi çalışmalarında vazgeçilmez eserlerdir. Ancak bunların hepsi günümüze ulaşmamıştır. Aralarında Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'ârî(ö. 324/935-36)'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-Musallîn*'i, IV/X. yüzyıla kadar varolmuş dini anlayışlar ile bunların temsilcilerine dair değerli bilgiler sunması açısından çok önemlidir. Eser batıda, yani Irak'ta kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Mâturîdî isminden bahsetmediği gibi, onun kültür çevresine dair herhangi bir malumat da içermemektedir. Bununla birlikte Mâturîdî'nin Bağdat merkezli kelâmî zenginlikle münasebeti ve çoğunluğu III/IX. yüzyıla ait muhtemel kaynakları konusunda karşılaştırma imkânı verecek destekleyici birtakım bilgileri burada bulmak mümkündür. Bu bağlamda istifade ettiğimiz Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî(ö. 548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i ile Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî(ö.

---

<sup>46</sup> Ethem Rûhi Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Çevirenin Önsözü), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), XVIII.

429/1037-38)'nin *el-Fark beyne'l-Firak ve beyânü'l-Firkati'n-Nâciye* adlı eserini de özellikle ifade etmek gerekir.

Makâlât türü eserler içerisinde çalışmamıza en çok katkı sunan, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bi (ö. 319/931)'nin *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* adlı eseridir. Eser günümüze ulaşmış ancak Mu'tezile ile ilgili bir bölümü<sup>47</sup> ile *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*<sup>48</sup> kısmı dışında neşredilmemişti. Eserin tamamının yakın zamanda tahkikinin tamamlanarak neşredilmesi, genelde İslam Mezhepleri Tarihi çalışmaları, özelde çalışmamız açısından önemli olmuştur.

Ka'bi, Mâturîdî'nin muasırı olup, eserlerinde en çok eleştirdiği kişidir. Onun, Mâturîdî'nin yaşadığı Semerkant'a çok yakın olan Belh ve Neseף'te bir müddet ikamet etmiş olması, *Makâlât*'ta Mâturîdî'ye ya da onun Semerkant'taki kelâm okuluna dair bilgiler vermesi ihtimalini taşımaktaydı. Ancak Ka'bi, eserini 290/902-903 yılında yazmaya başladığını ifade etmektedir.<sup>49</sup> O, muhtemelen bu dönemde Horasan'da değildi.<sup>50</sup> Eserinde, Mâverâünnehir'deki herhangi bir gruptan dahi bahsetmemiş olması bunu göstermektedir. Horasan'la ilgili sadece, burada ortaya çıktığını ifade ettiği ve Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869)'ın lideri olduğu Kerrâmiyye'nin adını anmaktadır.<sup>51</sup>

Ka'bi, Mâturîdî'nin içinden geldiği Semerkant Ehli'yle ilgili ise, onlar III/IX. yüzyılın sonunda henüz oluşumlarını tamamlayamadıklarından olsa gerek, Belh, Semerkant ve Buhâra'da mevcut böyle bir yapıdan bahsetmemektedir. Onun, eserini yazarken bölgede olmayışı, doğal olarak verdiği bilgilerde kendi gözlemlerinden ziyade başkalarından yaptığı aktarımlarla yetinmiş olmasına yol açmış gözükmektedir. Bununla birlikte *Makâlât*, her ne kadar Mâturîdî ve dönemindeki Mâverâünnehir Hanefiliğine dair bilgiler sunmamış olsa da, çalışmamız açısından değerli bir eser olma özelliğini devam ettirmiştir. Çünkü *Makâlât*'a dikkatli bakıldığında, Ka'bi'nin, aslında Mâturîdî'nin seleflerinden ve düşüncelerinden bahsettiği görülür.

<sup>47</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025), *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, (Tunus: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1986)

<sup>48</sup> Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bi (ö. 319/931), *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî, (y.y.: Dâru'l-Hâmid, 2014)

<sup>49</sup> Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bi (ö. 319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî, (İstanbul: Kuramer, 2018), 49.

<sup>50</sup> Ka'bi, *Makâlât* (mukaddime içerisinde), 6.

<sup>51</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 371.

Ka'bi'nin Mürcie içerisinde "Mücebbire" şeklinde tanımladığı gruba dair verdiği bilgiler, Mâturîdî ve çevresinin dini anlayışıyla uyuşmaktadır. Onun burada ifade ettiklerini Mâturîdî'deki ilgili bilgilerle karşılaştırdığımızda karşımıza, Mâturîdî'nin bazı konulardaki söylem çerçevesini belirleyen arka plan çıkmaktadır. Buna karşın Mâturîdî de *Kitâbü't-Tevhîd*'de, Ka'bi'nin Mücebbire suçlamalarına karşı, aslında gerçek Cebrî ve Kaderîlerin kim olduğunu uzunca anlatmak zorunda kalmıştır.

Ka'bi'nin *Makâlât*'ının ircâ ve Mürcie'ye dair kullandığı temel kaynaklarından biri, Muhammed b. Şebîb(III./IX. yüzyıl )'in *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseridir. Onun İbn Şebîb'ten çokça alıntı yapması bizim açımızdan oldukça değerlidir. Çünkü İbn Şebîb, aynı zamanda Mâturîdî'nin de temel kaynaklarından birisidir. Ancak Mâturîdî'nin onun *Kitâbü't-Tevhîd*'ini görüp görmediği bilinmemektedir. Bununla birlikte, *Makâlât*'taki malumat, İbn Şebîb'in bu eserinin Mâturîdî tarafından görüldüğü ihtimalini güçlendirmekte ve söz konusu iddiamızı, bu hususta sunacağımız başka bilgilerle pekiştirmektedir.

Ka'bi, Mu'tezilî kimliğinin yanında aynı zamanda bir Hanefî'dir. Eserini yazarken, Mu'tezilî olmayan bazı Hanefî isimleri de, i'tizâl düşüncesine yakın oldukları imasıyla listesine dahil etmiştir. Bu kişiler arasında, Mâturîdî'nin selefleri arasında önemli bir isim olan Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Mutî el-Hakem b. Abdullah b. Mesleme el-Belhî (ö. 199/814) de bulunmaktadır. Ka'bi, Belhî'nin "istitâatın fiille beraber olduğu" düşüncesinde olduğunu aktarmaktadır. Ka'bi'nin, Mâturîdî'nin kelâmi sisteminde önemli bir yer işgal eden bu düşünceyi bize sunması son derece değerlidir. Biz de bu sayede Mâturîdî ve içinden geldiği dini geleneğin bu görüşünü Ebû Hanîfe'ye kadar geri taşıyabilmiş olduk.

Mâturîdî'nin önemli kaynaklarından biri olan ve İbnü'r-Râvendî'ye dair verdiği malumatla dikkatimizi çeken Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât(ö. 300/913 )'ın *el-İntisâr* adlı eseri de çalışmamız açısından büyük değer taşımaktadır. *el-İntisâr*, Mâturîdî ile İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye karşı söylem benzerliğinin tespiti ve Mâturîdî'nin İbnü'r-Râvendî'nin hangi eserlerini görmüş olabileceğine dair verdiği ipuçlarıyla çalışmamıza katkı sağlamıştır.

İbnü'r-Râvendî-Mu'tezile tartışmasının, aslında Mu'tezile'nin bir iç hesaplaşması olduğunun emarelerini ve bunun çalışmamıza yansıyan sonuçlarını görmemiz açısından, *el-İntisâr* kadar Kâdî Abdülcebâr(ö. 415/1025)'in *Tespîtü Delâilü'n-Nübüvve*'sinin katkısını da ifade etmek gerekmektedir.

Adı geçen kitapların dışında, Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî(ö. 318/930)'nin, *er-Redd alâ ehli'l-Bid'a* adlı eseri de çalışmamız açısından değerlidir. Mâturîdî ile muasır bir Hanefî olan Mekhûl en-Nesefî, Semerkant'a çok yakın bir şehir olan Nesef'te yaşamıştır. O, Mâverâünnehir Hanefiliğinden farklı bir dini söyleme sahiptir. Bundan dolayı *er-Redd*, Horasan ve Mâverâünnehir'deki ircâ düşüncesine sahip Hanefîlerin söylemlerine yansıyan farklılıkları görmemiz açısından başka örneği olmayan bir eser durumundadır.

*er-Redd*'in çalışmamıza başka bir önemli katkısı da, ircâ düşüncesine sahip Hanefîlerin “olumsuz ircâ” tasavvurunu anlamamıza sunduğu katkıdır. Mâturîdî'nin “olumsuz ircâ” ve Mürcie tanımı, Mekhûl en-Nesefî'nin tanımlarıyla aynıdır. Çalışmamızda, değerli olduğunu düşündüğümüz bu ayrıntıya da yer verilmiştir.

Sâmânî topraklarında yaşamış, Mâturîdî ile aynı dönemin önemli bir alimi ve Ka'bi'nin de öğrencisi olan Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî(ö. 355/966'dan sonra)'nin *el-Bed'ü ve't-Târîh* adlı eseri, yine Mâturîdî ve kültür çevresine dair bilgi vermesini umduğumuz eserlerdendir. *el-Bed'ü*, siyasi tarih boyutunu aşarak dinler tarihi, kelâm ve felsefe konularına da girmektedir. Ancak eserde Mâturîdî veya Semerkant Ehli'ne dair herhangi bir bilgi maalesef yoktur. Sadece Kerrâmiyye'nin alt bir kolundan bahsetmektedir.

Yine Mâturîdî'ye yakın bir dönemde Nişâbur'da yaşamış Şîî âlim Fazl b. Şâzân(ö. 260/874)'in *el-İzâh* adlı eseri de, çalışmamızın merkeze aldığı coğrafyada kaleme alınmış az sayıda kitaptan biridir. Eserde, Kerrâmiyye de dahil olmak üzere ircâ düşüncesine sahip olup Ehl-i Hadis'i de içeren dinî anlayışlar, Şîî bakış açısıyla, “Ehl-i Sünnet” kast edilerek “Mürcie” ismiyle sunulmuş, ancak Mâturîdî ve mensubu olduğu dini anlayış konu edilmemiştir.

### 3. Siyasi ve Sosyal Tarihler

Horasan'ın kuzey doğusu ile Mâverâünnehir'in IV/X. yüzyılın başlarına kadar sosyo-politik tecrübesi, çalışmamız açısından büyük önem arz etmektedir. Söz konusu coğrafya son derece geniş olduğu için Horasan ile Mâverâünnehir'in yaşadığı dini ve sosyo-politik süreçler birbirinden farklı olmuştur. Bu durumun, başta Semerkant Ehli olmak üzere Mâturîdî'nin mensup olduğu Horasan ve Mâverâünnehir'deki din anlayışlarıyla yakından ilişkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda, bölgedeki sosyo-politik



sürecin ortaya konmasında siyasi ve sosyal tarih eserlerine başvurmak bir zorunluluk haline gelmektedir.

Horasan ve Mâverâünnehir'deki eski din ve kültürlerin tanınmasında çok değerli katkıları olan eserlerden biri, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî(ö. 345/956)'nin *Mürûcu'z-Zeheb*'idir. Bölgenin fethinden bahsettiğimiz kısımda ise Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî(ö. 279/892-93)'nin *Fütûhu'l-Buldân*'ı en zengin bilgi içeren eser olmuştur. Yine bu kısımda Muhammed b. Cerîr et-Taberî(ö. 310/923)'nin *Târihu't-Taberî*'si de kayda değer bilgiler içermektedir. Fetih sürecinin ardından Mâverâünnehir ve özellikle de Semerkant halkının Emevî yönetimiyle yaşadığı sorunların bölgede Mürcîî tabanın oluşmasına zemin hazırladığını göstermesi açısından ise, *Târihu't-Taberî* çalışmamıza önemli katkı sağlamıştır.

Bölgenin Abbâsîler dönemindeki gelişime dair yine *Târihu't-Taberî*'nin dışında, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd Dîneverî( ö.282/895)'nin *Ahbâru't-Tivâl*'i ile, Halife b. Hayyât(ö. 240/854-55)'ın *Târîhu Halîfe b. Hayyât*'ı da öne çıkan eserlerdir.

Adı geçen kaynakların verdiği bilgileri tamamlayıcı katkıları açısından ise Ebû Abdillâh (Ebû Abdirrahmân, Ebü'l-Hasen) Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî(ö. 360/971'den önce)'nin, *Târîhu Sinî Mülûki'l-arz ve'l-Enbiyâ*'sı, Ebû Saîd Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd Gerdîzî(ö. 444/1053)'nin *Zeynü'l-Ahbâr*'ı (*Târîh-i Gerdîzî*), Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr(ö. 630/1233)'in *el-Kâmil fi't-Târîh*'i, Celâleddîn Suyûtî(ö. 911/1505)'nin, *Târîhu'l-Hulefâ*'sını zikretmek gerekir.

“Bağdat'taki İlmi Faaliyetler” başlığı altında tercüme faaliyetlerindeki önemli isimlere dair Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî(ö. 345/956)'nin *Mürûcu'z-Zeheb*'i<sup>52</sup> ile Ebü'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Endelüsî(ö. 462/1070)'nin *Tabakâtü'l-Ümem*'i yararlandığımız kaynaklar arasında öne çıkanlardır.

İsmâîlîlik, Mâturîdî'nin son dönemlerinde bölgede hızlıca yayılma imkanı bulmuş bir mezheptir. İsmâîlîlerin bölgedeki faaliyetlerini ve özellikle de Mâturîdî'nin ömrünün son dönemlerinde Sâmânî sarayını etkileri altına alışlarının arka planına dair bilgiler vermesi bakımından Ebû Alî Kıvâmüddîn Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî(ö. 485/1092)'nin *Siyâsetnâme*'si alternatifsiz bir kaynaktır. Bu eserle birlikte, Sâmânî sarayındaki İsmâîlî-

---

<sup>52</sup> Eserin kullandığımız Ahsen Batur tercümesinde yer almayan bazı kısımları Arapça nüshadan atıfla belirttik.

Bâtınî faaliyetlere dair Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî(ö. 429/1038)'nin *Âdâbu'l-Mulûk*'ünün tamamlayıcı katkısını da ifade etmek gerekir.

#### 4. Coğrafya Eserleri ve Şehir Tarihleri

Çalışmamızın coğrafi çerçevesi, Horasan'ın kuzeydoğusu ve Mâverâünnehir gibi geniş bir alanı içermektedir. Bu engin bölgenin coğrafi özellikleri ile İslam öncesi ve sonrasına dair dini ve sosyo-kültürel durumunun resmini çizmek için başvurulması gereken kaynaklar, coğrafya kitaplarıdır. Bu eserler, İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında önem arzeden farklı kültür ve medeniyetlerin etkisi, sosyal değişim ve siyaset gibi etkenlere dair zengin bulgular içermektedir.

Bölgenin coğrafyasını, önemli merkezlerini ve İpek Yolu ağının sunduğu canlılığı ortaya koymaya çalışırken Ahmed b. Ebî Ya'kub el-Ya'kûbî(ö. 292/905'ten sonra)'nin *Kitâbü'l-Buldân*'ı, İbn Hurdazbih(ö. 300/912)'in *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*'i, Ebu'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal(IV./X. yüzyıl)'ın *Sûretü'l-Arz*'ı, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî(ö. 340/951-52'den sonra)'nin *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*'i, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî(ö. 626/1229)'nin *Mu'cemu'l-Buldân*'ı ve İmâdüddin İsmail b. Muhammed b. Ali Ebu'l-Fidâ(ö. 732/1331)'nin *Takvîmu'l-Buldân*'ı temel başvuru kaynaklarımız olmuştur.

Yukarıda adı geçen eserler içerisinde sonraki dönemlerde kaleme alınanlar ile ilklerini karşılaştırdığımızda, Müslümanların bölgeye bakışının, Horasan ve Mâverâünnehir'e hakimiyetlerinin artmasıyla birlikte değiştiğini görürüz. Bu duruma en güzel örnek, ilk coğrafya eserlerinde bölgeden sadece Horasan diye bahsedilirken, sonraki dönemlerde Horasan ve Mâverâünnehir şeklinde iki ayrı isimlendirmenin kullanılmaya başlanmasıdır.

İfadelerimizden de anlaşılacağı gibi, Horasan'ın kuzeydoğusu ve Mâverâünnehir'e dair bilgi veren eserlerin azlığı, çalışmamızda karşılaştığımız en büyük sorunlardan biridir. Buranın önemli merkezlerini konu edinen şehir tarihleri için de durum farklı değildir. Bölgeyi ve izini takip ettiğimiz dini anlayışları değişik yönlerden tanımamızda ciddi katkısı olacak bu eserlerin bir kısmı eksik olarak elimizdedir. Bunlardan Ebû Abdullah el-Hakîm en-Nişâburî(ö. 405/1014)'nin *Târih-i Nişâbûr*'u, 2500 şahsa dair bilgi içerdiği ifade edilen değerli bir eserdir.<sup>53</sup> Ancak kitabın sadece bir

<sup>53</sup> M. Yaşar Kandemir, "Hâkim En-Nisâburî", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 11.09.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-en-nisaburi>

kısmı günümüze intikal etmiştir. Eser kaynaklarımız arasında yer alsa da, Ehl-i Hadis'ten bazı şahıslara dair bilgiler dışında bir fayda elde edilememiştir.

Bölgeyle ilgili kaynaklarda zikredilen şehir tarihlerinden bazılarının ise akibeti belli değildir. Aralarında, Mâturîdî'nin de muasırı olmaları hasebeyli önem taşıyan eserler de vardır. Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî(ö. 319/931)'ye nispet edilen *Mehâsinü Horasan*<sup>54</sup>, İbn Nedîm'in yazarını sadece "Belhî" nisbesiyle andığı *Fedâilü Horasan*<sup>55</sup> ve Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî(ö. 322/934)'ye nispet edilen *Fedâilü Belh*<sup>56</sup> bunların başında gelmektedir. Bu eserlerden; İbn Sa'd, Belâzurî, Ya'kûbî, Taberî, Dîneverî ve İbn A'sem el-Kûfî gibi müelliflerin nakillerde buldukları ifade edilmiştir.<sup>57</sup>

Bu alanda elimize ulaşmayan değerli olabilecek kaynaklardan birisi de, Ebû Sa'd Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-İdrîsî el-Esterâbâdî(ö. 405/1015)'ye nispet edilen *Târîhu Semerkand (el-Kemâl fî Ma'rifeti'r-ricâl bi-Semerkand)* adlı eserdir. Yine elimize ulaşmayan Ebû'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez el-Müstağfirî en-Nesefî(ö. 432/1041)'nin *Târîhu Semerkand* adlı eserinden, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand* adlı çalışmasında Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî(ö. 537/1142)'nin çokça faydalandığı ifade edilmiştir.<sup>58</sup> Müstağfirî'nin eseri elimizde olmasa da, İbn Hacer el-Askalânî ve Zehebî vesilesiyle kendisinden kısmen istifade etmiş olduk.

Çalışmamızda, Ebû Hanîfe'nin hayatta olduğu dönemden Mâturîdî'ye kadar olan süreçte Semerkant'taki Hanefiliğin gelişimine dair en önemli kaynağımız, Ömer en-Nesefî'nin *el-Kand*'idir. Eserdeki bilgilerden, şehirde II/VIII. yüzyıl sonundan itibaren Mâturîdî'nin seleflerinin kadılık görevlerine getirildiğini ve aynı medrese mensuplarının kadılığa getirilmesinin bir teamül halini aldığını anlıyoruz. Ayrıca Mâturîdî'nin hayatının son yıllarında Semerkant ve Buhâra'da etkili olan İsmâilî-Bâtınî tehdidin toplumda ortaya çıkardığı tepkiyi ve ardından yaşananları görmemizi sağlayacak bilgiler içeriyor olması da, söz konusu eseri çalışmamızda daha da öne çıkarmıştır. Ancak eser, Mâturîdî'ye sadece menkıbevi bir aktarım dışında yer vermemektedir. Mâturîdî'nin kadılık görevi yapmaması ve siyasetten uzak durmayı tercih edişi, onun eserlerde görünür oluşunu olumsuz etkilemiş olmalıdır.

<sup>54</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 215.

<sup>55</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 75.

<sup>56</sup> Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, Ahmed el-Arnaud ve Türkî Mustafa, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), VI: 252.

<sup>57</sup> Uslu, Recep, "H. I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi", (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997), 6.

<sup>58</sup> Ali Yardım, "İdrîsî, Abdurrahman b. Muhammed", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 12.09.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/idrisi-abdurrahman-b-muhammed>

Ebû Hanîfe'nin dini anlayışının Horasan ve Mâverâünnehir'de yayılmasında ilk ve en önemli şehir, Belh'tir. Belh'in tarihine dair elimize Safiyyüddin Ebû Bekr Abdullah b. Ömer Vâiz Belhî(VII/XIII. yüzyıl)'nin *Fedâilü Belh* adlı eseri ulaşmıştır. Aslı Arapça olan eserin elimizdeki nüshası ise Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî el-Belhî(676/1278)'nin Farsça tercümesidir. *Fedâilü Belh*, Ebû Hanîfe döneminden itibaren Belh'te ircâ düşüncesine sahip Hanefiliğin en yaygın dini anlayış olduğuna dair önemli bilgiler içermektedir. Özellikle II/VIII. yüzyılın sonlarından itibaren şehirdeki kadıların Hanefilerden oluşunu ve Hanefiliğin sosyal tabanının gücünü gösteren örnekler sunması açısından büyük önem arz etmektedir.

Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde bölgenin hâkimi, Abbâsîler'e bağlı özerk bir yapı olan Sâmânîlerdir. Bu hususta çalışmamıza en önemli katkıyı, Ebû Bekr Muhammed b. Câfer en-Nerşahî(ö. 348/959)'nin bir şehir tarihi olarak kaleme aldığı *Târîh-i Buhâra* sağlamaktadır. Eser; Sâmânî ailesi, bölgede söz sahibi oluşu, Buhâra şehrini Tâhirî baskısından koruması ve akabinde bölgede tek söz sahibi güç haline gelişine dair bilgiler içeren değerli bir kaynaktır. *Târîh-i Buhâra*'nın çalışmamıza değerli bir katkısı da, Mâverâünnehir Hanefiliğinin Buhâra'daki temsilinin başından beri çok güçlü oluşu ve şehirdeki Hanefî cemaatin Sâmânî erkinin Buhârâ'ya hakim oluşunda oynadığı başrolü görmemizi sağlamasıdır.

Sâmânî dönemine dair çalışmamıza katkı sunan ikinci bir kaynak olarak, Şehâbettin Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî(ö.733/1332)'nin ansiklopedik çalışması olan *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb* adlı eserini de ifade etmek gerekir.

IV/X. yüzyılda Horasan ve Mâverâünnehir'in önemli merkezleri buralardaki ticari hayat, sosyo-kültürel yapı ile dinî ve mezhebi demografiye dair elimizdeki en değerli eser, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî(ö. 390/1000 civarı)'nin *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*'dir. Bu eser, Mâturîdî'nin vefatından yaklaşık yarım asır sonra (IV/X. yüzyıl sonu) kaleme alınmıştır. Bu da, *Ahsenü't-Tekâsim*'deki bilgileri daha değerli kılmaktadır. Eserin çalışmamıza genel anlamdaki en büyük katkısı, Horasan ve Mâverâünnehir'deki mezhebi yapının ayrıntılı bir fotoğrafını sunuyor olmasıdır. Buradan hareketle bölgede mezhebi teşekkül sürecinin hala birçok alt temsil ve yerel isimlerle devam ettiğini görmüş olduk.

Kendisi de bir Hanefî olan Mukaddesî, bölgedeki Hanefilerin yayılımı ve onların diğer mezheplerle olan münasebetlerine dair ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bunlar içerisinde, o dönemde teşekkülü gerçekleşmiş Neccâriyye ve Kerrâmiyye'yi anmakta;

Mâturîdî ve dini anlayışını temsil ettiğini düşüneceğimiz bir isimlendirme ve tanımlamada ise bulunmamaktadır. Bu bağlamda eserin çalışmamıza özel katkısı, Mâturîdî'nin mensubu olduğu Mâverâünnehir Hanefiliğinin henüz Hanefilik bünyesinden farklı bir isimle bilinir olmadığını teyit etmesidir.

Bu dönemde bölgede kaleme alınmış kelâmî eserler son derece kısıtlı olduğu için Mukaddesî'nin *Ahsenü't-Tekâsim*'inde karşılaştığımız birtakım bilgiler bize, kelâmî eserlerde karşılaşmadığımız önemli bulgular sunmuştur. Buna, Mekhûl en-Nesefî'nin *er-Redd*'inde karşılaştığımız “cemaatin” görüşünün “istitâatin fiilden önce” olduğu, bu görüşü reddedenin de Cebriyye olduğu ifadesi güzel bir örnek teşkil etmektedir. *Ahsenü't-Tekâsim*'de de, Kerrâmîyye'nin “istitâatın fiilden önce olduğu” düşüncesinde olduğu ve bunu reddedenlerin Cebriyye'den kabul edildiği bilgisini edindik. Halbuki Mekhûl en-Nesefî'nin mezhebi aidiyetinin Kerrâmîlik olduğu yönünde farklı fikirler öne sürülmekteydi. Böylece biz, kendisi de Hanefî olan müellifin, aslında seyahatname türüne örnek gösterilebilecek eserinde, onun oradaki mezheplere dair vukûfiyetini de gözönüne alarak sunduğu kelâmî aktarımı ciddiye aldık. Böylece Mekhûl en-Nesefî'nin Kerrâmîliği hususunda daha net bir sonuca ulaştığımız gibi, Kerrâmîyye'nin bir görüşünü de teyit etmiş olduk.

Çalışmamızda eserin Ahsen Batur tarafından gerçekleştirilen *İslam Coğrafyası: Ahsenü't-Tekâsim* çevirisinden istifade ettik. Gerekli gördüğümüz bazı yerlerde ise eserin Arapça orijinal nüshasına atıflarda bulunduk.

## 5. Tabakât ve Biyografi Eserleri

Mâturîdî, kendisini Ebû Hanîfe'ye nispet eden güçlü bir geleneğin temsilcisidir. Dolayısıyla onun düşünce dünyasının şekillenmesinde etkili olan seleflerini tanımak gerekmektedir. Bunun sağlanmasında tabakât ve biyografi türü eserler ön plana çıkmaktadır.

Çalışmamızda karşılaştığımız en önemli zorluklarından biri, Mâturîdî'nin selefleri ile kendi şahsı ve kültür çevresine dair tabakât eserlerindeki malumatın çok az olmasıdır. Bunun iki farklı sebebi bulunmaktadır. Birincisi, genel olarak Hanefî geleneğinde nakilci anlayışın zayıflığının bir sonucu olarak tabakât kültürünün tam anlamıyla oluşmamasıdır. İkincisi ise, varolan eserlerin çoğunun, Mâturîdî'nin yaşadığı İslam'ın doğu topraklarında değil, batısında kaleme alınmış olmasıdır.

Sayıları çok az olmakla birlikte bölgede yazılmış birkaç eserden bahsedilebilir. Bunlar arasında, Harezm’de yetişmiş, Buhâra ve Semerkant’ta da yaşamış bir müellif olan Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî(ö. 827/1424)’nin *Menâkıbü’l-İmâm Ebû Hanîfe* adlı eseri öne çıkmıştır. Adı geçen kitapta, Ebû Hanîfe ve öğrencileri konu edilmiştir. Ancak bu eser, kelâm ilmine olumsuz bakan ve sadece fıkıh kimliğini önceleyen bir tarzda yazıldığından Mâturîdî’nin Mâverâünnehir’deki seleflerini tanımamıza ciddi bir katkı sağlamamıştır.

Hanefî tabakâtına dair en önemli ve aynı zamanda da çalışmamızda en çok istifade ettiğimiz eser, İbn Ebi’l-Vefâ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî(ö. 775/1373)’nin *el-Cevâhirü’l-Mudiyeye fî Tabakâti’l-Hanefiyye* isimli eseridir. Bu kitap, Mâverâünnehir’den çok uzakta Mısır’da kaleme alınmış olmasına rağmen çalışmamızda Mâturîdî’nin seleflerini tanıtmada en çok istifade ettiğimiz kaynak olmuştur. Ancak eserin batıda kaleme alınışı ve o dönemde hâkim olan hadisçi ve fıkıhçı kimliği ön plana çıkarma arzusu<sup>59</sup> gibi sebeplerden dolayı olsa gerek, Mâturîdî’nin kendisi ve Semerkant’lı kelamcılara dair yeterli bilgi sunmamaktadır. Eserde Mâturîdî’ye ayrılan bölümde, kendisinden çok hocası Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî ve onun oğlu Ebû Ahmed el-İyâzî’ye dair bilgiler paylaşılmıştır.<sup>60</sup> Birkaç anekdotun dışında Mâturîdî’nin ne eserlerine ne de kendisine dair bir ayrıntıya yer verilmiştir. Kureşî’nin ifadelerinden, kaynaklarının Mâturîdî hakkında suskunluğu açıkça kendini belli etmektedir.<sup>61</sup> Mâturîdî’yle ilgili sonraki döneme dair kaynaklar da birbirini tekrar etmenin ötesine geçmemiştir.

Mâturîdî’nin ömrünün son dönemlerine doğru İslam düşüncesinde birtakım yeni gelişmeler yaşanmaktaydı. Batıda Ebu’l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) liderliğinde kurulan fıkıh okulu, Nişabur gibi Mâverâünnehir’e sınır olan yerlerde de varlık bulmaya başlayıp, Mâverâünnehir Hanefiliğini etkileyecek seviyeye ulaşmıştı. Kerhî’nin fıkıh okulunun bölgedeki etkilerine dair tespitlerimizde Ali b. Muhammed es-Saymerî(ö. 436/1045)’nin *Ahbâru Ebû Hanîfe ve Ashâbuhû*’su, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali(ö. 476/1083-1084)’nin *Tabakâtü’l-Fukahâ*’sı ve el-Mehdî Lidînillah Ahmed b. Yahyâ ibnü’l-Murtazâ(ö. 840/1437)’nin *el-Münye ve’l-Emel*’inden istifadeyle iktifa etmek durumunda kaldık. Adı

<sup>59</sup> Mehmet Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 13, 15.

<sup>60</sup> Bk. İbn Ebi’l-Vefâ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî (ö. 775/1373), *el-Cevâhirü’l-Mudiyeye fî Tabakâti’l-Hanefiyye*, (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ty.), I: 562.

<sup>61</sup> Bk. I: 4, 71, 126, 139, 327, 362, 363; II: 33, 144, 189, 246, 310, 344.

geçen eserlerin dışında, bölgedeki Hanefî isimlere dair istifade etme imkânı bulduğumuz dar kapsamlı bir eser daha vardır. O da, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî(ö. 748/1348)'nin *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl, el-İber fî Haber men Ğaber ve Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* adlı eseridir.

## 6. Çağdaş Araştırmalar

Horasan ve Mâverâünnehir gibi geniş bir bölgeyi kapsayan çalışmamız, Mâturîdî'nin düşünce dünyasını şekillendiren etkenleri farklı boyutlarıyla izah etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla birincil kaynaklardan istifadenin ardından, doğrudan veya dolaylı olarak katkı sunacak çağdaş çalışmaların değerlendirilmesini de gerekli gördük.

İlk olarak, çalışmamızın kapsadığı döneme dair geniş bir perspektif edinme çabamızda öne çıkan W. Montgomery Watt'ın *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, W.V. Barthold'un *Four Studies on The History of Central Asia*,<sup>62</sup> Josef Van Ess'in *İlmü'l-Kelâm ve'l-Müctema' fî Karni's-Sânî ve's-Sâlisi li'l-Hicrî* I ve II. cilt, Christopher Melchert'in *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*,<sup>63</sup> Muhammed Âbid Câbirî'nin, *Arap Aklının Oluşumu*,<sup>64</sup> De lacy O'Leary'nin *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* adlı eserlerini zikretmek gerekir.

Tarihi tek bir düzlem üzerinden okuma hatasına düşmemek ve doğru betimlemeleri yapabilmek için Fernand Braudel'in *Akdeniz-Tarih, Mekan, İnsanlar ve Miras*'ı ile Georg G. Iggers'in *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme* adlı eserlerinden istifade ettik.

Mâturîdî ve Mâturîdîlik üzerine uluslararası ve ulusal çapta birçok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında ilk olarak, editörlüğünü Sönmez Kutlu'nun yaptığı *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* adlı çalışmanın 2003 yılında yayınlanmasının sunduğu imkânı burada ifade etmek gerekir. Söz konusu çalışma, özellikle uluslararası çalışmaları yurt içinde ulaştırılabilir kılması ve ulusal bazdaki çalışmaları da biraraya getirmesi açısından önem arz etmektedir. Eser, Mâturîdîliğin tarihi arka planı, Mâturîdî'nin hayatı ve fikirleri ve

---

<sup>62</sup> Horasan ve Mâverâünnehir'deki İslam araştırmalarında vazgeçilmez bir kaynak olan Barthold'un ayrıca *Turkestan v Epoxu Mongolsko Naşestviya* adlı aynı zamanda doktora tezi olan eseri, bu eserin II. cildinin İngilizce tercümesi olan *Turkestan Down to The The Mongol Invasion, İslam Medeniyeti* ayrıca *İlk Müslüman Türkler*'i bölgenin bölgedeki şehirlerin İslam öncesi ve sonrası durumuna dair başvurduğumuz kaynaklar olmuştur.

<sup>63</sup> Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, der. ve çev: Ali Hakan Çavuşoğlu, (İstanbul: Klasik yay., 2018).

<sup>64</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, (İstanbul: İz yay., 1997).

kültür çevresine dair sunduğu perspektif ve zengin bibliyografyasıyla çalışmamız boyunca da başucu kitabımız olma özelliği taşımıştır.

Mâturîdî üzerine yapılan çalışmalar genelde onun *Kitâbü't-Tevhîd*'i esas alınarak gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte eserlerinin tamamının değerlendirilmesiyle kaleme alınan kelâmî eserler de yazılmaya başlamıştır. Bu bağlamda Hanifi Özcan'ın *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, Sami Şekeroğlu'nun *Mâturîdî'de Ahlak-Felsefî Bir Betimleme* ve Hülya Alper'in *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* gibi analitik eserleri saymak gerekir. Bunlar, kaynaklık değerinden ziyade, Mâturîdî'nin meselelere bakış açısına dair toparlayıcı bilgiler sunmaları açısından önem arz etmektedir.

Mâturîdî'nin kelâm tarihindeki yerini tespit etmeye hedefleyen kapsamlı bir çalışma olarak Ulrich Rudolph'un *Mâturîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı* adlı eseri, Mâturîdî'nin anlaşılmasında önemli bir eşiği ifade etmektedir. Çünkü bu çalışma, Mâturîdîliğin kurucusu Mâturîdî'yi soyut bir isim olmaktan çıkarmayı başarmıştır. Rudolph, kitabında, Hanefî kelâmının Mâturîdî'ye uzanan hikâyesindeki önemli isim ve eserleri analitik bir şekilde ele almıştır. Ayrıca Mâturîdî'nin düşüncelerinin şekillenmesinde en önemli aktör olan Mu'tezile ve temsilcisi olarak Ka'bî'yi merkeze alarak tahlillerde bulunmuştur. Daha sonra Mâturîdî'nin muhtemel kaynaklarını *Kitâbü't-Tevhîd* üzerinden değerlendirmiştir. Rudolph sonuç mahiyetinde de, Ebû Hanîfe-Mâturîdî ilişkisinin dilek ve temenniden öte geçemediği sonucuna varmıştır. Ona göre Mâturîdî'nin dili Ebû Hanîfe'ninkinden çok uzaktır. Rudolph, bunu görmek için *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî* ile *Kitâbü't-Tevhîd*'in karşılaştırılmasının yeterli olduğu kanaatinde-dir.<sup>65</sup>

Rudolph, dilek ve temenniden ileri gitmediği yargısını, sadece yukarıda adı geçen risaleyi öne sürerek yapmaktadır. Oysa kendisinin de kabul ettiği gibi, Ebû Hanîfe'nin fikirleriyle uyumlu *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim* ve *el-Fıkhu'l-Ebsat* gibi eserler de mevcuttur. Hatta bu eserlerde yer almasa da Ebû Hanîfe ve Semerkant Ehli'nin “ircâ” ve “istitâat” dışındaki “mahiyet”, “bilginin tanımı”, “sıfatlar” ve “kulların fiilleri”, “meşîet” gibi karakteristik konulardaki fikirlerinin, Mâturîdî'nin savunduğu fikirlerin temelini oluşturduğu görülmektedir. Rudolph ise bu bağlantılara değinmemektedir.

Ancak “bilgi teorisi”, “âlem tasavvuru” ve “nübüvvet” söz konusu olduğunda Ebû Hanîfe ve Mâturîdî arasında köprü kurma çabalarının sonuçsuz kaldığı konusunda

---

<sup>65</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 547.



Rudolph'a katıldığımızı ifade edelim. O, bu kısımda, Mâturîdî'nin Mu'tezile bağlantılarını çoğunlukla ortaya koymuştur. Ancak Mâturîdî'nin kelâmî kurgusunda geleneğiyle olan bağlantıları kurma hususunda ise aynı beceriyi gösterdiği söylenemez. Bu bağlamda çalışmamız, Mâturîdî'nin kelâmî sisteminin temelindeki Ebû Hanîfe'ye ulaşan geleneğin izlerinin somut olarak belirlenmesi çabası yönüyle de farklılaşmaktadır.

Rudolph'un, çalışmasına *Te'vilât*'ı dahil etmediğini belirtmek gerekir. Halbuki bu eser, Mâturîdî'nin anlaşılmasında *Kitâbü't-Tevhîd*'in tamamlayıcısı olması açısından vazgeçilmez bir önemi haizdir. Son tahlilde onun bu çalışması gerek kanaatlerimize destek, gerekse eleştirme maksatlı en çok atıfta bulunduğumuz değerli bir kaynak olmuştur.

Yine Ebû İshâk es-Saffâr(ö. 534/1139)'ın *Telhisü'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd* adlı eserinin tahkikini gerçekleştiren Angelika Brodersen'in, Mâturîdî'nin ihmal sebebine dair çalışmamıza sunduğu katkısını ifade etmek gerekir.

Yurt içinde Mâturîdî çalışmalarında bir ilki gerçekleştirmesi açısından Ahmet Ak'ın *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik* adlı çalışması önem taşımaktadır. Söz konusu çalışma, Hanefiliğin Horasan ve Mâverâünnehir'deki gelişimi, Mâturîdî'nin mensubu olduğu Cüzcâniyye Medresesi ve Mâturîdî'nin burada faaliyet göstermiş hocaları ve selefleri ile onun Ebû Hanîfe ile olan bağlantısına dair bilgiler sunmaktadır. Ayrıca Mâturîdî'nin ardından onun mezhepte ortaya çıkardığı etkiyi tespitte katkı sağlama anlamında iki asırlık süreçte kendisine atıfta bulunan ve bulunmayan eserleri de çalışmaya dahil etmiştir.

Ahmet Ak, Mâturîdî'nin, hocası Ebû Nasr el-İyâzî'nin vefatının ardından Cüzcâniyye medresesinde bir bölünme yaşandığı kanaatindedir. Ona göre, İyâzî'nin oğlu Ebû Ahmed'in başını çektiği bir grup, siyasilere mutlak itaati öngören teslimiyetçi bir anlayışa sahipken, Mâturîdî ve beraberindeki diğer bir grup ise sorgulayan ve akla önem veren bir anlayışı devam ettirmiştir. Ak, Mâturîdî'nin döneminden itibaren siyasilere uzak duran kelamcı Semerkantlı Hanefilerle siyasilere yakın duran ve kadılık görevi üstlenen Ebû Ahmed ve onun gibi Hanefilerin, zamanla rey taraftarlığından eserci hadis taraftarlığına doğru dönüştükleri kanaatindedir. Ona göre bu kesimin "Mâturîdî" sayılması doğru değildir. Ahmet Ak, Mâturîdî sonrası kelâma olan ilgisizliği de, siyasileri eleştiren kelamcı anlayışın dışlanmasına bağlamıştır. Yani Mâturîdî isminin eserlerde geçmemesinin siyasilerin sansürü sonucu olduğu kanaatine varmıştır.

Ak'ın çalışması, Mâturîdî dönemi dini ve sosyo-politik şartları ile bunların kelâmî düşünceye yansımalarını ele alan Türkiye'deki ilk eserdir. Biz çalışmamızda, Mâturîdî'nin "ihmalî" ile ilgili Ak'ın çalışmasının ardından geçen zamanda, konuya katkı sunan diğer kaynakların da etkisiyle bazı hususlarda farklı sonuçlara vardık.

Buraya kadar Mâturîdî ile ilgili yapılan çalışmalardan bahsetmeye çalıştık. Bunların dışında bize katkı sağlayacak diğer akademik çalışmaları da önemsedik. Bu bağlamda, ilk olarak İhsan Timur'un "Tahavî'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar" adlı doktora çalışmasından bahsetmek gerekir. Timur'un Tahavî'yi merkeze aldığı çalışma, erken dönem Irak, Şam ve Bağdat Hanefîliği ve Hanefî-Mâturîdî geleneğinin batıya taşınması gibi ihmal edilen konuları ele alması açısından değerlidir. Çalışmanın tekvin sıfatı tartışmasının arka planına dair değerlendirmelerinin çalışmamıza sunduğu katkıyı da ifade etmek gerekir. Fatmanur Alibekiroğlu'nun Hanefî kimliğe mensup Ashâbu Ebû Hanîfe ve Mu'tezile arasındaki etkileşimi farklı açılardan ele alan "Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi" adlı doktora tezini zikretmek gerekir. Çalışma Hanefîlik içerisinde ortaya çıkmış farklı tezahürlerin etkileşimini analitik bir yöntemle ortaya koyması bakımından önemlidir. Ayrıca, çalışmasında Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilât*'ının bütününe ele alarak Ebû Hanîfe-Mâturîdî bağlantısını araştırması bakımından önemseydiğimiz Metin Avcı'nın "İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi" isimli doktora tezlerini zikretmek gerekir. Çalışmada Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserler ve Mâturîdî'nin eserleri üzerinden karşılaştırmalar yapılarak iki müellif arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılmıştır. Fırka ve tasniflerine dair analitik yaklaşımı ile ciddi bir arka plan kazandıran Kadir Gömbeyaz'ın "İslam Literatüründe İtikâdî Fırka tasnifleri" adlı çalışması, erken dönem fırak kaynaklarına bakışımız konusunda ufuk açıcı özellik taşımıştır.

Kitap ve doktora tezleri dışında ülkemizde Mâturîdî üzerine yapılan bilimsel toplantılar ile birtakım derleme çalışmalarının da çalışmamıza geniş bir ufuk sağladığını ifade etmek gerekir. Bunlardan *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i II*; *Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-*

*Mâtürîdîlik* adlı çalışmalar hazırlık sürecinde eksiklerimizi görme ve zengin bir kaynak fırsatı sunmaları açısından değerlidir.<sup>66</sup>

İpek Yolu, Mâtürîdî'nin yaşadığı İslam'ın en doğusuyla batısı arasında sadece ticarî ürünlerin değil, aynı zamanda kültür ve inançların da taşındığı ve harmanlandığı bir güzergahtır. Bu konuda Richard C. Foltz'un *İpek Yolu Dinleri* çalışmamızın ilk bölümünde en çok istifade ettiğimiz eserlerden biri olmuştur.

Horasan ve Mâverâünnehir'de tarih boyunca siyaset, ticaret ve kültür ekseninde inançların nasıl yayılıp etkileşime girdiğini görmemiz açısından, bölgenin önemli merkezlerini konu edinen çağdaş eserlere de başvurmak gerekir. Bu bağlamda, özellikle Sâ mânîler dönemi siyasi ve sosyo-kültürel hayata dair elimizdeki en önemli bir kaynak olarak, Osman Aydın'ın *Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi* ile Aydın Usta'nın *Türklerin İslamlaşma Serüveni-Sâ mânîler* adlı eserlerini zikretmek gerekir.

Horasan ve Mâverâünnehir'in İslam öncesi durumu ve fetih sürecine dair Richard N. Frye'nin *The History of Ancient Iran*'ı, Guy Le Strange'in *The Lands of the Eastern Caliphate*'i, Hamilton Alexander Roskeen Gibb'in *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, Roberto Marin Guzman'ın "Orta Asya ve Horasan'da Abbasi İhtilâli: Vergi, İhtida ve Dini Grupların İhtilâlin Başlamasındaki Rolü Hakkında Analitik Bir İnceleme"si önemlidir. İsmail Pırlanta'nın *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur* ve Mehmet Mahfuz Söylemez'in *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv* adlı çalışmaları ise klasik şehir tarihleri ile beraber kullandığımız çağdaş şehir tarihleridir.<sup>67</sup>

Bağdat merkezli fikri canlılığın serüvenini konu edinen çalışmalar da önemli kaynaklarımız arasındadır. Kadim bilginin Bağdat'a geliş hikayesi, tercüme faaliyetlerini tetikleyen sebepler ve Mâtürîdî'nin özellikle kendi geleneği dışında istifade ettiği kelâmî argümanların oluşum hikayesini görmek açısından Ali Sâmi en-Neşşâr'ın *İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu I-II*, Mustafa Demirci'nin *Beytü'l-Hikme, Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri* ve Dimitri Gutas'ın *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* çalışması ciddi bir katkı sağlamıştır. İlk kelimcilerin alem tasavvurlarının gelişimi ve tartışmalarına dair Sholomo Pines'in *İslam Atomculuğu* ve Mehmet Bulgen'in *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk*

---

<sup>66</sup> Bunlara ek olarak çalışmamızın son döneminde rahmetli Bekir Topaloğlu'nun anısına editörlüğünü Hülya Alper'in yaptığı *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin* (İstanbul: İFAV yay., 2018) ve yine editörlüğünü Hatice Arpaguş, Mehmet Ümit ve Bilal Kır'ın gerçekleştirdiği *İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kurân* (İstanbul: İFAV yay., 2019) isimli eserleri de anmak gerekir.

<sup>67</sup> Konuya dair faydalı olabilecek bir çalışma olarak yine M. Mahfuz Söylemez'in *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr* (Ankara: Ankara Okulu yay., 2017) adlı çalışması zikredilebilir.

*Eleştirisi* çalışmamızda Mâtürîdî öncesi atomcu-tabiatçı alem tasavvuru tartışmasına ışık tutmaları açısından değerlidir.

Mâtürîdî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde etkili olan muhataplık ilişkisini ortaya koymak adına, bölgedeki dini anlayışları görmemizi sağlayacak eserlerden de istifade edilmiştir. Horasan ve Mâverâünnehir'deki dini anlayışlar üzerine yapılan çalışmalar yeterli düzeyde değildir. Bildiğimiz kadarıyla bölgede Mu'tezile'nin varlığına dair özel bir çalışma yapılmamıştır. Çalışmamızda Mu'tezile ile ilgili kısımda, Aron Zysow'un "Hanefi Hukuku Kuramında Mu'tezililik ve Matüridilik", Osman Aydınlı'nın *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolu*, Fatmanur Alibekiroğlu'nun bahsi geçen doktora çalışması olan "Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi" ihtiyacı karşılama için istifade ettiğimiz eserlerdir. İbnü'r-Râvendî-Mu'tezile çekişmesindeki arka plana dair, Abdülemir A'sem'in "Kitâbü't-Tevhîd'in Arapça Neşrinin Tenkidi", *Târîhu İbnü'r-Râvendî el-Mülhid* ve Osman Aydınlı'nın *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset* adlı çalışmaları değerli kanaatler içermektedir.

Bölgedeki Ehl-i Hadis varlığına dair de tatmin edici çalışmalar maalesef henüz yapılmamıştır. Bu eksiği gidermek adına Sönmez Kutlu'nun *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* adlı çalışmasından yararlandık. Eser, Mürcie-Ehl-i Hadis mücadelesi üzerinden Ehl-i Hadis'in özellikle çalışma kapsamımıza giren Horasan'ın Merv, Nişabur gibi bölgelerindeki ilk temsilcilerine dair önemli bilgiler sunmaktadır.<sup>68</sup>

Kerrâmîyye mezhebinin Horasan ve Mâverâünnehir'deki varlığına dair çalışmalarda durum Ehl-i Hadis'e göre daha iyi olsa da, bu konuda da yeterli araştırma yapıldığını söylemek zordur.<sup>69</sup> Bölgedeki mezheplere dair en doyurucu çalışmalar Şîlik üzerine olanlarıdır. Biz çalışmamızda, yakın diyebileceğimiz bir zamanda tamamlanan ve alanında önemli bir boşluğu dolduran Habip Demir'in *Horasan'da Şîlik* adlı çalışmasından yararlandık. Eser, Şîliğin Horasan ve Mâverâünnehir'deki tezahürleri, önemli merkezleri ve gelişimine dair ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Şîliğin İsmâîlî tezahürü ile ilgili Farhad Daftary'nin *The Ismailis Their Story and Doctrines* adlı eseri İsmâîlî propaganda ile ilgili ilk başvurduğumuz eser olmuştur. Ali Avcu'nun *Horasan-*

<sup>68</sup> Ayrıca Kadir Gürler'in *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı; İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*, (İstanbul: Emin yay., 2007) ve M. Hayri Kırbaoğlu'nun *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* (Ankara: Otto yay., 2017) bölgeye has çalışmalar olmasalarda fikir vermeleri açısından değerli çalışmalardır.

<sup>69</sup> Kerrâmîyye ile ilgili bilebildiğimiz kadarıyla Hüseyin Doğan'ın *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet yay., 2015), Abdylkader Durguti'nin "Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmîyye Mezhebi", (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018) ve çalışmamızda atıfta bulunduğumuz Zeynep Alimoğlu Sürmeli'nin *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye Eleştirisi* isimli çalışmaları mevcuttur.

*Mâverâünnehir’de İsmâîlîlik* çalışması, İsmâîlîğin Rey’de ortaya çıkışından itibaren Ebû Hâtîm er-Râzî’nin faaliyetleri, Hüseyin b. Ali el-Mervezî’nin Nişabur üzerinden Mâverâünnehir’e Buhârâ üzerinden geçişi ve Sâ mânî sarayındaki faaliyetleri ve neticelerine dair geniş bir perspektif çizmektedir. Eser bu açıdan İsmâîlîliğe dair en çok istifade ettiğimiz çalışma olmuştur.



# BİRİNCİ BÖLÜM

## SOSYO-KÜLTÜREL YAPI

### 1.1. HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR

#### 1.1.1. Bölgenin Coğrafi Konumu

“Güneşin doğduğu yer” anlamına gelen Horasan kelimesi,<sup>70</sup> muhtemelen Sâsânîler döneminde (III-VII. yüzyıllar arası) ortaya çıktığı şekliyle bir bölgenin adı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Burası İskender’in fetihlerinden sonra Grekler tarafından bilinir olmuş;<sup>71</sup> bölgenin Hindikuş dağları ve Ceyhun/Amuderya arasında kalan kısmına Baktırya<sup>72</sup>, Herat tarafına Aria, Nişabur civarına Parthia adı verilmiştir.<sup>73</sup>

Horasan, ilk dönemlerde, doğudaki Hindistan dağları sınırına kadarki tüm İslam topraklarını ifade etmekteydi. Yani Mâverâünnehir’in kuzeydoğusunu içine almakla beraber, güneyde Sicistan ve Kuhistan’ı içeren, sınırları Asya’nın merkezi olan Çin Çölü ve Pamir Dağları ile Hindistan’a doğru Hindikuş Dağları’nı da kapsayan son derece geniş bir alanı kapsamaktaydı.<sup>74</sup> Batı sınırı ise Irak tarafındaki Ezadvar’a kadar uzanmaktadır.<sup>75</sup> Coğrafi sınırların çerçevesi ve özellikleri, Müslümanların bölgeyle temaslarının ardından, siyasi hâkimiyetle doğru orantılı olarak netleşmeye başlamıştır. Süreçte Horasan ismi baki kalmakla birlikte kastedilen bölge değişmiştir.<sup>76</sup> Bildiğimiz kadarıyla İslam coğrafyacıları içerisinde Horasan’dan ilk bahseden kişi, İbn Hurdazbih(ö. 300/912)’tir.<sup>77</sup>

<sup>70</sup> Eski Farsça’da “Hur” kelimesi Güneş anlamında, “Âsân” mekân izafesi için kullanılan kelimelerdir. Bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu‘cemu’l- Buldân*, (Beyrut: Dâru Sadr, 1995), II: 350; Ebu’l- Fidâ (ö. 732/1331), *Takvîmu’l-Buldân*, 441; Osman Çetin, "Horasan", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/horasan>

<sup>71</sup> Osman Çetin, "Horasan", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/horasan>

<sup>72</sup> “Bactriana” veya “Zariana” isimleriyle de anılan bölge bugün Afganistan, Özbekistan ve Tacikistan sınırları içerisinde kalmaktadır. Özellikle M.Ö 600 ile M.S. 600 tarihleri arasında etkili olmuştur. Bk. Britannica, erişim: 08.05.2018, <http://www.britannica.com/place/Bactria>

<sup>73</sup> Osman Çetin, "Horasan", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/horasan>

<sup>74</sup> Guy Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1905), 382; W. V. Barthold, *Turkestan Down to The The Mongol Invasion*, (London: Oxford University Press, 1928), 65.

<sup>75</sup> Uslu, “H. I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi”, 26.

<sup>76</sup> Sebahattin Samur, “İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu”, *Bilimname* 9, (2005/3): 90.

<sup>77</sup> Horasan bölgesinden ilk bahseden kitap İbn Hurdazbih (ö. 300/912)’e ait olan *el-Mesâlik ve’l-Memâlik* adlı eserdir. O eserini Tâhirîler döneminde, 232/846-847 yılında tamamlamıştı. Bk. Uslu, “Hicrî I-II yüzyıllarda Horasan Tarihi”, 12-13.

Sâsânîler döneminde Horasan, imparatorluğun doğu sınırı ile Türk devletlerinin güney veya batı sınırını teşkil etmekteydi. Net sınırların ifadesinin çok mümkün olmadığı bölgede yine de Ceyhun/Amu Derya ırmağının iki tarafın doğal sınırını teşkil ettiğini söylemek doğru olacaktır.<sup>78</sup> Neticede Horasan'ın, tarihte İran'ın kuzeydoğusunda yer alan geniş bir bölgenin adı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>79</sup>

Horasan kelimesi bir coğrafi bölgenin adı olsa da; genelde yön olarak doğuyu ifade etmek için de kullanılmıştır.<sup>80</sup> İslam coğrafyacıları da doğal olarak kendi konumlarına göre tanımlamalarda bulunmuşlardır. Bu anlamda onlar, Horasan'ın batı sınırlarını kendi doğuları olan Irak'ın doğusundan başlatmışlar,<sup>81</sup> İsfahan ve Rey gibi şehirleri Horasan bölgesi içerisine dâhil etmişlerdir.<sup>82</sup>

Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin düşünce dünyasını anlamaya gayret ettiğimiz bu çalışmamızda, bölgenin batısında kalan söz konusu şehirlerden ziyade, Horasan'ın doğusunda Harezmi bölgesine sınır olan şehirleri ele almamız gerekmektedir. Zira bu bölge, Mâturîdî'nin yaşadığı yer ile yakın ilişkileri olan şehirlerden oluşmaktadır. Bölgenin geçmişten beri önemli merkezleri<sup>83</sup> de olan bu şehirler Merv, Herat, Belh ve Nişabur'dur.<sup>84</sup>

Horasan'a geçişin sağlandığı en önemli şehir, Nişabur'dur. Nişabur günümüzde İran'ın doğu sınırları içerisinde kalmaktadır.<sup>85</sup> Bînâlûd dağı eteklerinde kurulmuştur.<sup>86</sup> İncelediğimiz dönem dikkate alındığında Nişabur, aynı zamanda birçok şehri içerisinde

<sup>78</sup> Aydın Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni-Sâmânîler*, (İstanbul: Yeditepe yay., 2013), 18.

<sup>79</sup> Osman Çetin, "Horasan", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/horasan>

<sup>80</sup> Uslu, "Hicrî I-II yüzyıllarda Horasan Tarihi", 26; Sebahattin Samur, "İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu", 89-104.

<sup>81</sup> Hamevî (ö. 626/1229) geniş bir bölge olarak ifade ettiği Horasan'ın batı sınırını Irak'ın acem kısmı sayılan Cüveyn ve Beyhak'tan başlatmaktadır. Bk. *Mu'cemu'l- Buldân*, II: 350.

<sup>82</sup> Ebu'l- Fidâ, *Takvîmu'l-Buldân*, 441-442.

<sup>83</sup> Bölgenin şehirleri, çok kadim geçmişe sahip merkezlerdir. Bk. Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî (ö.390/1000), *İslam Coğrafyası: Ahsenü't-Tekâsim*, çev: Ahsen Batur, (İstanbul: Selenge Yay., 2015), 273; Sâsânîler döneminde bu dört şehir, bölgenin merkezleri olarak "kumandanlar" tarafından yönetilirlerdi. Bk. Usta, *Sâmânîler*, 26.

<sup>84</sup> Ebu'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal (IV./X. yüzyıl), *10. Asırda İslam Coğrafyası (Sûretü'l-Arz)*, çev: Ramazan Şeşen, (İstanbul: Yeditepe yay., 2014), 326; Hamevî, *Mu'cemu'l- Buldân*, II: 350; Zekeriya b. Muhammed b. Mahmud Kazvîni (ö. 682/1283), *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, (Beyrut: y.e.y., 1969), 361; Ufak farklılıklar taşımakla birlikte Ebu'l-Fidâ da aynı merkezlerin adını vermektedir. Bk. *Takvîmu'l-Buldân*, 441-463.

<sup>85</sup> Şehir günümüzde İran'ın pamuk ticareti, sanayi, halıcılık ve çömlekçilik sektöründe önde olan bir şehirdir. Bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Nişabur", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nisabur--iran>

<sup>86</sup> İsmail Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, (İstanbul: Hikmetevi yay., 2013), 60.

barındıran bir bölge işlevi görmekteydi.<sup>87</sup> Günümüzdeki Nişabur ile geçmişteki Nişabur'un bulunduğu yer farklıdır.<sup>88</sup> Şehrin bulunduğu arazinin bir kısmı çölden oluşmaktaydı.<sup>89</sup>

Nişabur şehrinin önemi, onun Hindistan ve Orta Asya'yı İran toprakları üzerinden batıya, aynı zamanda İran körfezini Hârizm yolundan Volga tarafına bağlayan tarihî İpek Yolu, doğu-batı ve güney-kuzey ticaret yollarının kesiştiği bir noktada oluşundan kaynaklanmaktaydı.<sup>90</sup> Şehir, ticaret yollarının kesişmesinin verdiği hareketliliği karşılamak adına, gezgin ve tüccarların kalabileceği hanları da içeren pek çok sektörün bulunduğu çok canlı ve büyük çarşılara sahipti.<sup>91</sup> Burası Emevîler ve Abbasiler döneminde bazen gözden düşmekle birlikte Horasan'ın yönetildiği şehir olma özelliğini korumuştur.<sup>92</sup> Şehrin yıldızı özellikle, Tâhirî emiri Abdullah b. Tâhir (830-842) zamanında parlamıştır.<sup>93</sup>

Nişabur'un doğusuna doğru gidildiğinde, İran'ın yüksek platolarından geçilerek Merv şehrine ulaşılır. Merv, bugün Türkmenistan sınırları içerisinde. Şehir, ülkenin beşte dördünü kaplayan Karakum Çölü<sup>94</sup> içerisinde bir vaha özelliği taşımaktaydı. Merv'in batısı İran sınırı, Güney tarafı Afganistan'ın dağlık bölgeleridir. Burası bu zor coğrafyada daha doğuya doğru Mâverâünnehir'e ulaşmak için kilit önem taşımaktaydı.<sup>95</sup>

Merv, Emeviler döneminde fetihlere hazırlıkların yapıldığı garnizon şehir olma özelliği de taşımaktaydı.<sup>96</sup> İslam orduları şehri kışla olarak kullanmaktaydılar.<sup>97</sup> Süreçte Ceyhun nehri ötesine hâkim oldukça İpek Yolu'nun güzergâhlarından biri olmuş, Çin'den getirilen ipeğin Batı'ya olan yolculuğundaki ilk kapı görevi görmüştür. Merv,

---

<sup>87</sup> İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, 328; Tus, Meşhed, Beyhak, Sebzar, Cüveyn, Cacerem, İsfereyin, Nesa, Ebiverd gibi yerleşimler de Nişabur içerisinde sayılmaktaydı. Bk. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 383- 396.

<sup>88</sup> İsmail Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 60.

<sup>89</sup> İsmail Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 62.

<sup>90</sup> Özgüdenli, "Nişabur", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nisabur--iran>

<sup>91</sup> Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 384; İsmail Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 122.

<sup>92</sup> Ebû Saîd Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd Gerdîzî (ö. 442/1050'den sonra), *Zeynü'l-Ahbâr (Târih-i Gerdîzî)*, çev: Affâf es-Seyyid Zeydan, (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ es-Sekâfe, 2006), 153-157.

<sup>93</sup> Ahmed b. Ebî Ya'kub el-Ya'kûbî (ö. 292/905'ten sonra), *Kitâbü'l-Büldân*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 96-97; İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, 329.

<sup>94</sup> Coğrafya Dünyası, erişim: 08.05.2018, <http://www.cografya.gen.tr/siyasi/devletler/turkmenistan.htm>

<sup>95</sup> İsmail Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 211.

<sup>96</sup> İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, 331; M. Mahfuz Söylemez, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv*, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2016), 52.

<sup>97</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî (ö. 279/892-93), *Fütûhu'l-Buldân-Ülkerin Fetihleri*, çev: Mustafa Fayda, (İstanbul: Siyer yay., 2013), 383; Muhammed b. Cerîr Taberî (ö. 310/923), *Târihu't-Taberî*, thk. Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), V: 444, 460.



aynı zamanda Semerkant ve Buhâra şehirleri için ticarete vazgeçilmez bir öneme sahipti.<sup>98</sup> Hem ham ipek ihracatında,<sup>99</sup> hem de dokumacılık ve kumaş üretiminde bölgenin merkezi konumundaydı.<sup>100</sup>

Merv şehriden doğuya doğru gidildiğinde, İpek Yolu Kaşgar'da birleşmeden önce ikiye ayrılmaktadır. Bu iki güzergâhın güneyde olanından gidildiğinde varılacak nokta, Belh şehridir.<sup>101</sup> III/IX. yüzyıla gelindiğinde on iki kapısıyla bölgenin en büyük şehri olduğu ifade edilen Belh,<sup>102</sup> bugünkü Afganistan'ın kuzeyinde Mezar-ı Şerif vilayetinin 20 kilometre yakınında bulunan tarihi bir kasabanın adıdır.<sup>103</sup> Şehir, İslam fethinden çok önceleri, V. yüzyıldan sonra uzun bir süre Merv, Nişabur, Herat gibi şehirleri de içine alacak şekilde Horasan'ın dörtte birine tekabül eden geniş bir bölgenin adı olarak kullanılmaktaydı.<sup>104</sup> Ceyhun/Amuderya Nehri'nin Belh Nehri olarak da anılması, Belh şehrinin geçmişteki önemini göstermesi açısından ilginçtir.<sup>105</sup> Şehir, Hz. Osman döneminde ele geçirilse de<sup>106</sup> gerçek anlamda fethi zaman almıştır. Abbasiler döneminde kısa bir dönem (150/767-768)<sup>107</sup> ve daha sonra Harun Reşîd döneminde, 179-191/786-809 yılları arasında Horasan'ın başkenti olmuştur.<sup>108</sup>

Mâverâünnehir'e gelince, İbn Hurdazbih burayı Horasan bölgesinin bir parçası olarak zikretmektedir.<sup>109</sup> Bu tanımı, erken bir kaynak olan Belâzürî (ö. 279/892-93)'de de görmekteyiz. O, Horasan'ın dördüncü bölümü olarak Mâverâünnehir'i saymaktadır.<sup>110</sup> Ancak bir asır sonrasının coğrafyacısı olan İbn Havkal (IV./X. yüzyıl), süreçte coğrafyaya nüfuzun getirdiği bakışla Mâverâünnehir'i ayrı bir başlık altında ele alacaktır.<sup>111</sup> Geç

<sup>98</sup> Söylemez, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv*, 225.

<sup>99</sup> İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, 331.

<sup>100</sup> Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 99.

<sup>101</sup> Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillâh b. Hurdazbih (ö. 300/912-13), *Yollar ve Ülkeler Kitabı (el-Mesâlik ve'l-Memâlik)*, çev: Murat Ağarı, (İstanbul: Çalış Ofset, 2008), 36.

<sup>102</sup> Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 116-118.

<sup>103</sup> Nurettin Yerlikaya, erişim: 09.05.2018, <http://insanvehayat.com/tarihiyle-cografyasiyla-bizden-bir-sehir-belh/>

<sup>104</sup> Mohammad Yasir Mahdi, "Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri", *İSTEM*, sy. 18, (2011): 221, 219-241.

<sup>105</sup> İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, 36, 40.

<sup>106</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 468.

<sup>107</sup> Horasan valisi Üseyd b. Abdullah tarafından merkez Merv'den Belh'e taşınmıştır. Bk. Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 155, 156.

<sup>108</sup> Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 156.

<sup>109</sup> İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, 32, 36, 37, 38, 46.

<sup>110</sup> Bk. *Fütûhu'l-Büldân*, 468, 469, 471, 478, 481, 489, 490, 491, 493, 494; Diğer erken dönem kaynaklarında da Horasan aynı şekilde Türk bölgelerine kadar uzanan bir bölge olarak tasvir edilmektedir. Bk. Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 24, 62, 63, 95; Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî İbnü'l-Fakîh (ö. 300/912) *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yusuf Hâdî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, 1996), 615-616.

<sup>111</sup> İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, 347.

dönem coğrafyacısı olan Yakut el-Hamevî (ö. 626/1229) benzer şekilde, bölgenin sınırlarını çizerken bazı kimselerin Harezmi ve Mâverâünnehir bölgesini de Horasan'a dâhil etmelerinin doğru olmadığını ifade edecektir.<sup>112</sup> Kazvîni (ö. 682/1283) ve Ebu'l-Fidâ (ö. 732/1331) gibi geç dönem coğrafyacılardan da Hamevî ile aynı tavrı göstererek bölgeyi daha ayrıntılı olarak ele almakta ve Mâverâünnehir'i Horasan'dan ayırmaktadırlar.<sup>113</sup>

Müslümanlar, fetihler esnasında Ceyhun Nehri'nin ötesindeki kuzey yönünde kalan bölgeye "Mâverâünnehir" adını vermişlerdir.<sup>114</sup> Bölgenin kuzey ve doğu sınırları net olmamakla birlikte<sup>115</sup> güney kısmı Ceyhun, batısı Harezmi ve Aral Gölü, kuzeyi Seyhun/Sirderya Nehri, doğusu Talas ve Fergana vadisi ve civarından oluştuğu söylenebilir.<sup>116</sup> Bölgedeki şehirler; çevresi dağlar ve çöllerle kaplı, bölgenin vaha işlevi gören kentleriydi. Zenginliklerini ise, İpek Yolu ticaretinin düzeni içerisinde uğrak yolu olmalarına borçluydular.<sup>117</sup> Tarıma elverişli yumuşak iklimi, Türk topraklarından elde edilen köleler ve hayvan ticareti, bölgeyi çekim merkezi yapan özelliklerdi. Ayrıca, buranın İpek Yolu'nun Hint ve Çin kollarının Batı'ya açılan kapısı olması, Müslümanların bölgeye olan ilgisini artırmaktaydı.<sup>118</sup>

Mâverâünnehir'in önemli bir bölümünü işgal eden kısmına ise Soğd denilmiştir.<sup>119</sup> Soğd bölgesinin şekillenmesinde, buraya hayat veren Soğd Nehri önemli bir unsurdur.<sup>120</sup> Soğd Nehrinin devam ettiği vadi içerisinde vadiye bağlanan başka nehirler, Buhârâ sınırına kadar sağlı sollu birbirini takip eden yeşil alanlar, bahçe ve göller bulunmaktaydı. Bu verimli vadide her yer, günümüzde de olduğu gibi tarım ve hayvancılıkla değerlendiriliyordu.<sup>121</sup>

<sup>112</sup> Bk. Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II: 350.

<sup>113</sup> Kazvîni, *Âsârü'l-Bilâd*, 361-557; Ebu'l-Fidâ (ö. 732/1331), *Takvîmu'l-Buldân*, 441,464, 471, 478, 483.

<sup>114</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V: 45; Kazvîni, *Âsârü'l-Bilâd*, 557.

<sup>115</sup> Osman Aydın, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, (İstanbul: İSAM yay., 2011), 41.

<sup>116</sup> Usta, *Sâmânîler*, 18.

<sup>117</sup> Richard C. Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, çev: Engin Aslan, (İstanbul: Medrese yay., 2006), 23.

<sup>118</sup> Usta, *Sâmânîler*, 18.

<sup>119</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 271; Aydın, *Semerkant Tarihi*, 267, 271. Soğd bölgesinin sınırlarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, *Semerkant Tarihi*, 44-54.

<sup>120</sup> Günümüzde bu nehir "Zerefsân" olarak anılmaktadır. Barthold'un tespitine göre "Zerefsân" ismi kayıtlarda en erken 18. yüzyıla kadar götürülebilmektedir. Bk. Barthold, *Turkestan Down to The The Mongol Invasion*, 82; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 460.

<sup>121</sup> Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî (ö. 340/951-52'den sonra), *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, (Leiden: Beril matb., 1870), 294; Ebu'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal (IV./X. yüzyıl), *Kitâbu Sûretü'l-Arz*, (Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, 1992), 408-409.

Soğd bölgesinin ilk zamanlardan beri<sup>122</sup> yönetim merkezi olarak dikkat çeken şehri, Semerkant'tır.<sup>123</sup> Soğd nehri vadisine konuşlanmış olan Semerkant, bugün Özbekistan Devleti'nin Kuzeydoğu sınırları içerisinde bulunmaktadır.<sup>124</sup> Büyük çöllerin yer aldığı bir bölgede Pamir dağlarının karlarıyla beslenen nehirler sayesinde vaha özelliği kazanmıştır.<sup>125</sup> Şehrin etrafındaki Debûsiye, Küşâniye, İştihan, Kiş, Nesef gibi şehirler,<sup>126</sup> kendi yöneticileri olsa da Semerkant'a bağlıydılar.<sup>127</sup> Şehir, kuzey ve kuzeydoğuda Türk toprakları, güneyde Belh ve Tirmiz vasıtasıyla Hindistan'a, batıya uzanan Merv ve Buhâra üzerinden de İran'a giden ticaret yollarının kesiştiği noktadaydı.<sup>128</sup> Etrafındaki şehirlerden metal, canlı hayvan, gıda gibi hammaddeleri ithal eden ve bunları işleyerek ihraç edebilen bir özelliğe sahipti. Deri ve tekstil ürünleri, savaş aletleri ve daha birçok ürün ihraç kalemi içerisindeydi.<sup>129</sup> Semerkant'ın yerleşimi, kuzey ve güneyinin dağlık olmasının da etkisiyle batısında bulunan Buhârâ şehrine doğru uzanmaktaydı.<sup>130</sup>

Soğd Nehrinin kuzeybatıya doğru devam eden havzasının devamında bulunan Buhâra şehri<sup>131</sup> de bugün Özbekistan sınırları içerisinde bulunmaktadır.<sup>132</sup> Şehir, coğrafi konumundan dolayı Merv şehriyle bağlantılı olmuştur.<sup>133</sup> Sürekli Türk akınlarına maruz kaldığı için şehir merkezinin hemen dışındaki tarım bölgesini de içine alan uzun bir surla çevrili idi.<sup>134</sup> Sâmânî yönetiminin burayı merkez edinmesinden sonra siyasi anlamda önem kazanmıştır.<sup>135</sup> Kızılkum ve Karakum çöllerinin kenarında bulunan şehir, kadim İpekyolu ticaret yolunun hayati bir durak noktası işlevi görmüştür.<sup>136</sup>

<sup>122</sup> M.Ö. Soğdlar'ın başkenti olan Semerkant'ın, Büyük İskender tarafından M.Ö. 329 yılında ele geçirildiği ve merkez olma özelliğinin devam ettiği ifade edilmektedir. Bk. Cengiz Alyılmaz, "Eski Türk Şehirleri ve Semerkant", *Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 20, (2002): 307.

<sup>123</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 271; Aydınli, *Semerkant Tarihi*, 45.

<sup>124</sup> Unesco, erişim: 14.05.2018, <https://en.unesco.org/silkroad/content/samarkand>

<sup>125</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 384; Aydınli, *Semerkant Tarihi*, 54; Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 23.

<sup>126</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 392, 405; Aydınli, *Semerkant Tarihi*, 49.

<sup>127</sup> İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik*, 322-325.

<sup>128</sup> H. H. Schaeder [C. E. Bosworth], "Samarkand", *The Encyclopaedia Of Islam*, 8, (Leiden: y.e.y., 1995), 1031.

<sup>129</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 335.

<sup>130</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 410-413; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 463.

<sup>131</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 342.

<sup>132</sup> Ramazan Şeşen, "Buhara", erişim: 04.08.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Buhara>

<sup>133</sup> Nerşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Câfer (ö.348/949), *Târîhî Buhârâ*, çev: Erkan Göksu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 50-51; Şeşen, "Buhara", erişim: 04.08.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Buhara>

<sup>134</sup> Halkın talebi üzerine Abbasi dönemi Horasan valisi Ebu'l-Abbâs ibnü'l-Fazl b. Süleyman et-Tûsî zamanında yapımına başlanmış ve 215/830-831'de tamamlanmıştır. Bk. Nerşahî, *Târîhî Buhârâ*, 51.

<sup>135</sup> İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, 356.

<sup>136</sup> Unesco, erişim: 21.06.2018, <https://en.unesco.org/silkroad/content/bukhara>

Horasan ve Mâverâünnehir'in sözünü ettiğimiz kadim şehirleri, Uzakdoğu ve Akdeniz arasındaki ticaretin vazgeçilmez bağlantı noktalarını oluşturmaktaydı. Genel itibariyle Batı ile Doğu'yu birbirine bağlayan bir yol olarak bilinse de; İpek Yolu, Asya'nın kuzeyindeki platolara, güneyde Hindikuş dağları üzerinden Hindistan'a kadar inen birçok güzergâhı bulunan yollar bütünüydü. Aynı zamanda bir iletişim ağı olan bu güzergâhta sadece ticari değeri olan şeyler değil, fikir ve inançlar da taşınmaktaydı.

### 1.1.2. Eski Din ve Kültürler

Horasan ve Mâverâünnehir, çok eski zamanlardan beri birçok inanç, kültür ve topluluğa ev sahipliği yapmış mühim bir medeniyet havzasıdır.<sup>137</sup> Bölge topraklarının farklı milletlerce yönetilmiş olması ve yönetici kesiminin yerli halkla dini-kültürel etkileşimleri, bereketli bir sosyo-kültürel havzanın ortaya çıkmasında etkili olmuştur.<sup>138</sup> Bu çok renkliğin getirdiği hoşgörülü ortam, eski zamanlardan beri kendi coğrafyalarında tutunamayan, baskı gören inanç ve kültürlerin bölgede sığınma ve yayılmalarına imkân sağlamıştır.<sup>139</sup>

Horasan ve Mâverâünnehir, kendini Müslümanlara açtığı dönemden sonra da farklı renklere sahip çıkmaya devam etmiş ve burası muhalif düşüncelerin ifade edilip yaşama fırsatı bulabildiği topraklar olmuştur. Aradan geçen uzun sürede birçok kültür ve inancın etkileşimi sonucu değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bu coğrafyada<sup>140</sup> eski din ve kültürler hakkında edinilecek malumat, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin düşünce dünyasını anlamlandırmamıza katkı sunması açısından değer taşımaktadır.

Devletler ve kültürler arası ilişkilerin gelişiminde en belirleyici unsur, ticaret olmuştur. Devletlerarası çatışma sebeplerinin başında da ekonomik etkenler yer alır. Horasan ve Mâverâünnehir, Akdeniz ile Çin arasında dünya ticaretinin gerçekleştiği İpek Yolu üzerinde vazgeçilmez bir güzergâh değeri taşımaktaydı. İpek Yolu güzergâhındaki

<sup>137</sup> Mahdi, "Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri", 219-241.

<sup>138</sup> Fatih Topaloğlu, "Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi", (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010), 29-30.

<sup>139</sup> Özellikle Mâverâünnehir bölgesinde bir devlet dininden sözetmek mümkün değildi. İran'ın resmi Mecûsî söyleminden farklı düalist inanca bağlı Mecûsî mezhepler Mâverâünnehir'i güvenli bir sığınak olarak kullanıyorlardı. Aynı durum Nastûrî ve Budistler için de geçerliydi. Bk. W.V. Barthold, *İlk Müslüman Türkler*, çev: M.A. Yalman, T. Andaç ve N. Uğurlu, (İstanbul: Örgün yay., t.y.), 102-103.

<sup>140</sup> Özellikle Mâverâünnehir bölgesi İpek Yolu'nun iki uzak ucunu birleştiren nokta olmasından dolayı medeniyetlerin kavşak noktası işlevi görmüş, Süryânî, Çin, Hind ve Fars gibi kültürlerin buluşması, kaynaşması veya çatışması şeklinde çok farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bk. W. V. Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hristiyanlık (mukaddime)", çev: Köprülüzâde Ahmet Cemal, *Türkiyyat Mecmuası*, sy. 1, (Ağustos 1925): 47-100.

Sâsânî toprakları da bu anlamda dikkatleri üzerine çekmekteydi. Bizans, Çin ile olan ticaretinde, aracı pozisyonundaki Sâsânîlere mecburdu.<sup>141</sup> Deniz yolu tercih edildiğinde ise durum değişmiyor, yine Sâsânî kontrolü altındaki İran körfezinden geçmek gerekiyordu. Bu durum, Bizans devletinin barış zamanlarında dahi Sâsânîlere yüklü ödemeler yapmasını gerektiriyordu. Vaziyeti değiştirmek adına Bizanslılar Türklerle anlaşarak Sâsânîlere karşı M.S. VI. yüzyılın yarısından sonra uzun müddet sürecek olan bir çatışma dönemine girmiştir.<sup>142</sup>

Sâsânî devletinin İpek Yolu ticaretindeki bu önemli pozisyonu, Horasan ve Mâverâünnehir’de bir halkı ön plana çıkarmıştır. Bu halk, vazgeçilmez araçlar olarak İpek Yolu ticaretinde uzun zaman etkin rol üstlenen Farisî menşeli Soğdlardır.<sup>143</sup> Soğdlu tüccarlar, yüzyıllarca vazgeçilmez araçlar olarak tüm bölgeleri gezdiler.<sup>144</sup> Düşünce ve geleneklerini bölgede her yere taşıdıkları gibi, gittikleri coğrafyalardaki medeniyetlerle de temasa geçerek o kültür ve fikirlerin de taşıyıcısı oldular. Budizm, Maniheizm ve Nastûrî Hıristiyanlığı bölgede ilk benimseyen halk Soğdlardır.<sup>145</sup> Onlar Budizm’i, milattan önce Afganistan dağlarında kabul edip İpek Yolu vasıtasıyla Çin’in içlerine kadar taşımışlardır.<sup>146</sup>

Budizm, M.Ö. VI. yüzyılda ortaya çıkmış ve zaman içerisinde Horasan ve Mâverâünnehir’de etkili olmuş önemli bir inançtır.<sup>147</sup> Bu din, Horasan ve Mâverâünnehir’de kültürel üstünlüğü kaybeden Harezm merkezli Mecûsîliğin aksine Hind motifi baskın Baktırya (Özbekistan, Afganistan ve Tacikistan) üzerinden yayılmaya başlamıştır.<sup>148</sup> O dönemde geniş bir bölgenin de adı olan Belh, Budizm’in güçlü bir

---

<sup>141</sup> W.V. Barthold, *Four Studies on The History of Central Asia*, translate from the Russian, T. Minorski, (Leiden: y.e.y., 1956), V.I: 6.

<sup>142</sup> Georg Ostrogorski, *Bizans Devleti Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), 68.

<sup>143</sup> M.Ö. II. yüzyıldan sonra Soğd halkının İpek Yolu’nda kritik rollerinin olduğu ifade edilmektedir. Soğd halkı bu rollerini çok dilliliğe dayalı ticari yeteneklerine borçluydular. Bk. Süer Eker, “Orta Asya’nın Gizemli Halkı: Soğdlular Soğd ve Soğdca”, *Türkbilig*, (2012/24), 77-92.

<sup>144</sup> Soğd halkının, doğuda Kore sınırından Moğolistan’a, Çin’e ve Hindistan’a, batıda Kırım ve Bizans’a kadar giderek ticaret temelli koloniler oluşturdukları bilinmektedir. Bk. Eker, “Orta Asya’nın Gizemli Halkı: Soğdlular Soğd ve Soğdca”, 77-92.

<sup>145</sup> Farsça’dan biraz farklı olan bir dil konuşan Soğdlar, geçmişte diğer dinlerin yayılmasında yaptıkları hizmeti İslam dini içinde yerine getireceklerdir. Türklerin İslam’ı tanıma ve benimsemelerinde önemli rolü olan Soğdları onlar “Müslüman”, “Müslüman kültürüne ait” anlamında “Tacik” ismiyle çağıracaktırlar. Bk. Barthold, *Four Studies*, V.I: 15.

<sup>146</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 28.

<sup>147</sup> Günay Tümer, “Budizm”, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 04.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/budizm>

<sup>148</sup> Barthold, *Four Studies*, V.I: 1.

şekilde temsil edildiği bir şehirdi.<sup>149</sup> I/VII. yüzyılın ortasında Müslümanların Baktırya fethi öncesinde Belh şehrinde yüz adet Budist tapınağı ile üç bin Budist rahipten bahsedilmektedir.<sup>150</sup>

Bugünkü Afganistan ve Özbekistan'a tekabül eden bu topraklarda Budizm'i kabul eden Soğd halkı, marifetli tüccarlar olarak İpek Yolu sayesinde dinlerini Çin topraklarına kadar yaydılar.<sup>151</sup> Bölgede yaygınlık gösteren Budist mezhep, Mahayana'dır. Budizm'in yayılmacı bir kolu olan Mahayana, Hindistan'da gelişimini tamamladıktan sonra M.Ö II. yüzyılın sonlarından<sup>152</sup> M.S. IV. yüzyıla kadar misyoner faaliyetlerinde bulunmuştur. Esnek bir din anlayışına sahip olan bu mezhebin, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mecûsîlik gibi dinlerin ritüellerinden de etkilenererek zamanla yerleştiği ifade edilmektedir.<sup>153</sup> Bu anlamda Semerkant ve Buhâralı Soğd halkının yerel inancını, Budizm ve Mecûsîlik gibi dinlerin bir karışımı şeklinde ifade etmek daha doğru olacaktır.<sup>154</sup> M.S. VI. yüzyılın son kısmında Soğdça ve Brahma dilinde kaleme alınan Bugut yazıtı, Moğol steplerine kadar bu dinin yayılma imkânı bulduğunu göstermektedir.<sup>155</sup> Budizm, Semerkant ve Buhâra civarında VII. yüzyıldan sonra Mecûsî dini karşısında etkisini kaybetmiştir.<sup>156</sup>

Horasan ve Mâverâünnehir'de en köklü inanç olarak karşımıza Mecûsîlik çıkmaktadır. Mecûsîlik, peygamberleri Zerdüş'ten dolayı Zerdüştlük olarak ta bilinir.<sup>157</sup>

---

<sup>149</sup> 629-645 yılları arasında Orta Asya'yı gezen ve Belh'e de uğrayan Çinli seyyah Hiuan Ç'ang, Belh şehrinde yüz civarında Budist tapınağın varlığından bahsetmektedir. Bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekiler", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 04.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Bermekiler>

<sup>150</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 64.

<sup>151</sup> Budizm'in yayılması örneğinde olduğu gibi din ve ticaret birbirini etkileyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Örnek olarak, Budist inancın yayılması törenlerde gerekli olan ipeğe talebi de artırmaktaydı. Bk. Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 22.

<sup>152</sup> Tümer, "Budizm", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 04.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Budizm>

<sup>153</sup> V. Şafak Yamı, "Budizm'in Çin'e Giriş'i ve Madhyamika Okullarının İlk Devirleri", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, yıl 6 sy.12, (2011): 89-110.

<sup>154</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 84.

<sup>155</sup> Bk. Hans J. Klimkeit, "Türk Orta Asyasında Budizm", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, çev: Mehmet T. Berbercan, sy. 26, (2009): 93-108.

<sup>156</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 80-82.

<sup>157</sup> İslâm kaynaklarında Mecûsîlik, Batı kaynaklarında ise Zerdüş'tün isminden dolayı Zoroastrianizm veya Ahura Mazda isminden hareketle Mazdeizm olarak adlandırılır. Ayrıca ateş kültüyle ilgili inanç ve ritüelleri sebebiyle Ateşperestlik adıyla da bilinir. Bk. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", erişim: 04.08.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Mecusilik>

Mecûsîlik'ten önce<sup>158</sup> Horasan'da rahipler eşliğinde tanrılara kurbanların sunulduğu<sup>159</sup> politeist bir inancın hâkim olduğu bilinmektedir.<sup>160</sup> Nerşahî (ö.348/949), Buhârâ çarşısında kendi döneminde dahi put satılmaya devam ettiği bilgisini aktarmaktadır.<sup>161</sup>

Mecûsîler, ilk olarak Herat ve Merv civarında yayılmaya başlamıştır.<sup>162</sup> Horasan'ın merkezlerinden birisi olan Belh şehrinde de başından beri güçlü bir şekilde temsil edilmekteydiler.<sup>163</sup> Mâverâünnehir'e doğru gidildiğinde, Semerkant'ın bazı bölgelerinde halkı Türk olan bazı köyler de bu dine mensuptu.<sup>164</sup> Ateş tapınaklarını bölgeye ilk getirenin Ferîdun<sup>165</sup> olduğu ve ilk tapınakları Tus, Buhâra<sup>166</sup> ve Sicistan'a inşa ettirdiği ifade edilmektedir.<sup>167</sup> Ayrıca Kumis, Errecan, Nişâbur, Nesâ, Beyzâ,<sup>168</sup> Havarizm, İstahr<sup>169</sup> şehirlerinde de ateş tapınakları mevcuttu.<sup>170</sup>

Mecûsîlik, M.S. III. yüzyılda Sâsânî devletinin resmi dini olarak kabul edilmişti. Ancak bu dinin, sözkonusu dönemde<sup>171</sup> ve bu tarihten önceki durumu hakkında çok fazla bilgi mevcut değildir.<sup>172</sup> Mecûsîliğin yayıldığı ilk dönemlerde monoteist bir karakter olarak sunulan Zerdüş, pagan inancına dayalı kült ve ritüellerle mücadele eden bir

<sup>158</sup> Zerdüşün ne zaman yaşadığına dair net bir cevap verilemese de itibar edilen görüşe göre o M.Ö. 6. yüzyılda Kral Viştaspa hâkimiyetindeki Doğu İran'da yaşamıştır. Bk. Richard N. Frye, *The History of Ancient Iran*, (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1984), 58; Gündüz, "Mecûsîlik", erişim: 04.08.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Mecusilik>; Cahid Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevîler'in Sonuna Kadar)*, (İstanbul: Hikmetevi yay., 2015), 51.

<sup>159</sup> Şemsettin Günaltay, *İran Tarihi*, (Ankara: TTK, 1948), I: 119.

<sup>160</sup> Frye, *Ancient Iran*, 58.

<sup>161</sup> Bk. Nerşahî, *Târîhî Buhârâ*, 34; IV/X. yüzyıl Müslüman idaresi altındaki Semerkant'ta ahşaptan oyma hayvan heykelleri halka açık yerlerde hala varlığını devam ettirmekteydi. Bk. Barthold, *Four Studies*, V.I: 8.

<sup>162</sup> Frye, *Ancient Iran*, 57.

<sup>163</sup> Bölgedeki en büyük Mecûsî tapınaklarından biri olan Nevbahar'ı Belh şehrinde Menuşehr adlı şahıs inşa ettirdiğini Mes'ûdî'den öğrenmekteyiz. O, Bermekî ailesinin bu tapınağı korumakla görevli Bermek adlı şahıstan geldiğini aktarmaktadır. Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn (ö. 345/956), *Mürûcu'z-Zeheb-Altun Bozkırlar*, çev: Ahsen Batur, (İstanbul: Selenge yay., 2014), 307-308.

<sup>164</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l- Buldân*, V: 311; Müslümanların hakimiyetine girdikten sonra da Semerkant'ta Râ'sü't-Tâk adlı yerde su kanallarının bakımı karşılığında kendilerinden cizye vergisi alınmayan Mecûsîlerce sağlanmaktaydı. Bk. İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, 373.

<sup>165</sup> İran'ın destanı hükümdarlarından Cemşid'in soyundan gelen Atbîn'in oğludur. Bk. Tahsin Yazıcı, "Ferîdun", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 09.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/feridun>

<sup>166</sup> Nerşahî, *Târîhî Buhârâ*, 27, 34, 46.

<sup>167</sup> Mes'ûdî, *Altun Bozkırlar*, 313-314.

<sup>168</sup> Mes'ûdî, *Altun Bozkırlar*, 313.

<sup>169</sup> Mes'ûdî, *Altun Bozkırlar*, 314; Mecûsîler'in seçkinleri Cûr ve İstahr şehirlerinde bulunmaktaydılar. Bk. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025), *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev: M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın, (İstanbul: İmak Ofset, 2017), 614.

<sup>170</sup> Mes'ûdî Hindistan, Sind ve Çin'de Mecûsî tapınakların varlığından bahsetmektedir. Bk. *Altun Bozkırlar*, 320.

<sup>171</sup> Horasan hicri III. ve IV. yüzyılda Horasan'daki Mecûsî nüfusu ve demografik yapıyı net bir şekilde ortaya koymak mümkün görünmese de mevcut metinlerden ancak ortalama veriler elde edilebilmektedir. Bk. Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsîler*, 144-145.

<sup>172</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 44.

peygamber şeklinde tasvir edilmektedir.<sup>173</sup> Ancak Zerdüş'tün ardından geçen uzun zamanda Mecûsîlik, geniş topraklardaki farklı inanç ve kültürlerin yapmış olduğu "sızmalarla"<sup>174</sup> değişiklikler göstermiştir.<sup>175</sup> Mecûsîlik, zamanla, bölgenin kuzeyi hariç,<sup>176</sup> bilinen en eski inanç oluşunun da etkisiyle kendini fazlaca hissettirmiştir.<sup>177</sup> M.S. VII. yüzyıla gelindiğinde ise Semerkant'taki dini dengenin Sâsânî destekli Mecûsîliğin lehine değiştiği; artık şehirde ayakta kalabilmiş iki Budist tapınağında ibadet edecek tek bir keşişin dahi bulunmadığı anlatılmaktadır.<sup>178</sup>

Mecûsîliğin etki altına aldığı bölge, Azerbaycan'ın batısından başlayıp Moğol topraklarının en doğusuna kadar uzanmaktaydı.<sup>179</sup> Ana karakteri Mecûsî olan bölgenin, Türklerin topluluklar halinde İslamlaştığı IV/X. asra kadar bu özelliğini sürdürdüğünü ifade edebiliriz.<sup>180</sup>

Bölgedeki bir başka din olan Maniheizm'e gelince; Maniheizm,<sup>181</sup> M.S. III. yüzyılda bugünkü Bağdat şehrinin güneybatısında,<sup>182</sup> dönemin önemli bir kültür merkezi olan Ktesifon(Medâin)'da<sup>183</sup> ortaya çıkmıştır.<sup>184</sup> Mâverâünnehir'e Budizm haricinde ilk giren din de Maniheizm olmuştur.<sup>185</sup> Helen kültürünün etkisi altındaki bölge,<sup>186</sup> birçok gnostik, Markiyonist<sup>187</sup> ve Yahudi kökenli Hıristiyan mezhebine ev sahipliği yapmaktaydı.<sup>188</sup> Dönemin İran kralı I. Şapur'un Cündişapur şehrinde<sup>189</sup> Mani'yle yaptığı

---

<sup>173</sup> Gündüz, "Mecûsîlik", erişim: 04.08.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Mecusilik>

<sup>174</sup> Örneğin Türkistan tarafındaki Mecûsî inancı İranlı Mecûsî inancından farklılıklar arzetydi. Bk. Barthold, *Four Studies*, V.I: 9.

<sup>175</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 44-45.

<sup>176</sup> Cloude Cahen, *Türkler Nasıl Müslüman Oldu?*, (İstanbul: Örgün yay., 2008), 349.

<sup>177</sup> Habip Demir, *Horasan'da Şiilik*, (Ankara: Otto yay., 2017), 45.

<sup>178</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 82.

<sup>179</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 42-43.

<sup>180</sup> Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsiler*, 150.

<sup>181</sup> İslâmî kaynaklarda Maniheizm Mâniyye, Mâneviyye ya da Mennâniyye şeklinde adlandırılmıştır. Bk. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 04.08.2019, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Maniheizm>

<sup>182</sup> Encyclopedia Britannica, erişim: 02.07.2018, <https://www.britannica.com/place/Ctesiphon-ancient-city-Iraq>

<sup>183</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 398; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Dinler Tarihi*, Kabalcı, İstanbul 2003, II: 433.

<sup>184</sup> Harun Güngör, "Maniheizm", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.5 (1988): 145-166; Kurt Rudolph, "Maniheizm", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Mustafa Bıyık, (2002/I): 378-393.

<sup>185</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 410.

<sup>186</sup> Güngör, "Maniheizm", 145-166.

<sup>187</sup> İbn Nedîm Markiyan inancının Maniheizm'den bir asır önce ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bk. *el-Fihrist*, 399.

<sup>188</sup> Rudolph, "Maniheizm", 378-393.

<sup>189</sup> İskender Oymak, "İslam Kaynaklarına Maniheizm", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14:1 (2009), 67-97.



görüşmeden etkilenmesinin ardından Horasan'ın kapıları Maniheizm'e açılmış oldu.<sup>190</sup> Bu şekilde devlet desteğini arkasına alan Mani,<sup>191</sup> tebliğini Baktırya (Özbekistan, Afganistan ve Tacikistan) topraklarına kadar ulaştırma fırsatını bulur.<sup>192</sup> Otuz yıl kadar sonra I. Behram döneminde şartlar Mani'nin aleyhine dönmüştür. Zerdüşt din adamları Magi'nin lideri Kartir'in Mani aleyhine yaptığı propaganda başarılı olmuştur. Bunun sonucunda Mani tutuklanmış ve 276 yılında öldürülmüştür.<sup>193</sup>

Maniheiztler, Mani'nin öldürülmesinden sonra Sâsânî devletinin baskısından kurtulmak için Asya'nın içlerine kadar uzaklaşmak durumunda kalmışlardır. İran topraklarına ancak Müslümanların Sâsânî devletine son vermesinin ardından geri dönebilmişlerdir.<sup>194</sup> Maniheizt davetçiler, İpek Yolu boyunca inançlarını yeni coğrafyalara taşımaya devam etmişlerdir.<sup>195</sup> Soğdu Maniheizt mütercimler, bölgede konuşulan dillere çevirdikleri Maniheizt metinleri, M.S. VI ve VII. yüzyıl boyunca İpek Yolu güzergâhında dolaşıma sokmuşlardır.<sup>196</sup> M.S. VII. yüzyılın sonundan sonra Maniheizm, Mâverâünnehir ve Çin'e kadar uzanmış M.S. XIV. yüzyıla kadar varlığını burada devam ettirmiştir.<sup>197</sup>

Gnostik bir yapıya da sahip olan Maniheizm'in diğer benzer inançlardan farkı, bir öğretinin çok daha ötesinde, herkese seslenmeye çalışan ve yayılcı yapısından kaynaklanmaktaydı.<sup>198</sup> Tarihi boyunca Maniheizm, Horasan ve Mâverâünnehir'de muhatap olduğu inançları ya etkilemiş ya da onların sert eleştirilerine maruz kalmıştır.<sup>199</sup> Bu yüzden Roma, Sâsânî ve hatta Abbâsî erki de dâhil olmak üzere, resmi inancın baş muhalifi olarak algılanmış ve sürekli takibata uğramıştır.<sup>200</sup> Abbasi sarayına yakın Fars asıllı entelektüel sınıf, uzun süre gizli Maniheizt-zındık olma ithamıyla sürekli yüzleşmek durumunda kalmışlardır.

---

<sup>190</sup> Mes'ûdî, *Altın Bozkırlar*, 219. I. Şapur'un ve iki kardeşinin Mani inancını benimsemesiyle birlikte ülkede bu dinin yayılmasının önünü açılmıştır. Yönetimde güç sahibi olan Zerdüştler de, söz konusu ruhban sınıfının önünü kesmek için ciddi bir gayret içerisine girmişlerdir. Bk. Rudolph, "Maniheizm", 378-393.

<sup>191</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 399-400.

<sup>192</sup> İskender Oymak, "İslam Kaynaklarına Maniheizm", 67-97.

<sup>193</sup> Mes'ûdî, *Altın Bozkırlar*, 220; Güngör, "Maniheizm", 145-166; İskender Oymak, "İslam Kaynaklarına Maniheizm", 67-97.

<sup>194</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 410; Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 110.

<sup>195</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 24.

<sup>196</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 108-109.

<sup>197</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Dinler Tarihi*, II: 441.

<sup>198</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Dinler Tarihi*, II: 435.

<sup>199</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Dinler Tarihi*, II: 441.

<sup>200</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 110.

Maniheizm'in dışında diğeri bir inanç olarak Mezdekizm'den<sup>201</sup> de bahsetmemiz gerekir. Bu inanç, Maniheizm'den üç asır sonra Horasan'da ortaya çıkmıştır.<sup>202</sup> Mezdekiyye, Mecûsîlik ve Maniheizm gibi Fars kültürü içerisinde ortaya çıkmış bir düşünce biçimidir.<sup>203</sup> Doğal olarak bu inançlarla güçlü ilişkileri vardır. Kurucusu Mezdek b. Bâmdâd, tartışmalı bir kimliğe sahiptir.<sup>204</sup> Dini bir hareket olduğu kadar sosyal bir hareket olarak dikkat çeken Mezdekiyye, çok zaman geçmeden ülke yönetimini ve Mecûsî inancının gücünü tehdit eder hale gelmiştir.<sup>205</sup> Mani'nin reformist bir ardılı<sup>206</sup> olarak da görülebilecek Mezdek, toplumsal seçkinciliğe karşı çıkışı ve toplumsal eşitlikçi söylemiyle öne çıkmıştır. O, toplumsal çatışmanın kaynağı olarak mülkiyet anlayışını göstermiş; bu sorundan kurtulmanın tek çözümü olarak, paylaşımında müşterekliği öne sürmüştür.<sup>207</sup> Mezdekiyye, İslam dininin Fars dilini konuşan halkların dini oluşuna kadar ulusal bir inanç olarak varlığını devam ettirmiştir.<sup>208</sup>

Bölge tarihinde etkili olmuş dinlerden diğeri birisi de Hıristiyanlık'tır. Eski dünyanın birçok yerine yayılan Hıristiyanlık, ilk iki yüzyılda İran topraklarını yöneten Parthlı Arsacid yönetiminde rahat bir dönem geçirdi.<sup>209</sup> Ancak onların Asya'nın derinliklerine kadar ulaştıklarına dair bir bilgi mevcut değildir.<sup>210</sup> Horasan ve Mâverâünnehir'de M.S. II. yüzyılda Merv şehrindeki Hıristiyan varlığına dair bilginin dışında<sup>211</sup> bu dine dair başka bir ize rastlamak zordur. M.S. III. yüzyılın ilk yarısında kurulan Sâsânî devletinin resmi din olarak Mecûsîliği benimsemesinden dolayı, bölgede yayılma fırsatı bulamamıştı.<sup>212</sup> Ancak Roma ile yapılan savaşlarda ele geçirilen Hıristiyan

---

<sup>201</sup> Mezdekiyye inancı İngilizce Mazdakism, Türkçe'de Mazdekiyye ve Mazdek dini olarak adlandırılmaktadır. Bk. Kenan Has, "Mezdekiyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 10.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mezdekiyye>

<sup>202</sup> A. V. Williams Jackson, *Zoroastrian Studies, The Iranian Religion and Various Monographs*, (New York: Columbia University Press, 1928), 175.

<sup>203</sup> Jackson, *Zoroastrian Studies*, 177.

<sup>204</sup> Klasik eserlerde Mezdek hakkında iki farklı kişi oluşuna kadar değişik bilgiler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bk. Kenan Has, "Mezdekiyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 10.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mezdekiyye>

<sup>205</sup> Jackson, *Zoroastrian Studies*, 176.

<sup>206</sup> Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *Milel ve Nihal- Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev: Mustafa Öz, (İstanbul: Litera yay., 2011), 226; Jackson, *Zoroastrian Studies*, 175.

<sup>207</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 226.

<sup>208</sup> Jackson, *Zoroastrian Studies*, 177.

<sup>209</sup> Kenneth Scott Latourette, *A History of The Expansion of Cristianity*, (New York-Londra: Harper and Brothers Publishers, t.y.), I: 103.

<sup>210</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 91.

<sup>211</sup> Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (ö. 453/1061) *The Chronology of Ancient Nations*, çev: C. Edward Sachau, (London: Publishers to The India Office, 1879), 296.

<sup>212</sup> Bk. Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhâtına Kadar Hıristiyanlık (mukaddime)", 47-100; Latourette, *A History of The Expansion of Cristianity*, I: 103.

esirler, dinlerini İran topraklarında temsil edebiliyorlardı.<sup>213</sup> Bazı Hıristiyan gruplar özellikle I. Şapur döneminde yeni kurulan şehirlere yerleştirilmişlerdir. M.S. III. yüzyılın sonuna doğru Sâsânî devletinin dini politikası değişmiş, Mecûsî Magi din adamları sınıfının çalışmalarıyla ülkede Hıristiyanlık ve diğer dinler baskı altına alınmıştır.<sup>214</sup> Hıristiyanlık, M.S. IV. yüzyıla gelindiğinde Sâsânî sınırının kuzey sınırından güneyine kadar her yerde varlık bulmuştu.<sup>215</sup> Roma İmparatorluğu'nun Sâsânî topraklarındaki Hıristiyanlar için azınlık statüsünü elde etmesinin ardından ülke sınırları içerisinde yirmiden fazla piskoposluk kurulmuştur.<sup>216</sup>

Hıristiyanlık, Horasan ve Mâverâünnehir'de asıl temsilini Nastûrî kilisesi ile gerçekleştirmiştir. Bizans devletinin tercih ettiği dini doktrini reddettiği için M.S. V. yüzyılın başlarında dışlanan Nastûrî kilisesi, Sâsânî topraklarının başkenti (Bağdat yakınlarındaki) Ktesifon'da kendi kiliselerini kurmuştur.<sup>217</sup> Bu, Bizans'tan bir kopuş ve Pers dünyasıyla kaynaşmanın da başlangıcını ifade etmekteydi.<sup>218</sup> Bağımsız İran kilisesiyle Horasan'da yerini sağlamlaştıran Hıristiyanlık, İpek Yolu boyunca Merv ve Herat üzerinden yayılmaya devam etmiştir.<sup>219</sup> M.S. V. yüzyılda gelindiğinde, çok daha doğuda Semerkant'ta bir Nastûrî patrikliğinden haberdar olmaktadır.<sup>220</sup> İran topraklarında siyasi çatışmalardan olumsuz etkilenen Nastûrî Hıristiyanlar, doğuya, hoşgörüle karşılandıkları Türkistan topraklarına kadar yayılmışlardır.<sup>221</sup> M.S. VII. yüzyılın başına gelindiğinde ise Sâsânî devletinin hâkim olduğu Suriye, Irak ve Horasan topraklarındaki halkın, Mecûsîliğin aksine ciddi bir biçimde Hıristiyanlığa yöneldiği görülmektedir.<sup>222</sup> Hıristiyanlık, Mâverâünnehir bölgesinde yer alan Herat, Merv ve

---

<sup>213</sup> Mustafa Ünal, "Nasturilik ve Türkler", *Dinler Tarihi Derneği Yayınları*, 3, (2002): 529-539; Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 92.

<sup>214</sup> Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsiler*, 73-74.

<sup>215</sup> Latourette, *A History of The Expansion of Cristianity*, I: 103.

<sup>216</sup> Latourette, *A History of The Expansion of Cristianity*, I: 103.

<sup>217</sup> Ünal, "Nasturilik ve Türkler", 529-539.

<sup>218</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 90.

<sup>219</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 92-93.

<sup>220</sup> Bk. Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık (mukaddime)", 47-100; Eker, "Orta Asya'nın Gizemli Halkı: Soğdlular Soğd ve Soğdca", 77-92.

<sup>221</sup> Hun hakani hoşgörü göstermekle kalmamış, Roma İmparatorluğundan Hıristiyan din adamı göndermeleri talebinde bulunmuştur. Hıristiyan misyonerler, Soğd bölgesindeki halkı da rahatça dinlerine davet edebiliyorlardı. Bk. Alphonse Mingana, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document*, (Manchester: y.e.y., 1925), 303-304.

<sup>222</sup> 644 yılında Merv şehrinde ciddi bir halk topluluğunun Hıristiyanlığa geçiş yaptığı ifade edilmektedir. Mingana, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document*, 305.; Bîrûnî, *The Chronology of Ancient Nations*, 286.

Semerkant gibi şehirlerde baskın dini karakter olmasa da, misyonerlik, patriklik ve başpiskoposluklar şeklinde varlığını sürdürmüştür.<sup>223</sup>

Adı geçen din ve inançlar dışında, Deysânîlik de Horasan ve Mâverâünnehir’de ortaya çıkmış bir düşünce akımıdır. Deysânî inancı, Çin sınırına kadar yayılma fırsatı bulmuştur. Fakat bu inancın müntesipleri, dağınık gruplar halinde, tapınakları olmaksızın Maniheist tesiri altında yaşamaktaydılar.<sup>224</sup>

Tüm buraya kadar ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı gibi Mâverâünnehir bölgesi, Sâ mânî hâkimiyetine kadar İpek Yolu’nun ortasında bir geçiş güzergâhı olarak, halkın tamamının tek bir inanca sahip olduğu bir yer olmamıştır.<sup>225</sup> İpek Yolu’nun sağladığı canlılıkla bölge kültür ve inançların geçişken olduğu bir coğrafya haline gelmiştir.<sup>226</sup> Mecûsîlik dahi, Horasan ve Mâverâünnehir’in kadim inancı ve Sâsânî devletinin resmi dini olmasına rağmen bu coğrafyada farklı inançların yıkıcı ve dönüştürücü etkisinden bağımsız kalamamıştır.<sup>227</sup> İlk olarak Budistler, ardından da Hıristiyan ve Maniheist davetçiler, İpek Yolu boyunca inançlarını yeni coğrafyalara taşımaya çalıştılar.<sup>228</sup> Bu dinlerin her zaman hoşgörülle karşılandığı bölge Mâverâünnehir olmuştur.<sup>229</sup> İslam fetihleri sürecinde, Soğdlu tüccarların Müslüman olmaya istekli oluşlarının ardında, İslam dininin Akdeniz’den Orta Asya’ya kadar olan ticari güzergâh üzerinde olan etkisini lehlerine çevirme eğilimi doğal karşılanmalıdır.<sup>230</sup> Ancak Budizm, İslam fetihlerinden önce bölgede ciddi anlamda yok olmuş; sadece Toharistan taraflarında belirgin olarak varlığını sürdürmüştür.<sup>231</sup>

Mâtürîdî’nin yaşadığı IV/X. yüzyıla gelindiğinde Hıristiyan, Mecûsî, Maniheist ve Budist topluluklar bölgede hala varlığını devam ettirmektedirler. Ancak bu inançların öğretilerini kurumsal anlamda devam ettiremedikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî’nin *Kitâbü’l-Tevhîd* ve *Te’vilât*’taki Düalistlerle girdiği tartışmaların Semerkant

<sup>223</sup> Ünal, “Nasturilik ve Türkler”, 529-539.

<sup>224</sup> Bk. Barthold, “Orta Asya’da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık (mukaddime)”, 47-100.

<sup>225</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 95.

<sup>226</sup> Buna Afganistan’ın kuzeyine düşen Taht-ı Sangin’de Yunan inancını yansıtan bir tapınak ve bu inancın halk tarafından kabul görmesi örnek gösterilebilir. Bk. Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 65.

<sup>227</sup> Jackson, *Zoroastrian Studies*, 174.

<sup>228</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 24; Eker, “Orta Asya’nın Gizemli Halkı: Soğdlular Soğd ve Soğdca”, 77-92.

<sup>229</sup> Osman Aydın, “İslâm Hâkimiyetine (II./VIII. Asır) Kadarki Dönemde Soğd Havzasının İktisadî ve Sosyokültürel Dinamikleri”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 32, (2014): 99-126.

<sup>230</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 29.

<sup>231</sup> Barthold, *Four Studies*, V.I: 10.

ve çevresinde gerçekleştiğine dair bir emare de bulunmamaktadır. Bu tartışmalar İslam topraklarının herhangi bir yerinde gerçekleşebilecek türdendi.<sup>232</sup>

Mâturîdî'nin muhatap aldığı düşünceler içerisinde düalist-gnostik sistemler önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar içerisinde, varlığı nedenselliğe dayalı rastlantısal bir sebep sonuç ilişkisiyle açıklayan Maniheist “öğreti”, kendisini fazlasıyla belli etmektedir.<sup>233</sup> Budizm'in muhafazakâr bir mezhebi olan Hinayana'da, hayat sahibi bir tanrının varlığı kesinlikle reddedilmektedir.<sup>234</sup> Benzer şekilde, Gnostik inanç, mesih merkezli olduğu için tanrı ya da iman merkezli bir çözümü reddetmektedir. Bunun bir uzantısı olarak da, Düalist inançlarda tanrının varlığı ve birliği ile onun kosmosa varlık vermesi düşüncesi reddedilmiştir.<sup>235</sup> Bundan dolayı Düalist öğreti, inanç tarihi boyunca Plotinos gibi feylesoflar, Hıristiyanlar, Yahudiler ve Sâbiîlerin ardından Müslümanların da dâhil oluşuyla sert bir şekilde eleştirilmiştir.<sup>236</sup> Yani Gnostisizm, Müslümanlar için en tehlikeli düşünce olarak telakki edilmiştir.<sup>237</sup> Mâturîdî'nin düalist-gnostik düşünceye karşı kavramsal boyutta olan mücadelesinin arka planı ve referanslarını çalışmamızın üçüncü bölümünde ele alacağız.

### 1.1.3. Bölgede İslam'ın Yayılışı

Horasan ve Mâverâünnehir, geçmişte İpek Yolu'nun da mayalayıcı etkisiyle birçok inancı dolaşıma sokmuş ve inançsal zenginliğini artırmıştır. Çok geniş bir coğrafyaya tekabül eden bölgenin İslamlaşma süreci şüphesiz askerî, siyasi, kültürel, sosyo-ekonomik ve başka etkenlerin de işin içine girdiği uzun ve karmaşık bir dönemi içine almaktadır. İslam fetihleri, bölgenin İslamlaşma sürecinde birbirini besleyen bu etkenlerin anlaşılmasında tarihsel süreci görmemiz açısından ilk olarak ele alınması gereken önemli bir unsurdur.

Arap topraklarının çevresindeki halklar, İslam dininin ortaya çıktığı M.S. VII. yüzyıla gelindiğinde, Bizans ve Sâsânî devletleri arasında yüzyıllarca süren mücadeleden

<sup>232</sup> Mâturîdî'nin fikirlerini çürütmeye çalıştığı Düalist düşünce sahiplerinin teorik muarızlar şeklinde olduğuna dair bir değerlendirme için Bk. Rudolph, *Mâturîdî*, 282 vd.

<sup>233</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Dinler Tarihi*, II: 439.

<sup>234</sup> A. Ranjan Mohapatra, “Budizm”, 167-179.

<sup>235</sup> Hilmi Demir, “Mâverâünnehir'in Dini-Poliği ve Mâturîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler”, *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, (İstanbul: Ofis yay., 2014), 441.

<sup>236</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Dinler Tarihi*, II: 441.

<sup>237</sup> Neşşâr, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I: 75.

yorgun düşmüşlerdi.<sup>238</sup> Çalışmamızın ilgi alanı içerisinde kalan Horasan'ın doğusu ve Mâverâünnehir bölgesi, dönem itibariyle siyasi bir otoritenin yönetimi altında değildi. Bölgenin en uç kısmı, Seyhun ırmağının beslediği verimli tarım arazilerinden güneye doğru Ceyhun nehri ve Pamir dağları arasında bozkırları içerisine alan geniş Soğd bölgesi, güçlü bir ittifaktan uzak, konfederasyonlardan oluşmaktaydı.<sup>239</sup> Bu küçük şehir devletçikleri zayıf bir görüntü arz etse de, yüzyıllardır istilacıların saldırılarına karşı başetmeyi öğrenerek ayakta kalmayı başarabilmişlerdi.<sup>240</sup> Bölgenin sadece siyasi olarak değil, dil ve özellikle güneye doğru gidildikçe ırk olarak da çeşitlilik arz etmesi, Müslümanların bölgede ilerleyişini kolaylaştırmıştır.<sup>241</sup>

Hız. Ömer, kalıcı olmak ve fetih sürecinin sağlıklı yürütmesi için bölge idaresini ikiye ayırmıştır. Horasan ve Mâverâünnehir yönüne doğru garnizon kentler olarak kurulan ve Mısrayn olarak da anılan<sup>242</sup> Basra ve Kûfe şehirleri, zaman içerisinde bölgenin yönetildiği merkezlere dönüşmüştür. Ancak Kûfe,<sup>243</sup> Hız. Ömer döneminin sonlarına doğru askeri önemini kaybetmiştir.<sup>244</sup> Basra şehri ise Hız. Ali dönemine kadar ekonomik ve idari açıdan gelişmiş, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki ciddi ilerlemeler neticesinde doğu vilayetlerinin yönetildiği şehir haline gelmiştir.<sup>245</sup>

Sâsânî devleti Nihavend Savaşı (21/642)<sup>246</sup> ile yıkılma sürecine girmiş, Müslüman birlikler, devrik hükümdar III. Yazdicerd'i Horasan'ın içlerine doğru takibe başlamışlardır.<sup>247</sup> Kısa sürede Horasan'ın fethinde kilit öneme sahip Tabeseyn ele geçirildi.<sup>248</sup> Böylece İslam ordularının Horasan ve Mâverâünnehir'i fetih süreci başlamış

---

<sup>238</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 127.

<sup>239</sup> Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, çev: Hasan Kurt, (Ankara: Çağlar yay, t.y.), 19.

<sup>240</sup> Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, 19-21.

<sup>241</sup> Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, 22.

<sup>242</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 471.

<sup>243</sup> İlk dönemlerde devlet, Kufe'de savaşa katılan kabilelere atiyeler vermekteydi. Sonraki süreçte devletin siyasi ve ekonomik olarak karşılaştığı problemler Kufe'nin ticari hayatında önemli bir girdiyi ifade eden bu atiyelerin kesilmesine sebep olmuştur. Ayrıca Bağdat ve Samerra şehirlerinin kurulması, Irak'taki ticaretin bu iki şehre yönelmesine sebep olmuş ve Kufe'nin ekonomik canlılığına sekte vurmuştur. Basra'nın süreçte gelişmesi de Kufe açısından diğer olumsuzluk olmuştur. Bk. Muzaffer Tan, "İsmâiliyye'nin Oluşum Süreci", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 71.

<sup>244</sup> M. Mahfuz Söylemez, *Kûfe'nin Siyâsî Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2015), 13.

<sup>245</sup> Abdülhâlik Bakır, "Basra", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 19.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/basra#1>

<sup>246</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 347; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, IV: 116.

<sup>247</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 359-361.

<sup>248</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 463.

oldu. Bu şekilde Hz. Ömer dönemi (13/634-23/644), Horasan'a Müslümanların yerleşme dönemi olmuş, ancak Halife, Ceyhun'un ötesine geçmeyi tercih etmemiştir.<sup>249</sup>

Hz. Osman döneminde ( 23/644-35/656) yılında Basra valiliğine atadığı Abdullah b. Âmir,<sup>250</sup> son Sâsânî kralı III. Yezdicerd'i öldürmüş<sup>251</sup> ve ardından Horasan'ın içlerine kadar ulaşmıştır.<sup>252</sup> 30-31/651-652 yılında bölgede ilerleyerek Nişâbur ve Merv'i fethetmiş; Ahnef b. Kays (ö. 67/686-87) komutasındaki diğer bir İslam ordusu aynı süreçte Herat ve Belh gibi Toharistan'ın aşağı bölgelerine kadar ilerlemiştir.<sup>253</sup> Ancak bu fetihlerin ardından bölgede tutunmak için on yıl daha beklemek gerekmiştir. Bu dönemde çevreye akınlar düzenlense de, Fars kökenli komutan Kârin'in başarılı isyanları ve Toharistan ordusunun başındaki III. Yezdicerd'in oğlu Fîrûz'un direnişi, Müslümanları bölgede epeyce uğraştırmıştır.<sup>254</sup>

Muaviye döneminde (40/661-60/680), onun hilafeti ile siyasi birliğini sağlayan Müslümanlar, 41/661 yılından sonra tekrar Horasan ve Mâverâünnehir'de fetih faaliyetlerine girişmişlerdir. Ahnef b. Kays'ın barış yoluyla ele geçirdiği Belh'te zaman zaman ayaklanmalar ortaya çıkmıştır. Belh ve civarındaki Çağaniyan, Herat, Cüzcan gibi Aşağı Toharistan şehirleri, bölgenin tam olarak Müslümanların eline geçmemesi için yıllarca direnmiştir.<sup>255</sup> Ancak 42/662-3 veya 43/664 yılında Kays b. Heysem tarafından şehre tekrar hâkim olunmuş, ayaklanmalara misilleme olarak<sup>256</sup> meşhur Nevbahar mabedi yıktırılmıştır.<sup>257</sup>

Aşağı Toharistan, Mâverâünnehir'e hâkim olmak için stratejik bir önem taşımaktaydı. Bölgenin gerçek anlamda fethi, Müslümanlar için Mâverâünnehir'in kapılarının açıldığı anlamına gelecekti. Müslüman Araplar, kış şartlarında bölgede tutunamadıklarından,<sup>258</sup> ordugâhları olan Merv'e çekilmekteydiler. Emevî yönetiminin atadığı valiler bölgeye akınlar düzenleseler de ilk ciddi hamle, 53/673 yılında Horasan

<sup>249</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, IV: 168.

<sup>250</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, IV: 266.

<sup>251</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 360; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, IV: 293.

<sup>252</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, IV: 267.

<sup>253</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 464, 465, 466, 468; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, IV: 167-168; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (ö. 355/966'dan sonra), *el-Bed'u ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, Port Saîd ts, V: 198.

<sup>254</sup> Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, 30.

<sup>255</sup> Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, 23.

<sup>256</sup> Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, 30.

<sup>257</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 470.

<sup>258</sup> Bölgenin sert ve soğuk iklimi Arapların bölgede tutunmasını zorlaştıran önemli unsurlardan. Belâzürî'nin aktardığı şiir bu durumu ifade etmesi açısından güzel bir örnektir: "Kış, savaştığımız şeylerin düşmanıdır; Allah sana hidayet eylesin! İnce elbiseler çıkartılıp atıldı, sen geri dön!" Bk. *Futûhu'l-Büldân*, 473.

valiliğine atanan Ubeydullah b. Ziyad (ö. 67/686) tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>259</sup> Kışı Merv’de hazırlıkla geçiren vali, baharla birlikte Ceyhun’u geçerek Beykent üzerine yürümüştür. Karşılarına çıkan Soğd ve Türk ordusu ağır bir yenilgiye uğramış, Beykent ele geçirilmiş ve Buhâra yüklü miktarda vergi ödemeyi kabul etmek durumunda kalmıştır.<sup>260</sup> Saîd b. Osman (ö. 61/680-81) döneminde de, baharları bölgeye akınlar düzenlenmiş, Buhâra üzerindeki baskı devam ettirilmiş, Semerkant vergiye bağlanmıştır.<sup>261</sup>

Muaviye döneminde Merv’i ordugâh edinen İslam ordusu, özellikle bahar aylarında düzenledikleri kısa süreli akınlarla Mâverâünnehir’deki şehirler üzerinde sürekli baskı uygulamıştır. Bölgedeki yerli yöneticilerin Müslümanlara karşı yaptığı ittifaklar başarıya ulaşamamıştır. I. Yezid (60-64/680-684) döneminde bölgeye atanan Selm b. Ziyâd, 61/680-81 yılında Harezmi ve Semerkant üzerine bir sefer düzenlemiş,<sup>262</sup> Buhâra’da toparlanmaya çalışan Soğd ve Türk ittifakını tekrar yenilgiye uğratmıştır.<sup>263</sup> Selm b. Ziyâd, önceki valilerin yaptığı gibi bahar akınlarının ardından Merv’e çekilmemiş, kışı Semerkant’ta geçirmiştir.<sup>264</sup> Bu durum, Emevî yönetiminin Mâverâünnehir’deki hâkimiyetinin arttığını göstermektedir.<sup>265</sup> Ancak, Muaviye’nin engellemeyi başardığı<sup>266</sup> Arap kabile mücadelelerinin bölgede tekrar kendini göstermesi, uzun sürede elde edilen kazanımların kaybına yol açmıştır.<sup>267</sup> Yenilgiyi kabullenmek üzere olan Mâverâünnehirli yöneticiler bu durumu bir fırsat olarak değerlendirmişlerdir.<sup>268</sup> Ardından I. Yezid döneminde yaşanan iç isyanlar, Kuzey Afrika fetihleri ve Bizans ile olan mücadele Müslümanları bir hayli meşgul etmiş, bu yüzden Mâverâünnehir’e gereken önem verilememiştir.<sup>269</sup>

<sup>259</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 471; Nerşahî, *Târîhî Buhârâ*, 55.

<sup>260</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 471-472; Nerşahî, *Târîhî Buhârâ*, 56-57.

<sup>261</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 472-473; Nerşahî, *Târîhî Buhârâ*, 62.

<sup>262</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 474.

<sup>263</sup> Nerşahî, *Târîhî Buhârâ*, 63-67.

<sup>264</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 474.

<sup>265</sup> Yunus Akyürek, “Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir’in Fethi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, sy. 1, (2013): 85-115.

<sup>266</sup> Hasan Kurt, “Süfyânî Emevîler Sonrasında Horasan ve Mâverâünnehir’de İç Mücadeleler (64-85/683-704)”, *AÜİFD*, 17, (2001): 273-304.

<sup>267</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 475-478.

<sup>268</sup> Gibb, *Orta Asya’da Arap Fetihleri*, 38.

<sup>269</sup> Akyürek, “Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir’in Fethi”, 85-115.



Halife Velid b. Abdülmelik (86/96-705/715) dönemine kadar Mâverâünnehir’de ciddi bir ilerleme olmamıştır.<sup>270</sup> Başarılı bir vali olan Haccac,<sup>271</sup> kabileler arası mücadeleleri de gözetererek <sup>272</sup>tarafsız bir kabileye mensup Kuteybe b. Müslim’i (ö. 96/715) Horasan’a vali olarak atamıştı.<sup>273</sup> O, ilk iş olarak, geçmişte nüfuzun kaybedildiği bölgeleri ele geçirmiş; Mâverâünnehir’in fethinin önünü açan Belh ve Sağaniyan bölgelerini kontrolü altına almıştır.<sup>274</sup> Kuteybe, 87/706 yılında Ceyhun’u geçerek Beykent üzerine yürümüştür. İlk olarak barış yoluyla şehir teslim olsa da, dönüş yolunda şehre bırakılan Müslüman askerlerin öldürüldüğü haberleri üzerine geriye dönülerek bir aylık muhasaranın ardından şehir tamamiyle fethedilmiştir.<sup>275</sup> Kuteybe, 88/707 yılında Tumişket, Kerminiyye ve çevresindeki küçük kaleleri alarak<sup>276</sup> Buhâra şehrinin fethinin önündeki engelleri kaldırmıştır. 90/708 senesinde gerçekleştirilen sefer neticesinde Buhâra barış yoluyla fethedilmiş, Toharistan’da Soğd halkını Araplara karşı isyan ettiren Nizek idam ettirilmiş, Kişş ve Neseş şehirleri kesin olarak fethedilmiştir.<sup>277</sup> Artık sıra, bölgenin en önemli merkezi olan Semerkant’a gelmiştir.

Mâverâünnehir bölgesinde kalan son büyük şehir Semerkant için hazırlık yapılırken,<sup>278</sup> Harezmi’de çıkan karışıklık üzerine buraya yürünmüş ve ardından tam hâkimiyet sağlanmıştır.<sup>279</sup> Harezmi topraklarına hâkim olunduktan hemen sonra hızlı bir şekilde Semerkant da kuşatılmıştır.<sup>280</sup> Ancak şehir, 93/711 yılına kadar direnmeye devam etmiş, ardından ağır bir tazminat ödemeyi kabul ederek Kuteybe b. Müslim’e teslim olmak zorunda kalmıştır.<sup>281</sup> Son olarak ise Mâverâünnehir’de çıkan isyanlara destek veren Şaş ve Fergana bölgelerine sefer düzenlenmiştir. Böylece Kuteybe döneminde Mâverâünnehir’de tam hâkimiyet sağlanmış oldu. Ardından, ilk olarak Ziyad b. Ebîhî (ö. 53/673)’nin Horasan’da gerçekleştirdiği garnizon şehirler oluşturma gayreti,

---

<sup>270</sup> Akyürek, “Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir’in Fethi”, 85-115.

<sup>271</sup> O, Halife Velid üzerindeki etkisi sayesinde kendine bağlı bir yönetici sınıfı oluşturacak kadar ileri gidebilmiştir. Bunlar içerisinde bazı valiler, Haccac’ın 95/714 yılında vefatından sonra da bölgede etkili olmaya devam etmişlerdir. Bk. Hasan Kurt, “Horasan ve Maveraünnehr’de Haccac Ekolünün Çöküşü”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 24, sy. 3-4, (2001): 469-479.

<sup>272</sup> Gibb, *Orta Asya’da Arap Fetihleri*, 42.

<sup>273</sup> Belâzürî, *Fütûhu’l-Buldân*, 481; Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, VI: 424.

<sup>274</sup> Belâzürî, *Fütûhu’l-Buldân*, 481.

<sup>275</sup> Belâzürî, *Fütûhu’l-Buldân*, 482.

<sup>276</sup> Belâzürî, *Fütûhu’l-Buldân*, 482.

<sup>277</sup> Belâzürî, *Fütûhu’l-Buldân*, 482.

<sup>278</sup> Usta, *Sâmânîler*, 42.

<sup>279</sup> Belâzürî, *Fütûhu’l-Buldân*, 482-483.

<sup>280</sup> Usta, *Sâmânîler*, 42-43.

<sup>281</sup> Belâzürî, *Fütûhu’l-Buldân*, 483.

Mâverâünnahir topraklarındaki Semerkant ve Buhâra için de uygulanmıştır.<sup>282</sup> Fetih sürecinin tamamlanmasının ardından dışarıdan gelen akınlara direnme ve iç isyanlarla baş etme dönemine girilmiştir.<sup>283</sup>

Horasan bölgesinde İslam'ın yayılması ve orada tutunmasında, bölgeye yerleştirilen Arap topluluklarının katkısı şüphesiz çok önemlidir.<sup>284</sup> Bu anlamda farklı Arap kabilelerinin süreçte buradaki İslamlaşmaya ciddi etkileri olmuştur.<sup>285</sup>

Fetih sürecinin başlangıcında Horasan'da gerçekleştirilen ilk iskân faaliyetleri, bölgenin yönetim merkezi olan Basra üzerinden sağlanmıştır.<sup>286</sup> Bildiğimiz kadarıyla ilk iskân çalışmaları, Horasan'daki kazanımların kaybedilmemesi adına bölgede bırakılan garnizonlar şeklinde gerçekleşmiştir.<sup>287</sup> Horasan ve Mâverâünnahir'deki stratejik noktalara ribat adı verilen karakollar inşâ edilerek buralara Araplar yerleştirilmekteydi.<sup>288</sup>

Bölgede ilk ciddi iskân faaliyetini, Basra ve Kûfe'nin idaresinden sorumlu Ziyad b. Ebîhî (ö. 53/673) gerçekleştirmiştir. Başarılı bir vali olan Ziyad b. Ebîhî, idaresini kolaylaştırmak için Horasan'ı dört bölgeye ayırmıştır.<sup>289</sup> Merv şehrine ilk Arap iskânı, 45/665 yılında, Ziyad b. Ebîhî'nin Merv valisi olarak atadığı Umeyr b. Ahmer tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>290</sup> Ancak asıl büyük iskân 51/671 yılında olmuştur. Ziyad b. Ebîhî, Horasan'ın doğusuna askeri sevkியatın zorluğu ve bölgede kalıcı olmak adına<sup>291</sup> Kûfe ve Basra'dan<sup>292</sup> elli binden fazla Arap aileyi Horasan'a göndermiştir.<sup>293</sup>

Horasan dışında, Mâverâünnahir'in önemli şehirlerinin İslamlaşmasında da Arap ailelerin iskânı önemli bir yer tutmaktadır. Buhâra halkı, her yaz yapılan akınlarla teslim

<sup>282</sup> Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963, 208.

<sup>283</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 485-494.

<sup>284</sup> Fetih sürecinde Horasan ve Mâverâünnahir bölgesindeki Mecûsî göçleri için bakınız: Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsîler*, 151-158.

<sup>285</sup> Roberto Marin Guzman, "Orta Asya ve Horasan'da Abbasi İhtilâli: Vergi, İhtida ve Dini Grupların İhtilâlin Başlamasındaki Rolü Hakkında Analitik Bir İnceleme", çev. Mustafa Demirci, *İSTEM*, 6, sy. 12, (2008): 255-277.

<sup>286</sup> Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 189; Abdurrahman Ferîhü'l-İfnân, "el-Kabâilü'l-Arabiyyetü fi Horasân ve Bilâdi Mâverâünnahir fi'l-Asri'l-Emevi", (Doktora Tezi, Mekke 1992-1993), 111.

<sup>287</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, IV: 316.

<sup>288</sup> Bölgede ribatların varlığına dair geniş bir değerlendirme için bk. Fuad Köprülü, "Ribat", *Vakıflar Dergisi*, sy. 2, (1942): 267-278.

<sup>289</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 470.

<sup>290</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 470.

<sup>291</sup> Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, Türkiye Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, 121.

<sup>292</sup> Ziyâd b. Ebîhî'nin Horasan'a gönderdiği Arap toplulukları aynı zamanda burada kabile mücadelelerinden dolayı iç karışıklıklara sebep olan gruplardan oluşmaktaydı. Böylece Ziyad Horasan'da Arap nüfuzunu arttıran iç karışıklıkları da önlemiş oluyordu. Bk. İrfan Aycan, "Ziyâd B. Ebîh", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim:12.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ziyad-b-ebih>

<sup>293</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 471.

olup Müslüman oluyor, Araplar geri çekildiklerinde ise irtidât ediyordu. Onlar, Kuteybe b. Müslim'in çabasıyla üç defa Müslüman olmuş, fakat her seferinde dinden dönmüştü. Kuteybe, en sonunda Arap aileleri Buhâra'ya getirerek, Buhâralıların evlerini Arap Müslümanlarla paylaşmalarını şart koşmuştur.<sup>294</sup> Bu şekilde ortak yaşam alanını paylaşan Müslüman Arapların, Buhâra halkının İslam dinini tanınmasına ciddi bir etkisi olmuştur. Kuteybe, benzer uygulamayı Semerkant için de yapmıştır.<sup>295</sup> Süleyman b. Abdülmelik'in (ö. 99/717) hilafette olduğu 96/715 yılında bölgede kayıt altında kırk yedi bin Arap savaşçıdan bahsedilmektedir.<sup>296</sup>

Müslüman Arap ailelerin Horasan ve Mâverâünnehir'e doğru göçleri, devletin fetih politikaları dışında da olmuştur. Kendi iradeleriyle yeni topraklarda yeni fırsatları değerlendirmek isteyen Müslüman Araplar, farklı meslek erbabı veya asker olarak bölgeye dağılmışlardır. Bu insanlar buralarda evlenmişler, mescitler kurup medreseler inşa ederek İslam kültürünün tanınmasını sağlamışlardır.<sup>297</sup> Bölge şehirlerinin tamamen fethedilmesinde, önce bazı Müslüman Arapların buralara gelerek yerleşip tebliğ yaptıklarına dair az da olsa bilgi mevcuttur.<sup>298</sup>

Büyük seferler ve birçok küçük çatışmanın sürüp gittiği uçsuz bucaksız Horasan ve Mâverâünnehir toprakları, aslında Arap kabileleri için önemli bir çekim merkezi idi. Onlar, fetihlerin ardından bu fetihlerin avantajlarından istifade etmek için mücadelenin en ön safında yer almaktan çekinmemişlerdir. Kabilelerin fetih sürecindeki aktif rolleriyle bölgedeki dağılımları orantılı olmuştur. Nişabur civarında Kayslılar, daha doğuda ise Bekr ve Temîm kabilesinin arazileri uzanmaktaydı.<sup>299</sup> Zira Buhâra ve Semerkant'ın fethinde Temîm kabilesinin ciddi bir katkısı olmuştur.<sup>300</sup>

Horasan ve Mâverâünnehir'de İslam dininin yayılmasında ticaret faktörü de önemli bir yere sahiptir. İslam ordularının Horasan üzerine akınları çok zaman geçmeden neticelerini vermeye başlamıştır. İlk olarak Arap tacirler, bölgenin ticaret merkezi olan

<sup>294</sup> Nerşahî, *Târîh-i Buhârâ*, 75.

<sup>295</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 484.

<sup>296</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 486.

<sup>297</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî (ö. 681/1283), *Târîh-i Cihangüşa*, çev: Mürsel Öztürk, (Ankara: TTK, 2013), 77.

<sup>298</sup> Tâbiîn'den Rufey' b. Mihran (ö. 90/708) ve Abdülmelik b. Umeyr el-Kureşî (ö. 130/747), sözkonusu isimlerdendir. Bu kişiler, Semerkant'ın fethinden önce şehre gelmiş burada yerleşerek tebliğ faaliyetlerinde bulunmuştur. Bk. Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî (ö. 537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, thk. Muhammed el-Fâryâbî, (S. Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1991), 50, 247-248.

<sup>299</sup> Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 197.

<sup>300</sup> Ferihü'l-İfnân, "el-Kabâilü'l-Arabiyyetü fî Horasân ve Bilâdi Mâverâünnehir fi'l-Asri'l-Emevî", 381-383.

şehirlere gelerek yerleştiler. Bölge halkıyla kaynaşarak İslam kültürünün tanınmasına katkı sundular.<sup>301</sup> II/VIII. yüzyılın ortasına geldiğinde önce Horasan, sonra da Mâverâünnehir’de siyasi hâkimiyet kuran Müslümanlar, bununla doğru orantılı olarak bölgede ticaret yollarına da hâkim olmuşlardır.

Mâverâünnehir’de ticaretin Müslümanların eline geçmesi, Müslüman olmayan ticaret erbabı için doğal olarak sorun teşkil etmekteydi. Bu durum, buradaki ticaretin eskiden beri hâkimi olmayı başarmış Soğdlu tacirleri ve yöneticileri yakından ilgilendirmekteydi. Dönemin şartları düşünüldüğünde, ticaret dolaşım ağında bir tüccarın veya devlete vergi ödemekten sorumlu bir dihkannın<sup>302</sup> mensup olduğu din, onun dolaşım izni/engeli anlamına gelmekteydi. Bundan dolayı Soğdlu bir tüccar için Müslüman olmak, iki avantajı ortaya çıkarmaktaydı. İlki, yeni hâkim kültürün bir üyesi olmanın sunacağı eski ticari pozisyonunu koruma avantajı; ikincisi ise, yurtiçi veya yurtdışında diğer Müslüman iş adamlarıyla iletişim ve iş birliği imkânıdır.<sup>303</sup> Bölgenin kadim tüccarları olan Soğd halkı, hâkim kültürün bir parçası olmayı tercih ederek, bölge insanının zihninde karşılık bulacak şekilde İslam dinini anlatmışlardır.<sup>304</sup>

İslam’ın yayılmasında başlangıç aşaması olarak ticaretle tebliğ arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır.<sup>305</sup> Fetihlerle hâkim olunan şehirlere giren Müslüman tüccarlar, İslam dinini anlatma fırsatını ilk olarak büyük şehirlerde bulmuşlardır. İpek Yolu güzergâhlarını takip ederek ticari ürünlerin yanında kültür mahsullerini de aktarmışlardır.<sup>306</sup> İslam dini Horasan’ın ardından Asya iç bölgelerine Mâverâünnehir’e doğru ilerlerken, İran medeniyeti süzgecinden geçerek yayılmıştır.<sup>307</sup>

Emevî döneminde Horasan’da siyasi ve dini kökleşmenin oluşması için en az bir yüzyıl geçmesi gerekmiştir. Ancak bu durum, farklılıkları, ayrılıkları, çökmeleri ve kültür çatışmalarını ortadan kaldırmamıştır.<sup>308</sup> Abbasiler döneminde 159/776 yılındaki Mukanna isyanının Maniheizmle, 200-201/816 yılında çıkan Babek isyanının da

<sup>301</sup> Cüveynî, *Târih-i Cihangüşa*, 77.

<sup>302</sup> Dihkan, Horasan ve Mâverâünnehir’de yönetici sınıfı için kullanılan bir kelimedir. Kelimenin kökeni ve anlamına dair geniş açıklama için bakınız: Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsiler*, 39-40.

<sup>303</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 133-134.

<sup>304</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 29.

<sup>305</sup> Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, 114.

<sup>306</sup> Osman Turan, *Türk Cihan Mefkûresi Tarihi*, (İstanbul: Ötüken yay., 2016), 167.

<sup>307</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 29-30.

<sup>308</sup> Fernand Braudel, *Akdeniz-Tarih, Mekan, İnsanlar ve Miras*, çev: Necati Erkurt, Aykut Derman, (İstanbul: Metis yay., 2015), 108.

Mazdekizm ile olan münasebeti, Horasan ve Mâverâünnehir’de bu inançların hala bir kıvılcımla tekrar canlanarak bölge gündemini meşgul edebileceğini göstermektedir.<sup>309</sup>

#### 1.1.4. Dönemin Siyasi Olayları ve Sâmânoğulları İktidârı

Ebû Mansur el-Mâturîdî, Horasan’ın kuzeydoğusunda yer alan Mâverâünnehir’in başkenti Semerkant’ta yaşamıştır. Horasan ve Mâverâünnehir gibi geniş toprakların, Şam ve Bağdad gibi merkezlerden yönetilmesi oldukça zor olmaktadır. Bölgenin fethi, zahmetli bir uğraşından sonra gerçekleşmiştir. Sonra da Arap karakterli baskın isyanlarla mücadele edilmiştir.

Abbasi halifesi Harun er-Reşîd (ö. 193/809), Horasan’ın kontrolünün önemi adına oğlu Me’mun’u (ö. 218/833) Merv’e vali olarak atamıştır.<sup>310</sup> Horasan valisi Ali b. İsa b. Mâhân (ö. 195/811) da, Mâverâünnehir’deki sorunların çözümü için 189/804 tarihinde Emevî döneminin son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr’ın torunu Râfi b. Leys’i Semerkant’a vali tayin etmiştir.<sup>311</sup> Ancak Râfi’nin, bir süre sonra merkezi yönetimle arası açılmıştır. Buna rağmen Horasanlıların büyük çoğunluğu onun etrafında toplanmıştır. Bunda Ali b. İsa’nın kötü yönetiminin de etkisi olmuştur.<sup>312</sup>

Emevîler döneminin bölge halkına ikinci sınıf muamelesi yapılması ve yöneticilerin vergi gelirlerinin düşmemesi için birtakım zorbalıklara ses çıkarmaması gibi durumlar, Abbâsîler döneminde de devam etmekteydi. Nitekim Horasan valisi Ali b. İsa’nın halka tavrı da Emevîler zamanından farklı değildi.<sup>313</sup> Valinin bölgede tebaya kötü davrandığına dair şikâyetlerin artması üzerine 189/805 yılında Harun er-Reşîd, oğulları Me’mun ve Kâsım’ı da yanına alarak Horasan’a gitmek durumunda kalmıştır. Ancak Ali b. İsa’nın halifenin gönlünü alması ve değerli hediyelerle onu geri göndermesi,<sup>314</sup> halkın rahatsızlığının devam etmesine sebep olmuştur. Kronikleşen problemlerin de etkisiyle Semerkant halkı Râfi b. Leys’e güçlü bir şekilde destek vermiş, 190/805-806 yılında Semerkant’ta Ali b. İsa’nın kuvvetleri hezimete uğratılmıştır.<sup>315</sup> Ali b. İsa’ya olan tepkinin boyutu, Nesef halkının Râfi b. Leys’le işbirliğine giderek 191/807 yılında valinin

<sup>309</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 131-132.

<sup>310</sup> Ebû Abdillâh (Ebû Abdirrahmân, Ebû'l-Hasen) Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî (ö. 360/971’den önce), *Târîhu Sinî Mülûki'l-arz ve'l-Enbiyâ*, (Beyrut: y.e.y., t.y.), 171.

<sup>311</sup> Ya’kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 139.

<sup>312</sup> Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd Dîneverî (ö.282/895), *Ahbâru't-Tivâl*, (y.y.: Menşûrât eş-Şerîf er-Rızâ, t.y.), 391. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 319-320.

<sup>313</sup> Dîneverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 391.

<sup>314</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 314-316.

<sup>315</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 320.

oğlu İsa b. Ali'yi öldürmesine kadar varmıştır.<sup>316</sup> Râfi b. Leys isyanı devam ederken 193/809 yılında Hârûn er-Reşîd ölmüştür.<sup>317</sup> Horasan'daki veliaht olan Me'mun, böyle bir dönemde hem bölgedeki sorunlarla, hem de halife olarak merkezde tahta oturmuş kardeşi Emin'le mücadele etmek durumunda kalmıştır.

Me'mun, bir taraftan kardeşi Emîn'e karşı kontrolü elinde tutmak için birçok tedbire başvururken, diğer taraftan da bölgede hâkimiyeti sağlamaya çalışmıştır.<sup>318</sup> Onun, Horasan halkının gönlünü alarak Râfi b. Leys isyanını güç kullanmadan çözmesi<sup>319</sup> ve vali Herseme ile beraberindeki Tâhir b. Hüseyin'i de Semerkant'a çağırıp taltif etmesi,<sup>320</sup> uzun süredir kargaşa içindeki bölgenin daha istikrarlı bir döneme geçiş yapmasına sebep olmuştur. Râfi b. Leys de bu tarihten sonra bir daha başkaldırıda bulunmamış, aksine Me'mun'un Emin'le olan mücadelesinde ona destek vermiştir.<sup>321</sup>

Me'mun'un 198/813 yılında hilafet makamını ele geçirmesive Merv'i başkent yapması burayı Bağdat'tan daha önemli hale getirmiştir.<sup>322</sup> Me'mun'un Merv'i başkent yapmasında, mevâlî ile olan ilişkileri geliştirme düşüncesi etkili olmuş gözükmektedir.<sup>323</sup>

Merkezin Merv'e taşındığı dönem, Şîî muhalefetin güçlenmesi ve devlet kademelerini etkisi altına almaya başlaması bakımlarından da dikkat çekicidir.<sup>324</sup> Başkent'in taşınması ve Fazl b. Sehl(ö. 202/818)'in halife üzerindeki etkisi, tebadaki Arap unsuru iyice rahatsız etmeye başlamıştır.<sup>325</sup> Bu rahatsızlık Me'mun'un Bağdat'a vali olarak atadığı ve Fazl b. Sehl'in da kardeşi olan vali Hasan b. Sehl'e başkaldırma boyutuna ulaşmıştır.<sup>326</sup> Toplum, devlet yönetimindeki İran etkisinin, Abbasoğullarının, hatta Arapların hâkimiyeti kaybetmesiyle sonuçlanacağı düşüncesini taşımaya başlamıştır.<sup>327</sup> Arap unsurun İranlılara karşı olan mücadelesinde Emin'in tarafında olan

---

<sup>316</sup> Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî (ö. 240/854-55), *Târîhu Halife b. Hayyât*, çev: Abdülhalik Bakır, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2001), 548; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 323.

<sup>317</sup> Dîneverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 392; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 342.

<sup>318</sup> O, Emin'in haber almasını engellemek için yanında ona haber taşıyan bir ulak olmasına müsaade etmemiştir. Ayrıca güvenilir görevlilerce sınır boyları tutularak Emin'e gidecek mektuplara el konulmuş, tüccar da olsa güvenilir bulunmayan kişiler bölgeye sokulmamıştır. Bk. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 374.

<sup>319</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 373.

<sup>320</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 375.

<sup>321</sup> Aydınli, *Semerkant Tarihi*, 321.

<sup>322</sup> Söylemez, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv*, 58.

<sup>323</sup> Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, (İstanbul: İz yay., 2006), 87.

<sup>324</sup> Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 87.

<sup>325</sup> Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 88.

<sup>326</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 564; İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil fi't-Târîh*, V: 464.

<sup>327</sup> Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 88.

Nasr b. Şebes'in, Emin'in mağlubiyetinden sonra on iki yıl sürecek olan isyanı başlatması da,<sup>328</sup> İran etkisine karşı mücadele amacı taşımaktadır.<sup>329</sup>

Me'mun'un uğraşmak durumunda olduğu en önemli konulardan biri, Alioğulları problemiydi. "er-Rıza min Âli Muhammed" sloganıyla başarıya ulaşan propagandanın kazanımı olan Abbasoğulları, Alioğulları tarafından iktidarı gasp eden grup olarak görülmüş, bu da iktidara karşı isyanlar çıkmasına sebep olmuştur. Muhammed b. İbrahim'in (199/815) isyanı ve ölümünün ardından Muhammed b. Câfer'e biat edilmesi bu türden olaylardır.<sup>330</sup> Bu konjonktürde Me'mun, yükselen Şiî muhalefetin önüne geçmek adına,<sup>331</sup> 200/817 tarihinde kardeşi el-Mü'temin'i veliahtlıktan alarak,<sup>332</sup> onun yerine Câfer-i Sâdık'ın oğlu ve Ali b. Musa'yı veliahtı olarak ilan etmiştir.<sup>333</sup> Ancak Memun'un halefi olarak ilan ettiği Ali er-Rıza, beklenmedik bir şekilde vefat etmiştir.<sup>334</sup> Bu arada, önderliğini Ehl-i Hadis'ten kimselerin yaptığı "Mutavvîa-Ruesâü'l-Âmme" adı verilen inisiyatifin siyasette etkin olması,<sup>335</sup> Me'mun'un elini daha da zayıflatmıştır. Me'mun, ürettiği politikalarla bu karmaşık tabloyu kendi lehine çevirmeye çalışmıştır. Sonuç olarak o, Merv'in başkent olması ve bir dizi başka gelişmenin ardından Bağdat'ta ortaya çıkan ve bir kısım Ehl-i Hadis'in liderliğini yaptığı grubun siyasi olarak güçlenme girişimlerini engellemeyi başarmıştır.<sup>336</sup>

Abbasilerin devletlerini ayakta tutma çabaları bu şekilde devam ederken, aslında Horasan'daki destekçilerini önemli derecede kaybetmeye başlamışlardı. Horasan ve Mâverâünnehir, II/VIII. yüzyıl boyunca İslam Devleti'nin batı topraklarına hâkim olmak için bölgeyi etkinlik alanı olarak gören muhalefetin veya İslam toplumunda var olma çabası güden mevâlinin mücadele alanı olmuştu. Yüzyılın sonu itibariyle Arap kabilelerinin siyaseti ve toplumu yönlendirme kabiliyetini tek taraflı olarak kaybetmelerine müteakip bölgede oluşan özerk yapı, kendi sosyo-kültürel ortamına uygun fikirleri verimli bir şekilde üretme imkânı oluşturmuştur. Abbasi devrimin ardından yarım yüzyıl boyunca sarayda İran unsurunun güçlü bir temsilcisi olan

<sup>328</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 527; İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil fi't-Târîh*, V: 460.

<sup>329</sup> Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 89.

<sup>330</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 528, 537; İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil fi't-Târîh*, V: 464.

<sup>331</sup> Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 91.

<sup>332</sup> Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, (Katar: İdâratü's-Şuûni'l-İslâmî, 2013), 487.

<sup>333</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, (Leiden: Beril matbaası, 1883), II: 545; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 554.

<sup>334</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, II: 550-551; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 566.

<sup>335</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 551.

<sup>336</sup> Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 129.

Bermekîlerin, sebebi bilinmeksizin birdenbire yönetimden uzaklaştırılması (187/803),<sup>337</sup> ardından İran “eğilimli”<sup>338</sup> son vezir olan Fazl b. Sehl’in (ö. 202/818) suikast sonucu öldürülmesi, Abbasi devletinde bir dönemin de sonu anlamına gelmekteydi.<sup>339</sup> Bundan sonra Abbasi devleti yine İranlı olan Tâhirî ailesiyle yoluna devam etmiştir.<sup>340</sup> Ancak bu aile, Bermekîlerin tersine, sadece devlete değil, onun dayattığı ideolojiye de bağlı bir yapıdaydı. Bu farklılaşmanın, önceki İranlı unsurların başına gelenlerin kendi başlarına da gelmemesi için Tâhirîler tarafından tercih edildiği ifade edilmektedir.<sup>341</sup> Ancak bölgedeki süreç incelendiğinde bu durumun gerçek sebebinin, geçen bir asrın ardından Horasan’daki demografik yapının İslam dinini içselleştirmeye başlaması olduğu görülecektir.

Abbasî Devleti, geçen sürede artık Arap olmasa da kendi zihniyet yapısını savunacak bir profil oluşturmayı başarmıştı. Zira Horasan ve Mâverâünnehir’in Harun er-Reşîd döneminden itibaren merkezden bağımsızlaşma süreci, Me’mun’un uyguladığı stratejiyle çözüme kavuşturulmuştur. Yaşanan bu sürecin ilk sembolü, şüphesiz Sâsânî özleminden vazgeçmiş, merkeze sadakatle bağlı Tâhirî ailesidir. Tâhirî yönetiminin merkeze olan sadakati, onları İran edebiyatından uzak tutacak seviyede idi.<sup>342</sup> Ehl-i Hadis düşüncesinin Mihne sürecinin ardından Tâhirî sarayında da desteklenmesi, onların merkezle uyumlarına diğer bir örnektir.<sup>343</sup>

Mâturîdî’nin yaşadığı Mâverâünnehir’de, başka bir Fârisî kökenli aile olarak Sâmânoğulları ismi öne çıkmaktadır. Bunların Mâturîdî’nin de çağdaşları olması, onları konumuz açısından daha da önemli kılmaktadır.

Sâmânoğulları’nın atası Sâmân Hudât, 105-108/724-727 yılları arasında Merv’deki Horasan valisi Esed b. Abdullah’a sığınmış ve vali tarafından himaye

<sup>337</sup> Yıldız, "Bermekîler", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 04.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Bermekiler>

<sup>338</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 127.

<sup>339</sup> Yıldız, "Bermekîler", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 04.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Bermekiler>; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev: Lütfü Şimşek, (İstanbul: Kitap yay., 2017), 127.

<sup>340</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 577.

<sup>341</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 127.

<sup>342</sup> W. V. Bathold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev: M. Fuad Köprülü, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 1984), 47.

<sup>343</sup> Ehl-i Hadis, Me’mun’un özerklik verdiği Tahiri erkinin hâkim olduğu bölge ve Tahiri sarayında tüm mukteditirliği ile ayakta idi. Horasan’ın belki de en önemli Ehl-i Hadis isimlerinden İshak b. İbrahim er-Râhûye (ö. 238/853), bu noktada en öne çıkan isimdir. O, rey ve Ebû Hanîfe karşıtlığında ısrarcı idi. Tâhirî sarayında bunun propagandasını yapıyordu. Râhûye, Hanefî olan İbrahim b. Yusuf ile tartışmasında Ebû Hanîfe’nin bir fiilinde sünnete aykırılığı üzerinden tartışmaya girmiştir. Bk. Ebû Bekr Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî (ö.462/1071), *Târîhu Bağdâd*, thk. Doktor Beşşar Avvâd Maruf, (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002), VII: 372-373.



edilmiştir.<sup>344</sup> Esed b. Abdullah, Belh şehrini ele geçirdiğinde şehrin yönetimini, aslen Belh'in Sâmân köyünden olan bu şahsa vermiştir.<sup>345</sup> Böylece Sâmân Hudât'ın ihtida ettiği<sup>346</sup> ve Vali Esed'e olan sevgisinden dolayı oğluna da bu ismi verdiği rivayet edilmektedir.<sup>347</sup>

Sâmân Hudât'ın Müslüman oluşunun, Halife Me'mun'un Horasan valiliği döneminde olduğu da zikredilmiştir.<sup>348</sup> Me'mun'un bölgeye hâkim olmasında Sâmân ailesinden Esed b. Abdullah ve dört oğlunun büyük katkıları olmuştur.<sup>349</sup> Me'mun, Horasan'dan geri döndüğünde Esedoğulları'nı unutmamış, Horasan valisine onların önemli görevlere atanmasını salık vermiştir. Nitekim Nuh b. Esed Semerkant, Ahmed b. Esed Fergana, Yahya b. Esed Şaş, İlyas b. Esed de Herat valiliğine atanmıştır.<sup>350</sup>

Semerkant valisi olan en büyük kardeş Nuh b. Esed'in (ö.227/847) liderliği, Tahir b. Hüseyin döneminde daha da pekişmiştir.<sup>351</sup> Böylece bölgede Semerkant başta olmak üzere Mâverâünnehir yönetiminde Sâmânogulları daha baskın bir rol üstlenmiştir.<sup>352</sup> Nuh b. Esed'in vefatından sonra kardeşi Ahmed b. Esed, Abdullah b. Tâhir'in emriyle Fergana'dan gelerek görevi devralmıştır.<sup>353</sup> Onun döneminde de istikrar ve merkezle olan sıkı ilişki devam etmiştir. Kendisi ve idarecileri adaletleriyle tanınmışlardır.<sup>354</sup>

Sâmânogulları'nın bölgedeki faaliyetleri, aslında Tâhirîlerin yönetimi döneminde de kendini hissettirmektedir. Dönem itibariyle Abbasîler, bölgedeki fiili hâkimiyetlerini kaybetmiş, hâkim olan grubu onaylama pozisyonuna çekilmişlerdir. Sâmânogullarının Tâhirî yönetimine bağlılığı, Saffârîlerin Tâhirîlerin Horasan hâkimiyetine son verdiği 259/872 yılına kadar devam etmiştir. Sâmânogulları'nın Mâverâünnehir'deki istikrara katkısı ve Hanefî önde gelenlerin kuruluş aşamasında onlara desteği bu tarihten itibaren göze çarpmaktadır.

---

<sup>344</sup> Sâmânogulları'nın Acem milleti içerisinde asil bir soy olan Behram-Çubin soyundan geldiği ifade edilmektedir. Bk. İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, 352; İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik*, 292.

<sup>345</sup> Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, 88.

<sup>346</sup> Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, 88; Gerdîzî, ailenin İslamlığını Me'mun'un Merv valisi iken onun vesilesiyle olduğunu aktarmaktadır. Bk. *Zeynü'l-Ahbâr*, 208.

<sup>347</sup> Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, 89.

<sup>348</sup> Sâmânogullarının hikâyesine dair kaynaklarda bir netlik olmadığına dair Bk. Hasan Kurt, "Devlet Kurma Sürecinde Sâmânogulları", *AÜİFD*, 19, sy. 2, (2013): 110.; Usta, *Sâmânîler*, 55 vd.

<sup>349</sup> Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, 111-112

<sup>350</sup> Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, 113; Şehâbettin Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî (ö.733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, thk. Abdülmecîd et-Terhînî, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), XXV: 200.

<sup>351</sup> Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, 114.

<sup>352</sup> Aydınli, *Semerkant Tarihi*, 324.

<sup>353</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, XXV: 200-201.

<sup>354</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, XXV: 201.

Tahir b. Hüseyin, Harezmîlerin de desteğiyle 260/874 senesinde Buhâra'yı işgal etmiş, sahipsiz halkı öldürerek mallarına el koymuştur. Toparlanan Buhâra halkı, zorlu bir mücadelenin ardından Tahir b. Hüseyin'i şehirden kovabilmiştir. Horasan'daki siyasi istikrarsızlığın Buhârâya faturası ağır olmuş, halk birbiriyle çatışır hale gelmiştir. Bu noktada şehrin kanaat önderleri, meşhur Haneî âlim Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlu Abdullah el-Fakîh'e müracaat etmişlerdir. Neticede, Semerkant hâkimi Nasr b. Ahmed b. Esed es-Sâmânî'ye giderek, Buhâra'ya bir yönetici göndermesine dair taleplerini iletmişlerdir. O da, şehre emir olarak kardeşi İsmâil b. Ahmed'i göndermiştir.<sup>355</sup>

İsmâil b. Ahmed'in şehre hâkim olma konusundaki endişesi, kendisini davet eden Ebû Hafs'ın oğlu Abdullah el-Fakîh'in halk üzerindeki gücünü fark edince kaybolmuştur.<sup>356</sup> Bu olayın ardından, Halifenin Horasan'dan sorumlu kardeşi Ebû Ahmed/Muvaffak Billah, 260/874 yılında Nasr b. Ahmed'e tüm Mâverâünnehir bölgesinin yönetiminin kendisine verildiğini gösteren bir belge göndermiştir.<sup>357</sup> Böylece ilk defa Sâmânî ailesi bu şekilde hükümdarlık elde etmiştir.<sup>358</sup> Nasr b. Ahmed'in ölümünden sonra Mâverâünnehir'in idaresini İsmail b. Ahmed üstlenmiştir. İsmail b. Ahmed, Halife Mu'tazîd-Billah (ö. 289/902) tarafından gönderilen bir fermanla meşru yönetici olarak tanınmıştır. Böylece İslam hâkimiyetine girdiği iki asırdan sonra burası, tekrar Horasan'dan ayrı bir bölge olarak telakki edilmeye başlanmıştır.<sup>359</sup>

Bu dönemde etkili olan diğer bir yönetici kesim de Saffârîlerdir. 259/873'te Nîşâbur'u işgal ederek Tâhirîlerin buradaki idaresine son veren Saffârîler,<sup>360</sup> gittikçe güçlenerek Sâmânoğulları için tehdit unsuru haline gelmişti. İsmail b. Ahmed, Saffârî lideri Amr b. Leys'in yayılmacı politikasına karşı mücadele etmiştir.<sup>361</sup> Saffârîler ve Sâmânoğulları arasındaki bölgeye hâkim olma mücadelesi, Amr b. Leys'in Nişabur ve Belh'te yenilgisi ve 287/900 yılında esir düşmesiyle sonuçlanmıştır.<sup>362</sup> Ayrıca Taberistan bölgesinde isyan eden Muhammed b. Zeyd de, Cürcân civarında yapılan bir savaşta

<sup>355</sup> Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, 115-116, 116, 117; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, XXV: 201.

<sup>356</sup> Nerşâhî, Buhâra halkının Abdullah el-Fakîh'e olan itimatının, halktan kimsenin itiraz etmeyeceği bir seviyede olduğunu aktarmaktadır. Bk. *Târîh-i Buhârâ*, 118.

<sup>357</sup> Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, 118.

<sup>358</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV: 201.

<sup>359</sup> Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, 118.

<sup>360</sup> Erdoğan Merçil, "Saffârîler", TDV İslâm Ansiklopedisi, 26.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/saffariler>

<sup>361</sup> Amr b. Leys, gönderdiği mektuplar sayesinde olumlu cevaplar almış ve Belh ve Cürcân gibi şehirleri kontrol altına alabilmiştir. Bk. *Târîh-i Buhârâ*, 127.

<sup>362</sup> Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, 128-132; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, XXV: 202-203.

etkisiz hale getirilmiştir. Böylece Sâ mânî nüfûzu bu bölgeye kadar ulaşmıştır.<sup>363</sup> İsmail b. Ahmed (279-295/892-907) döneminde başkent olarak Semerkant terk edilmiş, yerine Buhâra tercih edilmiştir.<sup>364</sup> Ahmed b. İsmâil (295-312/907-914) döneminde Sistân bölgesi de Sâ mânî kontrolüne geçmiş, ancak burada istikrar sağlanamamıştır.<sup>365</sup>

Tüm bu mücadelelere rağmen Sâ mânî ailesinin eşine az rastlanır bir uyumla yönettiği Mâverâünnehir bölgesinde, zor da olsa belli ölçüde istikrar sağlanmıştır.<sup>366</sup> II. Nasr b. Ahmed dönemi (301/914-331/943), iç karışıklık ve isyanlara rağmen Sâ mânîoğullarının zayıflamadığı, aksine idari yapı ve kültürel gelişimin dorukta olduğu bir dönem olmuştur.<sup>367</sup>

Maverâünnehir'den uzakta, Kuzey Afrika'da 308/910 yılında kurulan Fâtîmî devletinin İsmâilî-Bâtînî öğretiyi yayan dâileri, kısa süre içerisinde Samanoğulları yönetimindeki Horasan'da da kendini göstermiştir.<sup>368</sup> Buhârâ'daki Sâ mânî sarayına sızmayı başaran İsmâilî-Bâtînî öğretisi, devlet erkânından önemli kişiler ve sonunda Nasr b. Ahmed tarafından benimsenmiştir.<sup>369</sup> Halkın gelişmelerden rahatsızlığı, onların merkez camisinde toplanarak saraydaki İsmailî yapıya beddua edecek hale varmıştı.<sup>370</sup> Halkın dışında devlet kademesindeki komutan ve ulemanın da İsmâilî yapıdan duydukları endişe büyük bir kriz boyutuna varmıştır.<sup>371</sup> İsmaililiği benimseyen Nasr b. Ahmed, oğlu Nuh b. Nasr'ın müdahalesiyle tahttan indirilerek devletin üst kademesindeki İsmâilî-Bâtînî mezhep üyeleri katledilmiş;<sup>372</sup> Buhâra şehrindeki tüm İsmâilî-Bâtînî yapıya karşı çok sert müdahalede bulunulmuştur.<sup>373</sup>

<sup>363</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, XXV: 203.

<sup>364</sup> Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, 134-135; Usta, *Sâ mânîler*, 85.

<sup>365</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi funûni'l-Edeb*, XXV: 204-206.

<sup>366</sup> Nerşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, 135; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 332.

<sup>367</sup> Cahen, *Türkler Nasıl Müslüman Oldu?*, 353; Usta, *Sâ mânîler*, 138.

<sup>368</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 67-68.

<sup>369</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 234; Ebû Alî Kıvâmüddîn (Gıyâsüddevele, Şemsülmille) Hasen b. Ali b. İshâk et-Tûsî Nizâmülmülk (ö. 485/1092), *Siyâsetnâme*, çev: Nurettin Bayburtlugil, (İstanbul: Dergâh yay., 2016), 230-231. Usta, İbn Nedîm ve Nizamülmülk'ün aktarımlarının aksine Nasr b. Ahmed'in Batîni öğretiyi kabul etmesinin doğru olmadığı kanaatindedir. Bk. "Sâ mânîler", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.08.2019, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Samaniler>

<sup>370</sup> *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand* adlı eserde Ebû Ya'lâ et-Temîmî (ö.346/957) adlı Semerkant halkı tarafından itibar edilen bir âlim ve Karmâtî düşüncesine sahip Sâ mânî veziri Ebu't-Tayyib el-Mus'abî arasında geçen bir olay aktarılmaktadır. El-Mus'abî, Ebû Osman b. İbrahimi Ebû Ya'lâ'yı Karmatîlere olan düşmanlığından dolayı huzuruna çağırarak için göndermişti. Ebû Ya'lâ, Kadir gecesine tekabül eden akşamda meydanda toplanan büyük bir kalabalığı hatim duasına davet etti. Ve duasının sonunda da, zındıklık ve mühlidlikle adını andığı el-Mus'abî'nin ve Karâmita'nın helakı için niyazda bulundu. Ebû Osman b. İbrahim, korkuyla oradan uzaklaştı. Bir gün geçmeden vezir El-Mus'abî'nin feci şekilde öldürüldüğü haberi geldi. Daha sonra Karâmita'nın kökü kazındı. Bk. Neseî, 305-306.

<sup>371</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 234-235.

<sup>372</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 234.

<sup>373</sup> Neseî, *el-Kand*, 305-306.

Bağdad'da Halife Müttakî Lillah'ın (329-333 /940-944) hilafeti yıllarında ise, Sâ mânî devletini yöneten Nuh b. Nasr döneminde, ordu komutanlarının devlet işlerine karıştığı, Karahanlılar'ın yeni bir güç olarak ortaya çıkmaya başladığı bir süreç yaşanmıştır.<sup>374</sup> Nuh'un saltanatı, devlet içerisine yerleşmiş İsmâîlî-Bâtînî yapıya karşı mücadele, iç isyanlar ve Doğu'dan gelmeye başlayan Büveyhî tehlikesine karşı tedbir alma çabalarıyla geçmiştir.<sup>375</sup> Sâ mânî devleti, yarım yüzyıl geçmeden Horasan'da güçlenen Gazneliler ve Mâverâünnehir'deki yeni güç olan Karahanlılar eliyle tarih sahnesinden çekilmiştir.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Abbâsî yönetimine bağlı Sâ mânî hakimiyeti altındaki Semerkant'ta ömrünü geçirmiştir. Sâ mânî hakimiyeti, IV/X. yüzyılın başına kadar Semerkant dışında Buhâra başta olmak üzere, bölgedeki diğer merkezleri etkisi altına almıştır. Mâturîdî'nin hayatının son çeyreğine kadar olan dönem, istikrarın korunduğu bir döneme tekabül etmektedir. Bu durumun olumlu etkileri kültür hayatında da hissedilmiştir. Mâturîdî'nin de mensup olduğu Mâverâünnehir Hanefiliği Sâ mânî yönetimi tarafından desteklenmiştir. Mâturîdî'nin ömrünün son dönemine tekabül eden IV/X. yüzyılın başından itibaren ülkede iç karışıklıklar baş göstermeye başlamıştır. Onun vefatına yakın zamanlarda saraya kadar nüfûz eden İsmâîliliğin ciddi etkileri olmuştur. Bu durumun ortaya çıkardığı sosyo-politik ve dini sonuçları ikinci bölümde Mâturîdî sonrası kelam ilmine etkisini ise üçüncü bölümde değerlendireceğiz.

---

<sup>374</sup> Usta, *Sâ mânîler*, 143.

<sup>375</sup>Usta, "Sâ mânîler", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.08.2019, <https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Samaniler>

## 1.2. MÂTURÎDÎ'NİN BESLENDİĞİ ANA DAMARLAR

### 1.2.1. Hanefilik

Hanefilik, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin beslendiği ana damar olup, İslam toplumunda en erken kurumsallaşan ve Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'de geniş bir yayılma alanı bulan bir mezheptir. Bu mezhep, süreçte, içerisinde farklı fihri ve kelâmi söylemleri barındıran geniş bir yapının çatı ismi olmuştur. Henüz Ebû Hanife hayattayken etrafında oluşan öğrenci kitlesinin büyüklüğü, o dönemde başka kimsenin ulaşamadığı bir seviyeye erişmiştir.<sup>376</sup>

Ebû Hanîfe'nin ardından öğrencisi Ebû Yusuf (ö.182/798) Bağdat kadılığı görevini yapmış, devletin mali rejimini düzene sokacak *Kitâbu'l-Harac*'ı yazmış, Hârûn er-Reşîd tarafından Kâzî el-Kuzât olarak atanmış ve böylece kadıları atama yetkisini de elinde bulundurmuştur.<sup>377</sup> Ebû Yusuf'un Horasan ve Mâverâünnehir'e atadığı Hanefî kadıların bölgede mezhebin gücünü artırdığı ifade edilmektedir.<sup>378</sup>

Hanefiliğin birçok farklı eğilimi bünyesinde barındıran oldukça geniş bir yapı olması, muhatap olduğu coğrafi ve kültürel yapının çeşitliliği hesaba katıldığında şaşırtıcı değildir. Hanefilikte fıkıh ve kelâm genelde iç içe olmuştur. Hanefiliğin Horasan ve Mâverâünnehir'de engellenemeyen yükselişi ve tartışmasız üstünlüğünün<sup>379</sup> doğru anlaşılması, ancak ircâ söyleminin değerlendirilmesiyle mümkün olacaktır. Çünkü Horasan ve Mâverâünnehir'de Hanefiliğin yayılması, başından beri Ebû Hanîfe'nin ircâ temelli dini anlayışıyla birlikte yürümüştür. Bununla birlikte Hanefilik kimliğinin ön planda olduğunu da dikkatimizden kaçırmamamız gerekmektedir.

Ebû Hanîfe'nin hayatta olduğu dönemin sosyo-politiği, Mâturîdî'nin beslendiği geleneğin şekillenmesinde bir hayli etkili olmuştur. Zaten İslam dünyasının yönetim

<sup>376</sup> Ebû Hanîfe'nin çağdaşı İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), İbn Şübrûme (ö. 144/761), Süfyân es-Sevrfî (ö. 161/778) gibi fukahaya nispetle hocaları pozisyonunda olduğu ifade edilmektedir. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf-ı İslamiye Matbaası 1922-1923), I: 192.

<sup>377</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 252.

<sup>378</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", erişim: 04.12.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye>

<sup>379</sup> Henüz II/VIII. yüzyılın başlarında Horasan'ın en doğusundaki Belh şehrinde halkın tümünün Hanefî olduğu, başka bölgelerdeki Müslümanların dini eğitim için çeşitli alimlere giderken Belh sakinlerinin sadece Ebû Hanîfe'yi tercih etmeleri şehrin "Mürchie'nin Kalesi" anlamında "Mürçiyâbâd" şeklinde anılmasına sebep olmuştu. Bk. Safiyyüddin Ebû Bekr Abdullah b. Ömer Vâiz el-Belhî (7/13. yüzyıl), *Fedâilü Belh*, çev: Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî el-Belhî, (Tahran: İntişarat-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, 1931), 28-29. Bölgeden gelenler farklı ilim halkalarından istifade etseler de Belh şehrinde gelenler sadece Ebû Hanîfe'ye devam ederlerdi. Bk. Muhammed b. Muhammed el-Kerkerî el-Bezzâzî (ö. 827/1424), *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri-Menâkıbü'l-İmâm Ebû Hanîfe*, çev: Muhammed b. Ömer Halebî, Mustafa S. Kaçalın, (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010), II: 267.

merkezi Irak ile Mâturîdî'nin yaşadığı Horasan bölgesi arasındaki bağlantı hiçbir zaman eksik olmamıştır. Özellikle Horasan ve Mâverâünnehir'deki siyasi karmaşalar, Irak'taki gündemi sürekli meşgul etmekteydi.

Horasan valisi Eşres b. Abdillâh'la ahali arasında bazı 110/728-729 yılında olaylar yaşanmıştır. Semerkantlılar, başta İslam dinine girmiş, sonra da bir anlaşmazlık sonrası irtidat etmişti.<sup>380</sup> Aradaki sorunların bir türlü çözülememesine ilaveten, 115/733 senesinde de ciddi bir kuraklık yaşanması, problemi daha karmaşık hale getirmiştir.<sup>381</sup> 116/734 yılında Hâris b. Süreyc'in başını çektiği ve merkeze "Mürçî isyanı" şeklinde yansıyan bir isyan patlak vermiştir. Hanefiliğin bölgede yayılmasında büyük öneme sahip olan Belh şehri de bu isyanı desteklemiştir.<sup>382</sup>

Haris b. Süreyc'e destek verenler arasında, önceki yaşanan olaylarda adı geçen ve bölge halkı tarafından saygı gördüğü anlaşılan isimler de bulunmaktaydı.<sup>383</sup> Halife Ömer b. Abdilaziz'e giden Said b. Nahvi'nin kardeşi Halid en-Nahvi'nin,<sup>384</sup> Haris b. Süreyc adına eman almak için Kufe'ye giderek Ebu Hanife'den ricacı oldukları ifade edilmektedir. Ebû Hanîfe de bu teklife sıcak bakmış ve halifeye bir mektup yazmıştır.<sup>385</sup>

Emevîlerin son döneminde Kûfe ve Vâsıt Hâricî, Horasan ise Abbasoğulları taraftarlığıyla bilinmekteydi. Söz konusu Hâriciler ve Horasan'lı Mevâlî, ağırlıklı olarak Abdullah b. Muaviye'yi desteklemekteydi.<sup>386</sup> Irak genel valisi Yezîd b. Ömer el-Fezârî (ö. 133/750), Horasan'da Abbasi isyanı patlak verdiğinde, muhtemelen süreci kontrol etmek adına Ebû Hanîfe'yi fetva meclisinin başına getirmek istemiştir.<sup>387</sup> Ancak Ebû Hanîfe bu teklifi kabul etmemiş ve hac bahanesiyle 130/747 yılında Mekke'ye kaçmak zorunda kalmıştır. Bu durum Mansur'un hilafetine kadar böyle devam etmiştir.<sup>388</sup> Onun Horasan ve Mâverâünnehirliler üzerindeki nüfuzu, kendisinin ircâ düşüncesini savunmasına rağmen Mürçî tanımını reddetmesine sebep olmuştur. Kûfe'deki zaten

<sup>380</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 54-56.

<sup>381</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 92.

<sup>382</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 105; Haris b. Süreyc isyanı ve ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Kutlu, *Mürçie ve Tesirleri*, 183-192.

<sup>383</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 95-96.

<sup>384</sup> Bu şahıs Semerkant ve ahalsinin İslam'ı kabulünde etkili olan Ebû Saydâ'nın arkadaşlarından. Bk. Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 55.

<sup>385</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 293.

<sup>386</sup> Nahide Bozkurt, "İbn Hübeyre, Ömer", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 14.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hubeyre-omer>

<sup>387</sup> Kerderî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkîbeleri*, II: 30.

<sup>388</sup> Kerderî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkîbeleri*, II: 30.

politize olmuş ortama Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mürcîî karakterli isyanın olumsuz etkisi de düşünüldüğünde bu normal karşılanacaktır.<sup>389</sup>

Ebû Hanîfe'nin ve çevresinin “Mürcîî”likle itham edilerek karalanmaya çalışıldıklarını, arkadaşı Osman el-Bettî'ye yazdığı mektupta da görmekteyiz.<sup>390</sup> Onun Mürcîî tanımını reddetmesi, bununla birlikte “ircâ” söylemine açık bir şekilde sahip çıkması,<sup>391</sup> açık hedef<sup>392</sup> olmasının en önemli sebebi olsa gerektir.

Ebû Hanîfe'nin bir fıkıh sisteminin kurucusu pozisyonunda oluşu, onu çağdaşlarından daha ileri taşımıştır.<sup>393</sup> Hatta Irak'ta fıkıh konusundaki alternatifsizliği, Ehl-i Eser arasında rahatsızlık oluşturmaktaydı.<sup>394</sup> Amelin imandan bir cüz olmadığı her ne kadar ilk olarak onun tarafından ifade edilmemiş olsa da, devraldığı geleneği sistemleştirmiş olması<sup>395</sup> ve kendi adına nispetle anılan ircâ fikrini de içeren dini anlayışın tüm doğu topraklarında geniş kabul görmesi, kendisinin hedefte olmasının asıl sebeplerindendir.<sup>396</sup>

Mürcie isimlendirmesinin başından beri içerdiği olumsuz anlam, Horasan ve Mâverâünnehir'deki sosyo-politiğin de etkisiyle artmış görünmektedir. Ancak III/IX. yüzyıla doğru bölgenin merkeze karşı özerkliğini kazanması ve düzene girmesi, Mürcie'nin sosyo-politik gündemden düşmesine sebep olmuştur.

<sup>389</sup> Van Ess, *İlmü'l-Kelâm ve'l-Müctema' fî Karnî's-Sânî ve's-Sâlisi li'l-Hicrî*, I: 302.

<sup>390</sup> Ebû Hanîfe'nin mektuptaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere, Osman el-Bettî'nin Ebû Hanîfe'ye zimnen ifade ettiği şey, kendisinden “Mürcîî” olarak bahsedildiğidir. Bk. Van Ess, *İlmü'l-Kelâm ve'l-Müctema' fî Karnî's-Sânî ve's-Sâlisi li'l-Hicrî*, I: 274. İslam Mezhepleri içerisinde teşekkülü, mensupları ve seyrinin tespiti en problemlî mezheplerden birisi olan Mürcie'dir. Mürcie ve Ebû Hanîfe'nin bu mezheple olan münasebetinin diğer dini anlayışlar ve Hanefilik içerisindeki farklı tasavvurlara dair bk. “Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, sy. 31, (Ocak–Haziran 2014): 223-235.

<sup>391</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (150/767), “Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle”, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV, 2012), 59-63.

<sup>392</sup> Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den sayan kaynak listesi için Bk. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (Ankara: Kitâbiyât yay., 2002), 39.

<sup>393</sup> Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin fıkihtaki pozisyonunu ifade etmek için, “Fıkıhta herkes Ebû Hanîfe'nin çocuğu mesafesindedir” ifadesini kullanmaktadır. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV: 474-475; Ebû Hanîfe'nin çağdaşı İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), İbn Şübrüme (ö. 144/761), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi fukahaya nispetle onun, hocaları pozisyonunda olduğu ifade edilmektedir. Bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I: 192.

<sup>394</sup> Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, (İstanbul: Rağbet yay., 2018), 76-77.

<sup>395</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 39.

<sup>396</sup> Ebû Hanîfe'nin hedefte olmasının sebebi, onun sadece ircâ düşüncesine sahip olması olarak açıklanamazdı. Zirâ Ehl-i Hadis, çok hoşlanmasalar da Mürcîî saydıkları birçok kişide bunu fazla bir sorun olarak görmüyorlardı. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), kaleme aldığı Buhârî'nin şerhinin mukaddimesinde, kendilerinden rivayette bulunmakta beis görülmeyen “Mürcîî” şahısları aktarmaktadır. Bk. *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, (Beyrut: Mektebetü's-Selefiyye, t.y.), 459-460.

Horasan ve Mâverâünnehir, III/IX. yüzyılda artık İslam dinini içselleştirme sürecini tamamlamıştır. Bundan sonraki aşamada gündem, hangi dini anlayışın bölgede hâkim olacağı yönünde şekillenmiş görünmektedir. Ebû Hanîfe'nin ircâ söylemi barındıran doktrini, ilk olarak -ve daha sonra da en güçlü bir şekilde- Ehli-i Hadis tarafından bir tehdit olarak algılanmıştır. Ancak burada kastettiğimiz sadece kelâmi bir karşı duruş, entelektüel bir kaygı değildir. Süreçte Horasan'daki saray sohbetleri dâhil olmak üzere<sup>397</sup> mürekkep yalamış herkesin dâhil olduğu bu tartışma, bölgede tutunmaya çalışan dini anlayışların mücadelesinin bir yansımasıdır.

Ehli-i Hadis, "Mürchie" yaftasını, Mihne sürecinin ardından bölgedeki Hanefilere karşı bir silah olarak kullanmıştır. Bunun da etkisiyle, Ebû Hanife'nin Mâverâünnehir'deki takipçileri, kendilerini "Mürchie" yaftasından soyutlayarak sadece Hanefî olarak tanımlamışlardır.

Horasan ve Mâverâünnehir, alan itibariyle çok geniş bir coğrafyadır. Zaman olarak bakıldığında Ebû Hanîfe ile Mâturîdî arasında bir asırdan fazla bir süre vardır. Aradaki zaman diliminde bu geniş coğrafyadaki farklı noktalarda Hanefilik aidiyeti altında farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu eğilimler, dönemin hâkim paradigması gereği, fikirlerinin bid'at olmadığını göstermek adına Hanefilik'ten başka bir kimlik kabul etmemişlerdir. Bu durum, bölgedeki Hanefî eğilimler içerisinde Mâturîdî'nin beslendiği damarı takip etmeyi zorlaştırmaktadır.

Mâturîdî'nin içerisinde geldiği gelenek, Ebû Hanîfe'den itibaren başlayıp onun dönemindeki Mâverâünnehir'e kadar varlığını devam ettirmiş bir yapıdır. Mâturîdî de bu gelenek içerisinde yetişip kendi aidiyetine katkıda bulunmuştur. Bundan dolayı o, yaşadığı dönem ve sonrasında uzun süre bir mezhep kurucusu olarak değil, geleneğin güçlü bir temsilcisi olarak tasavvur edilmiştir. Onun beslendiği ana damarın takibi için, Ebû Hanîfe'nin hayatta olduğu dönemden başlayarak bölge şehirlerine bakmak ve bu amaçla da ilk olarak Belh şehrine kadar gitmek gerekmektedir.

### 1.2.1.1. Belh

Nişâbur, Merv ve Herat gibi şehirler, Hz. Ömer döneminde (13-23/634-644) fethedilmiştir. Belh'in fethi ise (42-43/662-663) yılında tamamlanmıştır.

---

<sup>397</sup> Bölgedeki Tâhirî emiri Abdullah b. Tâhir (ö. 230/844)'in huzurunda bu tartışmalar yapılmaktaydı. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII: 372; Tâhir'i yönetimi de ircâ düşüncesine sahip Hanefilere yakın durmamayı tercih etmekteydi. Bk. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin e't-Türkî, (Riyad: Dâru Hicr, 1988-1989), 204.



Mâverâünnehir'in diğer iki önemli merkezi olan Semerkant ve Buhâra'nın İslam beldeleri olmaları için ise yarım yüzyıldan fazla bir süre beklemek gerekti.

Belh'in Horasan'ın doğusundaki Mâverâünnehir'e sınır oluşu, onu çalışmamız açısından oldukça önemli kılmaktadır. Belh'teki hâkim olan dini anlayış, Mâverâünnehir'in İslamlaşmasında kendisini en başından beri güçlü bir şekilde hissettirmiştir.

Belh halkının Hanefiliğe teveccühü, henüz Ebû Hanîfe hayattayken kendisini belli etmekteydi. Horasan'lı Müslümanlar ilim tahsili için Irak'a geldiklerinde çeşitli âlimlerden yararlanırken, özellikle Belh'li ilim talipleri Kûfe'ye gelerek Ebû Hanîfe'yi tercih etmekteydiler. Bundan dolayı Belh şehrine "Merhab-âbâd" ve "Dâru'l-Fıkıh" deniliyordu.<sup>398</sup> Övgü maksatlı bu ifade, Kûfe meşâyihinden bazı kişiler tarafından,<sup>399</sup> muhtemelen propaganda maksatlı olarak "Mürciî-âbâd"(Mürchie'nin Kalesi) şeklinde ifade ediliyordu.<sup>400</sup> Anlaşılan, rey ve ircâ konusunda Irak'ta Kûfe nasıl kıymetliyse, Horasan ve Mâverâünnehir'de de Belh aynı öneme sahipti.<sup>401</sup>

Belh'te Ebû Hanîfe'nin kayda değer miktarda ashabı vardı. Bunlardan bir kısmı, en başından beri toplum nezdinde önemli kimselerdi. Bu kişiler arasında ilk dikkat çeken isim, Belh'li Ebû Bestâm Mukâtîl b. Hayyân en-Nudabî(ö. 150/767'den sonra)'dir.<sup>402</sup> O, Ebû Hanîfe'nin arkadaşı olup aynı zamanda Semerkant'taki ilk Hanefi kadıdır.<sup>403</sup> Onun gayretleriyle bölge halkından birçoğu Müslüman olmuştu.<sup>404</sup>

Nerşahî, Kuteybe b. Müslim'in Buhâra şehrini muhasara altına almasını anlatırken Mukâtîl b. Hayyân en-Nudabî'den de söz etmektedir. Ona göre Mukâtîl b. Hayyân, Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) ile Tarhan'ın arasını bulan kişi olup, Kuteybe'nin vefatına kadar Fergana ordusunun başındaydı.<sup>405</sup> Horasan valisi Üsrüş b. Abdullah, bölgedeki kadı atamalarında onunla istişarede bulunurdu.<sup>406</sup> O, Horasan valisi Esed b. Abdullah'ın (ö. 120/738) halifeye haber vermesi için seçtiği gruba liderlik etmiş,<sup>407</sup> Mürciî isyanı olarak

<sup>398</sup> Kerderî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Menkibeleri*, II: 267.

<sup>399</sup> Muhtemelen bu kimseler Ebû Hanîfe'nin muhalifleriydi. Bk. Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürchie ve Hanefiliğin Yayılışı", 93.

<sup>400</sup> Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 28-29.

<sup>401</sup> Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 224.

<sup>402</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, II: 555.

<sup>403</sup> Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 75, 78.

<sup>404</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1985), VI: 340.

<sup>405</sup> Nerşahî, *Târîhi Buhâra*, 87.

<sup>406</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 52.

<sup>407</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 126.

bilinen Hâris b. Süreyc (ö. 128/746) isyanında da önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte rivayetler, onu Nasr b. Seyyâr'ın (ö. 131/748) tarafında hakem olarak zikretmektedir.<sup>408</sup>

Mukâtil b. Hayyân'ın, Hanefî kimliğine rağmen Nasr b. Seyyâr'ın tarafında oluşu oldukça dikkat çekicidir. Bir Mürciî olan Mukâtil b. Hayyân'ın Mürciî karakterli bir isyanda yer almayıp, karşı tarafın sözcülüğüne soyunmuş olması bilgisi oldukça şaşırtıcıdır. O, Ebû Müslim el-Horasânî (ö. 137/755) döneminde de muhalif olduğu için Semerkant'tan ayrılıp Kabil'e kaçmak durumunda kalmıştı.<sup>409</sup>

Ebû Müslim el-Horasânî'ye muhalif olanlar arasında Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden başka kimseler de bulunmaktaydı. Ebû Ali Ömer b. Muhammed b. Meymûn er-Remmâh (ö. 171/787) da bu grup içerisinde öne çıkan bir isimdir.<sup>410</sup> Ömer b. Muhammed, Bağdat'ta bulunduğu süreçte Ebû Hanîfe'nin ilim halkasına devam etmiş ve daha sonra Belh'e dönmüştür.<sup>411</sup>

Mukatil b. Hayyân ve Ömer b. Muhammed gibi isimler, bazen muhalif duruma düşseler de, vasıflı kimseler oluşları ve bölge insanı olmalarından dolayı yönetim açısından alternatifli olmayan kimselerdi.<sup>412</sup> Belh'li bu şahıslar, Semerkant ve Buhâra'nın fethi sürecinde Arap yöneticilerle bölge halkı arasındaki iletişimde önemli görevler üstlenmişlerdir. Bunun sonucunda Semerkant ve Buhâra halkı, dine dair bilgilerini bu insanlardan öğrenmişlerdir.<sup>413</sup> Zaten Ömer b. Muhammed de, bir süre sonra Belh kadısı olarak atanmıştır.<sup>414</sup> Muhtemelen de buranın ilk Hanefî kadısı olup,<sup>415</sup> konumuz açısından

<sup>408</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 331; Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), IV: 218.

<sup>409</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö.354/965), *es-Sikât*, (Haydarâbâd: Dâiratu Meârifî'l-Osmâniyye, 1973), VII: 508; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî (ö. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî, (Beyrut: y.e.y., 1993), IX: 296.

<sup>410</sup> Ömer b. Muhammed'in oğlu Abdullah b. Ömer er-Remmâh, Nişabur kadılığı yapmıştır. Mâtürîdî'nin akranı ve muhtemelen Ebû Ali'nin torunu olan Muhammed b. İbrâhîm er-Remmâh (ö. 324/935) da, Belh kadılığı yapmıştır. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 279, 399, II: 4.

<sup>411</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 399.

<sup>412</sup> *el-Kand* adlı eserinde Nesefî Mukâtil b. Hayyân, Belh şehrinde kendisinden ilim öğrenilecek dört kişiden biri olarak tarif etmektedir. Bk. Mektebetü'l-Kevser, Suudî Arabistan 1991, 439.

<sup>413</sup> Nerşahî, yeni Müslüman olan Buhâra halkının Arapça ifadeler yerine kendilerine telkin edilen Farsça ifadelerle namaz kıldıklarını aktarmaktadır. Bu örnekte de görüldüğü gibi, bölge halkı, İslam'ı ilk olarak cihat amacıyla bölgeye gelmiş Arap Müslümanlardan görse de, dini öğrenirken ekseriyeti, Ebû Hanîfe'den ilim tahsil etmiş olan ilk nesil Fârisî halkla muhatap olmuşlardır. Bk. Nerşahî, *Târîh-i Buhâra*, 76.

<sup>414</sup> Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 124.

<sup>415</sup> Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 213.

bir başka önemli kişi olan Belh’li Ebû Mutî el-Hakem b. Abdullah b. Mesleme el-Belhî’nin (ö. 199/814) de arkadaşı ve değer verdiği bir kimse idi.<sup>416</sup>

Ebû Mutî el-Belhî, Ebû Hanîfe’nin önemli öğrencilerindendi.<sup>417</sup> Ömer b. Muhammed’in ardından 16 yıl Belh kadılığı yapmıştır.<sup>418</sup> Bölgede birçok kimse kendisinden fıkıh dersi almıştır.<sup>419</sup> Halife’nin gönderdiği bir mektubu, devletin valisi de orada bulunmasına rağmen camide halka şikâyet edebilecek kadar cesaretli ve itibar sahibi bir kimseydi.<sup>420</sup> Onun vefatının ardından Belh şehrine atanan kadılar hep Hanefilerden olmuştur.<sup>421</sup>

Ebû Mutî el-Belhî, her ne kadar uzun süre kadılık görevinde bulunmuş olsa da, fıkıhtan çok kelâma dair görüşleriyle öne çıkmaktadır.<sup>422</sup> Ehl-i Hadis onu “Ehl-i Rey”, “hadis uyduran bir Mürcî”,<sup>423</sup> ve “Mürcie’nin liderlerinden” biri olarak anmaktadır.<sup>424</sup> O, Hanefilik karşıtı Ehl-i Hadis’in öncü isimlerinden Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) ile iman ve İslam kelimelerinin aynı olup olmadığına dair bir tartışma yapmıştır.<sup>425</sup> İman ve İslam kelimelerinin aynı anlamı taşıdığı düşüncesi, başından beri tüm ekol tarafından benimsenen bir husustur.

Semerkant Ehli’nin usûldeki çerçevesini çizen birkaç eserden biri olan *el-Fıkhu’l-Ebsat*’ı Ebû Hanîfe’den rivayet eden kişi de Ebû Mutî el-Belhî’dir.<sup>426</sup> Ebû Mutî, ekol

<sup>416</sup> Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 126, 127.

<sup>417</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Mizânü’l-İ’tidâl fi Nakdi’r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: y.e.y., 1963), I: 574; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (ö. 748/1348), *el-İber fi Haber men Ğaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.), I: 257; Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, II: 265; Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed el-Leknevî (ö. 1285/1868), *el-Fevâidü’l-Behiyye fi Terâcimi’l-Hanefiyye*, (Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1906), 68.

<sup>418</sup> Bölge halkı tarafından sevilmeyen Abbasi valisi Ali b. İsâ b. Mahan (ö. 195/811), iktidara geldiğinde, Ömer b. Muhammed’i görevden alarak, yerine, Hanefî önde gelenleri dışlayıp cezalandırarak baskı altına alan kadılar atamıştır. Fakat halk arasında valiye karşı bir nefret oluşmuş ve bunun sonucunda vali, kovalanarak şehirden çıkartılmıştır. Ebû Mutî’nin kadılığı da, bu olaydan sonra gerçekleşmiştir. Bk. Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 145-154.

<sup>419</sup> Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, I: 574; Leknevî, *el-Fevâid*, 68.

<sup>420</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX: 121; Van Ess, *İlmü’l-Kelâm ve’l-Müctema’ fi Karni’s-Sânî ve’s-Sâlisi li’l-Hicrî*, II: 794.

<sup>421</sup> Madelung, “Horasan ve Mâverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, 94.

<sup>422</sup> Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 217.

<sup>423</sup> Ebû Hâtîm er-Râzî, Cûzekânî ve Zehebî onun hadis uyduran bir yalancı olduğunu ileri sürseler de bu iddialarını ispat edecek herhangi bir delil göstermezler. Bk. Mehmet Şener, “Ebû Mutî‘ El-Belhî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 15.02.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-muti-el-belhi>

<sup>424</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö.354/965), *Kitâbu’l-Mecrûhîn mine’l-Muhaddisîn ve’d-Duafâi ve’l-Metrûkîn*, thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefî, (Riyad: Dâru’s-Sumay’î, 2000), I: 304; Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, I: 574; Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü’l-Mizân*, thk. Dâiratü’l-Marifü’n-Nizâmiyye (Beyrut: Müessesetü’l-İ’lâmi 1971), I: 145.

<sup>425</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu’l-Mecrûhîn*, I: 304; Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefâyât*, XIII: 72.

<sup>426</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, II: 265; Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefâyât*, XIII: 71-72.

açısından diğer önemli bir eser olan ve yine Ebû Hanîfe'ye ait<sup>427</sup> *el-Âlim ve'l-Müteallim* 'in de ravidir. Bu eseri, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve eserin tek ravisi olan Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkindî el-Fezzârî(ö 208/823)'den rivayet etmiştir.<sup>428</sup>

Ebû Mutî Belhî'nin ardından, ekolün ilk temsilcilerinden diğer önemli bir kişi olan Ebû Osman Şeddâd b. Hakîm(ö. 214/829)'den de bahsetmemiz gerekmektedir. Şeddâd, Ebû Mutî'nin ardından kısa bir süre Belh kadılığı yapmıştır.<sup>429</sup> Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin ardından bir süre ders halkasını devam ettiren Züfer b. el-Hüzeyl'in (ö. 158/775) de öğrencisidir.<sup>430</sup> Onun Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ile yazıştığı da bilinmektedir.<sup>431</sup> Zamanının tüm ilimlerine olan nüfuzuyla dikkat çekmiş olup,<sup>432</sup> kendisinden, "Belh ulemasının ulusu" olarak söz edilmiştir.<sup>433</sup> Ayrıca, halktan birisi ile vali arasında çıkan bir meselede, vali aleyhine karar verip bu hükmü uygulattırarak derecede dirayete sahip de bir kadıydı.<sup>434</sup>

Ekolün önemli isimlerinden diğer biri de, Semerkant Ehli'nin kelâmi çerçevesini belirleyen birkaç eserden biri olan *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî* (ö. 143/760 ) adlı eseri Belh'e taşıyan kişi olan Ebû Bekir Nusayr b. Yahyâ b. Muhammed b. Şücâa(ö. 268/881)'dir.<sup>435</sup> O ayrıca, Ebû Mutî el-Belhî'den *el-Fıkhu'l-Ebsat* 'ı da rivayet etmiştir.<sup>436</sup> Belh uleması, Ebû Hanîfe'nin ashâbı ve Ebû Mutî el-Belhî'nin rivayetlerini Nusayr b. Yahyâ'dan dinlerdi.<sup>437</sup> Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin de öğrenciliğini yapmış olmakla birlikte<sup>438</sup> fikir ve faaliyetlerine ilişkin fazla bilgiye sahip değiliz.

Yukarıda verilen örnekler, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin, Belh şehrindeki sosyo-politik ve dini etkisini ortaya koymaktadır.<sup>439</sup> İleride de görüleceği gibi, aslında

<sup>427</sup> Zehebî, yaygın kanaatin aksine, bu eserin sahibi olarak Ebû Mukâtil es-Semerkindî'yi göstermektedir. Bk. *Mizânü'l-İ'tidâl*, I: 557.

<sup>428</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 251.

<sup>429</sup> Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 191.

<sup>430</sup> Bu durum, ekolün Ebû Hanîfe'nin genç öğrencisi Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Yusuf dışında Züfer'den de istifade ettiğini göstermektedir.

<sup>431</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 256.

<sup>432</sup> Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, çev: Abdullah b. Muhammed, *İntişarat-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İnan*, Tahran 1931, 193.

<sup>433</sup> Kerderî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Menkîbeleri*, II: 64.

<sup>434</sup> Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 189.

<sup>435</sup> Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 224.

<sup>436</sup> İsferyânî, *Et-Tebîr fi'd-Dîn*, Âlemü'l-Kütüb, Lübnan 1983, 184.

<sup>437</sup> Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (ö. 990/1582), *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, İnan Milli Şûrâ Meclisi Ktp., nu: 87846, I: 315.

<sup>438</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II: 200; Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, I: 314.

<sup>439</sup> Burada adını andığımız isimlerin dışında, Ebû Hanîfe'nin diğer birçok öğrencisi Belh şehrinin ilk âlimleri arasında kayda geçmiştir. Selm b. Sâlim (ö. 174/790-791) (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî(ö. 568/1172), *Menakibu Ebî Hanîfe*, (Haydarabad: Dâiratü'l-Meârif, 1903), I: 247; Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 156); Ebû Muâz Halid b. Süleyman (ö. 199-814-815) (Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 142-145); el-Mütevekkil

Mâturîdî'nin içerisinde geldiği Semerkant Ehli ile özdeşleşmiş itikadi görüşlerin, öncesinde Belh'te belirgin şekilde kendini hissettirdiğini, sonrasında ise tüm Mâverâünnehir'de hâkim dini anlayışı haline geldiğini ifade edebiliriz.

### 1.2.1.2. Semerkant

Semerkant, Belh şehrine olan yakınlığı sayesinde Hanefiliğin Mâverâünnehir'deki gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Ekolün şehirde görünürlüğüne sağlayan isim de, Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî(208/823)'dir.

Ebû Mukâtil, Semerkant'ta Hanefiliği yayan Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Nasr b. Ebî Abdilmelik el-Atekî, Şerik b. Ebî Mukâtil, Maruf b. Hasan, Yunus b. Sabîh ve İshak b. İbrahim el-Hanzalî gibi isimlerin önderi olarak bilinmektedir.<sup>440</sup> Şehirde fetva veren birkaç kişiden biri de oydu.<sup>441</sup>

Ebû Mukâtil'in adı, Mâturîdî'yi Ebû Hanîfe'ye bağlayan silsilede de geçmektedir.<sup>442</sup> Ömer en-Nesefî'nin onun iki oğlu hakkında verdiği bilgi, Ebû Mukâtil'in Semerkant'ta ekolün yayılmasına verdiği hizmeti anlamamıza yardımcı olacak niteliktedir.

Ebû Mukâtil'in iki oğlu, uzun süre Semerkant'ta kadılık görevini üstlenmişlerdi. Tâhirî yönetimi döneminde bu görevi önce Ebû Osman yerine getirdi. Ardından da onun yerine 211/834-835 yılında Ömer b. Ebû Mukâtil (ö. 219/826-827) atanmıştır. Onu bu göreve getiren kişi, Abdullah b. Tâhir'in (ö. 230/844) kardeşi Talha b. Tahir (ö. 213/828-829) idi.<sup>443</sup> Ebû Mukâtil'in iki oğlunun ardından gelenek devam etmiş ve bu göreve onların öğrencileri getirilmiştir.<sup>444</sup>

Ebû Mukâtil'in, *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserin tek ravisi olması, onun ekol içerisinde önemli bir yerinin olduğunu teyit etmektedir.<sup>445</sup> Ayrıca eserin rivayet

---

b. İmrân (Mekkî, *Menâkib*, I: 247); Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed el-Leysî (Mekkî, *Menâkib*, I: 248); İsam b. Yusuf (ö. 215/830) (Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 202-206) bu isimlere örnek olarak verilebilir.

<sup>440</sup> Mekkî, *Menâkib*, I: 246, 554.

<sup>441</sup> Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdullah el-Kazvîni (ö. 446/ 1054-1055), *el-İrşâd fî Marifeti Ulemâi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Saîd Ömer İdris, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1986), III: 975.

<sup>442</sup> Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzak eş-Şâfiî, (Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004), 23.

<sup>443</sup> Nesefî, *el-Kand*, 154, 334.

<sup>444</sup> Ebû Mukâtil'in iki oğlunun ardından, onların ve Ali b. İshak'ın öğrenciliğini yapan Ömer b. Hafs b. Yakup en-Sencedîzekî es-Semerkandî (ö.240/854), daha sonra onun öğrencisi Ebû Abdillâh Muhammed b. Seleme (ö. 268/881) Semerkant kadılığı yapmıştır. Bk. Nesefî, *el-Kand*, 334; Leknevî, *el-Fevâid*, 168. Ayrıca bk. Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 168.

<sup>445</sup> Van Ess, Ebû Mukâtil es-Semerkandî'nin *el-Âlim ve'l-Müteallim* ve *el-Fıkhu'l-Ebsat* gibi eserleri hocası Ebû Hanîfe'nin fikirlerine dayandırarak, öğrenme diyalogu prensibiyle telif ettiği kanaatindedir. Bk. *İlmü'l-Kelâm ve'l-Müctema' fî Karnî's-Sânî ve's-Sâlisi li'l-Hicrî*, I: 274.

zincirinde Ebû Mukâtil'den sonra Ebû Mutî el-Belhî'nin oluşu, bu kitabın Belhlilere Semerkant'lı Hanefilerden geçtiğini göstermektedir. Bununla birlikte bu durum, ekolün gelişiminde Belh'ten Semerkant'a doğru tek yönlü bir geçişten ziyade bir eşzamanlılığın göstergesi olarak da anlaşılabilir.

Vâiz el-Belhî, sûfi Ebû Bekir Muhammed b. Ömer b. Fazl el-Verrâk el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 280/893) ile ilgili bir bölümde, bu meseleyle ilgili bize değerli bir bilgi aktarmaktadır. O, Belh camisinde, Ebû Bekir el-Verrâk'a tahsis edilmiş muteber ve meşhur özel bir bölümden bahseder. Burada ona ait birçok musannef eser bulunduğunu, bunlardan bir tanesinin de *el-Âlim ve'l-Müteallim*'in tam metni olduğunu ifade etmektedir.<sup>446</sup> Bu bilgi ışığında, ekole ait bu önemli eserin, III/IX. yüzyılın son çeyreğinde Belh camisinde tetkik edildiğini düşünebiliriz. Bu da, ekole ait bu eserin Semerkant'ın ardından Belh'te de geniş bir bilinirlik düzeyine ulaştığını göstermektedir.

Mâtûrîdî'yi Ebû Hanîfe'ye bağlayan isimlerden diğer biri olarak, Ebû Bekir Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'den (ö. 248/862) de bahsetmemiz gerekmektedir. Râzî, hem Şeybânî'nin öğrencisi, hem de Mâtûrîdî'nin hocası olarak<sup>447</sup> önemli bir yere sahip olup *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserin ravileri arasında da yer almaktadır.<sup>448</sup> Onun Rey kadılığı yaptığı da rivayet edilmektedir.<sup>449</sup>

Ekolün geleneğinde diğer önemli bir isim, Belh'in Cûzcân bölgesinden olan Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî el-Bağdâdî(ö. 200/816)'dir. Cûzcânî, Bağdat'ta yetişmiştir. Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) öğrencisi idi. Şeybânî'nin *Zâhirü'r-Rivâye* veya *Usûl* adlarıyla bilinen ve Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan *Kitâbü'l-Asl* adlı eserinin en güvenilir ravisi sayılmaktadır.<sup>450</sup> Ayrıca siyer ve fıkha dair eserleri olduğu da rivayet edilmektedir.<sup>451</sup> Mâtûrîdî'nin silsilesindeki Horasanlı kişilerden farklı olarak, Bağdat'a yerleşmiş ve vefat edene kadar orada yaşamıştır.<sup>452</sup>

<sup>446</sup> Vâiz Belhî, *Fedâil-i Belh*, 262.

<sup>447</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, 21-23; Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmiddîn*, II: 5.

<sup>448</sup> Mustaf Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 7.

<sup>449</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II: 134, 408.

<sup>450</sup> O, ayrıca Abdullah b. Mübârek ve Amr b. Cümei'den hadis rivayet etmiş, ondan da Ebû Hâtîm er-Râzî, Kadı Ahmed b. Muhammed el-Birtî, Bişr b. Mûsâ el-Esedî ve Abdullah b. Hasan el-Hâşimî gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. Bk. Abdülkadir Şener, "Cûzcânî, Ebû Süleymân", erişim: 21.02.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuzcani-ebu-suleyman>

<sup>451</sup> Şener, "Cûzcânî, Ebû Süleymân", erişim: 21.02.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuzcani-ebu-suleyman>

<sup>452</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 255.

Cüzcânî'ye dair bilgiler, onun fikri yapısına dair neredeyse hiçbir şey anlatmamaktadır. Ekolün önemli bir selefi olarak onun, II/VIII. yüzyılın sonlarında Bağdat'ta yaşanan meselelere karşı duruşu önemlidir. Özellikle Bağdâdî'nin aktardığı bir rivayet bu anlamda bize fikir verebilir.

Rivayette; Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Züfer ve Şeybânî gibi ashabından önemli kişilerin Kur'an'ın mahlûk oluşuna dair söz söylemedikleri, ancak Bişr el-Merîsî ve Ahmed b. Ebî Duâd'ın bunların aksine hareket ederek Ebû Hanîfe'nin ashabına halel getirdiği ifade edilmektedir.<sup>453</sup> İlginç olan ise, bu rivayeti aktaranlar arasında Ebû Süleymân el-Cüzcânî(ö. 200/816 )'nin de bulunmasıdır. Bu bilgi, ekolün, başından beri "halku'l-Kur'an" meselesindeki duruşunu göstermesi açısından da değerlidir.

### 1.2.1.3. Buhâra

Ebû Hanîfe'nin dini anlayışını usûlde ve fûrûda takip eden öğrencileri, Buhâra'da da Hanefiliği yaymışlardır. Hanefiliğin buradaki gelişiminde öne çıkan isim, Ebû Hafs Ahmed b. Hafs b. ez-Zibrikân el-İclî el-Buhârî(ö. 217/832)'dir.

Zehebî, Ebû Hafs el-Kebîr'den, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi, Mâverâünnehir ve tüm Doğu'nun fakihî, re'y konusunda önemli bir yere sahip bir kişi olarak bahsetmektedir.<sup>454</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî de onu, Horasan ve Mâverâünnehir'deki fukahânın önderi olarak sunmuştur.<sup>455</sup> O, bir süre Bağdat'ta kalmış ve Muhammed eş-Şeybânî'nin son eseri *es-Siyerü'l-Kebîr*'i kaleme almadan önce oradan ayrılmıştır.<sup>456</sup> Bu durumda, hocasının vefatı olan 189/805'ten bir müddet önce Bağdat'tan ayrılmış olmalıdır. Buhâra'da Ebû Hanîfe'nin ashabından yapılan rivayetlerin çoğunun kaynağı ona dayandırılır. Ebû Hanîfe'nin görüşleri, onun kaleme aldığı eserlerle Buhâra'da bilinir olmuştur.<sup>457</sup> Buna, Ebû Hanîfe'nin ircâyâ dair itikadi düşünceleri de dâhildir.<sup>458</sup> Buhâra'da, Ebu Hafs'ın (ö. 217/832) taraftarları Ehl-i Sünnet olarak

<sup>453</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV: 518.

<sup>454</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), VIII: 313; Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, I: 230; Leknevî, *el-Fevâid*, 235.

<sup>455</sup> Nesefî, *Tebîr*, I: 554.

<sup>456</sup> Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 ), *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), I: 3.

<sup>457</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 554; Bk. Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, I: 216.

<sup>458</sup> Van Ess, *İlmü'l-Kelâm ve'l-Müctema' fî Karni's-Sânî ve's-Sâlisi li'l-Hicrî*, II: 831.tanınmamış Sem'ânî'de geçen bir rivayette, Ebû Hafs imanı "söz" olarak tanımlamaktadır. (Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166), *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, (Haydarabad: Meclisü Dâirati Meârifî'l-Osmaniyye, 1962), VII: 126). Bu, onun Kerrâmî iman tanımını kabul ettiğini akla getirebilir. Ancak bu ifadeyle o, ikrar ve tasdiği kastetmiş de olabilir. Bk. Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 259.

tanınmıştır.<sup>459</sup> Ebû Hafs el-Kebîr'in Hanefilik konusundaki hassasiyetine dair bilgimiz olsa da, kendisinin kelâmî görüşlerine dair, kadere imanın gerekliliği konusundaki bir rivayet<sup>460</sup> dışında malumata sahip değiliz.

Ebû Hafs el-Kebîr'in ardından oğlu Ebû Abdullah b. Ebî Hafs (ö. 270/883 civarı)<sup>461</sup> da, kendisi gibi Buhâra halkının saygı duyduğu kanaat önderi bir şahıstı. O, Buhâra kadılığı yapmış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir.<sup>462</sup> Bu ifadelerden onun, Mâverâünnehir Hanefiliği'nin Buhâra'daki kurucu ismi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Nerşahî'nin aktardığına göre, Buhâra şehrinin ve dolayısıyla tüm Mâverâünnehir'in Sâ mânî yönetimine geçişi, Ebû Abdullah'ın gayretleriyle gerçekleşmiştir.<sup>463</sup>

Yukarıdaki bilgilerden anlaşılacağı üzere, II/VIII. yüzyılın ortalarına doğru, Ebû Hanîfe'nin ashabından bazı kişilerin Belh, Semerkant ve Buhâra'da aktif oldukları anlaşılmaktadır. Bu kişiler bölgenin kendi insanlarıydı. Onların toplumdaki güçlü karşılıkları, kendilerinin devlet tarafından itibar görmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu şahıslar, fetih süreci devam eden Mâverâünnehir'de bölge insanın İslamlaşması dahil başka birçok konuda kritik işler başaran alternatifsiz kimselerdi. Mukâtîl b. Hayyân, Ömer b. Muhammed, Ebû Mutî el-Belhî, Şeddâd b. Hakîm, Ebû Mukâtîl es-Semerkandî, Ebû Hafs el-Kebîr gibi isimlerin katkısı, Hanefiliği III. yüzyılın ortalarında bölgenin mutlak hâkimi yapmıştır. Bu hakimiyet, Mâverâünnehir Hanefiliğinin Semerkant'ta Mâturîdî'ye sunacağı ilmi mirasın oluşması için gerekli tüm şartları taşımaktaydı.

### 1.2.2. Bağdat'taki İlmî Faaliyetler

Hayatına ve kültür çevresine dair çok az bilgiye sahip olduğumuz Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin; ircâ düşüncesine mensup Hanefilerle olan güçlü bağına dair birtakım bilgilere sahibiz. Ancak onu kendi geleneğinde biricikleştiren ve büyük bir kelâm sisteminin tesisine zemin sağlayan arka plana dair gizin perdesi henüz tam olarak aralanmamıştır. Bu soruya aradığımız cevaplar bizi, altyapısını Halife Mansur'un hazırladığı ve zirvesini Halife Me'mun (198-218/813-833) döneminde gördüğümüz

<sup>459</sup> İbn Yahya, *Şerhu Cümeli Usûli'd-dîn*, 121a.

<sup>460</sup> Zehebî, *Siyer*, VIII: 314.

<sup>461</sup> O'nun *Kitâbü'r-Redd ale'l-Ehvâ* adlı bir eseri olduğu rivayet edilmektedir. Bk. Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, I: 324.

<sup>462</sup> Zehebî, *Siyer*, VIII: 314.

<sup>463</sup> Nerşahî, *Târîh-i Buhârâ*, 118.



Bağdat'taki fikri inkişafa götürmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı eserlerinden, onun Bağdat merkezli fikri zenginliğe vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Mâturîdî'nin zengin fikri yapısını anlayabilmemiz için Bağdat'taki Beytül-Hikme merkezli fikri canlılığa eğilmek gerekecektir.<sup>464</sup>

Arap, Fars, Hıristiyan, Yahudi ve Mecûsîlerin yaşadığı<sup>465</sup> Basra ve Kûfe, İslam dünyasındaki kültürel birikimin en önemli merkezleri idi.<sup>466</sup> Demografik yapının zenginliği ve beraberinde Hıristiyan teolojisi; Yunan felsefesi ve Fars kültürünün yansımalarının en erken bu şehirlerde ortaya çıkmasını sağlamaktaydı. Fakat Abbasilerle birlikte yeni idari merkez olarak 145/762 yılında Bağdat kurulmuş ve burası kısa süre içerisinde en önemli şehir haline gelmiştir.

Ebû Mansur el-Mâturîdî'ye, Ebû Hanîfe'nin usûlünün sınırlarını en geniş biçimde çizmesini sağlayacak imkânı sunan ilmi miras, Bağdat şehrinin kurulmasıyla kendini göstermeye başlamıştır. Bağdat'ın merkez olması, Müslümanlara, devletin Bizans etkisinden uzakta kadim bilgilerin birleştirilmesini sağlayacak çok kültürlü bir ortam sağlamıştır. İnsanlığın o zamana kadar biriktirdiği bilgi, İslam medeniyeti içerisinde yeniden evrilme sürecine girmiştir.<sup>467</sup>

İslam'ın Bağdat gibi önemli şehirleriyle doğu ve batı arasında yükselişi, uzun süredir birbirinden kopmuş ve Bizans-Pers mücadelesiyle birbirine muhalif hale gelmiş olan dünyanın sınırlarını kaldırmış oluyordu.<sup>468</sup> Devlet olma tecrübesini edinen Arap Müslümanlar, Horasan ve Mâverâünnehir'e fetihler yapıp oralara yerleştikçe, içerisinde Helen kültürünü de barındıran Sâsânî bakiyesinden ciddi bir istifadeyle<sup>469</sup> kendi hukuk, felsefe ve edebiyatlarını oluşturmuşlardır. Talas savaşı sonrasında Çinli esirlerden kâğıt üretim teknolojisi devşirilmiş, Abbâsîlerin ilk yıllarında artık yeni teknolojiyle üretilen kâğıtlar kullanılmaya başlanmıştır.<sup>470</sup>

<sup>464</sup> Mâturîdî'nin, Bağdat'ta ortaya çıkan ilmi zenginlikten haberdar olan ve eserlerinde istifade etmiş bir âlim olmasına rağmen döneminde tanınmamış olmasına dair bk. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 164.

<sup>465</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 128.

<sup>466</sup> Suriye'de hâkim unsur olan Araplar; toplum, sosyal düzen, sanat ve fikir aracılığıyla Yunan kültürüyle temas halindeydi. Bununla birlikte doğuda Araplarla ciddi anlamda etkileşime geçmiş bir İran kültürü de sözkonusu idi. Bk. De lacy O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev: Yaşar Kutluay ve Hüseyin Yurdaydın, İstanbul: Pınar yay., 2003, 73.

<sup>467</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 30-31; Cahen, *Türkler Nasıl Müslüman Oldu?*, 182.

<sup>468</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 23-24, 27.

<sup>469</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 30.

<sup>470</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 25.

Müslümanların farklı inançlarla karşılaşmaları, doğal olarak bir etkileşim meydana getirmiştir.<sup>471</sup> İlk olarak Emevîler döneminde bireysel girişimler sonucunda Süryanice ve Yunanca'dan tıp veya pratik amaçlı birtakım eserler tercüme edilmişti. Bu sebeple bunlar, felsefi bir merak ve belirli düzen içerisinde oluşturulmamıştı.<sup>472</sup> Fakat bu çalışmalar, Abbasîler dönemine gelindiğinde bizzat hükümdarların da katkılarıyla Bağdat şehrinde bir ivme yakalayarak kurumsallaşmıştır.<sup>473</sup> Şam'da mevcut olmayan bileşenler, Süryanice konuşan ve tercüme hareketlerinin vazgeçilmezi olan Hıristiyanlar başta olmak üzere Irak'ta Abbasî demografisinde biraraya gelmiştir.<sup>474</sup> İlmî geleneğin temsilcisi konumunda, birkaç dil bilen ve sırf bu özelliklerinden dolayı tercümeğe de ihtiyaç duymadan bilgiye ulaşabilen bir grup insanın Abbasî sarayında boy göstermeleri kadar doğal bir durum olmasa gerektir.<sup>475</sup>

Bağdat'ta başlayan bu ilmi faaliyetlerde önemli bir payı olanlar, şüphesiz Nastûrîlerdir. Onlar, İslam medeniyetine Helenistik kültürün aktarımında esas unsur olmuştur.<sup>476</sup> Yunan felsefesi, Helenistik kültürü aktaran Süryani bir topluluk tarafından İslam toplumuna taşınmıştır.<sup>477</sup> Arapça konuşan Süryânî Hıristiyanların geliştirdiği dinî edebiyatın, özellikle Abbasiler döneminde yerini Yunan felsefesine bıraktığı görülmektedir.<sup>478</sup>

İpekyolu'nun Batı Asya'daki ortak ticari dili Süryanice idi.<sup>479</sup> İslam dünyasına kazandırılan ilk eserlerin de aynı dilden, yani Nastûrîlerin dili olan Süryanice'den çevrilmiş olması tesadüf olmasa gerektir. Örneğin, Nastûrî bir Aristo şerhçisi olarak bilinen Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus(ö. 328/940), Bağdat'ta Deyr Kunnâ adındaki bir mektepte Aristo'ya dair çalışmalar yürütmekteydi.<sup>480</sup> Müslüman âlimlerin tercümelerine itibar ettiği<sup>481</sup> bu âlimin Grekçe bilmediği, çalışmalarında Süryânice metinleri kullandığı aktarılmaktadır.<sup>482</sup>

<sup>471</sup> Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi; Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, (Ankara: Hititkitap yay., 2010), 104.

<sup>472</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 33-34; Aydın, *Akılci Din Söylemi*, 104.

<sup>473</sup> Aydın, *Akılci Din Söylemi*, 104.

<sup>474</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 33.

<sup>475</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 28.

<sup>476</sup> O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 45,47.

<sup>477</sup> O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 17.

<sup>478</sup> Aydın, *Akılci Din Söylemi*, 104.

<sup>479</sup> Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, 88.

<sup>480</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 26, 129.

<sup>481</sup> Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf el-Kıfî (ö. 646/1248), *İhbârü'l-Ulemâ bi İhbâri'l-Hukemâ*, thk: İbrahim Şemsüddîn, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 211.

<sup>482</sup> Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım İbn Ebû Usaybia (ö. 668/1269), *Uyûnu'l-Enbâ ft Tabakâti'l-Entbbâ*, thk. Doktor Nizar Rıza, (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, t.y.), 317.

Süryanilerin ardından İslam düşüncesine katkı sağlayan diğer bir kesim de Hintlilerdir. Ayrıntılarına tam vakıf olamasak da Hint medeniyeti ile diyalog kurulduğu bilinmektedir. İslam düşüncesiyle Hint düşüncesinin buluşmasına, Cündişapur medresesinin ciddi bir katkısı sözkonusudur.<sup>483</sup> Bu medrese, VII. yüzyılda Yunan, Hint ve İran bilimlerinin toplandığı bir merkez hüviyetindedir.<sup>484</sup> Cündişapur kökenli Sancehl, Şanak (İbn Kanés el-Hindî), Cüder gibi Hint bilginler, Beytü'l-Hikme çatısı altında tercüme faaliyetlerine katkıda bulunmuşlardır.<sup>485</sup>

Hintliler; sayı ilmi, geometri ve yıldızların hareketlerine dair çalışmalarıyla öne çıkmışlardır.<sup>486</sup> Hint ilahiyatından; tanrı tasavvurları, nübüvvetin reddi, âlemin ezeli oluşu, herşeyin ilk sebepten kaynaklandığına dair düşünceleri öğrenilmiştir.<sup>487</sup> Hintlilerin ahlaka ve kişisel gelişime dair mirası ise, *Kelile ve Dimne* aracılığıyla Müslümanlara ulaşmıştır.<sup>488</sup> Ebû Ma'şer Câfer b. Muhammed el-Belhî, *Kitâbu'l-Ulûf* adlı eserinde, Hintliler'in en âlimi olarak sunduğu Kanaka el-Hindî'den bahsetmektedir. Bu sayede onların âleme dair tasavvurları öğrenilmiştir.<sup>489</sup> Katı nedenselci Hint düşüncesi, Mâtürîdî'nin kelâmî sisteminde muhatap alınan önemli bir düşüncedir.

Hintlilerin dışında İranlıların da birtakım önemli kitapları Arapça'ya çevrilmiştir. Bunlar arasında astrolojiye dair olanlar olduğu gibi, Zerdüş't'e de dayandırılan birtakım eserler yer almaktadır.<sup>490</sup>

Halife Mansur döneminde (136/158-754/775) İranlı tebanın çoğu henüz Zerdüştlüğe mensuptur.<sup>491</sup> Bağdat'ın ve Abbasî devletinin gerçek kurucusu kabul edilen Mansur, Irak ve İran halkları üzerinde propaganda yaparak Abbasilerin Sâsânîlerin varisleri oldukları mesajını vermeye çalışmıştır.<sup>492</sup> O, Dicle'nin batı tarafına dört yılda inşâ ettirdiği<sup>493</sup> Bağdat şehri sayesinde, Abbasilerin gerçekleştirmiş olduğu devrimi

<sup>483</sup> Kral Hüsrev Anuşirvan (531-578), Suriye ile olan savaşta farkına vardığı Helen kültürünü önemsemiş, Atina'dan kovulan Yunan feylesofları toplayarak Huzistan Cündişapur'da bu okulu kurmuştur. Bk. Bathold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 39; O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 51.

<sup>484</sup> Ahmet Refik, *Büyük Târih-i Umûmî*, İstanbul: Kütüphane-i İslam ve Askerî, 1328/1910, V: 443-444; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme, Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, (İstanbul: İnsan yay., 2016), 38.

<sup>485</sup> İbn Ebî Usaybia (ö. 668/1269), *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabâkâti'l-Eubbâ*, 473-475.

<sup>486</sup> Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdîrahmân el-Endelüsî (ö. 462/1070), *Milletlerin Bilim Tarihi, Tabakâtü'l-Ümem*, çev: Ramazan Şeşen, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 58.

<sup>487</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 59.

<sup>488</sup> Bu kitap ilk olarak Hintçe'den Farsça'ya ve nihayet Arapça'ya çevrilmiştir. Bk. Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 64.

<sup>489</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 65.

<sup>490</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 68.

<sup>491</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 39.

<sup>492</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 39.

<sup>493</sup> İsmail Yiğit, "Bağdat'ın kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, I: (2008): 39.*

pekiştirmek ve muhaliflerini zayıflatmak adına siyasi, ekonomik ve bilimsel bir dönüşüm gerçekleştirme çabasına girmiştir.<sup>494</sup>

Halife Mansur, bilimin gelişmesini destekleyen bir halife<sup>495</sup> olması bakımından da dikkat çekicidir.<sup>496</sup> Arapça'ya kitap tercüme ettiren ilk halifenin o olduğu ifade edilir.<sup>497</sup> Sasanîlerin eski ihtişamlı günlerini arzulayan grupların enerji ve tecrübesi kullanılarak Farsça'dan yapılan ilk çeviriler yine onun dönemine denk gelmektedir.<sup>498</sup> İran asıllı mütercim, edip ve Halife'nin kâtibi İbn Mukaffâ (ö.142/759) bu dönemde Farsça'dan Arapça'ya tercüme yapmıştır.<sup>499</sup>

İbnü'l-Mukaffâ; *Beykâr* ve *Kitâbü's-Sekisrân* gibi eski Fars hükümdarlarının haberlerini anlatan kitaplar<sup>500</sup> ile Hint edebiyatına dayanan Anuşirvan devrinde Sanskritçe'den Pehlevîce'ye çevrilmiş olan<sup>501</sup> *Kelile ve Dimne* gibi eserleri Farsça'dan Arapça'ya tercüme etmiştir.<sup>502</sup> Bunlara ilaveten Aristo'ya ait mantık eserlerinden *Kategoriler*, *Perihermenias* ve *Analitika* 'yı, Porfiryus'un *İsâgucî* adlı mantığa dair eserini de Arapça'ya çevirmiştir.<sup>503</sup> İbn Mukaffâ'nın, mantığa dair tercüme yapan ilk kişi olduğu da ifade edilmektedir.<sup>504</sup>

Abbasilerin yönetimi ele geçirmesiyle devlet mekanizmasında yer edinme fırsatını bulan farklı tebalara mensup unsurlar, ihtiyaç duyulan zihni dönüşümün önemli bir parçası olmuşlardır. Bu anlamda ismi ilk akla gelen grup, Bermekî ailesidir.<sup>505</sup> Ailenin önde gelenlerinden Halid b. Bermek, Harun Reşid'in halife olmadan önceki zor zamanlarında onun yanında olmuştur. Bunun da etkisiyle Bermek ailesi, Harun Reşid'in halifeliği döneminde (169/193-786/809) en güçlü dönemini yaşamıştır.<sup>506</sup>

<sup>494</sup> Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, 105.

<sup>495</sup> Halife Mansur'un felsefeye ilgi duyan birisi olduğu ifade edilmektedir. Bk. Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 136.

<sup>496</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 136.

<sup>497</sup> Mes'ûdî, *Altın Bozkırlar*, 445.

<sup>498</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 37.

<sup>499</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz (ö. 255/869), *Kitâbü'l-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdüsselam M. Hârûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1948-1949), III: 29.

<sup>500</sup> Mes'ûdî, *Altın Bozkırlar*, 156-157, 197.

<sup>501</sup> Ramazan Şeşen, "Abbasiler Devrindeki Arapçaya Tercüme Faaliyetleri", *Milletlerin Bilim Tarihi: Tabakâtü'l-Ümem* (içerisinde), (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 17.

<sup>502</sup> İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ*, 413; Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 138.

<sup>503</sup> İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ*, 170; Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 138.

<sup>504</sup> İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ*, 170; Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 138.

<sup>505</sup> Mehmet Dalkılıç, "Bermekîler'in Düşüşü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:1 (2010): 184. 183-197.

<sup>506</sup> Mes'ûdî, *Altın Bozkırlar*, 382; Ayrıntılı bilgi için bk. Dalkılıç, "Bermekîler'in Düşüşü", 183-197.

Harun Reşid'in son dönemlerinde, Hızânetu'l-Kütübi'l-Hikme ismiyle bilinen ve kahir ekseriyetini Süryani ve Süryanice konuşan kişilerden müteşekkil<sup>507</sup> bir kurum oluşturulmuştur. Bu müessesenin varlığını halife Mansur dönemine kadar götürenler vardır.<sup>508</sup> Bu tür müesseseler sayesinde dinî-politik alanda ciddi kültürel gelişmeler kaydedilmiştir. Harun Reşid ve oğlu Me'mun (198/218-813/833) da, oluşan bu birikim sayesinde, bir proje olarak Beytü'l-Hikme'yi hayata geçirebilmişlerdir.<sup>509</sup>

Halife Mansur zamanında kendini belli eden felsefeye olan ilgi ve destek, torunu Me'mun döneminde zirveye ulaşmıştır.<sup>510</sup> O, kendisinden önceki halifelere nazaran felsefeye dair eserlerin tercümesine daha fazla önem vermiştir.<sup>511</sup> Me'mun'un hilafeti, İslam düşüncesinin felsefe ve kelâm sahasında ciddi ilerlemelerin yaşandığı bir dönem olarak bilinir.<sup>512</sup>

Me'mun'un anne tarafı<sup>513</sup> ve aynı zamanda eğitimini aldığı çevre, Acem'dir. Onun kişiliği, çevresi ve aldığı eğitim, hikmet ve felsefeye olan ilgisini artırmış, Oklides gibi bir feylesofu tahlil etmiş, felsefeye ilgilenen kimseleri saraya yaklaştırarak desteklemiştir.<sup>514</sup> Bu anlamda Me'mun, elit ve entelektüel bir kişilik olarak karşımızda durmaktadır.<sup>515</sup> Gnostik ve Hermetik düşünceleri savunanlar onun döneminde faaliyetlerini daha da arttırmışlardır. Onun felsefeye olan bu ilgisinin arkasında, muhalefet unsurlarına karşı bir tahkim gayesi<sup>516</sup> veya devletin bekası anlamında bir gayret veyahut da kişiliğinden kaynaklanan bir etki olduğu yönünde farklı rivayetler bulunmaktadır.<sup>517</sup>

Me'mun (198-218/813-833), valiliği de dâhil olmak üzere toplam on bir yıl, Horasan'ın baş şehri olan Merv'de ikamet etmiştir.<sup>518</sup> Merv, aynı zamanda Maturidi'nin yaşadığı Semerkant'a olan yakınlığından dolayı da konumuz açısından ayrı bir öneme sahiptir.

<sup>507</sup> Mahmud Kaya, "Beytülhikme", erişim: 19.10.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/beytulhikme>

<sup>508</sup> Aydın, *Akılci Din Söylemi*, 108.

<sup>509</sup> Aydın, *Akılci Din Söylemi*, 107.

<sup>510</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 136.

<sup>511</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 301; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ*, 185, 282.

<sup>512</sup> Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 108.

<sup>513</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV: 228.

<sup>514</sup> Ebû Ca'fer Safiyyüddîn İbnü't-Tıktaka (ö. 709/1309'dan sonra), *el-Fahrî (Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi, 632-1258)*, çev: Ramazan Şeşen, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat yay., 2016), 161.

<sup>515</sup> Me'mun'un başlangıçta fıkıh, dil ve tarih konusunda derin bilgi sahibi olduğu; daha sonraları felsefe ve kadim bilimlere merak sardığı ifade edilmektedir. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV: 227.

<sup>516</sup> Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 79.

<sup>517</sup> Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 80.

<sup>518</sup> İsfahânî, *Târîhu Sinî Mülûki'l-arz ve'l-Enbiyâ*, 171-172.

Me'mun'un hayatının en önemli dönemlerini yaşadığı Merv'in, Eski Yunan düşüncesinin merkezlerinden birisi olduğu da bilinmektedir. Helenizm olarak da nitelenen bu düşünce, Abbasi devriminin ilk dönemlerinde burada kendisini Zerdüştlük<sup>519</sup> ve Nastûrîlik içerisinde ifade etmiştir.<sup>520</sup> Me'mun da, saraydaki yakın çevresini bunlarla uyumlu çalışabilecek unsurlardan oluşturmuş ve bu şekilde şehrin zengin geçmişindeki ilmi derinliği olan kişileri kendi etrafına toplamıştır. Yani Merv'deki entelektüel ortamına, bölgenin kadim ilmi bakiyesini taşıyan Mecûsî,<sup>521</sup> Maniheist ve Nastûrî bilim adamlarını da dâhil etmiştir.<sup>522</sup>

Merv'de Me'mûn'un takdirini kazanan âlimlerin arasında, Mervli olan Züheyr b. Muhammed b. Kumeyr gibi isimlerden bahsedilmektedir.<sup>523</sup> Yine Merv'de tanıyıp değer verdiği ve yanından ayırmadığı ifade edilen âlim Yahya b. Eksem (ö. 242/857) de önemli biridir.<sup>524</sup>

Bu kişiler arasında dikkat çeken başka bir isim, Ebû Câfer Muhammed b. Musa el-Harezmi(ö. 232/847'den sonra)'dir.<sup>525</sup> Aslen Türkistanlı olan Harezmi, en verimli çağını Me'mun döneminde yaşamış, Dâru'l-Hikme'de uzun süre hizmet etmiş ve önemli kararların alındığı komisyonda görev yapmıştır.<sup>526</sup> Hintlilerin sayı bilimine dair bazı bilgiler Harezmi tarafından ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır.<sup>527</sup> Onun, Hint ve Yunan matematiğine aşina olduğu ifade edilmektedir.<sup>528</sup>

Me'mun, farklı kesimden bilim insanlarını toplayarak Merv'de oluşturduğu meclis, İslam toplumunda meydana gelecek fikrî inkişafın habercisi gibidir. O, Bağdat'a dönerken sadece kütüphanesini değil, şehirde bilimsel ortamı paylaştığı entellektüelleri de yanında götürmüştür.<sup>529</sup> Kelamcı, muhaddis veya dilci ayırmaksızın onlarla iyi ilişkiler kurmayı bilmiştir. Bağdat'taki saray ortamında oluşturmuş olduğu ilim meclisleri sayesinde kelâm, hadis vb diğer konularda ilmi tartışmalar yaptırmıştır.<sup>530</sup> Onun bu yapıcı

---

<sup>519</sup> Helenizm üzerinde doğuya ait bir düşüncenin izleri bilinse de bunun ayrıntılarına vakıf olmak zor görünmektedir. Bk. O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 25.

<sup>520</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 26.

<sup>521</sup> Söylemez, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv*, 175.

<sup>522</sup> Söylemez, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv*, 176.

<sup>523</sup> Zehebî, *Siyer*, XII: 361.

<sup>524</sup> Söylemez, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv*, 177.

<sup>525</sup> İbnü'l-Kiftî, *Ahbâru'l-Ulemâ*, 205.

<sup>526</sup> İbnü'l-Kiftî, *Ahbâru'l-Ulemâ*, 216.

<sup>527</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 216.

<sup>528</sup> Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 164.

<sup>529</sup> Söylemez, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv*, 176.

<sup>530</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr el-Mervezî el-Horasânî (ö. 280/893), *Târîhu Bağdâd*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Kahire 1949, 39, 45, 49.

tavrı, felseden edebiyata birçok kişinin bu ilimlerde derinleşmesine, eserler yazmalarına vesile olmuştur.<sup>531</sup> Etrafında toplamış olduğu yüz kadar âlimin arasından bazılarıyla ilişkilerini derinleştirmiş ve hilafetinin sonlarına doğru, içlerinde Bişr el-Merîsî, Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) ve Ahmed b. Muhammed el-Enmâdî'nin de olduğu on kadar âlimi tercih ederek onlarla görüşmeye devam etmiştir.<sup>532</sup>

Me'mun, toplumdaki din algısının vardığı boyuttan rahatsızdı. Onun şikâyet ettiği bu durumdan, Mu'tezilî çevrenin de rahatsız olduğu görülmektedir. Bu yüzden onlar, halifenin de desteğiyle, içerisinde "cahiliye" inançlarını da barındıran davranışların toplumda yükselmesine çanak tutan "Haşevî" çevrelere karşı reddiyeler yazmaya başlamışlardır.<sup>533</sup>

Me'mun, birlikte çalıştığı âlimlere, amacının dinin ıslahı olduğunu açıkça ifade etmiştir.<sup>534</sup> Onun, tüm diğer halifeler gibi, kendisini dini otoritenin kaynağı olarak görmesinin arkasında bunun yatıyor olması muhtemeldir.<sup>535</sup> Yazmış olduğu mektuplarında, "halife"nin anlamını açıklamakla işe başlaması bu fikri destekler mahiyettedir. Anlaşılan odur ki, doktrinini ilanıyla Mihne arasında geçen altı yıl<sup>536</sup> boyunca kendi idealine hizmet etmemiş, o da planlamış olduğu<sup>537</sup> hedefine ulaşma adına, Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu iddia eden bilginleri mihneye tabi tutmaya karar vermiştir.<sup>538</sup>

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız faaliyetlerinden de anlaşılacağı gibi Me'mun, İslam düşüncesi açısından özel bir konuma sahiptir. Hatta Beytü'l-Hikme'deki büyük değişim de onun döneminde gerçekleşmiştir. Farklı kültür ve medeniyetlerden devralınan yüklü miras, bu şekilde kurumsal bir çeviri hareketiyle hızlıca devşirilmeye çalışılmıştır. Beytü'l-Hikme yeni bir binaya taşınarak ona bir rasathane ile bir okuma salonu eklenmiş ve farklı ilimlere dair kitaplar burada toplanmıştır.<sup>539</sup>

Me'mun döneminde Beytü'l-Hikme'nin başında, bir Şuûbî olan ve Pehlevi dilindeki uzmanlığıyla bilinen Sehl b. Harun (ö. 215/830) ile Selm el-Harrânî

<sup>531</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 136.

<sup>532</sup> İbn Tayfûr, *Târîhu Bağdâd*, 39.

<sup>533</sup> Mehmet Emin Özaşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı*, (Ankara: Otto Yay., 2015), 38.

<sup>534</sup> İbn Tayfûr, *Târîhu Bağdâd*, 49.

<sup>535</sup> Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Sürecinin İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2012), 23.

<sup>536</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV: 8.

<sup>537</sup> Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 118.

<sup>538</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV: 20; Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", 24.

<sup>539</sup> Beytü'l-Hikme'nin özellikle Me'mun döneminde gelişme göstermesi, buranın kurucusu olarak onun adının anılmasına yol açmış gözükmektedir. Bk. Demirci, *Beytü'l-Hikme, Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 65.

bulunmaktaydı.<sup>540</sup> Doğal olarak bu dönemde Beytü'l-Hikme'nin faaliyetlerinde önemli bir artış gözlenmiştir. Me'mun, Bağdat'a dönerken, Cündişapur'dan Merv kütüphanesine devşirilen eserleri de yanında götürmüş ve Beytü'l-Hikme'ye katkı sağlamıştır.<sup>541</sup>

Me'mun, bilimsel faaliyetlerine desteğini sadece İslam dünyası sınırlarıyla yeterli görmemiştir. Tercüme edilecek yeni kitap belirlemek için bir grup mütercimi Bizans'a göndermiştir.<sup>542</sup> Bu çerçevede felsefe, geometri, aritmetik, tıp ve müziğe dair yeni eserler tercüme edilmiştir.<sup>543</sup> Bunlarla da yetinmemiş, Kıbrıs'tan da felsefeye dair kitaplar getirtmiştir.<sup>544</sup>

Bu şekilde birçok dilde yazılmış farklı ilimlere dair kitapları toplayan Halife Memun, bunları Arap diline tercüme ettirdikten sonra Beytü'l-Hikme'de muhafaza ettiriyordu.<sup>545</sup> O, Eflatun, Aristo, Hipokrat, Galinos, Öklit, Batlamyus vb. feylesofların eserlerini Beytü'l-Hikme çatısı altında toplayarak en yetenekli mütercimlerine tercüme ettirmiştir.<sup>546</sup> Aristo'ya ait mantık, tabiat, psikoloji, ahlak ve metafiziğe dair eserlerin tercümeleri bu şekilde gerçekleştirilmiştir.<sup>547</sup> Aristo'nun *de Anima*, *Kozmoloji*, *Kitâbü'l-Mirât* adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.<sup>548</sup>

Bu dönemdeki çeviri çalışmalarında dikkat çeken bir şahıs da, Hıristiyanlığın Yakubî mezhebine mensup Yahya b. Adî'dir. Onun sayesinde Aristo ve başka birçok feylesofun Süryanice'den Arapça'ya çevrilmiş eserleri sonraki nesle ulaşmıştır.<sup>549</sup>

Beytü'l-Hikme'nin en meşhur mütercimleri; Ömer b. Ferruhan et-Taberî(ö. 199-200/815), Yakup b. İshak b. es-Sabbâh el-Kindî (ö. 252/866) , Huneyn b. İshak el-İbâdî (ö. 260/873), Sabit b. Kurrâ el-Harrani (ö. 289/901)'dir.<sup>550</sup>

Beytü'l-Hikme'ye, saraydaki ilmi toplantılarda felsefeye dair aşinalığı ile dikkat çeken ve bu yönüyle Memun'un takdirini kazanan<sup>551</sup> Ya'kub b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî'nin ciddi bir hizmeti olmuştur. Kindî, Süryanî ve Yunan dilinden felsefi metinleri

<sup>540</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 21, 151, 152, 158.

<sup>541</sup> Söylemez, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv*, 178.

<sup>542</sup> Aydınli, *Akılci Din Söylemi*, 109.

<sup>543</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 301.

<sup>544</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XV: 232.

<sup>545</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 301.

<sup>546</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 136.

<sup>547</sup> Aydınli, *Akılci Din Söylemi*, 109.

<sup>548</sup> Şeşen, "Abbasiler Devrinde Arapça'ya Tercüme Faaliyetleri", 25.

<sup>549</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 305, 308, 309, 310-312, 314, 324.

<sup>550</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 108.

<sup>551</sup> Kaya, "Beytülhikme", erişim: 19.10.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/beytülhikme>



çevirmekle kalmıyor, bunlarda geçen terimlerin Arap diline uyarlanması gibi kritik bir hizmeti de sunuyordu.<sup>552</sup>

Beytü'l-Hikme'de önemli tercümelere imza atan başka bir isim de, Nasturî Huneyn b. İshak el-İbâdî'dir.<sup>553</sup> Huneyn b. İshak, Hipokrat ve Galinos'un kitaplarını şerh etmenin dışında ilgi çekici konuları içeren başka eserler de kaleme almıştır.<sup>554</sup> Memun'un doktoru olan Cibrail b. Buhtîşu'nun keşfettiği Hîreli bu şahıs, ilk tercümesini yaptığında 17 yaşında idi. Halife Memun'un Bizansa gönderdiği ekip içerisinde, Ebû Musâ kardeşlerle birlikte o da yer almıştı. Kendi adını taşıyan risale günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>555</sup>

Halife Me'mun'un çok önem verip desteklediği Beytü'l-Hikme'nin faaliyetlerinin önemi ortadadır. Bir süre sonra Halife Mütevekkil (847-861) döneminden sonra devlet siyaseti değişse de tercüme faaliyetleri bazı ailelerin uhdesinde devam etmiştir.<sup>556</sup>

Ayrıca belirtilmesi gereken önemli bir husus da, tercüme ve ilmi çalışmaların tamamının devlet bünyesindeki Beytü'l-Hikme çatısı altında gerçekleşmediğidir.<sup>557</sup> Abbasî devletinde toplumun ihtiyaçlarına yönelik çeviri faaliyetleri, Halife veya bölgelerin himayesi kendisinde olan emirler, komutanlar hatta tüccarlar tarafından da desteklenmiştir.<sup>558</sup>

Mesudî, Yunan düşüncesinin yol haritasının; Atina'dan İskenderiye'ye, oradan Ömer b. Abdilaziz zamanında Antakya'ya, Mütevekkil döneminde ise Harran'a ulaştığını söylemektedir. Halife el-Mu'tazid Billah (ö. 289/902) zamanında ise bu miras Kuveyrî ve Bağdad'da vefat eden Yuhanna b. Haylan (ö.307-308/920) ve İbrâhîm el-Mervezî'ye intikal etmiştir.<sup>559</sup>

Yuhanna b. Haylan, Farabi'nin, mantık ve felsefede<sup>560</sup> önemli derece istifade ettiği hocasıdır.<sup>561</sup> Sonra İbrâhîm el-Mervezî'nin öğrencileri Muhammed b. Kernîb ve Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus'un adları geçmektedir. Mettâ, Aristo'nun mantık Kitaplarına

<sup>552</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 308, 312.

<sup>553</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 110.

<sup>554</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 108.

<sup>555</sup> Hasan Katipoğlu-İlhan Kutluer, "Huneyn b. İshak", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 19.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/huneyn-b-ishak>

<sup>556</sup> Şeşen, "Abbasiler Devrinde Arapça'ya Tercüme Faaliyetleri", 22.

<sup>557</sup> Demirci, *Beytü'l-Hikme, Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 45.

<sup>558</sup> Aydınli, *Akılci Din Söylemi*, 111.

<sup>559</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî (ö. 345/956), *e't-Tenbih ve'l-İşrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî, (Kahire: Mektebetü't-Târihiyye, 1938), 105.

<sup>560</sup> Mahmut Kaya, "Fârâbî", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 19.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi#1>

<sup>561</sup> Mes'ûdî, *e't-Tenbih ve'l-İşrâf*, 106.

şerhler yazmıştır.<sup>562</sup> IV/X. yüzyıldan sonra gelenen aşamada, felsefeye dair yazılan Arapça eserlerin Yunan eserlerden daha üst seviyede oldukları ve artık eleştirel eserlerin de kaleme alınmaya başladığı anlaşılmaktadır.<sup>563</sup>

Abbasi dönemi, birbirinden farklı ideoloji, inanç ve geleneklerin çatıştığı bir ortam şeklinde tezahür etmiş olup, ardında fikri tartışmaları besleyecek büyük bir ilmi miras bırakmıştır. Tercüme hareketinin etkisi, belirli bir dini anlayışın Müslüman toplumda hâkim olması şeklinde sonuçlanmamış, Bağdat'ın zengin demografik ve fikri ortamında hiçbir dini anlayış diğerine baskın gelememiştir.<sup>564</sup>

### 1.2.2.1. Felsefi Tartışmalar

Beytü'l-Hikme merkezli yoğun tercüme faaliyetlerinin hemen ardından birtakım fikrî sonuçların elde edildiğini söylemek doğru olmayacaktır. Aslında bunda, yapılan işin doğasına ters bir durum da yoktur. Burada yapılan işin mahiyeti, daha sonra işlenecek olan bilgiyi tercüme ve tasnif çalışmalarıyla sunuma hazır hale getirmektir. Bu süreçte, tercümelere önem verilerek, farklı medeniyetlerin ilmi mirasları Müslümanların düşünce dünyasına taşınmıştır. Böylece bilgi, sadece farklı dil bilenlerin ötesinde daha geniş kitlelere ulaşmıştır.<sup>565</sup> Müslümanlar, III/IX. yüzyılın ortasına gelindiğinde de çoktan Yunan felsefesi ve feylesoflarına dair ansiklopedik derinliğe sahip olmuşlardır.<sup>566</sup>

Süreçte ortaya çıkan düşünsel zenginlik, sonraki neslin dini anlayışlarını sistemleştirmeleri açısından uygun bir zeminin hazırlayıcısı olmuştur. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin doktrininin ayrıntılarına inildiğinde karşımıza, vefatından bir asır önce şekillenen fikri tartışmalar çıkmaktadır. Bu durum, söz konusu fikri tartışmalara, Mâturîdî bağlamını aşmadan değinmeyi gerekli kılmaktadır.

Felsefeye ilgi duyan ilk Müslümanlar, başlangıç olarak Suriye'deki Yunan şarihleri ve Yunanca metinlerin incelemelerini merkeze alarak Aristo'yu anlamaya çalışmışlardır.<sup>567</sup> Ana dilleri Yunanca olmayan milletlerin, Helenizm'i başka kültürlerle taşıması sırasında az da olsa bu düşüncede birtakım değişiklikler yapmaları olağandır.<sup>568</sup> Bu değişim, Arapların Yunan dili ve tarihine olan hâkimiyet düzeyleriyle doğru

<sup>562</sup> Mes'ûdî, *e't-Tenbih ve'l-İşraf*, 105.

<sup>563</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 149.

<sup>564</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 155.

<sup>565</sup> Demirci, *Beytü'l-Hikme, Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 302.

<sup>566</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 98.

<sup>567</sup> O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 132.

<sup>568</sup> O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 18.

orantılıydı.<sup>569</sup> Kelâmla ilgili ihtiyaca binaen yapılan tercümeleler, doğal olarak, çeviri yapanın tercümedeki usûlü, amacı ve konuya yaklaşımına göre şekillenmiş ve ortaya çıkan ürün, kaynağından ayrı, alıcı kültürün<sup>570</sup> kelâmî edebiyatına dönüşmüştür. Kâdî Abdülcebbâr; Eflatun, Aristo ve diğer filozofların eserlerinin İslam'dan sonra çevrildiğini ve bunları çevirenlerin o filozoflara dair bir şey bilmediklerini ifade etmektedir.<sup>571</sup>

Aslında Yunan düşüncesi, başlangıç aşamasında müşahhas bir tanrı tasavvuruna sahip değildi. Ancak bu sistem de kendi gelişim sürecinde birçok değişikliğe uğramıştır.<sup>572</sup> Örnek olarak, Aristocu felsefeye “ilahi güç” düşüncesini Batlamyusçuluk'tan mülhem olarak eklemleyen feylesof, İskenderdir.<sup>573</sup> Yine, Kur'an'ın fazlaca kullandığı ve belki de bu yönüyle kelamcılarının en temel yöntemlerinden birisi de olan “görünenin bilgisinden hareketle görünmeyene ulaşma” prensibi, kökeni Helenistik felsefeye dayanan bir geçmişe de sahiptir.<sup>574</sup> Mâturîdî de, diğer kelamcılar gibi bu prensibi kullanmıştır. Hatta onu kurguladığı sistemde, “duyulur âlem” özel bir işleve sahiptir. Duyular ötesi başka delille değil, gözle tanınmaktadır.<sup>575</sup> Salim duyuların sunduğu güvenilir bilgi kaynaklarıyla duyulur âlemini anlamlandıran insan, edindiği donelerle “öte” nin bilgisine ulaşabilmektedir.

Burada Müslümanların alt kültür ve dinlerle olan münasebetine değinirken Gnostisizm'i dikkate almamak mümkün değildir. Ayrıca Gnostik ve pagan felsefesine karşı Urfa'dan Horasan'a kadar yüzyıllarca ayakta durmayı başaran Hıristiyan bir geleneğin mevcudiyetine de bakmak gerekir. Muhaliflerine karşı felsefî argümanlarla ayakta durmaya çalışan bu gelenek, kendilerini Eflatun ve Aristo'ya nispet etmekteydi.<sup>576</sup> Me'mun döneminde felsefeye olan ilginin artmasının<sup>577</sup> arka planında, bu gelenekten

---

<sup>569</sup> Mesela sahte eserler gerçekleriyle ayırt edilememiş; Platon ve Platin isimleri karıştırılıp aynı kişi oldukları zannedilmiştir. Bk. Bathold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 32-33.

<sup>570</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 179.

<sup>571</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 60.

<sup>572</sup> İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasında İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç büyük Dönüşüm Evresi”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kara, (İstanbul: İSAM yay., 2017), 37-90.

<sup>573</sup> Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasında İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç büyük Dönüşüm Evresi”, 47.

<sup>574</sup> Bu felsefeye göre duyulur âlemi anlamlandırmada kullandığımız yöntem, ilahi olanı bilmede de kullanılabilir. Oysa sözkonusu husus, Roma dönemi felsefesinde kabul edilemez bir yöntemdi. Bk. Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasında İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç büyük Dönüşüm Evresi”, 45.

<sup>575</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, çev: Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM yay., 2016), 59.

<sup>576</sup> Bathold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38.

<sup>577</sup> Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 80.

istifade düşüncesi yatmaktadır.<sup>578</sup> Müslüman mütefekkirler hem bu şekilde kendilerini Gnostik<sup>579</sup> ve Hermetik<sup>580</sup> düşüncenin saldırılarına karşı<sup>581</sup> da korumuş olacaktı. Sonuçta bu fikri hareketlere karşı gösterilen gayret, beraberinde rasyonelleşmeyi de getirmiştir.<sup>582</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla, çeviriler yapılırken eserlerin orijinallerinde ifade edilen fikir ve kavramlar, mütercimler tarafından “İslamileştirilmiştir.”<sup>583</sup> Müslümanlar, Aristo felsefesiyle ilk karşılaştıklarında, ona Kur’an ile arasında birbirini tamamlayıcı bir ilişki taşıyormuş gibi muamelede bulunmuşlardır.<sup>584</sup> Aslında yapılan şey, kadim bilgi ve metotlarını etüt ederek onları İslam dairesinin içerisine almak ve İslamı da felsefenin alanına yaklaştırmaktır.<sup>585</sup> Bu süreçte, genel bir tanımlamayla Mu’tezile diye bildiğimiz cedelci, felsefî düşünen, istinbat eden, muhaliflerine karşı deliller üreten, nakli ve akli ilimleri sınıflandıran kelâmın erbabı bir grup<sup>586</sup> öne çıkmıştır.

Tabiat ve insana dair düşüncelerdeki zenginlik, III/IX. yüzyılın başlangıcından itibaren dikkat çekici bir boyuta ulaşmıştır. Bu dönemden itibaren yoğunlaşarak artan kelâmî ve felsefî tartışmalar, bir asır sonraki nesle zengin bir miras olarak tevarüs etmiştir. Biz bu bölümdeki tartışma konularını, Mâturîdî’nin gündemine aldığı meseleleri merkeze alarak açıklamaya çalıştık.

### 1.2.2.2. İlk Kelâmî Tartışmalar

Me’mun’un hilafeti, Aristo’nun öğretilerinin daha iyi anlaşılabilirdiği, dolayısıyla değerlendirme ve eleştirilerin daha sağlıklı yapılabildiği bir dönem olmuştur.<sup>587</sup> İslam düşüncesiyle açık çelişki yaşayan unsurların tercümeler aracılığıyla tolere edilmesi,

<sup>578</sup> İlk İslam feylesoflarının İskenderiye mektebi ile Aristo şarihleri arasındaki münasebeti tam olarak ortaya konabilmiş değildir. Bk. O’Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 8.

<sup>579</sup> Müslümanlar açısından muhalif düşünceler içerisinde en tehlikelisi Gnostisizm’dir. Bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev: Osman Tunç, (İstanbul: İnsan yay., 1999), I: 75.

<sup>580</sup> Hermesçilik adı, Eski Mısır inancından, Tevrat’a, Zerdüştilik’ten, Stoacı, Eflâtuncu, Yeni Eflâtuncu, Pisagorcuya ekollere ve Gnostisizm’e kadar birçok motifi barındıran bîtmî nitelikli ekollerin çalışma sistemleriyle ilgili kullanılmaktadır. Bk. Mahmut Erol Kılıç, "Hermes", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 19.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hermes>

<sup>581</sup> Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu’tezile*, 79.

<sup>582</sup> Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, 101.

<sup>583</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü Delâilü’n-Nübüvve*, 161.

<sup>584</sup> Fakat süreçte felsefenin metodik farklılığa ve geleneği etkileme gibi doğal bir değişime sebep olması pek de gecikmeyecektir. Bk. O’Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 121.

<sup>585</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I: 139.

<sup>586</sup> Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdîrahmân el-Malatî (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve’r-Redd alâ ehli’l-Ehvâ ve’l-Bid’a*, (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1992), 35-36.

<sup>587</sup> O’Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 131.

Aristo ve Eflatun’u İslam düşüncesiyle uzlaştırmış gözükmektedir.<sup>588</sup> Kelamcılar, Allah’ın evren üzerindeki mutlak etkinliğini kanıtlamak adına atom, cisim, araz, hareket ve boşluk gibi Yunan felsefesinden mülhem kozmolojik problemleri tartışmalarına dâhil etmeye başlamışlardır.<sup>589</sup> Kelâmî tartışmalar yapılırken de, evrenin yaratılmışlığını ispat adına, madde ve özelliklerine dair farklı teoriler öne sürülmüştür. Bunlardan ilki, “evrenin tek bileşenin cisimler olduğu” düşüncesidir.

Evrenin tek bileşenin cisimler olduğu fikri, duyu organlarıyla algılanabilen nesnelerin cisimlerin iç içe girmesiyle oluştuğu anlayışına dayanmaktadır. Stoacı görüşten esinlenerek oluşturulduğu düşünülen bu tez, bilindiği kadarıyla ilk olarak Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) ve Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/815) tarafından savunulmuştur.<sup>590</sup>

Hişâm; hareket, isteme, itaat, günah gibi fiil ve arazları ispat edenlerin ispat ettikleri diğer arazları, cisimlerin sıfatı olarak kabul etmektedir. Ona göre bu sıfatlar, cisimde olmadıklarından dolayı onlarda bir değişiklik meydana getirmemektedir.<sup>591</sup> Esamm’a gelince o, cisim dışında bir fiil ve hareket te kabul etmemektedir.<sup>592</sup> Nazzam’a göre ise, cevherler arazların bir araya toplanması ile ortaya çıkmaktadır. O, Hişâm b. el-Hakem’in düşüncesiyle paralel bir şekilde, bazen cisimlerin araz, bazen de arazların cisimlerden farklı olmadığını savunmuştur.<sup>593</sup>

Diğer görüş ise, “âlemin tek bileşenin, boyutsuz arazlardan oluştuğu” düşüncesidir. Boyuta sahip olan cisimler, çeşitli arazların bir araya gelmesiyle oluşmaktadır.<sup>594</sup> Dırrar b. Amr (ö. 200/815); hareket, sükün ve cisimlerden ortaya çıkan diğer fiillerin, cisim değil araz olduğu kanaatindedir.<sup>595</sup>

Dırrâr b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr’ın (ö. 220-230/835-845) savunduğu bu düşüncenin<sup>596</sup> kaynağının, Yeni Eflatunculuk ve Hıristiyan teolojisine dayandığı ifade

---

<sup>588</sup> Şeşen, “Abbâsiler Devrinde Arapça’ya Tercüme Faaliyetleri”, 38.

<sup>589</sup> Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, (London: Harward University Press, 1976), 466.

<sup>590</sup> Alnoor Dhanani, “İslâm Düşüncesinde Atomculuk”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, çev: Mehmet Bulğen, 9:1 (2011): 394.

<sup>591</sup> Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş’arî (ö. 324/935-36), *İlk Dönem İslam Mezhepleri-Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ’h-tilâfi’l-Musallîn*, çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, (İstanbul: Kabalcı yay., 2005), 267.

<sup>592</sup> Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 266.

<sup>593</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 65.

<sup>594</sup> Neseî, *Tebşıra*, 189.

<sup>595</sup> Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 267.

<sup>596</sup> Bk. Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 248, 254.

edilmektedir.<sup>597</sup> Mâturîdî'nin de, ontolojiye dair bazı görüşlerinde Neccâr vasıtasıyla Dırar'dan istifade ettiği ifade edilmiştir. Onun ontoloji anlayışını şekillendiren saikleri ve muhtemel kaynaklarını “Âlem Tasavvuru” başlığı altında ele alacağız.

Üçüncü görüş, “bölünmez cevher” anlayışına dayalı “atomculuk” fikridir. Bu fikri ilk defa ortaya atan, Mu'tezile kelamcısı Ebü'Huzeyl el-Allâf(ö. 235/849-50)'tır.<sup>598</sup> Kelâm ilminin felsefî tabanına katkısı bakımından Ebü'Huzeyl dikkat çekici bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Demokritos'a (ö. M.Ö. 350) kadar giden atomculuk düşüncesi,<sup>599</sup> Ebü'l-Huzeyl'in açtığı yol sayesinde Mu'tezilî ve diğer kelamcıların da desteğiyle, İslam düşüncesinde yaratılışın bir delili olarak baskın bir şekilde yerini almıştır. Ebü'Huzeyl, tercümelelerin yetersizliği ve Aristo'ya dair malumatın azlığından dolayı net bir sistem ortaya koyamasa da süreçte onun açmış olduğu yolda Aristo düşüncesi ciddi şekilde tartışılmıştır.<sup>600</sup>

Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın ardından, birçok feylesofun eserini inceleyerek onların düşüncelerini Mu'tezilî anlayışa uyumlu hale getiren önemli bir kişilik olarak en-Nazzam (ö. 231/845) ismi öne çıkmaktadır.<sup>601</sup> Zekâsı ve dile olan hâkimiyetiyle tanınmış olan Nazzam, halifenin sarayda topladığı seçkinlerin arasında yer alması için 202/818 yılında Bağdat'a davet edilmiştir.<sup>602</sup> Bağdat'a gelişinden sonra, buradaki Mu'tezile ve yönetici çevrede etkili bir şahsiyet konumuna ulaşmıştır.<sup>603</sup>

Nazzâm, Basra Mu'tezilesi'nin kurucusu Ebu'l-Hüzeyl'in dönüştürerek savunduğu atomculuk anlayışına karşı çıkmıştır.<sup>604</sup> O, Ebü'l-Huzeyl'in atomcu temelli savlarına karşı, tabiatçı felsefeye dair tercümelerden istifade ile ona cevap vermeye çalışmıştır.<sup>605</sup> Bu çerçevede, Ebü'l-Huzeyl'in atomculuk savunusunun anahtar postülatı olan “atomun boyutsuz oluşu” üzerinden ona eleştirilerde bulunmuştur.<sup>606</sup>

---

<sup>597</sup> Dhanani, “İslâm Düşüncesinde Atomculuk”, 394.

<sup>598</sup> İlhan Kutluer, "Cevher", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 20.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher>

<sup>599</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 88.

<sup>600</sup> Demirci, *Beytü'l-Hikme, Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 220.

<sup>601</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 63.

<sup>602</sup> İlyas Çelebi, "Nazzâm", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 23 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nazzam>.

<sup>603</sup> Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirisi*, (İstanbul: İFAV yay., 2017), 77.

<sup>604</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 253-254; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 96.

<sup>605</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 254; İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 59.

<sup>606</sup> Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirisi*, 82.

Nazzâm, atomun bölünmesinin mümkün olmadığını savunanlara karşı, onun “somut fiziksel gerçeklik” olarak kabul edildiği takdirde ortaya çıkacak olan problemlerin farkına varmış ve buna karşılık sonsuza kadar bölünmeyi savunmuştur.<sup>607</sup> Mâtûrîdî’nin atomcu görüşe uzak olması, onun kaynaklarından biri olarak sunacağımız Nazzâm’ın tabiatçı görüşünden istifade edip etmediği sorusu akla getirmektedir. İkili arasındaki muhtemel etkileşimi “Âlem Tasavvuru” bölümünde ele alacağız.

Tevhid ilkesini savunmak adına Allah’ın sıfatları üzerine yapılan tartışmaların, felsefi argümanların işin içine girmesiyle belli bir olgunluğa ulaştığı anlaşılmaktadır. Kelamcılar arasında ilahi sıfatların reddi fikri Vâsıl b. Ata (ö. 131/748)’ya nispet edilse de, onun zamanında bu fikrin henüz olgunlaşmadığı bilinmektedir.<sup>608</sup> Tevhid ve sığata dair yorumların olgunlaşması ve terminolojik anlam kazanmasının Vâsıl sonrası dönem içerisinde gerçekleştiği söylenebilir.<sup>609</sup> Bu düşüneyi olgunlaştıran kişi, Ebü’l-Huzeyl Allâf(ö. 235/849-50)’tır.<sup>610</sup>

Ebü’l-Huzeyl’e göre, Allah bir ilimle âlimdir ve ilmi onun zatıdır. Bir kudretle kadirdir ve kudreti zatıdır. Bu şekilde Allah’ın zatı birdir ve onda hiçbir şekilde çokluk yoktur.<sup>611</sup> Nazzâm ise, Allah’ın sıfatlarının, onun zatını ispat ve cehl, acizlik ve ölüm gibi vasıflardan nefy maksadı taşıdığını iddia etmiştir. İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) ise Allah’ın isimleri ve sıfatlarıyla kadim olduğu fikrindedir.<sup>612</sup>

İbn Küllâb el-Basrî, Mu‘tezile âlimlerinin bu minvaldeki düşüncelerine karşı Kur’an’ın kadîm olduğu kanaatini benimsemiştir. Bu doğrultuda, Me’mûn’un sarayında, Ebü’l-Huzeyl ve Abbâd b. Süleyman es-Saymerî’ye (ö. 250/864) karşı “ilâhî kelâmın zâtından ayrı olmadığını” savunmuştur.<sup>613</sup>

Müslüman düşünürlerin felsefi metinlerle karşılaştıktan sonra farklı şekilde tartışma konularına dâhil ettikleri diğer önemli bir konu da, “adalet” meselesidir. Bu doğrultuda, bir kısmı, kulun sorumluluğunun gereği adına nedenselliği geniş ölçüde kabul

---

<sup>607</sup> Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirisi*, 83.

<sup>608</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 58.

<sup>609</sup> Osman Aydın, “Kur’an’ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu‘tezile’nin Tarihi Seyrindeki Yeri I”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3, sy. 9 (Ocak-Nisan 2001), 47.

<sup>610</sup> Yunanlı filozof Empedokles, Saîd el-Endelüsî’nin aktardığına göre, Allah’ın ilim, kudret gibi sıfatlarla zatından ayrı olarak adlandırılmayacağını söyleyen ilk kişidir. Bu düşüncenin devamı olarak o, Allah’ın gerçek bir olduğunu, çoğalmaktan uzak olduğunu savunmaktadır. Ona göre, Ebü’l-Huzeyl Allaf (ö. 235/849-50) bu düşüncenin takipçisidir. Bk. *Milletlerin Bilim Tarihi*, 80.

<sup>611</sup> Eş‘arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 160; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 61.

<sup>612</sup> Eş‘arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 163.

<sup>613</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 20.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kullab>

ederken, diğerk bir kısmı ise onlara karşı, Allah'ın kudretini sınırlamayı kabul etmeyen anlayışı savunmuştur. Bu problem çerçevesinde insan fiilleri, istitâat, insanın fiili gerçekleştirmeye kudretinin olup olmadığı gibi konular tartışılmıştır.<sup>614</sup>

Hişam b. el-Hakem (ö. 179/795), insan fiillerine iki yönlü yaklaşmaktadır. İlki, fiilin irade edilip elde edilişii açısından özgür olunan yöndür. Diğeri ise, fiilin, tahrik edici sebebin ardından meydana gelmesiyle ortaya çıkan zorunlu yöndür. Ona göre, istitâat fiilden öncedir. Fiil ortaya çıkarken sebebin bulunması istitâat kaynaklıdır. Yani Hişam, fiilin yaratılmış bir sebeple meydana geldiğı düşüncesindedir.<sup>615</sup>

Ebü'l-Huzeyl el-Allâf(ö. 235/849-50)'a göre ise, istitâat, kişinin sağlıklı olmasından başka bir arazdır. Fiiller, kalbin fiilleri ve organların fiilleri olmak üzere ikiye ayrılır. Fiilin oluşacağını belirten hal, oluştuğunu belirten halden farklıdır. Tevellüt fiili de kula aittir.<sup>616</sup> İstitaat bir arazdır. Bedenen sağlıklı olmaktan daha fazlasını ifade etmektedir. Kalbin fiilleri istitâatle aynı anda ortaya çıkar. Uzuvarın fiilleri ise ikinci anda ortaya çıkar. İnsan, kendisinde hareket, sükûn, irade ve bilgi oluşmasına sebep olabilir. İnsanın fiilleri Allah'ın fiillerine benzemez, Allah'ın, insanın kudretine verdiği şey üzerinde hiçbir kudreti yoktur. Çünkü bir fiilin iki yaratıcısı olmaz.<sup>617</sup>

Bişr b. el-Mu'temir'e göre istitâat, bünyenin sağlıklı ve belalara karşı dayanıklı oluşudur. İnsandaki fiil, mevcut bu istitâatla ilk durumda veya ikinci durumda ortaya çıkmaktadır. Ancak onun, "ikinci durumda fiil ortaya çıkar" dediğı de ifade edilmiştir.<sup>618</sup> Öğrencisi Sümame b. Eşres(ö. 213/828)'e göre de, istitâat organların sağlıklı oluşu ve bir takım belalardan korunması anlamına gelmektedir ve fiilden öncedir.<sup>619</sup> Süleyman b. Cerir, istitâatın, renk ve tat gibi, cismin bir kısmı olduğunu ve onu kapladığını iddia etmiştir.<sup>620</sup>

Dırar b. Amr, yukarıda ifade edilen ve Mu'tezile'nin genel kabulü olan görüşün aksine, kulların fiillerinin yaratıldığı ve istitâatin fiilden önce olmadığı düşüncesini savunmuştur.<sup>621</sup> Dırar'ın, kulların ihtiyari fiillerdeki etkisini ifade eden kesb konusunda

<sup>614</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 198.

<sup>615</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 68; Bağdadî, Hişam'ın kulların fiillerine dair birbiriyle çelişkili ifadelerinin rivayet edildiğini söylemektedir. Bk. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 50.

<sup>616</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 62.

<sup>617</sup> A. S. Tritton, *İslam Kelâmı*, çev: Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., 1983), 89.

<sup>618</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 70.

<sup>619</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 74.

<sup>620</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 248.

<sup>621</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 230.



da Ebû Hanîfe'den etkilendiği ifade edilmiştir.<sup>622</sup> Hüseyin b. Muhammed en-Neccar da, kulların fiillerinin mahlûk olduğu, insanların onların faili olduğu kanaatindedir.<sup>623</sup>

Nazzam'a göre ise, insanın, fiil işleme yeteneği olduğu için, bir afet gelinceye kadar bizzat kendisi güç yetiren olabilir. Kulların fiillerinin tamamı hareketten ibarettir. Sükûn da bir harekettir. Dolayısıyla hareket etmeyen bir varlık yoktur.<sup>624</sup> Bu, yer değiştirme hareketi veya itimad-dayanma şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>625</sup> Nazzam, cisim ve mesafenin sonsuzca bölünmesini kabul etmesine rağmen hareketi kabul etmektedir.<sup>626</sup>

Dönemin fikrî tartışmaları ele alınırken, kendisine risalet ulaşmayan kişinin sorumluluğu meselesi de dikkat çekicidir. Ebü'l-Huzeyl'e göre, din gelmeden önce mükellefin Allah'ı net bir şekilde bilmesi gerekmektedir.<sup>627</sup> Nazzam'a göre de akıllı bir kişi düşünce ve istidlal marifetiyle Allah'ı bilmek zorundadır.<sup>628</sup> Benzer şekilde Câhız da, akıl sahibi insanların hepsi Yüce Allah'ın yaratıcı olduğunu bilip bir peygambere muhtaç oldukları bilgisine sahip olduğunu ifade etmiştir.<sup>629</sup>

Kelamcıların gündemini meşgul eden diğer bir konu da, Allah'ın yaratma eylemini nasıl gerçekleştirdiği meselesidir. Zira ezeli yaratıcının yaratma fiilini belirli bir zamanda gerçekleştirmesi, yaratılan fiilin de sonradanlığı ile ilgili sorun ortaya çıkarmaktadır. Bu probleme çözüm bulmak adına farklı açıklamalar yapılmaya çalışılmıştır. Bu sorun, Mâverâünnehir Hanefilerine has bir düşünce olan tekvin sıfatı ile yakından ilişkili bir meseledir.

Ebü'l-Huzeyl'in meseleye yaklaşımı, "iradelerin varlığını mahal olmaksızın kabul etmek ve Allah'ın bunlarla mürid olduğunu benimsemek" şeklinde olmuştur. Bu görüşü ilk dillendiren de odur. Ona göre "Kün" sözü bir mahalde değildir, ancak emir, nehy, haber verme gibi bir bölüm, kelâmî bir mahaldedir. Yaratma-tekvin tekliften farklıdır.<sup>630</sup> Allah'ın emri (irade), irade ettiğinden başkadır. Onun yaratacağı konusundaki iradesi, o şeyi yaratmasıdır. Bir şeyi yaratması da, o şeyden başkasıdır. Yaratma, Ebü'l-Huzeyl'e

<sup>622</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 282;

<sup>623</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 232.

<sup>624</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 71.

<sup>625</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 64.

<sup>626</sup> Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, (1981): 223, 221-248.

<sup>627</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 62.

<sup>628</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 66.

<sup>629</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 77.

<sup>630</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 61.

göre bir mahalde bulunmayan sözdür. Allah'ın sıfatları ile emretmesi ve nehyetmesi durumunun geleceği kapsaması konusunda da aynıdır.<sup>631</sup>

Nazzâm'ın bakış açısına göre ise hareket, “adem” ve “iâde” olmaksızın “sürekli yaratma” ile gerçekleşmekte idi.<sup>632</sup> Ona göre Allah, mevcudatı şu anda buldukları durum üzere tek seferde yaratmıştır. İlk insanın yaratılması ile onun neslinin yaratılmasında herhangi bir öncelik yoktur. Ancak Allah, yaratıklarının bir kısmını gizlemiştir. Zaman açısından öncelik, varlık bulmada bir öncelik değil; gizlenen yerden meydana gelişte sözkonusu olmuştur. Her şey ezelde Allah tarafından yaratılmış, ancak onları korunmuş bir hareketsizlikte bırakmıştır. Daha sonra onları birbirini takip eden aşamalarla fiili varlıklar olarak meydana getirmiştir.<sup>633</sup> Nazzam'a göre ruh, sütün içerisinde tereyağının yahut susamda yağının mevcut olması gibi idraki zor, latif bir cevherdir.<sup>634</sup> Onun bu konuda, tabiatçı feylesoflar içerisinde kümun ve zuhur ehlinden etkilendiği ifade edilmiştir.<sup>635</sup>

Nazzam'ın takipçileri olan Muhammed b. Şebib, Ebu Şemir ve Musa b. İmran'a gelince onlar, büyük günah sahibinin imandan çıkmış olacağı konusunda Nazzam'a muhalefet etmişlerdir.<sup>636</sup> Bu isimler arasında Muhammed b. Şebîb, çalışmamız açısından özel bir öneme sahiptir.

Basra ekolüne yakın bir Mutezilî olarak tanınan Muhammed b. Şebîb (III./IX. yüzyıl ), Mu'tezile âlimlerince ırcaya dair görüşlerinden dolayı Mürcie'nin Mu'tezile'ye yakın grubu içerisinde değerlendirilmiştir.<sup>637</sup> O, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde ırcâyâ dair yazdıklarından dolayı Mu'tezile'nin tepkisini çekmişti.<sup>638</sup> “Ben hükmün ertelenmesi hakkındaki bu kitabı yalnızca sizin için yazdım; başkası söz konusu olsaydı bunu söylemezdim” ifadesinden, Muhammed b. Şebîb'in itizâl konusunda ortak fikirde olduğu

---

<sup>631</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal* 63.

<sup>632</sup> Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirisi*, 87.

<sup>633</sup> O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 124.

<sup>634</sup> O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 124.

<sup>635</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 65.

<sup>636</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 74; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 67.

<sup>637</sup> Adil Bebek, "Muhammed b. Şebîb", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 20.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-sebib>

<sup>638</sup> El-Mehdî Lidînillah Ahmed b. Yahyâ ibnû'l-Murtazâ (ö. 840/1437), *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer, (Beyrut: en-Neşerâtü'l-İslâmiyye, 1961), 71; İbnû'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 78.

arkadaşlarına, özel bir tartışma bağlamında bu eseri yazdığı fikri akla gelmektedir.<sup>639</sup> Bu durumda ırcanın Mu'tezile içerisinde de tartışma malzemesi olduğu sonucu çıkacaktır.

İslam Mezhepleri Tarihi açısından dikkat çeken en önemli hususlardan birisi, Mihne döneminde yaşamış ırcâ düşüncesine sahip Mutezili bir âlim olan Muhammed b. Şebîb örneğinde olduğu gibi, “mezhepleri sabit bir içerikte algılamak ve onları sabit ve değişmez fikirler veya uygulamalar bütünü olarak görmektir.”<sup>640</sup> Eş'ârî, Bağdâdî<sup>641</sup> ve Şehristânî,<sup>642</sup> Muhammed b. Şebîb'i Mürcîî olarak sunmuşlardır. Mâtürîdî'nin onun görüşlerine dair aktardıklarından Muhammed b. Şebîb'in sadece ırcâ konusunda değil âlem tasavvuru konusunda da Mu'tezile'nin ana gövdesinden ayrıldığı<sup>643</sup> bilgisine sahip oluyoruz. Ayrıca o, bünyesi içerisinde olduğu Mu'tezile'den ayrı olarak “Allah'ın nesnelere hiçbir şey olmaksızın” (min lâ-şey) yarattığı fikrine sahipti. Kendisinin bu düşüncede olduğunu, onunla aynı düşünceye sahip Mâturidi'den öğrenmekteyiz. Bu husus, Muhammed b. Şebîb ve Mu'tezile arasındaki ortaya çıkan bir diğer farklılıktır. Mâtürîdî'nin fikri arka planında önemli bir isim olan Muhammed b. Şebîb'e üçüncü bölümde ayrıca yer vereceğiz.

Konumuzla ilgisi açısından önemli kelimelerin dikkat çeken görüşlerini bu şekilde özetlemeye çalıştık. Meselelere bir de felsefeciler açısından bakmakta yarar bulunmaktadır.

### 1.2.2.3. Felsefecilerin Görüşleri

Kelamcılarının gündemiyle paralel olmak üzere fakat onlardan farklı bir şekilde süreci felsefî bir sistem üzerinden okuma gayreti, Arapların ilk feylesofu<sup>644</sup> Kindî (ö. 252/866) tarafından gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Onun sıfat meselesine “herhangi bir sıfat ve kategoriye dâhil edilemeyen gerçek bir” şeklindeki yaklaşımı<sup>645</sup> Mu'tezile ile paralellik arz etmektedir.

<sup>639</sup> J. Meric Pessagno, “Muhammed b. Şebîb'in Düşüncesinin Yeniden İnşası”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz yay., 2016), 1276.

<sup>640</sup> Kalaycı, “Şîilik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”, 303.

<sup>641</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 21, 84, 148, 151.

<sup>642</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 131, 132.

<sup>643</sup> Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile, şeylerin ademde var olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda ademin ezelde ve hatta nesnelere olması söz konusu olacaktır. Bu da, Mu'tezile'yi alemin ezeli olduğu düşüncesinde olan Dehriyye ile ortak bir noktaya taşımaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 195; Pessagno, “Muhammed b. Şebîb'in Düşüncesinin Yeniden İnşası”, 1278.

<sup>644</sup> Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 142.

<sup>645</sup> Sıbgatullah İğde, “Aristoculuk ve Mu'tezile Arasında Kindî”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54, sy. 2, (Nisan-Mayıs-Haziran 2018): 151, 145-164.

Kindî'nin felsefeye yaklaşımı kelamcılardan farklı olmakla birlikte aynı endişeleri barındırmaktaydı. O ve çevresi, bu faaliyetlerini belirli bir felsefe okulunun öğretileri çerçevesinde de gerçekleştirmemiştir. Kindî, yoktan yaratılışı, atomculuktan farklı olarak, ona alternatif bir teori olan “heyula-suret” teorisi üzerinden açıklamaya gayret etmiştir. Ancak, Antik Yunan'dan beri atomculuğa alternatif teşkil eden bu doktrin, atomculuk nazariyesinin gölgesi altında kalmıştır.<sup>646</sup> O, evreni yaratan etkin bir yaratıcıyı, Aristocu evren anlayışını merkeze alarak<sup>647</sup> ve İskender'in ilahi güç ve semavi cisimlerin etkisi teorisini uyumlu hale getirerek açıklama çabasına girmiştir. Yine aynı kaygıyla olsa gerek âlemin ezeli olmadığını açıklamak adına, eseri Müslümanlara ulaştığı anlaşılana<sup>648</sup> Philoponus'un tezini benimsemiştir.<sup>649</sup>

Hem Kindî hem de Mu'tezile, tevhid ilkesine o kadar odaklanmışlardı ki, bu yüzden Allah'a atfedilecek sıfatları ellerinden geldikçe azaltma yoluna gitmişlerdi.<sup>650</sup> Tanrı'nın birliği ve yaratma şekli, dokuzuncu ve onuncu asırda Bağdat'ın entelektüel ortamında sadece Mu'tezilî âlimlerin değil; Yahudi âlimlerin de gündemini teşkil etmekteydi.<sup>651</sup>

Birbirinden farklı felsefi düşüncelerin bu şekilde telifi, daha önce şahit olunan bir durum değildir.<sup>652</sup> Mâtürîdî, başta sudurcu anlayış olmak üzere Aristo-heyula temelli âlem tasavvuru eleştirilerine sık sık yer vermiştir.

Fikri tartışmalara, Stoacı felsefenin katkısı açısından da değinmek gerekmektedir. Çünkü Stoacı anlayış ve yansımaları, Mâtürîdî tarafından da muhatap alınmış ve eleştirilmiştir.

Stoacı düşüncenin, tercüme ve bu düşüncenin felsefesini konu edinen eserler yoluyla İslam düşüncesini etkilediği ifade edilmiştir.<sup>653</sup> Neşşâr, Stoacı görüşün İslam düşüncesine katkısının Aristocu görüşten daha az olmadığı kanaatinde olup, özellikle

---

<sup>646</sup> Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 13.

<sup>647</sup> Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirisi*, 122-123.

<sup>648</sup> Neşşâr, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II: 233-234.

<sup>649</sup> Müslümanlar tarafından Yahya en-Nahvî olarak bilinen John Philoponus, Hristiyan teolojisinin bir savunucusu olarak Proclus'a karşı âlemin ezeli olmadığı düşüncesini savunmuştur. Bk. İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasında İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç büyük Dönüşüm Evresi”, 68-69.

<sup>650</sup> Alfred L. Ivry, “Kindî ve Mu'tezile: Yeni Bir Değerlendirme”, çev: Hayrettin Nebi Güdekli, *M.Ü.İ.F.D.*, 44(2013/1): 328.

<sup>651</sup> Ivry, “Kindî ve Mu'tezile: Yeni Bir Değerlendirme”, 329.

<sup>652</sup> Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasında İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç büyük Dönüşüm Evresi”, 76-77.

<sup>653</sup> İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbîye Etkisi*, (Ankara: Araştırma yay., 2011), 164.

Deysânîlerle olan tartışmada Stoacılıkla temasa geçildiğini düşünmektedir. Ona göre, Mukatil b. Süleyman'ın maddeciliği (cismiye) ile Hişam b. Hakem'in vücudun cismaniliği düşüncesi, hatta onun "Allah'ın cismaniliği" iddiası, Stoa görüşteki etkin cisim<sup>654</sup> düşüncesinden mülhem olmalıdır.<sup>655</sup>

IV/X. asırda Bağdat'da farklı bilim dalları ile ilgili tercüme edilen eserler, çarşıda bir kâtibin dükkânından satın alınabilecek kadar kolaydı. Bu da, o dönemde bilgiye ne kadar rahat ulaşılabilirdiğini göstermektedir.<sup>656</sup> Bu durum hesaba katıldığında, Mâturîdî'nin, bölgeden uzak olmasına rağmen kendisinden bir asır önceki tartışmalara nasıl vakıf olduğu ve kelâmî gündemi nasıl takip edebildiği konusunda daha doyurucu cevaplar sunmaktadır. III/IX. yüzyılda Mâturîdî'nin mensup olduğu geleneğin Bağdat'la olan somut bağlantısının kimler üzerinden sağlandığı sorusu da önemlidir. Tüm Mâverâünnehir Hanefiliği içerisinde Bağdat'taki kelâmî gündemle bağlantısını kesmediğini tespit edebildiğimiz isim Ebû Süleyman el-Cüzcânî(ö. 200/816)'dir. O ve öğrencisi Ebû Bekir el-Cüzcânî, Semerkant'taki Mâturîdî'nin yetiştiği Dâru'l-Cüzcâniyye'nin kurucu isimleridir. Bu isimlerden itibaren ekolün gelişimi, Mâturîdî dönemi ve onun ekolde bıraktığı izi çalışmamızın ikinci bölümünde ele alacağız. Mâturîdî'nin, Semerkant Ehli seleflerinin sunduğu entelektüel ortamda, Bağdat'taki ilmi mirasla kurduğu bağlantıya ise üçüncü bölümde değineceğiz.

---

<sup>654</sup> Stoa düşüncesine göre, pneuma adındaki içkin, evrendeki düzeni sağlayan, herşeyde mevcut etkin madde sözkonusudur. Bk. S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, çev: Merton Dagut, (London: Routledge, 1963), 141.

<sup>655</sup> Neşşâr, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II: 227.

<sup>656</sup> Ebû Şâkir ed-Deysânî ve arkadaşları, el-Haddâd, Ebû İsâ el-Verrâk, İbnü'r-Râvendî ve el-Husrî gibi kimseler, rubûbiyetin iptali ve nübüvvetin reddi gibi konularda yazdıkları eserlerde kendi isimlerine yer vermiyor, künyeler kullanarak kendilerini gizliyorlardı. Bu eserler halka açık kitap satan her yerde satışıydı. Bk. Kâdî Abdülcabbâr, *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 135, 686.

## İKİNCİ BÖLÜM

### MÂTURÎDÎ'NİN YAŞADIĞI BÖLGEDE MEZHEBİ HAREKETLİLİK

#### 2.1. MÂVERÂÜNNEHİR HANEFİLİĞİ

##### 2.1.1. Mâturîdî Öncesi Ekolün Gelişimi

Mâverâünnehir Hanefiliği içerisinde Ebû'l-Mutî el-Belhî (ö. 199/814), Ebû Mukâtil es-Semerkindî (ö. 208/823), Ebû Süleyman el-Cüzcânî (ö. 200/816) ve Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) gibi âlimler, aynı zaman diliminde Belh, Semerkant ve Buhâra'da faaliyet göstermiş önemli kişilerdir. Edinebildiğimiz bilgilerden, onların bölgeye taşıdıkları kelâmî gündemin *el-Fıkhü'l-Ebsat* ve *el-Âlim ve'l-Müteallim*'deki çerçeveyi aşmadığı sonucu çıkmaktadır. Ayrıca, adı geçen eserlerin aynı dönemde Buhâra'daki bilinirliğine dair somut bir bilgiye ulaşabilmiş de değiliz. Ancak kanaatimiz, Buhâra'da da durumun farklı olmadığı yönündedir. O halde biz, en geç II/VIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ekolün kelâmî gündeminin bu eserler çerçevesinde ircâ savunusu, imanın tanımı, va'd ve vaîd, usûlü'd-dîn (el-fıkhü'l-Ekber), kader, istitâat, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, cemaat, kabir azabı, meşîet, Kaderîlik eleştirisi, büyük günah, cennet ve cehennem konuları etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. İsmine değindiğimiz Ebû Süleyman el-Cüzcânî hariç diğerleri, ilim tadrîslerinin ardından memleketlerine dönmüş, orada usûl ve fûrû ayırımına gitmeksizin “dini” yaymaya gayret etmişlerdir.<sup>657</sup>

Hocası Ebû Süleymân el-Cüzcânî ile birlikte bir müddet Bağdat'ta ikamet eden Ebu Bekir Ahmet b. İshâk b. Sabîh el-Cüzcânî (III/IX. yüzyılın ikinci yarısı),<sup>658</sup>

<sup>657</sup> Bu isimlerden Ebû Hafs'ın eş-Şeybânî (ö. 189/805)'nin vefatından önce Buhâra'ya döndüğünü biliyoruz. Bk. Mürteza Bedir, "Ebû Hafs El-Kebîr", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 24.02.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hafs-el-kebir>

<sup>658</sup> Uzun süre Nişâbur kadılığı yapmış Ebû Recâ Muhammed b. Ahmed el-Cüzcânî (285/898)'nin de Mâturîdî'nin hocaları arasında olduğu ifade edilmiş olmalıdır. (Mustafa Bulut, “İmam Matürîdî, Hocaları ve Öğrencileri”, *Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı*, 2, sy.4 (Temmuz-Aralık 2009): 137–145; Ali Duman, “İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri”, *Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı*, 2, sy.4 (Temmuz-Aralık 2009): 109–126.) Söz konusu kişi, muhtemelen Ebû Bekir el-Cüzcânî ile karıştırılmıştır. Şahsın kaydında, onun Mâturîdî ile bir bağından bahsedilmemektedir. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, III: 401; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 60, II: 29; Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), *Tabakâtu'l-Fukahâ*, (Musul: Matbaatuzzehrâ el-Hadîse, 1961), 47.

Mâturîdî'den bir önceki nesilde en dikkat çeken isimdir.<sup>659</sup> O, Mâturîdî'nin de hocasını yapmış olup,<sup>660</sup> diğer seleflerinden farklı olarak usûl ve fûrûa olan hâkimiyetiyle öne çıkmaktadır.<sup>661</sup> Mâturîdî, *el-Âlim ve'l-Müteallim*'i ondan rivayet etmiştir. Kendisine, günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-Fark ve't-Temyîz*, *Kitâbü't-Tevbe*<sup>662</sup> ve *Kitâbü't-Tevhîd*<sup>663</sup> adlı eserler nispet edilmiştir.

III. yüzyılın ortalarına doğru Mu'tezile Bağdat'ta en aktif dönemini yaşamaktaydı. Ebu Bekir el-Cüzcânî'ye (ö. III/IX. yüzyılın ikinci yarısı) ait eserlerden onun Bağdat'taki gelişmeleri tekrar Doğu Horasan'a taşıdığı anlaşılmaktadır. Daha önceden de onun selefleri, II. yüzyılın kelâmî gündemini bu bölgeye taşımışlardı, Bu durumda Cüzcânî, Mâverâünnehir Hanefiliği içerisinde Semerkant Ehli bir kelamcı olarak geleneğini "Ebû Hanîfe'den miras kalan risâlelelerin" ötesine taşıyan isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun Bağdat'taki gelişmeleri bölgeye taşımada üstlendiği göreve Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de değinmektedir. Nesefî'nin ifadelerinden, kelâmî duruşun ve i'tizâl karşıtlığının Ebu Bekir el-Cüzcânî'den itibaren netleşmeye başladığını anlamaktayız.<sup>664</sup>

Ebu Bekir el-Cüzcânî, muhtemelen Ebû Mukâtil es-Semerkandî'nin (ö. 208/823) Semerkant'ta temellerini attığı okulu geliştiren kişidir. Dâru'l-Cüzcâniyye adıyla bilinen bu okul, asırlarca öğrenci yetiştirmeye devam etmiştir.<sup>665</sup> Mâturîdî de kendini bu okulda yetiştirmiş ve sonra da burada hocalık yapmıştır.<sup>666</sup>

Mâturîdî'ye uzun süre hocalık yapan Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbâs el-ÿyâzî (ö. III/IX. yüzyılın son çeyreği ) de Dâru'l-Cüzcâniyye'de yetişmiş bir âlimdi. O, Ebû Bekir el-Cüzcânî ile birlikte Ebû Süleyman el-Cüzcânî'den ders almıştır. Ayrıca, öğrencisi olan Mâturîdî ile birlikte Ebu Bekir el-Cüzcânî'ye öğrencilik etmiştir.<sup>667</sup>

Henüz yirmili yaşlarda Dâru'l-Cüzcâniyye'de ders vermeye başlayan ÿyâzî'nin, vefat ettiği ardında Mâturîdî gibi yetişmiş kırk kadar öğrencisi olduğu ifade edilmektedir.<sup>668</sup> O, öğrencileri içerisinde Mâturîdî'ye, ilmi seviyesi, analiz yeteneği ve

<sup>659</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 553; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*; I: 60.

<sup>660</sup> Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, I: 242.

<sup>661</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*; I: 60; Leknevî, *El-Fevâid*, 14.

<sup>662</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 553; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*; I: 60; Kefevî (ö. 990/1582), *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, I: 315.

<sup>663</sup> Metin Yurdağür, "Cüzcânî, Ebû Bekir", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 24.02.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuzcani-ebu-bekir>

<sup>664</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 553.

<sup>665</sup> Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*; I: 73; Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 100, 101.

<sup>666</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*, 160b, 161b, 162a.

<sup>667</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 60, 70.

<sup>668</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 554.

mezhebe vukufiyetinden dolayı ayrı bir önem vermekteydi.<sup>669</sup> Mâturîdî ders halkasına dâhil olana kadar derse başlamazdı.<sup>670</sup>

Ebû Nasr el-ÿyâzî, eserlerinin yanında birçok vasfıyla da öne çıkmış birisiydi. O, sıfatlar konusunda Mu'tezile ve Cehmiyye'nin görüşlerini reddetmek için *Kîtâbu'l-Musannef fî mes'eleli's-Sıfât* adında bir eser yazmıştı. Bu eser, meselelere vukûfiyetini göstermesi açısından önemlidir. Fıkıhta uzmanlaşmış iki oğlu vardı.<sup>671</sup> Bunların dışında, başta Mâturîdî olmak üzere ardında kırk kadar yetişmiş öğrencisini bırakmıştır.<sup>672</sup> ÿyâzî'nin önemi, onun sadece ilmi faaliyetlerinin başarısından kaynaklanmıyordu. O, Sâ mânî sarayının gazâ politikasına tam destek vermekteydi. Sâ mânî hükümdarı Nasr b. Ahmed b. Esed (864-892) zamanında Türk sınırında savaşmış, burada esir düşmüş ve şehit edilmiştir.<sup>673</sup> Bu bilgiler onun ekolün bölgede rakipsiz oluşuna sunduğu büyük katkıyı göstermektedir

Ekolde Ebû Bekir el-Cüzcânî (ö. III/IX. yüzyılın ikinci yarısı) ile kendini belli etmeye başlayan i'tizal karşıtlığı, öğrencisi Ebû Nasr el-ÿyâzî'de daha görünür durumdadır. ÿyâzî, Mu'tezile ve Neccârîyye gibi akımlara karşı ciddi bir mücadele vermiştir. Bu mezheplerle olan mücadelesinde, ilgili Kur'an ayetlerini oldukça mutaassıp bir üslupla yorumlamıştır. Haklılığını delillendirmeye çalışırken, Mu'tezile'nin görüşlerini ele alıp, bunlardaki eksik ve çelişik noktaları ortaya koyma konusunda oldukça başarılı idi.<sup>674</sup>

Ebû Nasr el-ÿyâzî ile ilgili bu bilgi, Mâturîdî'nin fikri arka planını anlamlandırma konusunda bize yardımcı olmaktadır. Demek ki, Dâru'l-Cüzcâniyye'de el-ÿyâzî'nin başını çektiği ders halkalarında, esas olarak Mu'tezile ve Neccârîyye gibi fırkaların fikirleri tektik ediliyor ve antitezleri ortaya konmaya çalışılıyordu. ÿyâzî, Mâturîdî ve diğer öğrencileri ile uzun yıllar bu şekilde bu çalışmalarına devam etmiş olmalıdır. Bu durumda, Mâturîdî'nin Bağdat'taki ilmi gündeme bu kadar aşına oluşunu, içinden geldiği geleneğin kendisine sunduğu bir imkân olarak ta görmek gerekir. Çalışmamızın son bölümünde de ayrıntılarıyla değinmeye çalışacağımız üzere Mâturîdî, hocasından gördüğü bu yöntemi, geleneğinde çığır açacak derecede başarılı bir şekilde uygulamış görünmektedir.

<sup>669</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cumelu Usûli'd-Dîn*, 161b.

<sup>670</sup> Neseî, *Tebîra*, I: 557.

<sup>671</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 70, 562.

<sup>672</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye* I: 562; II: 555.

<sup>673</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cumelu Usûli'd-Dîn*, 161b; Neseî, *Tebîra*, I: 553; Leknevî, *el-Fevâid*, I: 23.

<sup>674</sup> Neseî, *Tebîra*, I: 554.



### 2.1.2. Mâturîdî Dönemi Semerkant Ehli

Ebû Süleymân el-Cüzcânî'nin kurduğu ve Ebû Bekir el-Cüzcânî tarafından geliştirilen Cüzcâniyye medresesi, Ebû Hanîfe'nin eserleri ekseninde faaliyetlerine devam etmiştir. Ayrıntılarına hâkim olamadığımız bir şekilde bu ekol, III/IX. yüzyıl sonuna doğru Ebû Nasr el-ÿyâzî liderliğinde, iman anlayışında hiçbir değişikliğe gitmeksizin yoluna devam ediyordu. Ekol içerisinde, başta insan özgürlüğü sorunu, Allah'a mekân atfetme, müteşabihât gibi meseleler olmak üzere Ebû Hanîfe'nin risalelerinde çizilen eksenini bozmadan fikirlerde bir derinleşme yaşanmaktaydı.

Semerkant Ehli'nin bu gelişmeyi sağlamasında, bölgedeki "tecsimci" Kerrâmiyye ile mesafeyi koruma kaygısı etkili olmuş olabilir. Ayrıca III/IX. yüzyılın başından itibaren Bağdat'taki kelâmî gelişimin neticesinde yıldızı parlayan Mu'tezile'nin etkisi de sözkonusudur. Bu etki, mihne hadisesinin (218/833-234/849) sona erişiyi Horasan'a doğru kayan Mu'tezile ile artan temasın sonucunda olmalıdır. Biz, bu aşamada en azından Cüzcâniyye medresesinde Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin sıçramasını gerçekleştireceği altyapının oluştuğu kanaatindeyiz.

Mâturîdî'nin fikri arka planını anlayabilmemizde, onun çağdaşları ile en azından bir nesil sonraki âlimler hakkında edineceğimiz bilgiler son derece önemlidir. Bu açıdan, ilk olarak Mâturîdî'nin çağdaşı Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) ile arasındaki ilişkiye yoğunlaşmak istiyoruz.

Uzun süre Semerkant kadılığı yapan Hakîm es-Semerkandî'nin ünü her tarafa yayılmıştı.<sup>675</sup> Etkileyici vaazları ve hikmet sahibi bir kişi oluşundan dolayı Hakîm ünvanıyla tanınmıştır. Abd b. Sehl ez-Zâhid, Muhammed b. Huzeyme el-Kallâs, Amr b. Âsım el-Mervezî gibi şahıslardan rivayetlerde bulunmuştur.<sup>676</sup> Kendisi, halk tarafından sevilen, fıkıh ve kelâm ve tefsir ilimlerine hâkim olup, bu konularda eserler veren birisiydi.<sup>677</sup>

Hâkîm es-Semerkandî'nin öğrencilik hayatında Belh şehri önemli bir yer tutmaktadır. O, Belh'te ikamet eden Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Fazl el-Verrâk el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 280/893) başta olmak üzere Abdullah b. Sehl er-Râzî ve diğer bazı

<sup>675</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, (Beyrut: Dâru's-Sâdır, t.y.), I: 379; Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV: 207; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 139; Leknevî, *el-Fevâid*, I: 44.

<sup>676</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV: 207; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, I: 379.

<sup>677</sup> Nesefî, *Tebîrâ*, I: 554.

Belh’li âlimlerden dersler almıştır.<sup>678</sup> Kelebâzî, Horasan ve Mâverâünnehirli olup, fıkha ve kelâma dair eserleri olan sûfleri listelerken ondan da bahsetmektedir.<sup>679</sup> Zira Belh’le ilişkisi olan kimselerin Hanefî kimliklerinin yanında, sûfî oluşları dikkat çekmektedir.<sup>680</sup> Cenazesi, Mâturîdî’nin defnedildiği Cakerdîz mezarlığına defnedilmiştir.<sup>681</sup>

Hakîm es-Semerkindî’ye, *Risâle fî beyâni enne ’l-îmân cüz ’ün mine ’l- ‘amel em lâ (ve mürekkebün em lâ)* adında küçük bir risâle atfedilmektedir. Bu risâlede çeşitli itikadî mezheplerin iman tariflerine ek olarak, bu mezheplerin iman-amel münasebeti ve imanın artıp eksilmesi gibi konulardaki farklı görüşleri ele alınmaktadır. Ayrıca, özel bir adı bulunmayan ve meşhur yetmiş iki fırka hadisini konu edinen bir eser de kaleme aldığı zikredilmektedir.<sup>682</sup> Yine ona atfedilen *es-Sevâdü ’l-A ’zam* adlı eser konumuz açısından özel bir öneme sahiptir.<sup>683</sup> Zira Mâturîdî gibi, kendisine ve kültür çevresine dair çok az malumata sahip olduğumuz bir şahsın düşünce dünyasını anlamada, çağdaşı olan ve bağlantılı olduğu diğer şahıslara dair bilgimizin hatırı sayılır katkısı olacaktır. Ancak iki şahıs arasındaki ilişkiye dair bilginin azlığı, Mâturîdî ve Hakîm es-Semerkindî arasındaki ilişkinin sınırlarını bile netleştirecek boyutta değildir.<sup>684</sup>

Mâturîdî ve Hakîm es-Semerkindî’nin ilişkisine dair Ulrich Rudolph’un yaptığı ayrıntılı tahlil değerlendirmeye değerdir. Ulrich Rudolph, Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) dışındaki eski kaynakların, ikilinin ilişkisine dair suskun kalışlarına değinerek konuya girmektedir. Rudolph, Kureşî’de ifade edilen ve onun Mâturîdî’nin öğrencisi olduğuna dair bilginin, sonradan eklendiğini öne sürmektedir.<sup>685</sup> Dolayısıyla, daha sonra Leknevî’de tekrarlanacak bu bilginin<sup>686</sup> bir değeri yoktur.<sup>687</sup> Kanaatimizce bilgi

<sup>678</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 174; Salih Çift, "Verrâk", Ebû Bekir", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 20.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/verrak-ebu-bekir>

<sup>679</sup> Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî (ö. 380/990), *et-Taarruf li Mezhebi Ehl-i’t-Tasavvuf*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.), 33.

<sup>680</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, I: 44.

<sup>681</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi ’l-Ensâb*, IV: 207.

<sup>682</sup> Bk. Mustafa Can, "Hakîm Es-Semerkindî", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 04.03.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-es-semerkandi>

<sup>683</sup> Burada kitaba dair önemli bir probleme değinmek gerekmektedir. Eserin nüshalarındaki farklılıklar ve elde güvenilir bir edisyonun olmayışı ciddi bir problemdir. Farklı nüshalar incelendiğinde, esere süreçte bazı eklemelerin yapılmış olabileceği de ihtimal dışı görünmemektedir. Bk. Rudolph, *Mâturîdî*, 188-189; Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 285-286. Bu bağlamda eserin farklı nüshaları ve müelliflerine dair bir değerlendirme için bk. Adem Arıkan, "es-Sevâdü ’l-Azam’ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, ed. Süleyman Gezer, (Ankara/Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi yay., 2019), 20-34.

<sup>684</sup> Tartışmaya dair ayrıntılı bilgi için Bk. Rudolph, *Mâturîdî*, 170-189.

<sup>685</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 186.

<sup>686</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, 44.

<sup>687</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 186.

azlığından dolayı Rudolph, Hakîm es-Semerkindî'ye dair fikir edinebilebileceğimiz tek kaynak olan eserinden hareketle bu kanaate varmış görünmektedir.<sup>688</sup>

Rudolph, Hakîm es-Semerkindî ile Mâturîdî'nin fikirlerini, *es-Sevâdü'l-A'zam*<sup>689</sup> merkezli olarak üçlü bir tasnifle değerlendirmektedir. Bunlar, Mâverâünehirli Hanefîlerin eskiden beri üzerinde ittifak ettikleri konular, ikilinin ekolün geçmişteki yaklaşımından farklı fikirde olduğu konular ve nihayet ikilinin farklı düşündükleri konular olarak sınıflandırılabilir. İmanın tanımı, imanda istisna, büyük günah, sıfatlar vb. meseleler, üzerinde ittifak olan ilk gruba girmektedir. Bu konular, ircâ düşüncesinin, ekolün karakteristik özellikleri olarak en başından beri bir değişikliğe uğramadan devam ettiğini ve i'tizal fikrine karşı duruşun netliğini göstermesi açısından değerlidir.<sup>690</sup>

İkili arasında ittifak halinde olan ancak gelenekten farklı olarak ele aldıkları konu, istivâ, yani Allah'a mekân atfetmeme meselesidir.<sup>691</sup> Kısacası, Hakîm es-Semerkindî ile Mâturîdî, gelenekten farklı olarak, Allah'a mekân atfetmeyi doğru bulmamaktadırlar. Gelenekteki bu değişimin ayrıntıları konusunda ise bir netlik yoktur. Belki de Kerrâmiyye'nin meseleye teşbihçi yaklaşımları, bölgedeki "bid'at ehli" Hanefîlere karşı Semerkant ekolünü tavır almaya itmişti.<sup>692</sup> Bu tavır, süreçte ekolü Ehl-i Hadis'ten biraz daha uzaklaştırmış, Mu'tezile'ye ise yakınlaştırmış görünmektedir.

Üçüncü kısımda, Hakîm es-Semerkindî ve Mâturîdî arasındaki farklı noktalara gelindiğinde Rudolph; özgür irade, imanın yaratılmışlığı ve müteşâbihât meselelerini sıralamaktadır. Ona göre Mâturîdî, Hakîm es-Semerkindî'den farklı olarak ekolde ıslah çabası içerisinde idi. Bu fark, onun detaycı ve cedelci tarzında kendini belli etmekteydi.<sup>693</sup> Netice olarak Rudolph, bu göstergelerden hareketle ikili arasında bir hoca-öğrenci ilişkisini makul görmemiştir. Onlar sadece birbirini tanıyan ekol mensupları olmalıydı.

<sup>688</sup> Rudolph, Goldzieher'den başlayarak, Brockhelmann, Sezgin, Tritton, Watt, Madelung gibi araştırmacılar, ikilinin ilişkisiyle ilgili *es-Sevâdü'l-A'zam* merkezli yorumlarına yer vermektedirler. Bk. 178-180.

<sup>689</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an esâmi'l-Kütüp ve'l-Fünûn*, II: 1008. Eserin nüshalarına dair ayrıntılı bilgi için Bk. Rudolph, *Mâturîdî*, 188-189; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 285-286; Muhammed Aruçi, "es-Sevâdü'l-A'zam", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.03.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-sevadul-azam>

<sup>690</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 183-184.

<sup>691</sup> *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta da açık bir şekilde görüleceği üzere, Allah'ın semâda oluşu düşüncesinde bir problem görünmemekteydi. Bk. Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit (ö. 150/767), "el-Fıkhü'l-Ebsat", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev: Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV yay., 2012), 44.

<sup>692</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 183-184.

<sup>693</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 184-185.

Aksi takdirde daha meşhur hocası varken neden öğrencisi Hakîm Semerkandî'den *es-Sevâdü'l-A'zam* gibi bir kitabın yazılması istensindi.<sup>694</sup>

Oysa meseleler dikkatlice tedkik edildiğinde bu konunun tam olarak öyle olmadığı fark edilecektir. Rudolph'un ifade ettiği özgür irade, imanın yaratılmışlığı ve müteşâbihât konularında dikkat çekici bir fark göze çarpmamaktadır. İstitâatın fiille birlikte oluşu ve ikiye ayrılması çerçevesinde kişinin eylemi gerçekleştirmede özgürlüğünü ifade eden "hızlan" ve "tevfik" kavramı, iki alim tarafından da aynı şekilde işlenmektedir.<sup>695</sup> İmanın yaratılmışlığı konusunda kulun "tasdik" ve "ikrar" fiilinin mahlûk, Allah'ın kulunu muvaffak kıldığı fiilinin mahlûk olmayışı da aynı tarzda işlenmektedir.<sup>696</sup>

Müteşâbihât konusunda da durum kanaatimizce tolere edilebilir.<sup>697</sup> Müteşâbihât konusunda ayrıntıya girilmemesi bilinçli bir tercih olarak görülmelidir. Böyle bir değerlendirme yapılırken, ilk olarak eserlerin kaleme alınış sebebine de dikkat edilmelidir. *es-Sevâdü'l-A'zam*, resmî akidenin ilanı maksadıyla kaleme alınmış mufassal olmayan bir eserdir. *Kitâbü't-Tevhîd* gibi, ekolün sınırlarını belirleyecek kudrette benzeri olmayan kelâmî bir eser değildir. *es-Sevâdü'l-A'zam* için, bir iki mesele hariç, Mâturîdî öncesi Ebû Hanîfe geleneğinin bir özeti diyebiliriz.<sup>698</sup> Mâturîdî'nin, Hakîm es-Semerkandî'den farklı olarak, müteşâbihâtı tevile yöneldiği düşünülse dahi, bu Rudolph'un düşündüğü gibi "ıslah" içerecek bir yenilik olmayacaktı. Zira Semerkant Ehli müteşâbih konusunda zaten farklı düşüncelere sahipti.<sup>699</sup>

Kanaatimizce elimizde aynı sabitelerden hareket eden iki farklı kitap bulunmaktadır. Ayrıca eserler temel alındığında bir etkilenmenin tespiti de mümkün gözükmemektedir.<sup>700</sup> İkisinin ilişkisine dair ise, birbirini tanıyan ve saygı duyan iki kişiden başka bir şey söylenemeyeceğidir. Onlar, aynı ekole mensup olup, muhtemelen de Ebû Nasr el-İyâzî'ye öğrencilik etmiş iki ayrı kişi idi.<sup>701</sup> Hakîm es-Semerkandî sûfî, Mâturîdî ise akılcı yönleriyle ön plana çıkmıştır. İki arkadaşın meşreb farklılığı daha

<sup>694</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 186-187.

<sup>695</sup> Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953), *es-Sevâdü'l-A'zam*, çev: Talha Alp, (İstanbul: Yasin yay., 2014), 286.

<sup>696</sup> Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 105-106.

<sup>697</sup> Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 304.

<sup>698</sup> Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 287.

<sup>699</sup> Neseî, *Tebîra*, I: 284-285.

<sup>700</sup> Aşağıda örneğini vereceğimiz Ebû Seleme es-Semerkandî'ye ait *Cümelü'Usûlü'd-Dîn* adlı eserde, ilk sayfasından itibaren Mâturîdî'nin etkisi gözlemlenebilmektedir. Ancak *es-Sevâdü'l-A'zam* sözkonusu olduğunda, Mâturîdî'den etkilenmediği net olarak anlaşılmaktadır.

<sup>701</sup> Neseî, *Tebîra*, I: 554; Rudolph, *Mâturîdî*, 173.

sonra bir menkıbeye de yansımıştır.<sup>702</sup> Hakîm es-Semerkindî, muhtemelen vefat eden arkadaşı Mâtürîdî'ye olan saygısını, onun mezar taşındaki ifadeleri kaleme alarak göstermişti.<sup>703</sup>

Mâtürîdî'nin son dönemlerinde ona öğrencilik yapmış olan Ebü'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî (ö. 345/956) de ekol açısından önemli bir kişidir.<sup>704</sup> Rüstüfağnî, Mâtürîdî ile yakın ilişkisi olan biri idi.<sup>705</sup> Hocası Mâtürîdî'den, eş-Şeybânî'nin *el-Mebsût*'u ve zekât bölümüne kadar da *el-Câmi 'u'l-Kebîr*'ini okumuştur.<sup>706</sup> Ancak er-Rüstüfağnî, hocasının sıkı bir takipçisi olmaktan ziyade özgün bir karakter olduğu izlenimi vermektedir.<sup>707</sup> *el-Fevâid* adlı eserinde Mâtürîdî'ye doğrudan ve dolaylı olarak atıfta bulunmuştur.<sup>708</sup> Mâtürîdî'nin vefatının ardından, ilim tahsili için Mu'tezilî Ebu Sehl ez-Zücâcî'ye gitmeye niyetlenmişti. Fakat rivayete göre, gördüğü bir rüya bundan vazgeçmesine sebep olmuştur.<sup>709</sup>

Ekolde adı geçen önemli diğer bir kişi de, Mâtürîdî'nin hocasının oğlu Ebû Ahmed el-İyâzî'dir. Cüzcâniyye medresesinde eğitimini hızlı bir şekilde tamamlamış ve fakih olmuştur. Konuya dair en erken kaynağımız olan Beşâğarî, kendisini, kelâm ilminde içtihat derecesine ulaşmış seçkin ulema arasında zikretmektedir.<sup>710</sup> Beşâğarî, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin sıhhatinin kuvvetini, Ebû Ahmed b. el-İyâzî'nin onun mezhebi üzere olmasına bağlamaktadır. Ebû Hanîfe'nin isminin bölgede yüceltilmesinde en büyük pay İyâzî'nindir.<sup>711</sup> Kureşî de Beşâğarî'nin ifadelerini tekrar eden bilgiler sunmakta, Ebû Ahmed'in Hanefî mezhebindeki yerini Buhârî(ö. 256/870)'nin Ahmed b. Hanbel (ö.

<sup>702</sup> W.V. Barthold, İmam Mâtürîdî'nin "kelâm", Hakîm Semerkandî'nin ise "hikmet" ilmini öğrettiğine dair bir menkıbe aktarır. Bk. *Turkestan v Epoxu Mongolsko Naşestviya*, (St. Peterburg: Çast Prevaya Textu, 1898), 50.

<sup>703</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 556.

<sup>704</sup> Sem'ânî, Rüstüfağnî'nin Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkindî'ye öğrencilik ettiğini söylemektedir. Bk. *el-Ensâb*, VI: 117.

<sup>705</sup> Ebü'l-Hasan er-Rüstüfağnî ve Ebû Bekr el-İyâzî, Mâtürîdî'nin öğrencileri arasındadır. Rüstüfağnî ile Ebû Bekr el-İyâzî'nin öğrencisi Fakih Haydar arasında, kâfirin duasının kabul edilip edilebilemeyeceğine dair bir tartışma sonrasında Rüstüfağnî, İmam Mâtürîdî'yi rüyasında görür. Hocası ona, meselede Fakih Haydar'ın değil kendisinin haklı olduğunu söyler. Ebu'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfağnî (345/956), *Fevâidü's-Şeyh el-İmâm el-Ecel Ebu'l-Hasen Saîd er-Rüstüfağnî*, (el-Keşşi, Mecmû'u 'n-Nevâzil ve'l-Havâdis içinde) Süleymaniye Kütüphanesi-Yenicami, nu 547, vr. 307a-307b.

<sup>706</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-dîn*, vr. 162a.

<sup>707</sup> Onun müçtehidin durumuna (musavvibe-muhattieye) dair bir meselede Mâtürîdî ile tartıştığı bilinen bir konu idi. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 362; II: 310.

<sup>708</sup> Bunlar, büyük günah sahibinin durumu, kâfirin duasının durumu, duanın kabul şartı, dünya nimetleri, Şeytanın secde etmesi ve evliyanın enbiyadan üstün oluşuna inanan kimsenin durumuna dairdir. Bk. Rüstüfağnî, *Fevâid*, vr. 313b, 317b, 315a, 308a.

<sup>709</sup> İbn Yahya, *Şerh u Cümeli Usûli'd-din*, vr. 163a-163b.

<sup>710</sup> İbn Yahya, *Şerh u Cümeli Usûli'd-din*, vr. 161a-161b.

<sup>711</sup> İbn Yahya, *Şerh u Cümeli Usûli'd-din*, vr. 161a-161b; Ayrıca bk. Nesefî, *Tebşıra*, I: 554; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 562.

241/855) ve Yahyâ b. Maîn(ö. 233/848)'in mezhebindeki konumuna benzetmektedir.<sup>712</sup> Beşâğarî'nin ifadelerinden anladığımız kadarıyla Ebû Ahmed, babasının ardından Mâturîdî ve Ebû Hakîm es-Semerkindî gibi önemli isimler de dahil olmak üzere Dâru'l-Cüzcâniyye'nin faaliyetlerinin birlikte yürütülmesi konusunda toparlayıcı bir rol üstlenmiştir.<sup>713</sup> Ahmet Ak, onun Cüzcâniyye medresesindeki hocaları tarafından daha sonra dışlanmış olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Muhtemelen o, Mâturîdî ile düştüğü fikri ayrılığın neticesi olarak "Dâru'l-İyâziyye"yi kurarak hocasının baskısından kurtulmak istemişti.<sup>714</sup>

Yine ekol içerisinde yer alan Ebû Ahmed el-İyâzi'nin kardeşi ve Mâturîdî'nin öğrencisi Ebu Bekir Muhammed el-İyâzi'den (ö. 361/971) de bahsetmemiz yerinde olacaktır. Ebu Bekir el-İyâzi, mezhebi savunma konusunda azimli birisiydi.<sup>715</sup> Beşâğarî ondan, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebinin bayraktarıydı" şeklinde söz etmektedir.<sup>716</sup> Babası Ebû Nasr'ın cedelci tavrını miras almış olup, muhalifiyle tartışmadan önce etraflıca hazırlık yapardı.<sup>717</sup> Ömrünün sonunda *el-Mesâilü'l-aşri'l-İyâziyye* adında yazdığı bir beyanname ile dikkatimizi çekmektedir. Mu'tezile'nin beş esasına karşı kaleme aldığı bu beyanname, Mu'tezile'yi dinin esaslarına muhalif olarak tanımlıyordu.<sup>718</sup>

Beyannâmede on nokta üzerinde durulmuştu. Bunlar; kulların fiillerini yaratanın Allah olduğu, Allah'ın yaratıcı vasfının ezeliliği, Allah'ın ahirette keyfiyetsiz bir şekilde görülmesinin mümkün oluşu, Kur'an mahlûk oluşunun reddi, büyük günah sahibinin durumunun Allah'a kaldığı, Allah'ın kullar için en yararlı (aslah) olsun veya olmasın dilediğini yapacağı, büyük günah işleyenler için şefaatin hak oluşu, kabir azabının hak oluşu, dua ile Allah'ın istekleri yerine getirmesinin umulacağı ve hayır ve şerriyle kaderin Allah'a ait oluşudur.<sup>719</sup> Bu belge, Semerkant Ehli'nin IV/X.asrın ortasında Mu'tezile'ye karşı duruşunu göstermesi açısından değerlidir. Ancak bu ifade edilenlerin dışında bize daha fazla bir bilgi sunmamaktadır.

<sup>712</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 562.

<sup>713</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*, 161b.

<sup>714</sup> Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, 108.

<sup>715</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 70.

<sup>716</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*, 161b.

<sup>717</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*, 37b.

<sup>718</sup> Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyanname", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy.9, (2003): 81.

<sup>719</sup> Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyanname", 71-72.

Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde, Cüzcâniyye Medresesinin kelim konusunda ileri bir seviyeye ulaştığı anlaşılmaktadır. Medresenin başarısında Mâturîdî'nin hocası Ebû Nasr el-İyâzî önemli bir rolü olmuştur. Yukarıda ayrıntılarına değindiğimiz şekliyle, Mâturîdî ve muasırı ekol mensupları Hakîm es-Semerkindî, Ebû Ahmed el-İyâzî, Ebû Bekir el-İyâzî ve Rüstüfağnî i'tizâl karşıtı güçlü kelâmî şahsiyetler olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 2.1.3. Mâturîdî Sonrası Semerkant Ehli

Ebû Mansûr el-Mâturîdî, güçlü kelimciliği sayesinde ekol üzerinde kısa sürede etki etmiş gözükmektedir. Vefatının üzerinden henüz çok zaman geçmemiş olmasına rağmen tesiri hemen hissedilmeye başlamıştır. Onun ekol üzerindeki bu etkisini ilk olarak *Cümelü Usûli'd-Dîn* adlı eserde görmekteyiz. Söz konusu çalışmayı, Ebû Nasr el-İyâzî'nin oğlu Ebû Ahmed el-İyâzî'ye öğrencilik etmiş olan Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (IV/X. asrın ikinci yarısı)<sup>720</sup> kaleme almıştır. Yani Ebû Seleme es-Semerkindî, Mâturîdî'nin, kendisinden hemen sonra ekol üzerinde önemli derecede etki bıraktığına dair güvenilir bir veri sunmaktadır.

Ebû Seleme es-Semerkindî eserine, bilginin kaynağı olarak “duyular âleminde müşahede edilenler, haber ve akıl” açıklayarak başlamaktadır.<sup>721</sup> Bu tanımlama, Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'deki sıralamasını tekrar etmektedir. Bunlardan duyu organlarının müşahedesinin ne olduğunu açıklarken, Mâturîdî'nin kullandığı “ıyân” kelimesini tercih etmektedir.<sup>722</sup>

Ebû Seleme, Mâturîdî'nin varlığa dair vacip, mümkün, mümtenî şeklindeki sınıflandırmasını aynen sayar.<sup>723</sup> Bu kavramları açıklarken nübüvvetin kritik önemi ve gereğini gerekçelendirir. Ona göre akıl, yukarıda sayılan bu üç kavrama yönelmede bir noktada yetersiz kalacaktır. Bu durumda eşyanın hakikatini öğretmede insanlığın imdadına peygamber yetişmektedir.<sup>724</sup>

Ebû Seleme devamında, akıl ve nübüvvet kavramlarını birbirine iyice yaklaştırır. Peygamberin doğruluğunu ve günahlardan korunmuşluğunu, onun aklen zorunlu olanın

<sup>720</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 556; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II: 118.

<sup>721</sup> Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (h. IV. asrın ikinci yarısı), *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi*(*Cümelü Usûlü'd-Dîn*), nşr. ve çev: Ahmet Saim Kılavuz, (İstanbul: Emek Matbaacılık, 1989), 33.

<sup>722</sup> Semerkindî, *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi*, 33.

<sup>723</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 281.

<sup>724</sup> Semerkindî, *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi*, 34.

“tekid”, aklen mümkün olmayanın da “gerçekleşmeyeceğini gösterme”, akla göre olası olanı ise “açıklama” yetisiyle ilişkilendirir.<sup>725</sup> Ebû Seleme'nin bu ifadelerinin, *Kitâbü't-Tevhîd*'deki ifadelerle benzerliği oldukça dikkat çekicidir.

Ebû Seleme, eserinde, âlemin hudûsu meselesine de yer vermiştir. Bu bölümü de *Kitâbu't Tevhîd* ile paralel bir şekilde ele almaktadır.<sup>726</sup> Âlemde hareket ve sükûn, artma ve eksilmeyi, yani sonradanlığı ve yok oluşu ifade etmektedir.<sup>727</sup> Hareket ve sükûn kavramı sonradanlığı ifade ettiğinden, insan fiilinin açıklanmasında da kullanılmıştır. Hareket ve sükûn bir failin tercihi ile fiil haline gelmektedir. İradesizliğin tersi olan bu tercih kulun fiili olmaktadır.<sup>728</sup>

Ebû Seleme'nin Mürcie tanımı, Mâtûrîdî'ye has tanımın bir tekrarı şeklindedir.<sup>729</sup> Buna göre Mürcie, kulun fiiliyle alakasını keserek her fiili Allah'a havale eden Cebriyye'dir.<sup>730</sup> Onun aslah eleştirisine “hikmet” ve “sefeh” açısından yaklaşması,<sup>731</sup> günah fiillerin yaratıcısının da Allah olduğu, fakat onun için “ey pisliklerin ve çirkinliklerin yaratıcısı” demenin caiz olmadığı<sup>732</sup> şeklindeki anlatımı ve ifadeleri de Mâtûrîdî'nin izlerini taşımaktadır. İstîtâat ve semiyyat konularında da durum farklı değildir.<sup>733</sup>

Tüm bunlardan, Ebû Seleme es-Semerkindî'yi, Mâtûrîdî'nin tam anlamıyla bir takipçisi olarak gösterebiliriz. Onun eseri, Mâtûrîdî'ye açıktan atıfta bulunmasa da, *Kitâbü't-Tevhîd*'in itina ile toparlanmış bir özeti görünümündedir. Bütün bunlara rağmen o, eserinde Mâtûrîdî'ye atıfta bulunmamaktadır.

Yukarıda ismini zikrettiğimiz şahıslar dışında, Ebû Seleme es-Semerkindî'nin arkadaşı, Ebû Ahmed el-İyâzî'nin uzun süre öğrencisi olan Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî(h. IV. asrın ikinci yarısı)'den de bahsetmek uygun olacaktır. Muhtemelen Rüstüfağnî (ö. 345/956) de, Beşâğarî'nin değer verdiği bir hocası idi.<sup>734</sup> O,

<sup>725</sup> Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi*, 34.

<sup>726</sup> Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi*, 39-40.

<sup>727</sup> Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi*, 40.

<sup>728</sup> Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi*, 63.

<sup>729</sup> Mâtûrîdî, “ümmetimden iki zümreye şefaattim ulaşmaz, Kaderiyye ve Mürcie.” şeklindeki rivayetin sabit olması durumunda buradaki Mürcie ile kesinlikle Cebriyye'nin kast edildiği kanaatindedir. Bk. Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 579; Mâtûrîdî, *Te'vilât*, I: 114.

<sup>730</sup> Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi*, 63-64.

<sup>731</sup> Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi*, 62.

<sup>732</sup> Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi*, 65.

<sup>733</sup> Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi*, 66, 79.

<sup>734</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*, 32a, 40a, 45a, 48a, 59b, 93b, 124a, 124b, 120a, 139b, 158a, 158b; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*, (y.y: Dâru İbn Hazm, t.y.), 28.



Ebû Seleme'nin *Cümelü Usûli'd-Dîn* adlı eserine yazdığı şerhle dikkatimizi çekmektedir.<sup>735</sup> Beşâğarî, eserinde Mâturîdî'ye açıktan atıfta bulunmaktadır. Eserin bizim açımızdan başka bir önemi ise, içerisinde Mâturîdî ve çevresine dair çok değerli bilgiler barındırıyor olmasıdır.

Beşâğarî'nin elimizde olmayan *İsmetü'l-Enbiyâ* adlı eseri de bahsedilmeye değerdir. Her ne kadar elimizde olmasa da, Nüreddîn es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184), bu eseri esas alarak kaleme aldığı *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ* adlı kitap gümüze ulaşmıştır. Sabûnî, *İsmetü'l-Enbiyâ* adlı eserin müellifinin Beşâğarî olduğunu açıkça belirtmektedir. Kitapta eseri, Beşâğarî'nin Rüstüfağnî'den duyduğu Mâturîdî'nin bir sözü üzerine kaleme aldığını söylemektedir.<sup>736</sup> Beşâğarî'nin, Mâturîdî'nin sözünü desteklemek adına böyle bir eseri kaleme alması, ona verdiği değeri göstermektedir. Zaten kitabın birçok yerinde Mâturîdî'ye atıf yapılmıştır.<sup>737</sup>

*el-Fıkhu'l-Ebsat* ve *es-Sevâdü'l-A'zam* gibi eserlerle karşılaştırıldığında *Kitâbü't-Tevhîd*, konu çeşitliliği, sistemli bölümlere ayrılma, konuların işleniş tarzı ve nihayet metot noktasında gelenek açısından bir sıçramayı ifade etmektedir.<sup>738</sup> Bu durumda akla, Mâturîdî sonrası gelenekte aynı usûlü takip eden fakat elimizde olmayan bir eserin kaleme alınıp alınmadığı sorusu gelecektir. Pezdevi'nin bazı ifadeleri bu sorumuza cevap verecek niteliktedir.

Pezdevi (ö. 493/1100), ekolün ihtiyaçlarını uzun süre *Kitâbü't-Tevhîd*'in karşıladığını ifade etmektedir. Semerkantlı ulemadan bazı kimseler usûle dair eserler kaleme almış olsa da hiçbirisi tatmin edici düzeye ulaşamamıştır.<sup>739</sup> Böylece biz, ekolde kelâma önem veren yaygın ve güçlü bir muhakkik damarın, III/IX ve IV/X. yüzyılda henüz varlık bulmadığını ifade edebiliriz. Böyle olunca da bu damardan neşet etmiş güçlü kelâmi eserlerin yazılması mümkün olmamıştır. Zira biz, vereceğimiz birkaç örnek hariç Mâturîdî'nin, ekolün IV. yüzyıla kadarki birikimini kelâmi bir sisteme çevirerek gerçekleştirdiği sıçramanın farkedilmediği kanaatindeyiz. Ve bu durum, kendisinden sonra uzun süre de değişmeyecektir. Kanaatimizce bunun iki sebebi vardır:

<sup>735</sup> Tek nüshası Süleymaniye kütüphanesinde bulunan eserin müellifi olarak geçen İbn Yahyâ'nın, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî olduğuna dair tespit ve değerlendirme için Bk. Metin Avcı, "İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi", (Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi, 2018), 39.

<sup>736</sup> Sâbûnî, *el-Müntekâ*, 28-29.

<sup>737</sup> Sâbûnî, *el-Müntekâ*, 29, 30, 33, 41, 43, 51, 53, 54, 74, 78, 88, 90, 91, 94, 105, 117, 119, 123, 135, 147, 151, 154, 162, 175, 184, 187, 201, 204, 219, 222, 231, 233, 235, 237, 238, 241, 244, 246, 247, 248, 249, 251, 262, 266.

<sup>738</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 320.

<sup>739</sup> Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, 14.

Birincisi, merkezden oldukça uzakta II. yüzyılın ortalarındaki itikadi gündem üzerine kurulu bir akideyle tutunan Mâverâünnehir Hanefiliğinin, yeni İslamlaşmış bu bölgede önemli bir tehditle karşılaşmamasıdır. II. yüzyılın ortalarından sonra da, bölgedeki yönetimle dirsek temasında olmuş ve Ehl-i Hadis'in baskısından uzak bir ortamda varlığını sürdürmüştür. Kerrâmiyye'nin, Semerkant ekolünden daha önce varlık bulmasında, muhatabı olan güçlü bir Ehl-i Hadis damarın varlığı unutulmamalıdır. Belh merkez camisinde III/IX. yüzyıl boyunca *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim*'in okunmuş olması, rekabetsiz ortama bağlı durgunluğun bir sonucu olarak görülebilir. Böylece ekol, III/IX. yüzyılın sonlarına kadar bu akide üzerinde yapılan ufak birkaç değişiklikle yoluna sorunsuz devam etmiş görünmektedir. Belh, Semerkant ve Buhâra'da halk desteği ve kadılık görevini başından beri elinde bulunduran ekol, sosyo-politik olarak üstünlüğünü mevcut diğer düşüncelere karşı kullanmaktan geri durmamıştır. Bu şartlarda, o dönem için, Mâtürîdî'nin gerçekleştirdiği şekliyle tekâmül etmiş bir kelâm sistemine ihtiyaç duymayacaktır.

İkincisi ise, içine felsefenin bir şekilde dâhil olduğu tahkik gerektiren kelâmi bir damarın, başından beri burada çok taraftar bulamadığıdır. Ekolde usûl ve fûrûda Ebû Hanîfe takip edilse bile, usûl kısmı kelâmi bir kaygıdan ziyade akide boyutunda aktarılmış görünmektedir. Ekolde fıkıh her zaman ön planda olmuştur. Ebû Hanife'nin kelâmla uğraşmayı terk ettiğine inanan, onun itikadi çerçevesini kabul eden ve fakat bu çerçeveyi tahlile yanaşmayan Hanefilerle kelâm ilmine yakın Hanefilerin bölgede varlığı başından beri mevcuttu.<sup>740</sup> Mâtürîdî döneminden itibaren oluşmaya başlayan Bâtınî tehdit, kelâma olan mesafeyi daha da artırmış gözükmektedir. Bu durum, Mâtürîdî sonrasında da uzun süre devam etmiştir. Kelâmi eserlerde meseleler açıklanırken ondan yaklaşık iki asır sonra dahi Ebû Hanîfe'nin eserlerine atıfta bulunulmaya devam edilmiş, ancak Mâtürîdî'ye atıf yapılmamıştır.<sup>741</sup>

<sup>740</sup> Abdullah Demir, "Mâtürîdî Gelen-Ek-inin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütakellim Hanefilerin Din Anlayışı", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, der. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz yay., 2016), 21.

<sup>741</sup> VI/XII. yüzyılda durum pek farklı görünmemektedir. Dönemin önemli Mâverâünnehirli kelimcilerinden olan Ebû İshak İbrahim b. İsmail es-Saffâr (ö. 534/1139) *Telhîsü'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd* adlı eserinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kaynakları kullanmayı tercih etmiştir. Ebû Hafs es-Sâğîr'in bugün elimizde olmayan *er-Redd alâ ehli'l-Ehvâ* eserine atıflarda bulunmuştur. Eserde meselelere yaklaşım tarzı ve konuların işlenişine dikkat edildiğinde Mâtürîdî'nin etkisi belli olmaktadır. Ancak eserde Mâtürîdî'ye atıf neredeyse yoktur. Bk. thk. Angelika Brodersen, (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almâni li'l-Ebhâsi's-Şarkiyye, 2011), I, II.

Yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı gibi, Mâturîdî'nin mensubu olduğu Semerkant Ehli'nin III/IX ve IV/X. yüzyılda görünür olduğunu ifade etmek biraz zordur. Medresenin önemli isimlerinden Ebu Nasr Ahmed el-ÿyâzî ile Mâturîdî, Hakîm es-Semerkandî, Rüstüfağnî gibi alimlerin adı, Batıdaki muasırlarınca anılmamaktadır. Oysa aynı durum Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) ve Kerrâmîlik için geçerli değildir. Mürcie'ye karşı kaleme alınan eserlerde imanda dil ile ikrarı savunan Kerrâmiyye'ye karşı güçlü bir tepki sözkonusu iken Semerkant ulemâsı direkt olarak muhatap alınmamıştır.

Mâturîdî'nin çağdaşı ve Rey şehrindeki İsmâilî hareketin lideri olan Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) de, Mâturîdî'nin geleneği içerisinde en yakın isim olarak Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin ismini anar. O, bir kısım kelamcının nazarında, "Allah'ın, tövbe etmese de küfür dışında büyük günah sahibini bağışlayacağını umanların Mürcie olduğunu" söylemektedir. Bu fikri savunanlar arasında da, fıkıh ehlinden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin isimlerini sayar.<sup>742</sup> Fakat bölgesinde bu düşüncüyü devam ettiren muasırlarının ismini vermez.

Mâturîdî'nin dönemine çok yakın bir dönemde yaşayan ve konumuzun geçtiği bölgeye dair neredeyse tek ayrıntılı bilgiye sahip olduğumuz *Ahsenü'Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm* adlı eserin sahibi ve kendisi de bir Hanefî olan Mukaddesî (ö. 390/1000), mezhepleri tasnif ederken, kelâmla uğraşan gruplardan Neccâriyye, Mu'tezile, Küllâbiyye, Sâlimiyye, Şia, Hâriciyye ve Bâtınîler şeklinde bir liste sunar. İzini takip ettiğimiz i'tizâl ve Kerrâmî doktrine mensup muhalif Hanefîlerin/Semerkant Ehli'nin adını ise anmaz.<sup>743</sup> Kanaatimize göre IV. yüzyılı da içine alan bu dönemde merkezden uzaktaki Mâverâünnehir Hanefiliği diğer mezheplerin muhatap olduğu koşullardan farklı bir coğrafyada geleneklerini devam ettiriyorlardı. Görüşlerine etki edecek güçlü muarızları da yoktu.

Batıdaki Hanefiler, Ebû Muhammed ve Ebû Yusuf örneğinde olduğu gibi, itikattan ziyade fıkhi yönleriyle ön plana çıkmaktadır. Belh'in de dâhil olduğu Toharistan ve Mâverâünnehir'deki Hanefîler ise, batıdakilere göre Ebû Hanife'nin itikadi görüşlerini daha cesaretle savunmuş gözükmektedir. Başta ircâ düşüncesi olmak üzere ekolün

<sup>742</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 277/890), *Kitâbü'z-Zîne fi'l-Kelîmeti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*, thk. Saîd el-Ğanîmî, (Beyrut-Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 2010), I: 492.

<sup>743</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 55-56.

karakterini belirleyen meselelerin neredeyse tamamı, ekol tarafından Ebû Hanîfe'ye dayandırılmaktadır. Belh'te ortaya çıkan *el-Fıkhu'l-Ebsat* ile *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim* ve daha sonra *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî* gibi eserler, ekolü batıdaki Hanefilerden ayırmakla kalmayıp, onları Horasan ve Mâverâünnehir'deki Hanefiler içerisinde de ayrı bir yere taşımaktadır. Bunun anlaşılması için, eserlerde ele alınan konuların tahlili yeterli olacaktır. Ekolün III. yüzyıldaki birikimi, Mâverâünnehir Hanefilerinin, Horasan'daki mevcut Mürcî düşüncelerden farklı olarak, kendi kelâmî doktrinine sahip olduklarını göstermektedir. Daha sonra Semerkant öne çıksa da Belh, III. yüzyılın sonlarına kadar öncü rolünü korumuştur.<sup>744</sup>

## 2.2. NECCÂRİLİK

Horasan'da temsil edilen müstakil bir mezhep oluşu ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin "Hüseyniyye" ismiyle andığı<sup>745</sup> Neccâriyye de konumuz açısından önem taşımaktadır. Ekolün kurucusu Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr er-Râzî (ö. 230/845 civarı), İslam düşüncesinde sistematik yaklaşımların oluşmaya başladığı dönemde yaşamıştır. Kendisinden Mâturîdî'nin de istifade ettiği<sup>746</sup> önemli bir kelamcıdır. Ancak bölgedeki itizal düşüncesine karşı olan Hanefiler, Bîşr b. Ğıyâs el-Merîsî ile olan hoca-öğrenci ilişkisinden dolayı ondan uzak durmayı tercih etmişlerdir.<sup>747</sup>

Hüseyin en-Neccâr'ın görüşleri, Me'mun (198-218/813-833) döneminde yayılma imkânı bulmuştur. O, pek çok konuda Mu'tezile ile farklı düşünse de; "Kur'an'ın yaratılmışlığı hususunda ve mihne olaylarında benzer görüşleri savunmuştur. Mihne sürecinde devlet politikalarına destek vermesi, sonraki süreçte taraftarlarını olumsuz etkilemiştir.<sup>748</sup>

Mütevekkil (232-247/847-861) döneminde mihneye son verilmesi ve Ehl-i Hadîs'in bu olaylara karışanlara karşı takındığı sert tutum karşısında bir kısım Neccârîler, Taberistan bölgesinde Re'y ve Cürcân gibi şehirlere göç etmişlerdir.<sup>749</sup> Cürcân şehrinde azımsanmayacak bir oranda Neccârî yaşamaktaydı. Kur'an'ın mahlûk olduğunu

<sup>744</sup> Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 272.

<sup>745</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 481, 482.

<sup>746</sup> Neseî, *Tebîra*, I: 304.

<sup>747</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî b. Muhammed es-Saymerî (ö. 436/1045), *Ahbâru Ebû Hanîfe ve Ashâbuhû*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 162-163; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, I: 164.

<sup>748</sup> Mustafa Öz, "Neccâriyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 21.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/neccariyye>

<sup>749</sup> Öz, "Neccâriyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 21.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/neccariyye>

savundukları için, Şafiî olan halkla bitmek bilmeyen bir tartışma içerisindeydiler.<sup>750</sup> Benzer durum Re'y şehri için de geçerlidir. Neccârî fikirler burada, muhtemelen en-Neccâr'ın döneminde, yani III/IX. yüzyılın başından itibaren tartışılmaya başlamış<sup>751</sup> ve zamanla da güçlü bir şekilde temsil edilme imkânı bulmuştur. IV/X. yüzyılın ortasından sonra ise, şehrin kırsalını da kapsayacak derecede önemli bir yayılma göstermiştir.<sup>752</sup> Neccârî itikatına bağlı Hanefî fakihler de, Re'y ve Kazvin şehirlerinde halk üzerinde büyük bir nüfuza sahip olmuşlardır.

Kur'an'ın mahlûk olduğu konusunda fakihlere itibar eden Neccârîler ile tersini düşünen Şafiîler arasında sürekli bir çekişme vardı. Sâ mânî yetkililerinin gösterdiği gayretler de bu sosyal çatışmayı bitirmek için bir sonuç vermemiştir.<sup>753</sup>

Neccâriyye, bir taraftan yayılma gösterirken diğer taraftan da kendi içerisinde farklı gruplara ayrılmıştır. Muhammed b. İsa'nın kurduğu Burğûsiyye, Ebû Abdillâh İbnü'z-Za'ferân'ın kurduğu Za'ferâniyye ve Za'ferâniyye'den ayrılan el-Müstedrike şeklinde alt gruplara bölünmüştür.<sup>754</sup> Bunlar içerisinde kırsal kesim ve halk arasında en yaygın olanı Za'ferâniyye idi.<sup>755</sup>

Temel kaynaklarda Neccâriyye'ye ait bu üç grubun dışında başka bir isme rastlanılmaması ilginç bir durumdur.<sup>756</sup> Sönmez Kutlu'ya göre Neccâriyye, bölgede Mürcîî akideyi savunan Kerrâmiyye ve Mâtûrîdîlik ile birlikte üç ekolden birisi konumundaydı.<sup>757</sup> Neccâriyye'nin alt firkalarının, V/XI. yüzyılın başlarına kadar Rey'de varlıklarını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.<sup>758</sup>

Neccâriyye'nin kendine özgü bir iman tarifi vardı.<sup>759</sup> Onlara göre iman, Allah'ı, elçilerini, Müslümanların ittifak halinde kabul ettikleri farzları bilmek, Allah'a itaat etmek ve dil ile ikrar etmektir.<sup>760</sup> Neccâriyye mezhebi mensupları, Mutezili-Hanefilerle mücadele içerisinde olmuşlar, onlara karşı ircâ düşüncesinin savunuculuğunu

<sup>750</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 360, 372.

<sup>751</sup> Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 228.

<sup>752</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 412.

<sup>753</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 412-413.

<sup>754</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 154-155.

<sup>755</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 412.

<sup>756</sup> İbrahim Hakkı İnal, "Neccâriyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, sy. 24 (Temmuz-Aralık 2010): 34.

<sup>757</sup> Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 290.

<sup>758</sup> Bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 155.

<sup>759</sup> İnal, "Neccâriyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar", 43.

<sup>760</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 153.

yapmışlardır. Ayrıca Re'y ve civarında Şiiliğin yayılmaması için de mücadele etmişlerdir.<sup>761</sup>

Neccâriyye'nin imana dair görüşü Mürcie'ye, Allah'ın sıfatları ve halku'l-Kur'ân'a dair görüşleri Mu'tezile'ye, fiiller ve istitâate dair fikirlerinin de Eş'arîlere benzediği ifade edilmiştir. Bundan dolayı Neccâriyye eklektik bir yapı olarak görülmüştür. Mezhebin, birkaç istisna hariç tevhide dair düşüncelerinde Mu'tezile ile benzerliği; kader konusunda ayrılımları ve irca düşüncesini benimsemeleri bu kanaatte etkili olmuştur.<sup>762</sup> Ancak mezhep kurucusunun, sistematik kelâmın yeni oluşmaya başladığı bir dönemde yaşadığı hatırlandığında, bu düşüncenin yanıtıcı olduğu görülecektir. Kanaatimizce Küllâbiyye ve Kerrâmîyye gibi Neccâriyye de, kendine özgü düşünceleri olan, sonradan ortaya çıkacak mezheplere de fikirleriyle ilham vermiş müstakil<sup>763</sup> bir mezheptir.<sup>764</sup> Mezhebin kurucusu Hüseyin en-Neccâr, Mâturîdî'nin de düşünce dünyasında etkili olmuş gözükmektedir. Mâturîdî, özellikle âlem tasavvuru ve kulların fiillerine dair düşüncelerinde kendisinden etkilenmiştir. Konuya dair değerlendirmelerimizi üçüncü bölümde ele alacağız.

Görülen o ki, Neccâriyye III/IX. yüzyılın ortasından sonra baskı sonucu batıda zayıflamış ve sadece ircâ düşüncesinin hüsnü kabul gördüğü Horasan'da tutunabilmiştir. Hazar denizinin güney ve güneydoğusuna tekabül eden bu bölgede yayılım gösteren Neccâriyye'nin, Mâturîdî'nin yaşadığı Mâverâünnehir bölgesinde varlık bulduğuna dair ise herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

### 2.3. KERRÂMÎLİK

Kerrâmîlik, erken dönemde Horasan ve Mâverâünnehir'de kurumsallaşma imkânı bulmuş itikâdi bir mezheptir. Hanefilikle bağlantısı ve kendisine has bir ircâ düşüncesine sahip oluşu, konumuz açısından önem taşımaktadır.

Mezhebin kurucusu Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm b. Arrâk b. Huzâbe b. el-Berr (el-Berâ') es-Siczî (ö. 255/869), Sicistan'ın Zerenc kasabasında doğmuş ve

<sup>761</sup> Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 227.

<sup>762</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 233.

<sup>763</sup> Montgomery Watt Neccâr'a ayırdığı bölümde, onun Mu'tezile'den farklılığına vurgu yaparak başlamaktadır. Bk. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 277.

<sup>764</sup> Hâlbuki bahsedilen bu mezheplerin bir kısmı, daha sonra karşımıza çıkacak olan 'ana mezheplerin' kavramsallaştırdığı birçok fikri ilk ortaya atan gruplar olmuş ve İslam düşüncesinin gelişiminde önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bk. İnal, "Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar", 34.

büyümüş<sup>765</sup> önemli bir kelamcıdır.<sup>766</sup> İbn Kerrâm, ilk eğitimini Sicistan'ta almış<sup>767</sup> ve buradan Nişabur'a gitmiştir. Nişabur'da ircâ düşüncesinin yayılmasında önemli bir rolü olan Ahmed b. Harb'in uzun süre öğrenciliğini yapmıştır.<sup>768</sup>

İbn Kerrâm, ilk olarak memleketi Sicistan'daki faaliyetleriyle dikkatimizi çekmektedir.<sup>769</sup> Zahidane yaşantısı ve farklı söylemleri sayesinde Zerenc'te hatırı sayılır bir grubu çevresine toplamıştır. Bu durumdan rahatsız olan valinin emriyle bir grup âlim tarafından sorguya alınmıştır. Vali, öldürülmesine karar verse de taraftarlarının tepkisini göze alamamış ve onu şehirden kovmakla yetinmiştir.<sup>770</sup> O da Garcistan tarafına gitmiş ve buradaki faaliyetleri neticesinde Garce, Gur, Şumin ve Afşin'in kırsal kesimindeki halklar arasında ilgi görmüştür.<sup>771</sup>

Ehl-i Hadis, Mihne sonrası dönemde Tâhirî yönetimi altındaki Horasan'da önemli derecede güç kazanmıştı. Muhammed b. Kerrâm'ın buralarda tutunamamasının sebeplerinden birisi de, güçlenen Ehl-i Hadis'in kendisine yönelik muhalefettir. Onun, Ehl-i Hadis'in önemli simalarından Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî (ö. 280/894)'nin ısrarıyla Herat'tan kovulduğu rivayet edilmektedir.<sup>772</sup> Ancak biz, İbn Kerrâm'ın Herat'tan hangi düşüncelerinden dolayı kovulduğunu bilemiyoruz. Ehl-i Hadis'in sert muhalefeti göz önüne alındığında bunun ircâ düşüncesi, teccime dair düşünceleri ve kendisine ilham edildiğini iddia etmesinden kaynaklandığı ihtimali akla gelmektedir.

<sup>765</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, VI: 290; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, II: 66.

<sup>766</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, VI: 290; V/43; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, IV: 21; *Siyer*, IX: 411, XVIII: 83; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV: 265; XXIV: 250.

<sup>767</sup> Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", erişim: 02.01.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-kerram>

<sup>768</sup> Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir (ö. 571/1176), *Târîhu Medineti Dimeşk*, (y.y.: Dâru'l-Fikr, 1995), LV: 128; Zehebî, *Siyer*, IX: 99; Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî (ö. 756/1355), *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1992), II: 304; İbn Kerrâm, Ahmed b. Harb'in dışında, Mürcîî düşünceye sahip Belh'te İbrahim b. Yusuf el-Mâkiyânî, Herat'ta Abdullah b. Mâlik b. Süleyman gibi şahsiyetlerin ilim halkalarına da katılmıştır. Ahmed b. Abdullah el-Cüveybârî ve Mürcîî olduğu ifade edilen Muhammed b. Temîm el-Faryâbî'den çokça hadis rivayetinde bulunmuştur. Ayrıca Ali b. İshak el-Hanzalî es-Semerkindî'den tefsir dersi almış; Atîk b. Muhammed el-Harşî ve Muhammed b. el-Ezher gibi kişilerin derslerine katılmıştır. Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimeşk*, LV: 288.

<sup>769</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, VI: 290.

<sup>770</sup> Sübkî, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II: 305.

<sup>771</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 160; Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şâhfür b. Tâhir el-İsferâyîni (ö. 471/1078), *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 111; Şehrîstânî, *Milel*, 126.

<sup>772</sup> Sübkî, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II: 304; Abdullah Ayrancı, İbn Kerrâm'a dair bilgileri aktarırken Sübkî'nin hata yaptığı kanaatindedir. Bk. Abdullah Aydın, "Dârimî, Osman b. Saîd", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 11.02.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/darimi-osman-b-said#1>

İbn Kerrâm, Horasan'ın farklı şehirlerini gezmenin dışında Şam, Mekke ve Kudüs'e de gitmiştir.<sup>773</sup> Mekke'de beş yıl kaldıktan sonra Sicistan'a dönerek tüm mal varlığını satıp ardından Nişabur'a göçmüştür.<sup>774</sup>

İbn Kerrâm, faaliyetlerine Nişabur'da da devam etmiştir. Tecsim dair düşünceleri<sup>775</sup> ile imanın kalpte bir marifet olmaksızın sözden ibaret olduğu fikrini açıklamayı burada da sürdürmüştür. Şehirde tanındıkça, zühde dair davranışları ve fikirleri halk arasında ihtilafa sebep olmuştur. Onu samimi bulanlar olduğu gibi, eleştirenler de vardı. İbn Kerrâm, fikirlerinin sorulduğu toplantılarda, kendisine ilham edildiğini söylemekten de çekinmiyordu.<sup>776</sup> Tahir b. Abdillâh (ö. 248/862) döneminde, yönetime karşı tehdit oluşturduğu için tutuklandığı söylene de gerçekte o, yukarıda bahsettiğimiz düşüncelerinden dolayı hapsedilmiştir. Yönetime yakın âlimler, İbn Kerrâm'ın bidatçi olduğuna dair görüş bildirdiler. Tahir b. Abdillâh da onu hapsedme kararı aldı.<sup>777</sup> Ancak İbn Kerrâm'a verilen hapis cezası, ona ve düşüncelerine olan ilgiyi artırıp halk tarafından daha çok benimsenmesine yol açtı. On yedi yıl sonra salıverildiğinde mezhebi şehirde yayılmış ve hayranları daha da artmıştı. İbn Kerrâm, kontrol altına alınması gerekçesiyle dönemin Tâhirî yöneticisi Muhammed b. Tahir tarafından tekrar hapsedilmiştir.<sup>778</sup> Bu kararda etkili olan ulemanın kimler olduğu net değilse de, sekiz yıl sonra serbest bırakıldığında, Muhammed b. İshâk b. Huzeyme ve bir grup Ehl-i Hadis âlimin baskısıyla Nişabur'dan ayrılmak zorunda kaldığını biliyoruz.<sup>779</sup> Rivayete göre, bu seferden sonra İbn Kerrâm artık Horasan'a dönmez ve ömrünün sonuna kadar Kudüs'te kalır.

<sup>773</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *El-Faslu fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihel*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2010), IV: 155.

<sup>774</sup> Sübkî, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II: 304; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX: 311.

<sup>775</sup> Zühd, tecsim ve teşbihe dair düşünceleri Muhammed b. İsmail b. İshak tarafından aktarıldığı ifade edilmiştir. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI: 61.

<sup>776</sup> Sübkî, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II: 304.

<sup>777</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimeşk*, LV: 128; Süheyr Muhammed Muhtâr, *e't-Tecsim inde'l-Müslimîn-Kerrâmiyye*, (Kahire: y.e.y., 1971), 56-57.

<sup>778</sup> Sübkî, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II: 304.

<sup>779</sup> Nişabur şehrinde Ehl-i Hadis'in lideri pozisyonunda olan İbn Huzeyme, şehir ve çevresinde saygı duyulan, etkili bir âlimdi. Dönemin Sâmânî ailesinden Buhâra emiri İsmail b. Ahmed, Nişabur'da kanaat önderi olan İbn Huzeyme'yi ziyaret ederek taltif etmişti. ( Bk. Sübkî, III: 111) Sâmânî emiri, İbn Kerrâm ile ilgili şikâyetler arttığında İbn Huzeyme'ye, meseleye dair görüşünü soran bir mektup yazar. İbn Huzeyme, cevabında İbn Kerrâm'ın ciddi bir fitneye sebep olduğunu söylemektedir. Bunun üzerine, Sâmânî emirinin talimatıyla şehrin valisi İbrahim b. El-Husayn'ın yürüttüğü soruşturmada, şehrin önde gelen bir grup âlimi, İbn Kerrâm'ın fitneye sebep olduğu görüş birliğine varırlar. İbn Kerrâm, valinin emriyle şehirden sürülür. Bk. Ebû Abdullâh el-Hüseyn İbn İbrahim el-Cürkânî (ö. 543/1148-1149), *el-Ebâdîl ve'l-Menâkir ve's-Sahâhu ve'l-Meşâhîr*, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2004), 160-161; Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman El-Meğrâvî, *Mevsûatü Mevâkifi's-Selef fi'l-Akideti ve'l-Menhec*, (Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, t.y.), V: 58-59.



İbn Kerrâm'ın ircâ düşüncesine sahip oluşu ve imanını salt ikrardan ibaret görmesi, bölgedeki Ehl-i Hadis'in kendisine muhalefet etmesinde önemli bir etkidir. O, kelime-i şehadeti ikrar eden her kişiyi İslâm ümmetinden sayıyor ve bu kişinin samimiyetini sorgulamaksızın gerçek mümin olduğunu ileri sürüyordu.<sup>780</sup> Ancak bölgedeki hâkim mezhebi yapı göz önüne alındığında, ircâ düşüncesinin tek başına İbn Kerrâm'a karşı alınan tavrı açıklamakta yeterli olmayacağı kanaatindeyiz. Zirâ başından beri Horasan'da hâkim olan dini anlayış, ircâ düşüncesine sahip Hanefilik olmuştur. Bu durum, Mihne sonrasında merkezle aynı paralelde Ehl-i Hadis'i destekleyen Tâhirîler döneminde dahi değişmemiştir. Ehl-i Hadis, Merv ve Nişabur'da yönetim tarafından desteklenmekteydi. Buna rağmen toplumda Hanefiliğe yönelik rağbet azalmamıştı. Ancak sözkonusu İbn Kerrâm olduğunda durum değişmektedir. Esas mesele; onun mistik tavırlarından kaynaklanıyor olsa gerektir.

İbn Kerrâm'ın zühd hayatı ve ilhama mazhar olduğunu açıkça söylemesi, halk nezdinde birhayli dikkat çekmiş gözükmektedir. Gittiği yerlerde İbn Kerrâm'ın alışılmıştın dışında sarfettiği sözleri ve halkı etrafında toplama yeteneği, toplumda mevcut diğer grupları rahatsız etmiştir. Oluşan bu muhalefet toplumsal bir soruna dönüştüğünde, yönetici sınıfı bu soruna müdahale etme zorunluluğuna itmiş olabilir.

İbn Kerrâm'ın kovulduğu Herat, Sicistan ve nihayet iki kez hapis cezasına çarptırıldığı Nişabur, Hanefilerin yoğunlukta oldukları şehirlerdir. Dolayısıyla İbn Kerrâm'ın başına gelen olumsuzlukları yalnızca Hanefî kimliği açıklamamaktadır. İbn Kerrâm'ın Nişabur'da sebep olduğu söylenen kargaşayı, kendisi bir Hanefî olan Sâ mânî emiri İsmail b. Ahmed'in dahi ciddiye alması, meselenin sadece Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis mücadelesi bağlamıyla sınırlı olmadığını gösteren değerli bir bilgidir.

İbn Kerrâm'ın şahsında Kerrâmiyye, İslam düşüncesinde zühd ve imana dair tanımlamalara yeni bir bakış açısı<sup>781</sup> kazandırdığı için bölgede kabul edilirliliği yüksek itikadi bir mezhep olarak öne çıkmaya başlamıştır. Böylece İbn Kerrâm'ın başlattığı yeni söylem, Hanefîlik kimliğinin ötesine geçerek artık kendi adıyla anılır olmaya başlamıştır.

---

<sup>780</sup> "...Kerrâmiyye de iddia ettiler ki: "Lailahe illallah Muhammedun Rasulullah" diyen herkes, gerçekten mümindir ve bu konuda, samimi olsa da olmasa da, küfür ve sapkınlığını gizleyip münafıklık ta etse, İslam toplumunun bir üyesidir." Bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 12.

<sup>781</sup> Kerrâmiyye daha önce yapılmayan bir iman tanımı yapmıştı. O, tasdik ve marifeti dışarda bırakarak, iman şartı olarak sadece ikrarı öne sürmüştür. Bk. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *el-İmân*, thk. Muhammed Nâsirüddin Albânî, (Amman: el-Mektebü'l-İslamî, 1996), I: 308.

Bu kimliğin oluşmasında, Kerrâmîyye mezhebinin hankahlar üzerinden kurduğu ağ da önemli bir işlev görmüştür.

Sûfi meşrep insanların imar ettiği hankahlar, Hadis ve Fıkıh gibi ilimlerin öğretildiği medrese tipi yapılardan farklıydı.<sup>782</sup> Bu yapılar, İbn Kerrâm'ın vefatından sonra IV/X. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır.<sup>783</sup> Mezhep, bu sayede İslam topraklarının doğusundan batısına hemen her yerde tutunarak erken bir dönemde kurumsallaşma imkânı bulmuştur.

Bildiğimiz kadarıyla Kerrâmîlerin Huttel, Cüzcân, Fergana ve Merverrûd ve Semerkant'ta hankahları vardı.<sup>784</sup> Merkezden uzak dağlık yerlerdeki hankahları ise Cürcân, Biyâr ve Taberistan civarındaydı.<sup>785</sup> Bunların çokluğu, bazen mezhebin önde gelenleri tarafından abartılarak bir propaganda aracı olarak da kullanılmaktaydı.<sup>786</sup>

Hankahların, Kerrâmî örgütlenmeye sunduğu katkı çok önemlidir. Zirâ Kerrâmî hankahlarında, “vird” şeklinde ifade edebileceğimiz ortak ve düzenli okumalar yapılmaktaydı.<sup>787</sup> Hac ibadeti için farklı yerlerden gelen Kerrâmîler, Kudüs'teki hankahı kullanmaktaydılar. Muhammed b. Kerrâm vefat ettiğinde Kudüs'te yirmi bin civarında takipçisinin olduğu rivayet edilir.<sup>788</sup>

İbn Kerrâm ve taraftarlarının o dönemde, daha ziyade Ehl-i Hadis ve diğer Hanefilerce eleştirildiğini ifade etmiştik. Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855); İshak el-Kevsec, Harb el-Kirmânî ve Ebû Bekr el-Mervezî gibi Horasanlı şahıslarla bölgedeki Mürcie'nin durumuna dair görüşmelerinde “Kerrâmîyye” isminin kullanılmadığı, onlardan sadece “Mürcie” şeklinde bahsedildiği görülmektedir.<sup>789</sup> el-İsfahânî'nin Muhammed b. Eslem'den yaptığı alıntılarda da Kerrâmîyye yerine Mürcie ifadesinin kullanıldığı dikkat çekmektedir.<sup>790</sup> Ayrıca Kerrâmîyye'nin ortaya çıktığı III/IX. yüzyılda bölgede kaleme alınmış kelâmi eserlerin azlığı ve bu eserlerin elimizde olmayışı, ayrı bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Ancak elimize ulaşmayan bazı reddiyelerin Kerrâmîyye'ye karşı yazıldığı bilgisine sahibiz. Örneğin, Horasan'da Ehl-i Hadis'in

<sup>782</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V: 27.

<sup>783</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V: 27-28.

<sup>784</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 333.

<sup>785</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 372.

<sup>786</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 251.

<sup>787</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 195.

<sup>788</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medîneti Dimesşk*, LV: 130.

<sup>789</sup> Abdullah Selman el-Ahmedî, *Mesâilü ve'r-Resâilü'l-Merviyyeti ani'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi'l-Akîdeti*, (Riyad: ye.y., 1995), II: 369-370.

<sup>790</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfîyâ*, IX: 248, 249.

güçlü simalarından Muhammed b. Eslem(ö. 256/856)'in *el-Îmân ve'l-A'mâl* adlı eseri bunlardan biridir.

İbn Kerrâm'ın görüşlerine karşı yazılan *el-Îmân ve'l-A'mâl* isimli kitabın, iki ciltten fazla olduğu ifade edilmektedir.<sup>791</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö.430/1038), kitabın Kerrâmiyye'nin ircâ düşüncesinin eleştirildiği bölümünü özetleyerek kendi eserine dâhil ettiğini söylemektedir.<sup>792</sup>

Tüm bu bilgiler ışığında III/IX. yüzyılın ortalarına kadar İbn Kerrâm'ın görüşlerinin Mürcie içerisinde telakki edildiğini söyleyebiliriz. Vefatından hemen sonra ise özellikle muhatapları tarafından Kerrâmiyye ismi kullanılmaya başlanmıştı. Bizi bu düşünceye iten etken, Mâverâünnehir Hanefilerinden Ebû Bekir Muhammed b. el-Yeman es-Semerkindî (ö. 268/881) tarafından kaleme alınan *er-Redd ale'l-Kerrâmiyye* isimli eseridir. Söz konusu bilgiyi bize aktaran Ebu'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115), eserin Kerrâmiyye'ye karşı kaleme alınmış ilk çalışma olabileceğini ifade etmektedir.<sup>793</sup>

Horasan'da henüz Mürcie olarak bilindiği dönemde İbn Kerrâm'ın görüşleriyle mücadele eden önemli bir mezhep de Şia'dır. Bu mücadelede Fazl b. Şâzân (ö. 260/874) ismi öne çıkmaktadır. İbn Şâzân, Nişâbur şehrinde İbn Kerrâm'a reddiyeler kaleme alan<sup>794</sup> Şia'nın önde gelen âlimlerindendi. O, *el-Îzâh* adlı eserinde İbn Kerrâm'ın söylemi üzerinden tanımladığı Mürcie'yi, imanî amel olmaksızın ikrardan ibaret görenler olarak sunmuştur.<sup>795</sup>

Kerrâmiyye'nin Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869)'ın vefatından sonraki ilk asrına dair net bilgilere ulaşmakta zorlanmaktayız. Bunun en temel sebebi, bölgede değişik ekollere mensup tüm Hanefilerin farklı aidiyet ifade eden isimlendirmeleri kullanmamış olmalarıdır. Hanefilik üst kimliğinin baskınlığı, bölgedeki diğer Hanefî ekollerde olduğu gibi Kerrâmiyye'nin takibini de zorlaştırmaktadır.<sup>796</sup>

<sup>791</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfîyâ*, IX: 244.

<sup>792</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfîyâ*, IX: 248.

<sup>793</sup> Neseî, *Tebîrâ*, I: 554.

<sup>794</sup> Onun, *Kitâbü'l-Îmân, Kitâbü'r-Red ale'l-Mürcie* şeklinde, Mürcie'ye karşı eserler kaleme aldığı rivayet edilmektedir. Bk. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali En-Necaşî El-Esedî (ö. 450/1058), *Ricâlü'n-Necâşî*, (Beyrut: Şirketü'l-A'lemî, 2010), 295. Fakat bunlar elimize ulaşmamıştır.

<sup>795</sup> Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdî en-Nisâbü'rî (ö. 260/874), *el-Îzâh*, (Tahran: Müessei İntişârât ve Çâb Dânişkâhî Tehran, 1975), 45.

<sup>796</sup> Ayrıca Kerrâmiyye'ye dair aktarımların güvenilirliği, İbn Kerrâm'a ait bir eserin elde olmayışı, ekole dair düzensiz ve dağınık bilgi kırıntıları sınırları belli ve objektif bir tarif yapmamızın önündeki ciddi problemler olarak durmaktadır.

Mâverâünnehir'deki Kerrâmiye varlığının Mâtûrîdî(ö. 333/944)'nin sağlığında var olduğunu bilmekle birlikte, onun durumuna dair somut bilgilere ulaşamadık. Eldeki bilgi, Mâtûrîdî'nin vefatından yarım asır sonra, Fergana ve Semerkant'taki Kerrâmî hankahlarının varlığına dairdir.<sup>797</sup> Bu tarihten itibaren Kerrâmiyye'nin bölgede güçlendiğini ve İbrâhim b. Muhâcir, İshak b. Mahmeşâz (ö. 383/993-994), oğlu Ebû Bekir, Muhammed b. Heysem gibi isimlerin öne çıktığını görmekteyiz.<sup>798</sup> Mâtûrîdî döneminde ise, onun ömrünü geçirdiği Semerkant şehrine yakın Nesef şehrinde, Ebû Mutî Mekhûl en-Neseî (ö. 318/930) ismi öne çıkmaktadır.

Tüm bunlar, Nişabur ve Herat civarında ortaya çıkmış ve Mâverâünnehir'i de içine alacak şekilde yayılma fırsatı bulmuş Kerrâmîliğin, IV/X. asırda Mürcie'nin bölgedeki en güçlü temsilcisi olduğunu göstermektedir. Bu güçlü temsilin ortaya çıkışında, Mâtûrîdî'nin yaşadığı Mâverâünnehir'in tersine, güçlü bir muhatap olarak Ehl-i Hadis'in önemli bir nüfuzu olmuştur. Kerrâmiyye'nin bölgedeki etkisi uzun bir süre daha devam etmiştir. Zehebî'nin V/XI. yüzyılın ilk çeyreğindeki mezhep büyüklerine dair verdiği listede, Horasan ve Mâverâünnehir'de Hanefiliği temsil eden ulema içerisinde, sadece Kerrâmiye'nin lideri olan Muhammed b. Heysem (ö. 432/1040)'in adı geçmektedir.<sup>799</sup> Onun listesinde Mâtûrîdî'nin adı geçmediği gibi, içinden geldiği Semerkant Ehli'ne dair bir iz de bulunmamaktadır.

### 2.3.1. Ebû Mutî Mekhûl en-Neseî

Ebû Mutî Mekhûl b. El-Fazl en-Neseî (ö. 318/930) hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmamaktadır. Hayatını Mâverâünnehir'de geçirdiği düşünülmektedir.<sup>800</sup> Onun Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû İsâ et-Tirmizî ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerden rivayette bulunduğu, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, Müstağfirî gibi kişilerin de kendisinden hadis rivayet ettiği bildirilmektedir. Hocaları arasında Yahyâ b. Muaz da vardır.<sup>801</sup> Necmüddîn Ömer en-Neseî (ö. 537/1142),

<sup>797</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 372.

<sup>798</sup> Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 22.01.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerramiyye>

<sup>799</sup> Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 640.

<sup>800</sup> Üzümlü, "Neseî, Mekhûl b. Fazl", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 25.01.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesei-mekhul-b-fazl>

<sup>801</sup> Üzümlü, "Neseî, Mekhûl b. Fazl", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 25.01.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesei-mekhul-b-fazl>

Mekhûl'ün, Mâtûrîdîliğin önemli ismi Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin dedesi olduğu bilgisini aktarmaktadır.<sup>802</sup>

Mekhul en-Nesefî'nin günümüze ulaşmış iki kitabı bulunmaktadır. Bunlardan biri, fırak türünden bir eser olan *Kitâbü'r-Redd alâ ehli'l-Bid'a ve'l-Ahvâli'd-Dâlle*, diğeri zühde dair kaleme alınmış *el-Lü'lüyyât*'tır.<sup>803</sup> Ayrıca kendisine fikha dair *Kitâbu's-Şu'â*<sup>804</sup> ve *Kitâb fî Fazli Subhânallah* adlı eserler de nispet edilmektedir.<sup>805</sup>

Klasik eserlerde Mekhul en-Nesefî ile ilgili olarak Ehl-i Rey, Hanefî bir fakih ve muhaddis, ilim yolculukları yapmış bir kişi şeklinde söz edilmektedir.<sup>806</sup> Örneğin, Mâtûrîdîliğin önemli isimlerinden Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn* adlı eserinde, Mekhul en-Nesefî'den bahsetmekte ve Müşebbihe ile Mücessime'ye dâhil ettiği Kerrâmiyye'yi eleştirmektedir.<sup>807</sup> Ancak, ifadelerinden anladığımız kadarıyla Pezdevî, Mekhul en-Nesefî'yi Kerrâmiyye ile bağlantılı görmemektedir. O, Mekhul en-Nesefî'nin adını anarak, onun eserindeki fırak tasnifini Eş'arî'nin tasnifiyle karşılaştırmalı olarak sunar.<sup>808</sup>

Bildiğimiz kadarıyla Mekhul en-Nesefî'nin Kerrâmî olduğuna dair fikri ilk dillendiren kişi, Louis Massignon'dur.<sup>809</sup> Halbuki *e'r-Redd* adlı eserin neşrini gerçekleştiren Marie Bernard, Mekhul en-Nesefî'yi erken dönem "Hanefî-Mâtûrîdî" ekolünün bir temsilcisi olarak görmektedir. Van Ess ise, Mekhul en-Nesefî hakkında bir yargıda bulunmaksızın onun Kerrâmiyye'ye yakın bir kişi olduğunu söylemekle yetinmektedir.<sup>810</sup> Ulrich Rudolph, *er-Redd* adlı eseri merkeze aldığı uzun değerlendirmesinde, kapalı bir şekilde de olsa onun kelâm sistemini tamamen İbn Kerrâm'a dayandırdığını ifade eder.<sup>811</sup> Sönmez Kutlu ise iman hakkındaki görüşler başta olmak üzere İbn Kerrâm'ın düşüncelerinin izinde olduğu kanaatindedir.<sup>812</sup>

Mekhul en-Nesefî'nin *el-Lü'lüyyât* adlı eserinde İbn Kerrâm'ın hocalarından Ahmed b. Harb(234/848)'den ve İbn Kerrâm ve kendisinin de hocası olarak bilinen

<sup>802</sup> Bk. Nesfî, *el-Kand*, 163; Leknevî, *el-Fevâid*, 216.

<sup>803</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, II: 180; Muhammed Hayrüdîn ez-Ziriklî (1893-1976), *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002, VII: 284.

<sup>804</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, 180; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII: 284.

<sup>805</sup> Üzümlü, "Nesefî, Mekhûl b. Fazl", TDV İslâm Ansiklopedisi, 25.01.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesefi-mekhul-b-fazl>

<sup>806</sup> Zehebî, *Siyer*, XI: 364; XVIII: 168.

<sup>807</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 33, 84, 250.

<sup>808</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 250.

<sup>809</sup> Bk. Louis Massignon, *Sur Essai Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922), 241.

<sup>810</sup> Van Ess'in *Ungenützte Texte* adlı eserinin 58, 60. sayfalarından aktaran Rudolph, *Mâtûrîdî*, 149,150.

<sup>811</sup> Rudolph, *Mâtûrîdî*, 154.

<sup>812</sup> Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 263.

Yahya b. Muâz (258/872)'dan çokça nakilde bulunması,<sup>813</sup> onun Kerrâmîyye ile ilişkisini akla getirebilir. Bu düşüncenin arka planında, Mekhul en-Neseî'nin hocası olan Yahyâ b. Muâz'ın, İbn Kerrâm ile olduğu söylenen hoca-öğrenci ilişkisi de yer almaktadır.<sup>814</sup> Ancak adı geçen üç şahıs, aynı bölgede olup ircâ düşüncesine sahip Hanefilik ve zahid kişilikleri dışında ortak bir ekole mensup değildir. Bu kişiler, mezhebi kimliklerin henüz oluşmaya başladığı bir dönemde, bir kısmı ortak ve bir kısmı da farklı düşüncelere sahip nevi şahsına münhasır kimseler olarak görülmelidir. Bununla birlikte daha sonra mezhepler bu kimseleri kendi bünyeleri içerisinde gösterme çabasına girmişlerdir. Nitekim Kerrâmîyye'nin sahip çıktığı Horasanlı Ahmed b. Harb (ö.234/848)'in, Ahmed b. Hanbel'in çevresine yakın bir kişi olduğu ifade edilmektedir.<sup>815</sup> Yahyâ b. Muâz için de durum farklı değildir. O, kendisinden bir asır sonra kaleme alınan bir eserde, Horasan'daki Muâziyye mezhebinin lideri olarak sunulmaktadır.<sup>816</sup>

Mekhul en-Neseî'nin Kerrâmîyye'ye mensubiyeti konusunda öne sürülen hususlardan birisi de, *er-Redd* adlı eserinde Kerrâmîyye veya Muhammed b. Kerrâm'dan bahsetmiyor oluşudur. Bu gizem, belki de onun eserinde bir örneğini sunduğu Doğu Hanefî fırak tasnif geleneğinde saklı olabilir. Zirâ Eş'arî geleneğinin tersine Doğu Hanefî gelenekte, süreçte ortaya çıkan fırkalar listeye eklenmemiş, böylece fırka listesi erken dönemde (hicri150 ye kadar) oluşan fırkalarla sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla hiçbir işlevi kalmayan fırkalar ısrarla yerini almaya devam etmiştir.<sup>817</sup>

Ulrich Rudolph'a göre Mekhul en-Neseî, *er-Redd*'de Kerrâmî doktrini "büyük bir titizlik ve korumayla şifrelemiştir".<sup>818</sup> Sönmez Kutlu'ya göre de eser Kerrâmî çevrelerin kaleme aldığı, bize ulaşan değerli bir eser konumundadır.<sup>819</sup> Eserde konuların işleniş şekli ve sunulan düşünceler bu kanaatleri haklı çıkaracak derecededir. Mekhul en-

<sup>813</sup> Neseî, eserinde Kerrâmîlikle ilişkili bu kimselerden rivayette bulunmakla birlikte; zühde dair farklı ekollerden İbn Sîrîn (ö. 119/729), Ca'fer b. Muhammed (148/765), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778), Abdullah b. Mübarek (181/797), İbnü's-Semmâk (ö. 183/799), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/860) gibi kişilerden de sık sık rivayette bulunmuştur. Bk. *Lü'lüyyât*, el-Münazzametü'l-Arabiyyetü li't-Terbiyyeti ve's-Sekâfeti ve'l-Ulûm Ma'hedü'l-Mahdûdât el-Arabiyyeti, nu: 42, 1-271.

<sup>814</sup> Salih Çift, Louis Massignon başta olmak üzere bazı araştırmacıların, Yahyâ b. Muâz'ı, Kerrâmîyye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencileri arasında saydıklarını, ancak bunun doğru olmadığını söylemektedir. Bk. "Yahyâ b. Muâz", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 29.01.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-muaz>

<sup>815</sup> Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V: 190.

<sup>816</sup> Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (ö. 355/966'dan sonra), *el-Bed'ü ve't-Târîh*, (Port Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, t.y.), V: 145, 146.

<sup>817</sup> Bk. Kadir Gömbeyaz, "İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri", (Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, Bursa 2015), 171-172.

<sup>818</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 147.

<sup>819</sup> Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 263.

Nesefî özelinde Kerrâmîlerin bölgede kimliklerini gizleme ihtiyacı duyma ihtimali de, tespit yapılmasının önündeki bir problem olarak görülebilir.<sup>820</sup>

### 2.3.1.1. Mekhul en-Nesefî ve İmanın Tanımı

Mekhul en-Nesefî'nin meselelere yaklaşım tarzı, Mâturîdî'nin mensup olduğu Mâverâünnehirli Hanefîlerle bariz farklılık göstermektedir. Burada kastettiğimiz fark, Mâverâünnehirli Hanefîlerle bütünleşmiş klişe tanım ve tanıdık ifadelerdeki farklılıklardır. Bunlar arasında ilk dikkat çeken, imanın tanımına dair ifadelerdir. Bu tanım, “kalp ile tasdik ve dil ile ikrar”dır. Hatta iman temelde tasdikten ibarettir.<sup>821</sup> Mekhul en-Nesefî ise, eserinin değişik yerlerinde, imanın sadece ikrar oluşu üzerinde durmaktadır.<sup>822</sup> Yalnızca bir yerde, Hz. Peygamber'e dayandırdığı “iman ikrardır, tasdiki de kalbin marifetidir”<sup>823</sup> şeklinde tasdike yer veren bir ifade kullanmaktadır. Yani Mekhul en-Nesefî, ikrarı imanın sebebi olarak sunmaktadır. Oysa Mâturîdî, imanın sebebini tasdik olarak vurgulamaktadır. İkrar ise bu sebebin sadece bir sonucudur.<sup>824</sup>

Semerkant ekolüne mensup müelliflerde tanımı sunuş, meseleye yaklaşım ve ifadelerin benzerliği, okuyucunun hemen dikkatini çekecek şekildedir. Mekhul en-Nesefî'nin meseleye yaklaşımı ve üslubu ise bu geleneğe aykırı durmaktadır.

### 2.3.1.2. Mekhul en-Nesefî'ye Göre Fiil-İstitaat Münasebeti

Mekhul en-Nesefî'nin “fiil-istitâat münasebet”ine dair düşüncesinin de dikkate değer olduğu kanısındayız. Ona göre istitâat fiilden öncedir.<sup>825</sup> Oysa fiilin gerçekleşmesi anlamındaki kudretin fiille beraber oluşu, Semerkant ekolü olan Hanefîlerinin görüşüdür.<sup>826</sup> Mekhul en-Nesefî ise bu görüşün “Cemaatin” görüşü olmadığını söylemektedir. Mukaddesî'de rastladığımız bir ifade, Mekhul en-Nesefî'nin Kerrâmîyye'nin bu konudaki görüşünü aynen savunduğu konusunda bizi ikna etmektedir.

<sup>820</sup> Bk. Gömbeyaz, *Îtikâdî Fırka Tasnifleri*, 139-140.

<sup>821</sup> Ebû Hanîfe, Nu'mân Sâbit (ö.150/767), “el-Âlim ve'l-Müteallim”, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev: Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV yay., 2012), 8-9; Ebû Hanîfe, Nu'mân Sâbit (ö.150/767), “el-Fıkhü'l-Ekber”, çev: Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV yay., 2012), 56; Ebû Hanîfe, “Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle”, 61; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 574; Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*, 71; Saffâr, *Telhisü'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, II: 699.

<sup>822</sup> Ebû Mutî Mekhul b. Fadl en-Nesefî (ö.318/930), *Kitâbü'r-Red alâ ehli'l-Bida ve'l-Ahvâli'd-Dâlle*, thk. Seyit Bahçıvan, (Konya: Hikmetevi yay. 2013), 244, 245, 247, 249.

<sup>823</sup> Nesefî, *er-Red alâ ehli'l-Bid'a*, 248.

<sup>824</sup> Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *Kitâbü'l-Hidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâyeti fi usûlü'd-Dîn*, thk. Fethullah Huleyf, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 152.

<sup>825</sup> Nesefî, *er-Redd alâ ehli'l-Bid'a*, 208.

<sup>826</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 177.

O, Kerrâmiyye'nin, kudretin fiille beraber oluşu fikrini reddettiğini ve bunu cebr olarak gördüğünü belirtmektedir.<sup>827</sup> Mekhul en-Neseî de, Mukaddesî'nin ifadesiyle uyumlu olarak, bu düşünceyi savunanları Cebriyye başlığı altında değerlendirmektedir.<sup>828</sup>

Bu bilgi, Mekhul en-Neseî'yi açıkça Kerrâmiyye'ye yaklaştırırken; Semerkant Ekolünden uzaklaştırmaktadır. Zira istitâatın fiille birlikte olduğuna dair görüş, ekolün seleflerinden itibaren değişmeden devam etmiştir.

Mekhul en-Neseî, istitâat-fiil birlikteliğini savunan fırkayı “Maiyye” olarak adlandırmaktadır. Oysa Maiyye fırkası, büyük günah işleyen bir kimsenin affedilmesi durumunda tüm büyük günah işleyenlerin affedileceğini savunan Kerrâmiyye'nin alt gruplarından bir fırka olarak bilinmektedir.<sup>829</sup> Ancak Mekhul en-Neseî'nin konuyu ele alış biçimi, onun bu fırkadan bahsetmediği intibainı vermektedir. Çünkü Neseî'ye göre bu fırka, istitâatın fiille birlikte olduğunu savunduğu için cemaatin dışında sayılmaktadır. Bu noktada akla gelen husus, Mekhul en-Neseî'nin, isim vermeden Semerkant Ehli'ni eleştirmiş olabileceğidir. Çünkü istitâat-fiil birlikteliğini, bildiğimiz kadarıyla Semerkant Ehli savunmaktadır.

Sonuç olarak, yukarıda değindiğimiz hususlar, Mekhul en-Neseî'nin Kerrâmî düşünceye sahip olduğuna dair güçlü bir kanaat oluşturmaktadır. Bu durumda o, Mâverâünnehir'de Mâtûrîdî'nin çağdaşı bir Kerrâmî olarak sunabileceğimiz tek şahsiyet olacaktır.

### 2.3.1.3. Mekhul en-Neseî'ye göre Mürcie

Mekhul en-Neseî'nin Mürcie'yi ele alış şekli de dikkat çekicidir. O, eserinde stratejik bir savunma uygulamış, olumsuz bir algıya sahip Mürcie'yi savunma yoluna gitmemiştir. Kitabının genel üslubuna uygun olarak, isimler üzerinden değil, fikirler üzerinden hareket etmiş ve Mürciî fırkaların savlarını verdikten sonra cemaatin görüşünü açıklamıştır.

---

<sup>827</sup> Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî (ö. 390/1000), *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, (Leiden, Beyrut ve Kahire: Dâru Sadr ve Mektebetü Medbûlî, 1991), 37.

<sup>828</sup> Neseî, *er-Redd alâ ehl-i'l-Bid'a*, 208.

<sup>829</sup> Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târîh*, V: 145; 306; Yaratılmışların fiille birlikte var olan bir kudretinin bulunduğu, yani kulun hem kudreti hem de fiilinin olduğunu savunan Maiyye adında bir fırkadan da bahsedilmektedir. Bk. Cevad Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev: Mehmet Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit ve Cemil Hakyemez, (Ankara: Ankara Okulu 2011), “Ma'yye” md., 302.



Nesefî'ye göre Mürcie, imanı sadece marifet ve bilgiden ibaret görenler<sup>830</sup> ile imanı amel ve söz olarak tanımlayanlardır.<sup>831</sup> Yine onun tanımlamasına göre imanın artıp eksileceğini söyleyenler,<sup>832</sup> imanda istisnayı savunanlar,<sup>833</sup> Allah'ı insana benzetenler,<sup>834</sup> hadislerin bağlamlarına bakmaksızın uygulamaya kalkanlar<sup>835</sup> yine Mürcie başlığı altında yerlerini almışlardır.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere, Nesefî, Mürcie listesini, iman konusunda iki ucu temsil eden Halis Mürcie ile Ehl-i Hadis'ten oluşturmaktadır. Onun eserindeki bu yaklaşımı Mâturîdî'nin ircâ savunusuyla paraleldir. Ayrıntılarına üçüncü bölümün "İrcâ" başlığında değineceğimiz şekliyle, Mâturîdî de Ehl-i Hadis'i Mürcie olmakla itham etmektedir. Bu, mesele ircâ olduğunda, farklı ekollere mensup Doğu Hanefîlerinin Ehl-i Hadis'e karşı ortak bir söyleme yöneldiklerini göstermektedir.

#### 2.4. MU'TEZİLE

Mu'tezile, Horasan ve Mâverâünnehir'de Hanefî kimlikle varolmuş itikadi bir mezheptir. Mu'tezile'yi, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin de dâhil olduğu ekolün en önemli rakibi oluşundan dolayı müstakil bir başlık altında değerlendirmeyi uygun gördük.

Mu'tezile'nin adının bölgede anılması, kurucusu olan Vâsıl b. Atâ(131/748)'ya kadar dayandırılmaktadır. Rivayetlere göre Vâsıl'ın, mezhebin yayılması için Hafs b. Sâlim adındaki öğrencisini bölgeye gönderdiği,<sup>836</sup> onun Tirmiz şehir mescidinde itibar sahibi olmagörmesi için gayret gösterdiği ve burada Cehm b. Safvân ile tartışarak onu susturduğu anlatılır.<sup>837</sup>

İlk Mutezililerle ilgili bu anlatılanın dışında, mezhebin bölgedeki varlığına dair bir bilgiye ulaşmak zordur. Ancak IV/X. yüzyılım başında vefat etmiş, Bağdat ekolüne mensup bir Mu'tezilî olan Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bi (ö. 319/931), bize mezhebin bölgedeki durumuna dair önemli bir fikir vermektedir.

Hayatının belli bir kısmını Belh'te geçiren Ebü'l-Kasım el-Ka'bi (ö. 319/931), *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserinde Mu'tezile'yi toplumsal tabanı olan bir mezhep olarak

<sup>830</sup> Nesefî, *er-Redd alâ ehli'l-Bid'a*, 146, 241, 242.

<sup>831</sup> Nesefî, *er-Redd alâ ehli'l-Bid'a*, 244.

<sup>832</sup> Nesefî, *er-Redd alâ ehli'l-Bid'a*, 248.

<sup>833</sup> Nesefî, *er-Redd alâ ehli'l-Bid'a*, 250.

<sup>834</sup> Nesefî, *er-Redd alâ ehli'l-Bid'a*, 253.

<sup>835</sup> Nesefî, *er-Redd alâ ehli'l-Bid'a*, 254.

<sup>836</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 67.

<sup>837</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 52.

göstermektedir. O, eserinde, i'tizal düşüncesinin yoğunlukta olduğu yerleşim isimlerine de yer vermiştir. Ancak bu bölgeler, Basra körfezini çevreleyen ve İran'ın batısında kalan bölgelerdir.<sup>838</sup> Ka'bî, bir müddet ikamet ettiği Belh dâhil olmak üzere Horasan'ın büyük şehirleri ve Mâverâünnehir'de mevcut Mu'tezilî bir topluluktan ise bahsetmemektedir.<sup>839</sup>

III/IX ve IV/X. yüzyıldaki Horasan ve Mâverâünnehir'e dair en geniş bilgi sunan Mukaddesî de (ö. 390/1000), sadece Nişabur şehrindeki küçük bir Mu'tezilî topluluğun adını anmaktadır.<sup>840</sup> Hâlbuki Barthold, Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Semerkant'ta Mu'tezile'nin ders okuttuğu medreselerin varlığından bahsetmektedir.<sup>841</sup> Ancak onun Semerkant'ta aktif Mu'tezilî varlığa işaret eden bu iddiasını destekleyecek herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

Horasan ve Mâverâünnehir'de tabanı olmayan Mu'tezile'nin zamanla burada yer bulmasına, dönemin devlet politikalarının yardımcı olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Bu anlamda bölgede Mu'tezile'nin izini, Hanefî kimliği üzerinden takip etmek gerekmektedir.

Ebü Yusuf'un, Harun Reşid döneminde, 170/ 786-7 yılından itibaren adalet sisteminin başına geçmesiyle birlikte kadılar, onun yönlendirmesiyle atanmaya başlamıştı.<sup>842</sup> Doğal olarak, süreçte Hanefî mezhebine mensup kadıların sayısı artmıştır. Me'mûn'un son döneminde mihne politikasına geçişle birlikte, Horasan da dâhil bu politikaya destek veren kadılar görevde kalmış, muhalefet edenler ise azledilmiştir.<sup>843</sup> Örneğin, bu dönemde Tirmiz kadılığı görevinde olan Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî (ö. 239/853), Mihne politikasını şehirde tavizsiz bir şekilde uygulamıştır. Tirmizî, "Halku'l-Kur'an" düşüncesini reddeden kişileri sokak ortasında dövdürerek cezalandırıyordu. Kadı'nın Ehl-i Hadis'e yönelik bu sert tavrı ve uygulamaları Mekke'de dahi bilinir olmuştur.<sup>844</sup>

---

<sup>838</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 193-195; Şükrü Özen, Ka'bî'nin listeye dâhil ettiği yerlerden bir kısmının halkının Harici ve Şii olduğu halde, onun bu yerleri Mu'tezilî olarak sunduğu kanaatindedir. Bk. "IV. (X.) Yüzyılda Mavediünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", 52.

<sup>839</sup> Ka'bî, *Makâlât* adlı eserini 290 yılında yazmaya başladığını ifade etmektedir. (*Makâlât*, 49.) O, muhtemelen bu süreçte Horasan'da değildi. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî, "Mukaddimetü't-Tahkîk", *Makâlât*, 6.

<sup>840</sup> Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 333.

<sup>841</sup> Barthold, *Turkestan v Epoxu Mongolsko Naşestviya*, 50.

<sup>842</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir el-Makrîzî (ö. 845/1442), *El-Mevâiz ve 'l-İ'tibâr bi zikri 'l-Hitât ve 'l-Âsâr*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), IV: 149.

<sup>843</sup> Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, sy. 17, (2010/1): 101-130.

<sup>844</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, II: 300-301.

Mihne sonrasında ise durum, Mu'tezile açısından son derece olumsuz bir hal almıştır. Bu defa iktidarın direkt karşısına aldığı Mu'tezile, Mihne sürecindeki mağdurların hiddetlerine karşı savunmasız duruma düşmüştür. Zira devlet, bu sefer mihne mağdurlarını desteklemeye başlamıştı. Onlardan intikam almak için devletin yaptırım gücünü kullanmaktan, ilke ve anlayışlarına saldırmaktan geri durmadılar.<sup>845</sup>

Mihne sürecinden sonra Mutezile ile birlikte Hanefilik de, hem batı bölgelerinde hem de Horasan'da düşüş sürecine girmiştir. Artık kadılık görevleri onlara verilmemiş, etkinlikleri azaltılacak şekilde politikalar uygulanmıştır. Merkez'den uzak Merv gibi şehirlerde dahi bu etki kendini hissettirmiştir. Horasan'da yönetimi elinde bulunduran Tâhirî sarayında Hanefilik karşıtı Ehl-i Hadis desteklenmiştir.

Toharistan'da Belh ile Mâverâünnehir sözkonusu olduğunda durumun farklı tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Mâverâünnehir'in fethi sürecinden itibaren merkezin bölgedeki adeta eli ayağı olan Mukâtil b. Hayyân (ö. 150/767'den sonra) gibi şahıslar, Ebû Hanîfe'nin ashabıdır. Yapılan antlaşmalarda hakemlik, elçilik, ordu komutanlığı gibi görevlere getirilen bu kişiler, fetih sürecinin hemen ardından bölgede adalet sisteminin sorumluları olmuşlardır. Merkez, bölgede bu kişilere alternatif bulmakta zorlanmıştır. Siyasi yönetimin baskısının hissedildiği son dönem, ömrünün sonlarında on yıl kadar Horasan valiliği yapan Alî b. İsâ b. Mâhân (ö. 195/811) zamanıdır. Halkın nefret ettiği vali, bölgede Hanefî kadıları görevden almakla kalmamış, onları çeşitli kovuşturma ve baskı yöntemleriyle baskı altına almıştır. Valinin halka karşı olumsuz tutumu Halifeye bildirilse de sonuç alınmamıştır. Nihayet halk ayaklanmış, vali Merv şehri dışına kadar kovalanmıştır.<sup>846</sup> Bu dönemden itibaren Belh başta olmak üzere Semerkant ve Buhâra şehirlerinde sadece Hanefî kadılar atanmıştır.

O döneme ait kadı atamalarına baktığımızda onların, genelde bu bölgede doğmuş ve eğitimini almış kişiler oldukları görülmektedir. Bu kişiler de, daha sonra Semerkant ekolünü oluşturacak olan Mu'tezile karşıtı Mâverâünnehir Hanefilerinden oluşmaktaydı. Durum Mihne döneminde de farklı olmamıştır. Bölgenin merkezden yönetiminin imkânsızlaştığını gören Me'mun, Mâverâünnehir'e özerklik vererek ilişkileri canlı tutma yoluna gitmiştir. Mihne politikası sonucu merkezin Horasan'da yaptığı etki, Mâverâünnehir'de bu politikayı uygulayacak kadroların eksikliğinden dolayı olsa gerek,

<sup>845</sup> Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 122.

<sup>846</sup> Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 146-154.

gerçekleşmemiştir. Bu yaşananlar, Belh, Semerkant ve Buhâra gibi şehirlere devlet eliyle Mu'tezilî kadıların gelişini de engellemiştir.

Mihne politikasının tersine dönmesiyle, kelâmi konularla ilgilenen Irak Hanefîlerinin etkisinin azaldığı söylenebilir.<sup>847</sup> Diğer bir yönüyle bakıldığında ise süreçte yaşanan baskı, Mu'tezile'den birtakım kopmalara da sebep olmuştur.<sup>848</sup> III/IX. yüzyılın sonuna kadar birçok ismin Mu'tezilî kimliği terkettiği görülmektedir.<sup>849</sup> Bu kopmalar, genelde Şiaya yönelik şeklinde olmuştur.<sup>850</sup> Bunların arasında, çalışmamız açısından önem arzeden Ebu İsa el-Varrak (247/861) ve Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Râvendî (298/910) isimleri öne çıkmaktadır.

III/IX. yüzyılın sonunda Bağdat'ta kendini belli etmeye başlayan fıkıh mektebi, önce Horasan, daha sonra Mâverâünnehir Hanefîlerinin dikkatini çekmeye başlamıştır. Bu medresesinin Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mu'tezilî varlığa olumlu katkısı sözkonusudur.

#### 2.4.1. Mu'tezile-Semerkant Ehli Mücadelesi

Hanefîlik kendisini geniş bir coğrafyada hissettirmiş bir mezheptir. Fıkıh ortak noktasında birleşirse de; süreçte farklı fikrî ve sosyo-politik değişkenler mezhep içi ekolleşmelere kapı aralamıştır. Buna en büyük etkiyi mihne süreci yapmıştır.

Müslümanların düşünce dünyalarının zenginleştiği II/VIII. yüzyılın sonları ile III/IX. yüzyılın başlarında, birçok mesele gibi Kur'an'ın yaratılmışlığı konusu da tartışılmaya başlanmıştır.<sup>851</sup> Bu hususta sadece diğer bazı gruplar değil Hanefîler de

<sup>847</sup> Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", 125.

<sup>848</sup> Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2012), 62; Aydın, *Mu'tezile Ekolu, Tarihi ve Öğretisi*, 122.

<sup>849</sup> Akoğlu, Mu'tezilî iken Şia'ya yönelen önemli isimler arasında Ebu İsa el-Verrâk (ö. 247/861), Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Ravendî (ö. 298/910), Muhammed b. Abdillâh b. Mumellek, Ebu Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî (ö. 310/922), Ebu Cafer Muhammed b. Abdurrahman b. Kubbe, Ebu'l-Hasen b. Bîşr gibi kişileri saymaktadır. Bk. "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 63.

<sup>850</sup> Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 62, 63.

<sup>851</sup> Ka'bî, Mu'tezile'nin ortaya çıkışında temel düşüncenin imana dair duruşu olduğunu söylemektedir. Halku'l-Kur'an meselesinin kaynağı olan sıfatlarla ilgili tevhid ve adalet gibi meseleler sonradan Mu'tezile ile anılır olmuştur. Bk. *Makâlât*, 195-196.

bütüncül bir düşünceye sahip değillerdi.<sup>852</sup> Dolayısıyla Mihne süreci, Hanefiler içerisinde de Kur'an'ın yaratılmışlığı üzerinden kopmaların yaşanmasına sebep olmuştur.<sup>853</sup>

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), i'tizal karşıtlığını Semerkant Ehli'nin ayrıcalığı olarak sunmaktadır. O, ekolün Ebû Bekir el-Cüzcânî'den itibaren bölgede bu yönüyle öne çıktığını ifade etmektedir.<sup>854</sup> Ancak Semerkant Ehli'nin bu karşıtlığı, kanaatimizce Ebû Bekir el-Cüzcânî'den daha önceye dayanmaktadır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Cüzcânî ismini bilinçli bir şekilde onun, Mu'tezile'nin fikri çerçevesinin netleştiği III/IX. yüzyılın ortalarında yaşadığı için zikretmiş olmalıdır. Cüzcânî bir müddet Bağdat'ta yaşamıştır. Muhtemelen Mu'tezilî Hanefilerin görüşlerini biliyor ve Mâverâünnehir'deki Hanefilere onların bu "batıl" görüşlerine karşı uyarıyordu. Bunu görebilmek için daha önceki tartışmalara gitmek gerekmektedir.

Tahmin edileceği üzere söz konusu karşıtlığın temelinde ilk tartışmalar, büyük günah ve imanın tanımı meselesi yatmaktadır. Bu tartışmada Mu'tezile'nin görünürlüğü "el-menziletü beyne'l-menzileteyn" prensibine dayanmaktadır.<sup>855</sup> Mu'tezile'yle bütünleşen "Halku'l-Kur'an" fikri ve başka diğer meseleler üzerinde yaşanan ayrışmalar ise Mihne dönemi ve sonrasında Mu'tezile'nin sahiplendiği konular olmuştur.

Mâverâünnehir Hanefileri, Kur'an'ın yaratılmışlığı düşüncesine başından beri karşı çıkmışlardır. Ekol mensuplarının bu konudaki tavırlarını görebileceğimiz bazı örnekler mevcuttur. Örneğin, Cüzcânî'nin hocası Ebû Süleyman el-Cüzcânî (ö. 200/816), halku'l-Kur'an fikrini kabul etmemiştir. O, halku'l-Kur'an fikrinde olanları tekfir etmekteydi.<sup>856</sup> Ekolün Buhâra'daki ilk temsilcilerinden Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832), kişinin kadere iman etmeden ölmeyeceğine dair bir rivayette bulunmaktadır.<sup>857</sup> Yine Belh meşâyihinden, Ebû Hanîfe ashabından İbrahim b. Yusuf b. Meymun el-Belhî de (ö.

---

<sup>852</sup> Hanefiler'in Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinde bütüncül bir yapı oluşturmadığı, Mihne Dönemi'nde iyice ortaya çıkmıştır. O dönemde görev yapan İsâ b. Eban, Muhammed b. Semmâ', Gassân b. Muhammed el-Mervezî, Muhammed b. Ebî Leys, Abdurrahman b. İshâk, Abdullah b. Muhammed el-Hâleñcî, Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib, Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî gibi tanınmış Hanefiler, Mihne'de aktif görev alanlardandı. (Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 114-121.) Ancak, Ebû Hassân ez-Ziyâdî (ö.242/856), Bişr b. Velîd el-Kindî (ö.238/852), Hassân b. Hammâd Seccâde (ö.241/855), Ali b. el-Ca'd (ö.230/844) ve Fadl b. Ganîm gibi o dönemde aktif kadılık görevinde olan Hanefî kadılar, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini benimsemedikleri için soruşturma geçirmişlerlerdir. Bk. Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 121-123.

<sup>853</sup> Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi*, 126.

<sup>854</sup> Nesefî, *Tebîr*, I: 553.

<sup>855</sup> Ka'bî, *Makâlât*, 169.

<sup>856</sup> Umerî, *el-Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, VI: 46; Zehebî, *Siyer*, VIII: 333. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bagdâdî (ö. 597/1201), *El-Muntazam fî Târîhi'l-Ümami ve'l-Mülük*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, X: 246.

<sup>857</sup> Zehebî, *Siyer*, VIII: 314.

239/853),<sup>858</sup> ekolün erken dönem Mu'tezile karşıtlığına sunabileceğimiz örneklerindendir.

İbrahim b. Yusuf, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir olacağını, nikâhının düşeceğini, arkasında namaz kılınmayacağını ve cenazesinin de kılınmayacağını savunurdu.<sup>859</sup> Yine Nusayr b. Yahyâ(ö. 268/881)'nın Ebû Mutî el-Belhî'den yaptığı bir rivayet dikkat çekicidir. Bu rivayette, Hz. Peygamber döneminde kader konusunun bilindiği ifade edilmektedir.<sup>860</sup> Bu bilgi, Nusayr b. Yahyâ'nın III/IX. yüzyılın ortasında vefat ettiği düşünüldüğünde, ekolün Mu'tezile'ye karşı o dönemdeki tavrını göstermesi açısından zikretmeye değerdir.

Mâverâünnehir Hanefileri, kelâm söz konusu olduğunda batıdaki Irak Hanefiliğinin tam karşısında dururken, mesele fıkıh olduğunda ise farklı tavır takınmışlardır. Bölgede takip ettiğimiz i'tizal karşıtı Hanefilerin, III/IX. yüzyılın sonlarına doğru Bağdat'ta kendini belli etmeye başlayan bir fıkıh medresesine ilgisiz kalamadıkları görülmüştür.

Söz konusu Hanefî medresesinin kurucusu, Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Üsrûşenî el-Berdâî(ö. 317/930)'dir. Berdâî, Bağdat'ta zayıf durumda olan Hanefiliği tekrar kuvvetlendirmek için burada kalmaya karar vermişti.<sup>861</sup> O, Ebu'l-Fadl el-Keşşî ve Ebu'l-Fadl el-Cühendî ile birlikte Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Ali ed-Dekkâk er-Râzî'nin<sup>862</sup> Horasanlı öğrencilerindendir.<sup>863</sup>

el-Berdâî'nin kurduğu medreseyi, onun ardından Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) devralmıştır. Bu medrese bir fıkıh okuludur. Kurucusu Berdâî ve Kerhî başta olmak üzere öğrencilerinden bir kısmı i'tizal düşüncesine sahiptir. Ancak okul, belki de Mihne sonrası zor zamanlar geçirdiği için, Mu'tezilî bir kimlik sergilememiştir. Bu durumla uyumlu olarak Kerhî, Mutezilî tabakatta bir mütekellim değil, fukaha arasında zikredilmektedir.<sup>864</sup> Öğrencilerinin onun fikhi yönünden istifade etmiş olmaları,<sup>865</sup> diğer Hanefî ekollere mensup usûlcülerin en çok atıfta bulunduğu kişinin o oluşu, Hanefî

<sup>858</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 52; Leknevî, *el-Fevâid*, 12-13.

<sup>859</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 52.

<sup>860</sup> Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Herevî (ö.483/1090), *Zemmü'l-Kelâm ve Ehluhû*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1998, I: 54.

<sup>861</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 166; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V: 160.

<sup>862</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 165.

<sup>863</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 105.

<sup>864</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 130.

<sup>865</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 109, 111.

usûlünün oluşumundaki etkisi,<sup>866</sup> onun Mu'tezilî olmayan Hanefilerce de sahiplenilmesine sebep olmuştur.<sup>867</sup>

Kerhî'nin medresesi sadece Mu'tezilî Hanefilerin tercih ettiği bir yer olmamıştır. Mu'tezilî olmadığını bildiğimiz Tahavî'nin öğrencilerinin de Kerhî'nin ilim halkasına katıldığını biliyoruz.<sup>868</sup> Irak Hanefî okulunun Bağdat'taki önemli ismi olan Kerhî'nin halefi Ebû Bekr ed-Dâmeğânî,<sup>869</sup> ilk olarak Tahavî'nin meclisinde uzun süre kalmış<sup>870</sup> ve ondan rivayette bulunmuştur.<sup>871</sup>

Horasan ve daha sonra Mâverâünnehir Hanefileri, Şeybânî'nin (ö.189/804) usûlünü devam ettiren, Kerhi gibi i'tizal düşüncesinde olan, fakat fakihlik yönleriyle öne çıkmış<sup>872</sup> Hanefilerden istifadede bir beis görmemişlerdir.

Irak Hanefiliği ile Mâverâünnehir Hanefilerinin temasa geçtiği yer, Nişabur'dur. Nişabur, Kerhî'nin öğrencileri sayesinde Hanefî fıkında bölgenin merkezi olmaya başlamıştır. Onlar arasında dikkatimizi çeken ilk isim, Ebû Bekr Ahmed b. Ali'dir. O, 325/936 yılında yirmi yaşında iken Bağdat'a Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin medresesinde eğitim almaya başlamıştır. Tahsilini tamamladıktan sonra hocasının isteğiyle Nişabur'a dönmüş ve burada faaliyetlerine devam etmiştir. Kerhî'nin vefatından bir müddet sonra 344/955 yılında Bağdat'a dönerek, hocasının boş bıraktığı ders halkasının başına geçmiştir.<sup>873</sup>

Kerhî'nin öğrencilerinden, bölgede en etkili isim olarak Ebu Sehl ez-Zücâcî (IV/X. yüzyıl) öne çıkmaktadır. Zücâcî, Ebû Saîd el-Berdâî<sup>874</sup> ve Kerhî'den ilim tahsil ettikten sonra memleketi Nişabur'a dönmüştür.<sup>875</sup> Zücâcî ve arkadaşı Ebu'l-Hüseyn el-

---

<sup>866</sup> H. Yunus Apaydın, "Kerhî", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 27.03.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerhi>

<sup>867</sup> Ebu'l-Hasen el-Kerhî'ye dair ayrıca Bk. Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, 167-168; Aydın, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 140.

<sup>868</sup> Meseleye dair ayrıntılı bir değerlendirme için bk. İhsan Timur, "Tahavî'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 92-98.

<sup>869</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, 169; Leknevî, *el-Fevâid*, 41.

<sup>870</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, 170; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye* I: 121.

<sup>871</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, 163.

<sup>872</sup> Aron Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik", *Hikmet Yurdu, İmam Matüridî ve Matüridîlik Özel Sayısı*, çev: Süleyman Aydın, 2/4 (Temmuz-Aralık 2009): 148, 147-178.

<sup>873</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, 172.

<sup>874</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, 81.

<sup>875</sup> Rey doğumlu Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (Cessâs) (ö. 370/981) de, Nişabur'da ikamet etmiş ve Ebû Sehl ez-Zücâcî'den ders almıştır. Bk. Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, 171; Ebû İshâk İbrâhim b. Ali (ö. 476/1083-1084), *Tabakâtü'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 144; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, II: 254.

Kâzî, şehirde Kerhî'nin temsilcileri idiler. Tüm fukaha kendilerini bu iki isme nispet etmekteydi.<sup>876</sup>

Anladığımız kadarıyla Zücâcî, mesele fıkıh usûlü olduğunda, bölgedeki Hanefiler açısından alternatif olmayan birisi olarak öne çıkmaktadır. Çünkü o, Hanefî fıkıh usûlünde otorite olan Kerhî'nin Horasan'daki önemli bir temsilcisi idi. Bu anlamda Rüstüfağnî'nin, Mâturîdî'nin vefatından sonra ilim tahsili için Kerhî'nin öğrencisi ve Ka'bî ile de yakın ilişkisi olan Mu'tezilî Ebu Sehl ez-Zücâcî'ye<sup>877</sup> gitmeye niyet etmesi de,<sup>878</sup> Nişâbur'un fıkıh konusundaki önemini göstermektedir. Oysa Rüstüfağnî, Mutezilî bir kişiye nikâh düşmeyeceğini, çünkü onların kâfir olduklarını söyleyecek kadar i'tizal karşıtıdır.<sup>879</sup> Ancak fıkhi bir meselede Mutezilî olan Kerhî'nin bir eserine atıf yapmaktan çekinmemiştir.<sup>880</sup>

Mesele fıkıh usûlü olduğunda, bölgenin Bağdat'taki Kerhî medresesine ihtiyaç duyduğu düşüncesini kuvvetlendirecek bir örnek daha mevcuttur. Ahmed b. el-Hasan b. Ali Ebû Hâmid el-Fakîh el-Mervezî (ö. 376/986-987), usûl ve fûrûda ileri derece birisi olarak geçmektedir. Hadis hafızı olan Ebû Hâmid, Bağdat'ta Kerhî'den istifade ettikten sonra Belh'te Semerkant Ehli'nin seleflerinden Nusayr b. Yahyâ'nın öğrencisi Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'a (ö. 326/937-938) öğrencilik etmiştir.<sup>881</sup> Anlaşılan, mesele fıkıh olduğunda Bağdat'taki Mutezilî Kerhî'den ders almak kabul edilebilir bir durumdur.

Bölgede, Hanefî oldukları halde Mâverâünnehirli Hanefîlerin temasa geçmediği diğer bir kesim de dikkat çekmektedir. Bu grup, Irak'ta Mu'tezilî kelamcılar olarak öne çıkmış<sup>882</sup> Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931), Ebû Abdullah b. ed-Dâî (ö.360/971) ve Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Ali el-Basrî (ö. 369/979-980) gibi kişilerdir. Bildiğimiz kadarıyla Ka'bî hariç bu şahıslar, Mâverâünnehir Hanefîleri için referans sayılan Kerhî'nin öğrencileridir.

Ka'bî, Isfahan, Belh ve Neseft'e faaliyetlerde bulunan, Mâturîdî'nin muasırı önemli bir kişidir. Ancak o, gerek Mâturîdî gerekse Semerkant fukahası tarafından Hanefî

<sup>876</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, 171; Ebû İshâk, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 144; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, II: 254.

<sup>877</sup> Bk. Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, 171; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 379; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 109-110, 130; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, II: 254.

<sup>878</sup> İbn Yahya, *Şerh u Cümeli Usûli'd-din*, 161 a-b.

<sup>879</sup> Rüstüfağnî, *Fevâid*, vr. 288b.

<sup>880</sup> Rüstüfağnî (345/956), *Fevâid*, vr. 290b.

<sup>881</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, 18, 26.

<sup>882</sup> Fatmanur Alibekiroğlu, "Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi", (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2018), 223-230.



bir fakih olarak anılmamaktadır. Hatta Mâturîdî sonrası dönemde de o, ekolün kendisinden istifade ettiği bir Hanefî değildir. Bununla birlikte Ka'bî'nin Horasan'da yetiştirdiği öğrencileri vardı. İbnü'l-Murtezâ, bunlar arasında, fikihtan ziyade kelâmda öne çıkmış Nişaburlu Mu'tezilî Ebû Ahmed el-Abdekî'nin (ö. 347/958), Ka'bî'nin Horasan'daki meclisine katıldığını aktarmaktadır.<sup>883</sup> Bunun, Ka'bî'nin Isfahan, Belh veya Nesef'te olduğu dönemde mi olduğunu bilmemekteyiz. Ayrıca, Mu'tezile'nin sekizinci tabakasından olan Ebû Züfer b. Ali el-Mekkî, Nişâbur'da dönemin öncüsü olarak ifade edilmektedir.<sup>884</sup>

Kerhî'nin öğrencilerinden Deylem'li Ebû Abdullah b. ed-Dâî (ö.360/971), Zeydî kökenli bir fakihtir. Kerhî'den Hanefî fikhını öğrenmiş olup,<sup>885</sup> daha ziyade Büveyhîler döneminde etkili olmuştur.<sup>886</sup>

Ebu Abdullah el-Hüseyn b. Ali el-Basrî (ö.369/979-980) de Kerhî'nin öğrencisidir.<sup>887</sup> Seyfüddevle (333/356-944/967)<sup>888</sup> tarafından, Semerkant Ehli ile Mu'tezilî fukaha arasındaki temel tartışmalardan birisi olan "musavvibe-muhattie" meselesini tartışmak üzere davet edilmiştir.<sup>889</sup> Muhtemelen bu kişilerin Zeydî kimlikleri ve Deylem gibi Horasan'ın batısına tekabül eden bir bölgede yaşamaları, Mâverâünnehirli Hanefilerle fikihi bir bağ kurmalarına engel teşkil etmiş olmalıdır.

Semerkant Ehli'nin Mâturîdî'den hemen sonra fıkıh usûlü konusunda Bağdatlı Hanefî-Mu'tezilî kardeşlerine olan olumlu ilgileri, kanaatimizce bir paradoks içermektedir. Medrese'nin yaşadığı bu iç çatışmaya Alaaddîn es-Semerkandî(ö. 539/1144)'nin bazı ifadeleri ışık tutmaktadır.

Alaaddîn es-Semerkandî, fıkıh usûlü eserlerinin çoğunun, itikadi konularda muhalifleri olan Mu'tezile tarafından tasnif edildiğini, bundan dolayı temelde i'tizale dayanan bu eslere itimad edilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>890</sup> Zira fıkıh usûlü arka planında i'tizal düşüncesinin Semerkant Ehli'nin dini anlayışına sızma riski sözkonusudur. Ekolün Mâturîdî dönemine kadar adı konulmuş bir fıkıh usûlü, o

<sup>883</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 113.

<sup>884</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 98.

<sup>885</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 113-114; İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 110.

<sup>886</sup> Alibekiroğlu, "Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi", 228.

<sup>887</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 105; *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 109.

<sup>888</sup> Abdülkerim Özyayın, "Seyfüddevle El-Hamdânî", erişim: 28.03.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyfuddevle-el-hamdani>

<sup>889</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 109.

<sup>890</sup> Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Mizânü'l-Usûl fî Netâicü'l-Ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdilberr, (Katar: Medâihu't-Dûha, 1984), 1.-2.

dönemdeki anlayış gereği zaten mevcut değildi. Ancak onlar fûrû'a dair görüşlerini önceden beri Mu'tezile'den farklı bir usûle dayandırmaktaydılar.<sup>891</sup> Bu konuda ekol, en başından beri hassasiyetini korumuştur. Bu bağlamda ekolün Mu'tezile ile fıkha dair müçtehidin verdiği kararda isabet etmesini ifade eden musavvibe-muhattie meselesi,<sup>892</sup> haberin amm-hass oluşu,<sup>893</sup> illetin özelleştirilmesi gibi meseleler başından beri tartışma konusu olmuştur.<sup>894</sup>

Mâturîdî'nin yaşadığı dönem, fıkıh usûlünün yeni oluşmaya başladığı bir dönemdir. Semerkant ekolü, fıkıh veya kelâm ayırımına gitmedikleri için bunun bir yansıması olarak, eserlerinde de fikhî ve itikadi konuları içiçe işlemişlerdir. Mâturîdî döneminde Bağdat'ta, Mu'tezilî Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Üsrûşenî el-Berdâî (ö. 317/930) ile birlikte Hanefî fıkıh usûlü sahasında önemli bir medrese oluşmaya başlamıştır. Batı Hanefiliği, Mu'tezile'nin mihne sonrası aldığı darbe meticesinde kelâmî anlamda ciddi bir mevzi kaybına uğrasa da Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin temsil ettiği fıkıh okulu, en Batı'dan en Doğu'ya Hanefî fıkıhında merkez olma hüviyetini devam ettirmiştir. Her ne kadar Mâturîdî öncesi Mâverâünnehir'de izlerine rastlamasak da, Merv ve Nişabur gibi Horasan eyaletlerinde Kerhî'nin yetiştirdiği Mu'tezilî kimlikli fukahanın ön planda olduğu görülmektedir.

Mâturîdî'nin hemen ardından fıkıh usûlünde hissedilen eksiklik, Semerkant Ekolü mensubu bazı kişileri Horasan'daki Kerhî'nin Mu'tezilî öğrencilerine yönlendirmiş gözükmektedir. Bununla birlikte Semerkant Ehli, Bağdat kaynaklı fıkıh usûlünü yok saymamakla birlikte, içerdiği i'tizal imalarına karşı her zaman teyakkuzda olmuştur. Dolayısıyla biz, Mâverâünnehir'de iki ekol arasındaki sosyal tabanı olan bir mücadeleden ziyade, fıkıh usûlü temelli kavramsal boyutta bir mücadeleden bahsedebiliriz. Bu mücadele, üçüncü bölümde değineceğimiz Mâturîdî sonrası bölgede fıkıh usûlünün kelâmın önüne geçişinin önemli sebeplerinden de birisidir.

---

<sup>891</sup> Aydınlı, *Mu'tezile Ekolu, Tarihi ve Öğretisi*, 148.

<sup>892</sup> *Ahsenü't-Tekâsîm*, 38; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâicü'l-Ukûl*, 753; Ebû Hanîfe'nin musavvibe-muhattie meselesindeki duruşuna dair bk. M. Rahmi Telkenaroğlu, "Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İctihadi Çözümlenmelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)", (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi 2009), 89-91.

<sup>893</sup> İbn Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), *el-Evâil*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekil, (Kahire: Dâru'l-Beşîr es-Sekâfe ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1998), III: 374.

<sup>894</sup> Meseleye dair ayrıntılı bilgi için bk. Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Mâturîdîlik", 151-169; Aydınlı, *Mu'tezile Ekolu, Tarihi ve Öğretisi*, 148-151.

#### 2.4.2. Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî

Tam adı, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931)'dir. Mâturîdî'nin muasırı olan Ka'bî, çalışmamızda özel bir yere sahiptir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, eserlerinde en çok Mu'tezile'yi eleştirmiş, Mu'tezile içerisinde de en çok Ka'bî'yi hedef almıştır.

Ka'bî, Bağdat Mu'tezilesi'nin büyüklerinden Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913)'ın öğrencisidir.<sup>895</sup> Dönemin Bağdat Mu'tezilesi'nin önderi olarak kabul edilir.<sup>896</sup> Genç yaşta (287/900 yılından itibaren) bir müddet Taberistan'daki Zeydî yönetimin emiri Muhammed b. Zeyd'e vezirlik etmiştir.<sup>897</sup> Bir süre de Sâ mânî yönetiminin Horasan valisi Ahmed b. Sehl el-Mervezî'nin yardımcılığını yapmıştır.<sup>898</sup> Bu şekilde belli dönemlerde yöneticilere yakınlık kuran Ka'bî'nin, daha sonra bu işlerden tövbe ettiği ve daha faydalı şeylere yöneldiği ifade edilmektedir.<sup>899</sup>

Burada en dikkat çeken husus, Horasan ve Mâverâünnehir yöneticilerinin, sosyo-politik dengeler adına Mâverâünnehir Hanefilerine yakın gözükseler de; sözkonusu saray çevresi ve devlet yönetimi olduğunda böyle bir ayrıma gitmiyor olmalarıdır. Bu husus, aynı dönemde yaşayan Mu'tezilî Ka'bî, Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve onun öğrencisi feylesof bir Hanefî olan Ebu'l-Hasen el-Âmirî (381/992) örneklerinde açıkça görülmektedir. Sâ mânî sarayı tarafından zaman zaman kendilerine iltifat edilmiştir.

Ka'bî, Horasan ve Mâverâünnehir'de farklı yerlerde ikamet etmiştir. Onun hakkındaki malumattan, kendisini takip eden çevrenin daha çok Horasan'ın batısı, Isfahan'da yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.<sup>900</sup> İkamet ettiği yerlerden birisi de, Semerkant'ın komşu memleketi olan Belh şehridir. Burada Mu'tezilî bir Hanefî olarak fikirlerini gizleme ihtiyacı duymadan faaliyetlerde bulunmuş, öğrenci yetiştirmiştir. Müstağfirî, Ka'bî'nin bir müddet Mâverâünnehir'in Nesev şehrinde ikamet ettiği bilgisini vermektedir. Burada genel olarak saygıyla karşılanmıştır. Ancak Hanefî karşıtlığıyla tanınan bir Nesevli Şâfiî Ehl-i Hadis Hâfız Abdülmü'min b. Halef tarafından tekfir

<sup>895</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 44.

<sup>896</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, III: 101.

<sup>897</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, XIV: 298; Safedî, *El-Vâfi bi'l-Vefâyât*, VI: 253.

<sup>898</sup> Adil Bebek, "Kâ'bî", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 22.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabi>

<sup>899</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 94.

<sup>900</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 320-322.

edilmiştir.<sup>901</sup> Memleketi olan Belh'te yıldızı parlamamış, ancak Nesef şehrinde fikirleri kabul görmüş ve önemsenmiştir.<sup>902</sup> Böylece Ka'bî, Mâturîdî'nin muasırı, bölgede yaşayan önemli bir muhalifi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mâturîdî'nin hayatta olduğu dönemde Doğu Horasan'da Mu'tezile'nin toplumsal bir tabanının olmadığını ifade etmiştik. Fakat bu durum, bölgede Mu'tezilî düşünceye ilgi duyan kimselerin olmadığı anlamına gelmemektedir. Ka'bî, yetkin bir âlim olarak yaşadığı Belh ve çevresinde toplumsal bir etki oluşturmaya da, entelektüel çevreyi etkilemiş gözükmektedir. O, Kelâm ile ilgili meselelere ilgi duyup kendisiyle iletişime geçen Cafer b. Muhammed adlı bir gençten övgüyle bahsetmektedir.<sup>903</sup> Zaten *Mâkâlât* adlı eserini de kaleme alma sebebi olarak, doğru bilgiye ulaşmak için insanı araştırmaya yönlendirmek olduğunu belirtmektedir.<sup>904</sup> Yetiştirdiği öğrenciler arasında; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, İbn Şihâb el-Belhî, Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin ve Ebü'l-Hasan el-Ahdeb gibi önemli isimler bulunmaktadır.<sup>905</sup>

Mu'tezile'nin Mâverâünnehir Hanefîlerini en çok rahatsız ettiği husus, kavramsal çerçevedir. Bu bağlamda Mâturîdî de, muasırı ve yakın şehirlisi Ka'bî'nin şahsında tüm Mu'tezile'yi ağır bir şekilde eleştirmiştir.

Mâturîdî'nin ifadesiyle, Mu'tezile'nin “yeryüzü sakinlerinin imamı!” Ka'bî, “deliler ve çocuklardan başka kimsenin örnek almadığı” aciz birisidir. Ona göre “bu şaşkın adam”ın anlattıkları ahmaklıktır. Onun sıfat, mevsuf, mecaz, hakikat konularındaki fikirlerini temellendirmede acizliği, en cahil Müslümanın bile itham kabul edip benimsemeyeceği cinstendir. Mâturîdî, kavminin (Mu'tezile'nin) lideri Ka'bî'nin ahiret günü takipçilerini ancak cehenneme götüreceğini ileri sürmektedir.<sup>906</sup>

Mâturîdî'nin Kâ'bi ile görüştüğüne veya münazara ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Ancak eserlerinde birçok konuda Ka'bî'ye odaklanmış, onun yöntem ve yaklaşımlarını eleştirmiştir. Mâturîdî'nin bunu yaparken Ka'bî'nin hangi eserlerinden yararlandığını bilmiyoruz. Mâturîdî, günümüze ulaşmayan çalışmalarıyla Ka'bî'nin eserlerine reddiyeler yazmıştır.<sup>907</sup> Bunlardan *Kitâbu Redd Evâili'l-Edilleti li'l-Ka'bî* adlı

<sup>901</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, IV: 429; Zehebî, *el-İber fî Haber men Ğaber*, II: 73; IV: 13; *Siyer*, XXII: 71.

<sup>902</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 44.

<sup>903</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 71.

<sup>904</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 50.

<sup>905</sup> Bebek, "Kâ'bi", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 22.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabi>

<sup>906</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 104, 110, 112, 113.

<sup>907</sup> Nesefî bu eserleri *Reddü Evâili'l-Edille li'l-Ka'bî*, *Reddü Tehzîbi'l-Cedel li'l-Ka'bî*, *Reddü Va'idi'lFussâk li'l-Ka'bî* şeklinde kayda geçirmiştir. Bk. *Tebziratü'l-Edille*, 556.

eseri, muhtemelen Ka'bi'nin büyük günah konusunda kaleme aldığı bir esere karşılık yazmıştır.<sup>908</sup>

Mâturîdî'nin muasırı olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de Ka'bi'yi eleştirmektedir. Ancak Ka'bi, Mâturîdî ile ilgili olduğu gibi, Eş'arî hakkında da herhangi bir düşüncesini ifade etmemiştir. Bununla birlikte Kâtip Çelebi, Ka'bi'nin *e't-Tehzîb fi'l-Cedel* adlı eserinin Mâturîdî'nin fıkıh usûlüne dair *Kitâbu'l-Cedel* adlı eserine reddiye olarak kaleme alındığını aktarmaktadır. Bu bilgiyi doğru kabul ettiğimizde, Mâturîdî'nin *Kitâbu'r-Redd Tehzîbi'l-Cedel li'l-Ka'bi* adlı eseri de, Ka'bi'nin reddiyesinin reddiyesi olacaktır.<sup>909</sup> Bu, Ka'bi'nin fikirlerinin henüz hayattayken Mâverâünnehir'de dolaşımında olduğunu gösteren değerli bir bilgidir. Konumuz açısından daha önemli olan muhtemel sonuç ise, Mâturîdî'nin Ka'bi'yle etkileşime girdiği bilgisini vermiş olmasıdır.

Ka'bi'nin yaşadığı dönemde bıraktığı derin etkiyi fıkıh edebiyatında da görmek mümkündür. Bağdâdî (ö. 429/1037-38) onu, her ilme vakıf olduğunu iddia eden fakat hiçbir şeyden anlamayan bir kimse olarak vafsetmektedir.<sup>910</sup> İfadelerden de anlaşılacağı gibi Bağdâdî Ka'bi'yi hafife alır; ancak birçok yerde ona değinip *Makâlât* adlı eserinden çokça alıntı yapmaktan da geri durmaz.<sup>911</sup> İsferyînî (ö. 418/1027) de onun hakkında benzer ifadeler kullanmaktadır. Ona göre Ka'bi, her ilimde derinleşmiş gibi görünen; fakat hiçbirinde bir yetkinliği olmayan birisidir.<sup>912</sup>

Ka'bi'nin kelâm, fıkıh, tefsir, hadis ve şehir tarihi ile ilgili kırk kadar eser kaleme aldığı ifade edilmektedir.<sup>913</sup> Bu eserlerinden bildiğimiz kadarıyla *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl*<sup>914</sup> ve *Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* adlı eserleri günümüze ulaşmıştır.

Ka'bi'nin *Makâlât*'ı çalışmamız açısından oldukça değerlidir. O, eserinde, Mu'tezile'nin eser sahibi müntesiplerini saydıktan sonra, Mu'tezile'ye mensup "fukaha" adıyla özel bir başlığa yer vermektedir. Listeye Ebû Hanîfe ile değil, Basra'da mezhebi yayan öğrencisi Züfer b. Huzeyl ile başlar. İlginç bir şekilde, ikinci sırada da, Semerkant

<sup>908</sup> Mâturîdî, Ka'bi'nin büyük günah konusunda tutarsızlığını göstermek için bir eser kaleme aldığını ifade etmektedir. Bk. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 543.

<sup>909</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, I: 518; Rudolph, *Mâturîdî*, 307-308.

<sup>910</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 131-132.

<sup>911</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 83, 84, 112, 114, 123, 127, 128, 130-133, 175.

<sup>912</sup> İsferyînî, *et-Tefsîr fi'd-Dîn*, 84.

<sup>913</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb el-Verrâk İbn Nedîm (ö. 385/995), *el-Fihrist- İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, ed. Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra yay., 2017), 468. İbn Nedîm'in çalışmamızda kullandığımız Arapça nüshasında yer almayan bazı bilgiler için adı geçen tercümesine atıflarda bulunacağız; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI: 25; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, IV: 429.

<sup>914</sup> Thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdurrahim, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), I, II.

ekolünün kurucularından Ebû Mutî el-Belhî gelmektedir. Ka'bî, onun Belh kadılığı yaptığını belirttikten sonra, başka yerde rastlamadığımız bir rivayet sunmaktadır. Bu, Semerkant Ekolü'nün seleflerinden Nusayr b. Yahyâ'nın Ebû Mutî'den aktardığı bir rivayettir. Rivayette, muhtemelen Ebû Mutî ile Hammâd b. Ebû Hanîfe bir mesele üzerine tartışırlar. Hammâd, Ebû Mutî'nin konuya dair fikrinden hareketle, babası Ebû Hanîfe'ye "Ebû Mutî Kaderî'dir" der. Ebû Hanîfe ise bir rivayetle örnek vererek, oğlunun yanlış olduğunu, Ebû Mutî'nin kanaatinin Ehl-i Adalet'e muvafık olduğunu söyler.<sup>915</sup>

Ka'bî, söz konusu rivayeti aktardıktan sonra, Hammâd'ı savunduğu imasını barındıran bir yorum yapmaktadır. Ona göre Ebû Hanîfe, Ebû Mutî'yle aralarında geçen konu dışında Ehlü'l-Adl'in sözlerine karşı değildi.<sup>916</sup>

Anladığımız kadarıyla Ka'bî, i'tizal düşüncesini yaymaya çalıştığı Belh şehrinde, önemli bir fakihî Mu'tezilî göstererek, mezhebin eskiden beri bölgede var olduğunu ima etmek istemiştir. Ka'bî'nin bu ismi listeye ekleyebilmesi, belki de IV/X. yüzyılın başı itibarıyla Ebû Mutî isminin Mürcîî kimlikten ziyade, kelâmî mülâhazaları olan Hanefî bir fakih şeklinde oluşundan kaynaklanmaktaydı.

Ka'bî *Makâlât*'ında, "Mürchie'den Fıkıh Ehli" bir gruptan bahsetmektedir. Bu grubun "haber" in bilgi değerine dair tavrı ise Semerkant Ehli ile aynıdır.<sup>917</sup> O, "Mürchie" başlığı altında bu grubu aynı isimle tekrar anar. Onların, birçok eser telif etmiş kişilerden oluştuğunu belirtir.<sup>918</sup> Bu grubun "haber in tahsisi"ne dair görüşüne de yer verir. Buradaki görüş de Semerkant Ekolü'nün görüşüyle aynıdır. Ka'bî, bu düşünce sahibini Muhammed b. Şebîb ve bir gruba dayandırır.<sup>919</sup> Ka'bî bu kişilerin isimlerinden Ebû Mervân Ğaylân b. Mervân, Ebû Şimr, Mûyes b. İmrân, el-Fadl er-Rakkâşî, Muhammed b. Şebîb, Saîd b. Cübeyr, Talak b. Habîb, Amr b. Mürre, Zer, Amr b. Zer, Hammâd b. Süleymân, Ebû Hanîfe ve Ashâbı'ndan Ebû Yusuf, Muhammed b. el-Hasan, Bişr b. İtâb, Râid b. Cafer ve Süfyân b. Sübhân'ın isimlerini saymaktadır. Ka'bî, sonraki tabakalardan herhangi bir kimsenin ismine yer vermemektedir. Hemen ardından, Mürchie'nin yoğun olduğu bölgenin, genel bir ifadeyle Horasan olduğunu söyler.<sup>920</sup>

---

<sup>915</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 191.

<sup>916</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 191-192.

<sup>917</sup> Bu grup bir haber in kesin delil olarak bilgi ifade etmesi için tevatürü şart koşarken; fîrua ait bir meslede yeri geldiğinde haber-i vahid in dahi geçerli olabileceğini düşünmektedir. Bk. *Makâlât*, 287.

<sup>918</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 201.

<sup>919</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 199, 200.

<sup>920</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 201.

Ka'bi'nin sunduğu liste ve coğrafyaya dair bilgilerden, eseri kaleme aldığı bölgenin Horasan ve Mâverâünnehir olmadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen o, Bağdat'ta bulunduğu dönemde mukaddimede belirttiği üç eser<sup>921</sup> ve önceden kaleme alınmış başka eserlerden istifadeyle bu bilgileri kaleme almıştır.<sup>922</sup>

Ka'bi, eserine, mühlidlerle ayrı oldukları noktalar ile onların teorilerinin geçersizliğini ve, sığ Haşevî düşünceyle olan ilişkilerini göstermek için *Makâlât* adını verdiğini ifade etmektedir. O, bu kitabı okuyan kişiyi araştırmaya sevk etmesini arzu etmektedir. Bunun için kitabı, Haşevî düşünceden ve ilhad ehlerinden uzaklaştıracak meseleleri içerecek şekilde düzenlediğini söylemektedir.<sup>923</sup>

Ka'bi de, Mâverâünnehir'de yaşayan Mâturîdî gibi, farklı inanç ve fikirlere cevap vermek durumundaydı. O, eserini Ehl-i Kible'nin fikirlerini biraraya getirmek için yazdığını ifade etse de,<sup>924</sup> ilk olarak Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'in girişindekiyle benzer bir şekilde, istidlalin imkânsızlığını savunanlara cevap verdiği bir bölümle başlamaktadır. İlk önce Sofist savlara yer verir ve bunların tutarsızlığını gösterir. Bilgiye ve gerçeğe ulaşmanın imkânsız olduğu düşünen bir kişinin ciddiye alınmaması gerektiğini söyler. Daha sonra, felâsifeden “riyâziyyât ve matematikten başka hakikatın bilinemeyeceğini” savunanlara değinir. Ayrıca feylesoflara dâhil ettiği, fakat hakikata ulaşmak için bir yönteme gerek olmadığını savunan bir düşünceye yer verir. Bu düşünceye göre hakikat, hislerimizle idrak ettiklerimizden ibarettir.<sup>925</sup> Bu anlamda Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i ile ciddi benzerlikler taşıdığı göze çarpmaktadır.

Ka'bi, *Makâlât*'ta birçok yerde İbnü'r-Râvendî'nin görüşlerine yer vermektedir.<sup>926</sup> Onun görüşlerini aktarırken, fikir onun Mu'tezile ile ters düştüğü döneme aitse, bunu belirtir.<sup>927</sup> Bununla birlikte Ka'bi'nin İbnü'r-Râvendî'ye karşı tavrının, hocası

---

<sup>921</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 49.

<sup>922</sup> Eş'arî ve Mâturîdî'nin ömrünün son yıllarını Belh şehrinde geçirmiş Ka'bi'nin *Makâlât*'ı üzerinden birbirlerinden dolayı olarak haberdar olabilme ihtimali üzerinde de durulmuştur. (Bk. Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 278-280.) Eserin yakın zamanda tahkikinin gerçekleştirilmesi ile yapma fırsatı bulduğumuz tahlilden anlaşılacağı üzere, eserin kaleme alınış tarihi ve sadece Mâturîdî'nin çok önceki seleflerine atıfta bulunulması gibi hususlardan dolayı, Eş'arî'nin sözkonusu eser üzerinden Mâturîdî hakkında malumat sahibi olması zor görünmektedir.

<sup>923</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 49-50.

<sup>924</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 49.

<sup>925</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 72-77.

<sup>926</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 169, 241, 305, 316, 318, 343, 344, 355, 373, 424, 425, 443, 459, 462, 463, 466, 472, 478, 488, 535, 539, 540.

<sup>927</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 305, 318, 344, 539.

Hayyât kadar sert olmadığı görülmektedir. Ka'bi'nin, İbnü'r-Râvendî ve Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî ile bizzat tartışmalarda bulunduğu da ifade edilmiştir.<sup>928</sup>

Görülen o ki, Mâturîdî ile aynı dönemde Belh ve Nesef'te bir müddet yaşamış olan Ka'bi'nin etkisi entelektüel çevreyle sınırlı kalmıştır. Onun *Makâlât* adlı eseri Mâturîdî'nin zihni arka planının dayandığı fikri çeşitliliğe fazlasıyla örnekler sunmaktadır. Bu eser, Eş'arî'nin aynı adı taşıyan kitabının yanında bizim için ayrı bir değere sahiptir. Zira eser, ele aldığı konular itibariyle, Mâturîdî dönemi kelami gündemi gözler önüne sermektedir. Böyle bir eserin elimizde oluşu bize, başta bilginin kaynakları olmak üzere, önemli konularda karşılaştırmalar yapma fırsatı sunmaktadır.

### 2.4.3. İbnü'r-Râvendî

Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Yahyâ İshâk er-Râvendî (ö. 301/913-14),<sup>929</sup> çalışmamız açısından önemli bir başka isimdir. Kendisini Mu'tezile başlığı altında ele almamızın sebebi, onun Şîî bir kimlikle Mu'tezile'yi eleştirirken dahi onların yöntemini kullanıyor oluşudur.<sup>930</sup> İbnü'r-Râvendî'nin Ebû Mansûr el-Mâturîdî ile görüşüklerine dair bir bilgimiz yoktur. Bildiğimiz kadarıyla iki şahsın ömürleri farklı coğrafyalarda geçmiştir.<sup>931</sup> Ancak Bağdat gündemine vakıf olduğumuza anladığımız Mâturîdî, dönemin etkili fikir adamlarından biri olan İbnü'r-Râvendî'yi tanıyordu. İbnü'r-Râvendî, Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de istifade ettiği en önemli kişilerdendir.

İbnü'r-Râvendî Abbasî yönetiminin Mu'tezile'yi desteklediği bir dönemde Bağdat'a gelmiştir. O, Bağdat'ın fikri zenginliğinde yeteneği ve aktifliğiyle öne çıkan bir âlim olmuştur. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, onun Mu'tezile'den ayrılmadan önceki durumunu, "kuşatıcı bir ilme sahip, mezhebin inceliklerine hâkim saygın bir âlim" şeklinde anlatmaktadır.<sup>932</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) de onu, kelâmda mütehasıs büyük bir âlim olarak vafsetmektedir.<sup>933</sup>

<sup>928</sup> Bebek, "Kâ'bi", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 22.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabi>

<sup>929</sup> Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân (ö. 681/1282), İbnü'r-Râvendî'nin İsfahan'ın Kâsân'a bağlı Râvend köyünde doğduğunu aktarmaktadır. Bk. *Vefeyâtu'l-A'yân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sadr, 1994) I: 94-95; İbnü'r-Râvendî'nin isminin okunuşunun Rivand'a nispetle İbn er-Rivandî oluşuna dair ayrıntılı bilgi için Bk. Tuğba Öztürk, "İbn Ravendi ve Nübüvvet Teorisi", (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 7-8.

<sup>930</sup> İbnü'r-Râvendî'nin yaşadığı dönemde Şia tarafından çok da tasvip edilmediğine dair ayrıntı için Bk. Abdülemir el-A'sem, *Târîhu İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, 1975), 119 vd.

<sup>931</sup> İbnü'r-Râvendî'nin ölüm tarihi ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Tuğba Öztürk, "İbn Ravendi ve Nübüvvet Teorisi", 27-28.

<sup>932</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 215.

<sup>933</sup> Bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), *El-Besâiru ve'z-Zehâir*, thk. Vedat el-Kâzî, (Beyrut: Dâru Sadr, 1988), I: 181.



İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile içerisindeki muhalif tavrı ve sert üslûbu zamanla dışlanmasına sebep olmuştur. Netice itibariyle hakkında yazılan reddiyeler ve kendisinden bazı alıntılar hariç hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır. İbnü'r-Râvendî ile ilgili ulaşılan bilgiler, onun, sürekli fikir değiştirerek nihayet materyalizme kadar vardığı veya özellikle böyle sunulduğu düşüncesine ulaştırmaktadır.<sup>934</sup> Ölmeden önce görüşlerinden tövbe ettiği de ifade edilmektedir.<sup>935</sup>

İbnü'r-Râvendî sözkonusu olduğunda, onun hocası ve konumuz açısından diğer bir önemli şahıs olan Ebû İsâ Muhammed b. Hârûn b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî (ö. 247/861) ile olan ilişkisine de değinmek gerekmektedir.

Ebû İsâ el-Verrâk hakkında bilgi son derece sınırlıdır. O, hayatının çoğunu Bağdat'ta geçirmiştir. İlk dönemlerinde münazaracı Mu'tezilî bir kelamcı olarak aktarılmaktadır. Ancak daha sonra Mu'tezile'ye muhalif olmuştur. Karşıtları tarafından da bir hayli ciddiye alınmıştır. Diğer dinlere dair araştırmaları onun entelektüel kişiliğini göstermektedir. *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserinin (fırak geleneği içerisinde) müstesna bir yeri vardır.<sup>936</sup> Diğer dinlere dair edindiği bilgiler, daha sonra Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Bîrûnî (ö. 453/1061) ve Şehristânî (ö. 548/1153) gibi müellifler için özellikle dualizm konusunda değerli bir bilgi kaynağı olmuştur. Fakat kendisi zındık, mülhid ve maniheist gibi menfi ithamlara maruz kalmıştır. el-Verrâk'ın mezhebi konumunu kesin olarak belirlemek zor da olsa, Şiîliğe bağlı kaldığı ifade edilebilir. Onun eserlerinin pek yaygınlık kazanmadığı ve klasik kaynaklarda ismi sadece suçlamalarla birlikte geçtiği için bu şekilde olumsuz olarak anıldığı da ifade edilmektedir.<sup>937</sup>

Halife Mütevekkil'in politikaları, zor durumda olan Mu'tezile'yi Sünni çizgiye doğru itmişti. Bu husus, Câhız ve Hayyât'ın Şia'ya karşı göstermiş oldukları sert tavırda kendini açıkça belli etmektedir. İbnü'r-Râvendî, bu konjonktürde Mu'tezile'ye karşı, belki de Şiî geçmişinin de etkisi ile aslında kendisini savunmuştur. Onun Mutezile üzerinde bıraktığı etki, kendisine karşı yazılan kırk kadar reddiyeden anlaşılmaktadır.<sup>938</sup>

Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü't-Tâc* adlı eserinde, cisimlerin öncesizliğine deliller getirip, Ehl-i Tevhid'in (Mu'tezile) âlemin sonradan yaratılmışlığına getirdikleri

<sup>934</sup> Osman Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2017), 195.

<sup>935</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 216.

<sup>936</sup> İbn Nedîm, *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 459, 460.

<sup>937</sup> Fuat Aydın, "Verrâk, Ebû İsâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 23.03.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/verrak-ebu-isa>

<sup>938</sup> Şerafettin Gölcük, "Hayyât, Ebü'l-Hüseyn", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 23.03.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hayyat-ebul-huseyin>

delilleri çürütmeye çalıştığını,<sup>939</sup> *Kitâbu't-Ta'dîl ve't-Tecvîr* diye bilinen kitabında kullarını hasta eden, yoksul bırakan ve zorluklarla yüzleştiren bir yaratıcının fiillerinde hikmet sahibi olmayacağını; dolayısıyla onları gözeten ve onlara karşı rahîm olmasının da sözkonusu olmayacağını, itaat etmeyeceğini bildiği hale itaate çağırmanın, cezanın karşılığı açısından hikmete uymayacak şekilde küfredenin ve isyan edenin sonsuza kadar ateşte kalmasının sefih olduğunu yazmaktadır. *Kitâbü'z-Zümürriid*'de ise Allah'ın elçilerine ta'n ettiğini ve onların meşhurlarını kötülediğini ve “özellikle Muhammed'e uyanlara” şeklinde de kitabında belirttiğini iddia eder.<sup>940</sup>

Kadı Abdülcabbâr ise, İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbu'l-Ferîd* isimli bir kitap kaleme aldığını ve burada, Hz. Peygamber'in ismet sıfatını sorguladığını, onun çeşitli hata ve kusurlara düştüğünü iddia etmektedir.<sup>941</sup> Fakat ilginçtir ki Hayyat, İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'yi, Hz. Muhammed'in hata ve günah işlemesini caiz görmekle suçladığını da aktarmaktadır.<sup>942</sup> Mu'tezile'nin iddiasına göre, nübüvveti bile reddeden birisi olarak sunulan İbnü'r-Râvendî'nin bu sefer de “nebinin ismetini” Mu'tezile'ye karşı savunuyor olması tuhaf olsa gerektir.

Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin, *Kitâbu'l-İmâme* adlı kitabında ise Muhacir ve Ensar'ı hedef aldığını iddia etmektedir.<sup>943</sup> Hatta genel anlamıyla Mu'tezile'nin İbnü'r-Râvendî'ye olan tavrı, onun Yahudilerle iş birliği yaptığını iddia edecek dereceye ulaşmıştır. Kadı Abdülcabbâr, İbnü'r-Râvendî'nin, Yahudi İbn Lâvî ile birlikte “Hz. Peygamber'in davasından vazgeçtiğini” iddia eden *Kitâbu'd-Dâmiğ* adında bir kitap yazdığını, bazı iyi niyetli olmayan kimselerin de bundan hareketle “zarûrât-ı diniyye” den vazgeçtiklerini iddia etmektedir.<sup>944</sup> Ayrıca Yahudi, Hıristiyan ve başka Hz. Peygamber düşmanlarının da, maddi destek karşılığı kitaplar yazan İbnü'r-Râvendî ve benzeri kişileri desteklediklerini iddia etmiştir.<sup>945</sup>

İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile'den koştuktan sonraki süreçte Mutezilî düşüncenin kronik muhalifi haline gelmiştir. Onun Mu'tezile'den daha çok Ebû Ali el-Cübbâî (ö.

---

<sup>939</sup> Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât(ö. 300/913 ), *Kitâbu'l-İntisâr-Mu'tezile Savunusu*, çev: Metin Yıldız, (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 60, 245.

<sup>940</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 60, 245.

<sup>941</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 1220.

<sup>942</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 161-167.

<sup>943</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 61.

<sup>944</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 656.

<sup>945</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 658.

303/916), Hayyât (ö. 300/913) ve Muhammed b. İbrahim ez-Zübeyr'i<sup>946</sup> hedef aldığı ifade edilmiştir.<sup>947</sup> Mu'tezile'ye olan bu tavrı, kendisinin bu mezhep tarafından insanları şüphe ve sapkınlığa götüren birisi<sup>948</sup> olarak sunulmasına sebep olmuştur. Böylece İbnü'r-Râvendî, Mutezile değil İslam düşmanı bir kimliğe bürünmüş oluyordu.

Mu'tezililer, örneklerde de görüldüğü gibi, başta İbnü'r-Râvendî olmak üzere kendilerini terk eden bazı eski Mu'tezilileri ağır bir şekilde eleştirmiş, onları zındık olmakla suçlamışlardır.<sup>949</sup> Onlara göre İbnü'r-Râvendî; Ebû Şâkir ed-Deysânî ve arkadaşları, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû İsâ el-Verrâk, İbn Zerr es-Sayrâfî, el-Husrî ve Hişam b. Hakem gibi İslam düşmanlarıyla beraber hareket etmiştir.<sup>950</sup> Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu kimseler Şia aidiyeti altına gizlenmiş Sahâbe ve Ehl-i Beyt düşmanlarıydı.<sup>951</sup>

Anladığımız kadarıyla, Mu'tezile karşıtı kişiler, yazdıkları kitapları müstear isimlerle dolaşıma sokuyorlardı. Böylece sürekli Mu'tezile'yi olumsuz anlamda gündemde tutarak yıpratmaya çalışıyorlardı. Mu'tezile taraftarları ise bunu tahmin etseler de, eser sahiplerinin kim olduğunu tam olarak bilemiyorlardı. Kâdî Abdülcebbâr, İbnü'r-Râvendî ve el-Verrâk gibi kimselerin yazdıkları eserlere isimlerini yazmadıklarını, künyeler kullanarak kendilerini gizlediklerini söylemektedir. Bu eserler, halka kitap satan her yerde açıktan satıştaydı.<sup>952</sup> Bu anlamda *Kitâbu'z-Zümürriid* adlı eser güzel bir örnektir.

*Kitâbu'z-Zümürriid*'ün yazarının Ebû İsâ el-Verrâk ve İbnü'r-Râvendî olduğu iddiasıyla yapılan bir şikâyet söz konusu iki kişinin kovuşturma geçirmesine neden olmuştur. Rivayete göre ikisi de esere sahip çıkmamış ve birbirlerini suçlamışlardır.<sup>953</sup> Soruşturma sonucunda Verrâk zındıklık ithamıyla hapse atılmış, İbnü'r-Râvendî ise

<sup>946</sup> Zübeyrî'nin İbnü'r-Râvendî'nin dört kitabına reddiye yazdığı ifade edilmektedir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 95.

<sup>947</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 97.

<sup>948</sup> Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025), *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2012), XX/I: 38.

<sup>949</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 51.

<sup>950</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 103, 165, 214, 222, 221, 227; Kâdî Abdülcebbâr, *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 120, 122, 260, 682, 686.

<sup>951</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 140.

<sup>952</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 686.

<sup>953</sup> İbnü'l-Cevzî, *El-Muntazam fi Târîhi'l- Ümeme ve'l-Mülük*, XIII: 109.

kaçmıştır.<sup>954</sup> el-Verrâk, Bağdat'a bağlı Remle'de 247/861'de hapisteyken ölmüştür.<sup>955</sup> Kaynaklarda eserin yazılış amacı ve sahibine dair bir netlik söz konusu değildir.<sup>956</sup>

İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye karşı kaleme aldığı eserler, Mu'tezile muhalifleri için de çok değerli idi. Câhız'ın *Faziletü'l-Mu'tezile*'sine karşı onun kaleme aldığı *Fadîhatu'l-Mu'tezile* adlı eser, Mu'tezile karşıtları için zengin bir malzeme sunmuştur. İbnü'r-Râvendî ve ondan istifade edenlerin çoğu, Mu'tezile muhalifliği dışında onunla bir ortak düşünceye sahip değillerdi.<sup>957</sup>

Mâturîdî de, Ebû İsâ el-Verrâk'ın nübüvvete dair düşüncelerini eleştirirken İbnü'r-Râvendî'den istifade etmiştir. A'sem'e göre Mâturîdî, aslında nübüvvete dair hoca ile öğrencisi arasındaki bir tartışmayı bize sunmaktadır. Ona göre Mâturîdî'nin bu aktarımından, Şiîliğinden sonra Verrâk'ın, Mutezile sonrası ise İbnü'r-Râvendî'nin hocasından ayrı bir kulvara yöneldiği açıkça belli olmaktadır. A'sem, Mâturîdî tarafından bunun değerlendirildiği kanaatindedir.<sup>958</sup>

İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile'yi hedef alan birçok eser kaleme almıştır. Günümüze ulaşmayan bu çalışmalardan sadece *Fadîhetu'l-Mu'tezile*'den, o da Hayyât'ın kaleme aldığı *el-İntisâr* adlı reddiye sayesinde malumat sahibi olabiliyoruz. Bu eser, Mu'tezile muhalifleri için çok değerli bir kitaptır.

İbnü'r-Râvendî, eserinde Mu'tezile'ye karşı aşağılayıcı bir söylem tercih etmiştir. Mâturîdî'nin de Mu'tezile'ye karşı aşağılayıcı ve müstehzî yaklaşımı İbnü'r-Râvendî ile benzerlik taşımaktadır. Hayyât'ın *el-İntisâr*'ındaki nakillerden anladığımız kadarıyla, İbnü'r-Râvendî, *Fadîhetu'l-Mu'tezile* adlı eserinde, Mu'tezile'yi Dehrîlerin görüşlerini savunmakla suçlamaktadır.<sup>959</sup> Ona göre Mu'tezile'nin küfrünün az bir kısmı dahi Senevî

<sup>954</sup> Aydın, "Verrâk, Ebû İsâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 23.03.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/verrak-ebu-isa>

<sup>955</sup> Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, thk. Esad Dâğır, (Kum: Dâru'l-Hicre, 1989), IV: 23.

<sup>956</sup> Eser, Hayyât ve İbn Nedîm tarafından İbnü'r-Râvendî'ye atfedilmiştir. (*Mu'tezile Savunusu*, 61; *İlk Dönem İslâm Kültür Atlası*, 460) Kâdî Abdülcebbar ise, el-Husri ve İbnü'r-Râvendî'ye aynı isimli kitabı atfetmektedir. (*Tespîtü Delâilü'n-Nübüvve*, 120.) Aslında bu kitabın nübüvvete saldırı maksatlı yazılmadığı, nübüvvete karşı sunulan delillerin açıklanması için yazıldığı ihtimali de ifade edilmektedir. (Aydın, "Verrâk, Ebû İsâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 23.03.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/verrak-ebu-isa>.) Bu fikri destekler mahiyette, İbn Nedîm *Kitâbu'n-Nakd Kitâbu'z-Zümürriid alâ Nefsihî* isiminde bir eseri İbnü'r-Râvendî'ye atfetmektedir. Bk. *İlk Dönem İslâm Kültür Atlası*, 462.

<sup>957</sup> Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırâk* adındaki eseri kaleme alırken Mu'tezile ile ilgili bilgilerin çoğunun İbnü'r-Râvendî'den alındığı ifade edilmektedir. Bk. Henrik Samuel Nyberg, "Naşirin Takdimi", *Kitâbu'l-İntisâr- Mu'tezile Savunusu*, çev: Metin Yıldız, (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 41-42.

<sup>958</sup> Abdülemir el-A'sem, "Kitâbü't-Tevhîd'in Arapça Neşrinin Tenkidî", *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelenek-i; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz yay., 2016), 153.

<sup>959</sup> Hayyât da aynı şekilde İbnü'r-Râvendî'yi *Kitâbu't-Tâc*'daki ifadelerinden dolayı Dehrî olmakla suçlamaktadır. Bk. Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 245.

ve Dehrîlerin büyük küfürlerinden fazladır.<sup>960</sup> İbnü'r-Râvendî'ye göre, Ebü'l-Huzeyl (ö. 235/849-50) ortaya koyduğu fikirlerle sadece Dehriyye'yi tashih etmiştir.<sup>961</sup> Onun bu kanaatleri, Mâturîdî'nin de *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilât*'ında karşımıza çıkan Mu'tezile kanaatleriyle aynıdır. Mâturîdî'nin aslah, kulların fiili, büyük günah, lütuf ve başka meselelerdeki ifadeleri İbnü'r-Râvendî'nin *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'sindeki ifadeleri andırmaktadır.<sup>962</sup>

Mâturîdî'nin, Mu'tezile eleştirisinde İbnü'r-Râvendî'den yararlandığı fikrini güçlendirecek başka işaretler de vardır. Mâturîdî, cehennem azabının ve cennet lezzetlerinin sürekliliğine dair bir konuda Cehm b. Safvân ve Ebü'l-Huzeyl'i eleştirmektedir. Hatta Cehm b. Safvân'ın, cehennem azabının kaldırılacağı fikrinde olduğunu aktarır.<sup>963</sup> Ebü'l-Huzeyl'in ise Cehennem ehlinin azabına bazen ara verildiği düşüncesinde olduğunu söylemektedir. Öyle bir durum sözkonusu olur ki, artık Allah onların azabını artıramaz. Mâturîdî'ye göre Ebü'l-Huzeyl, cennet ehli için de benzer şeyler söylemiştir. Cennette öyle bir aşama olur ki, artık Allah oradaki lezzetleri artırmak istese de yapamaz.<sup>964</sup>

Mâturîdî'nin bu aktarımları yaparken hangi kaynakları kullandığı sorusu önemlidir. Mâturîdî'nin Cehm b. Safvân ve Ebü'l-Huzeyl'i bir arada andığı bu meseleyi aynı şekilde İbnü'r-Râvendî'nin de dillendirdiğini görmekteyiz. O, Ebü'l-Huzeyl'i, öne sürdüğü fikrin, cennet ehlinin belli bir aşamadan sonra yok olacağı anlamına gelmesi dolayısıyla suçlamaktadır. Hayyât ise, Ebü'l-Huzeyl'in düşüncesinin cennetin son bulacağı anlamına gelmeyeceğini; bir aşamadan sonra tüm zevklerin biraraya gelerek daimî olacağı şeklinde olduğunu söylemektedir. Hayyât, cennet ve cehennem ehlinin belli bir aşamadan sonra son bulacağı düşüncesinin, aslında Cehm b. Safvân'a ait olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ona göre İbnü'r-Râvendî, kötü niyetli olarak fikirleri karıştırmaktadır.<sup>965</sup> Mâturîdî'nin Cehm ve Ebü'l-Huzeyl (ö. 235/849-50) ile ilgili ifadeleri, onun bu malumatı İbnü'r-Râvendî'nin *Fadîhetu'l-Mu'tezile*'si üzerinden almış olabileceğini akla gelmektedir.

Kanaatimizce İbnü'r-Râvendî ile Mâturîdî'nin Mu'tezile muhalifliği konusunda ortaklıklarında bir şüphe yoktur. Mâturîdî, geleneği itibariyle i'tizal düşüncesinin

<sup>960</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 65.

<sup>961</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 74.

<sup>962</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 104, 110, 112, 113, 115; Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI: 52, 147, 212, 300.

<sup>963</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII: 59; XI: 435.

<sup>964</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII: 59; XI: 435.

<sup>965</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 71-72.

muhalfi iken, İbnü'r-Râvendî ise ekol tarafından dışlanmanın etkisiyle<sup>966</sup> öfkesini yansıtmaktaydı. Mâtürîdî-İbnü'r-Râvendî etkileşimine, çalışmamızın üçüncü bölümünde yeri geldikçe değineceğiz.

## 2.5. KİNDÎ'NİN MÂVERÂÜNNEHİR'DEKİ MİRASI

Yakub b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866)<sup>967</sup> ile Horasan ve Mâverâünnehir'deki takipçileri, çalışmamız açısından bahse değerdir. Kindî ile başlayan ve öğrencileri Ebü'l-Abbâs Ahmed b. et-Tayyib b. Mervân es-Serahsî (ö. 286/899), Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/992) gibi isimlerle devam eden bir damar, Horasan ve Mâverâünnehir'de uzun süre varlığını korumuştur. Bunlar, III/IX ve IV/X. yüzyıllarda yaşamış olup, görünüşte mezhebi tartışmaların dışında kalmaya çalışmış, fakat aslında felsefeyi dinin tamamlayıcı unsuru olarak düşünüp bu yönde çalışmalar yapmışlardır. Hatta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin bazı fikirlerinin, kendisinden önce yaşamış Kindî ile benzerlik gösterdiği ifade edilmiştir.<sup>968</sup> Ancak böyle ilişkiye dair somut verilere ulaşamadık.

Mâverâünnehir'de bu geleneğin meyvesi Mâtürîdî'nin ömrünün son döneminde kendini belli etmeye başlamıştı. Bundan dolayı olsa gerektir, Mâtürîdî ile muasır Ebu'l-Hasen el-Âmirî'nin (ö. 381/992) eserlerinde felsefe-din uyumu için ciddi bir gayret göze çarpmaktadır. Ancak Âmirî'de olduğu şekliyle felsefî bir sistemin izlerine Mâtürîdî'nin eserlerinde rastlamamaktayız. Mâtürîdî'nin felsefî bilgiye ulaşmasında, bölgede Kindî'nin geleneğini devam ettiren Ebû Zeyd el-Belhî, belki de üzerinde durulabilecek tek isimdir.

Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934), Mâtürîdî'nin muasırı olup, aynı bölgede yaşamış ve bölgedeki entelektüel ortama katkıda bulunmuş bir şahsiyettir.<sup>969</sup> Belhî'nin Sâmanî sarayında Ka'bî ve İsmâilî dâi Mervezî ile bir müddet beraber olduğu bilinmektedir. O da Mâtürîdî gibi Ka'bî'ye reddiye yazan kişiler arasındadır. Bize ulaşmayan bu eserinin ismi, *Kitâbu Ecvibeti Ebi'l-Kâsım el-Ka'bî*'dir.<sup>970</sup> Ancak elimizde, Mâtürîdî'nin bu

<sup>966</sup> Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 195.

<sup>967</sup> O, Mâtürîdî'nin aynı isimle kaleme aldığı, Maniheistlere reddiye için *Kitâbü't-Tevhîd* adında bir eser yazmıştır. Yine benzer maksatlarla kaleme alınmış *Mâhiyetü Mâ ba'de't-Tabîa* ve *İsbâtü'n-Nübüvve* adında bir eserinden bahsedilmektedir. Bk. Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 142.

<sup>968</sup> Ali Abdülfettah el-Mağribî, *İmamı Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1985), 7.

<sup>969</sup> Onun eserleri arasında *Nazmu'l-Kur'an*, *Ğaribu'l-Kur'an*, *en-Nevâdir*, *Fadîletü ilmi'l-Ahbâr*, *Esmâullahi Azze ve Celle ve Sifâtihi* gibi eserleri vardır. Bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 54, 170; İbn Nedîm, *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 345-346.

<sup>970</sup> İbn Nedîm, *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 346.

eserden istifade ettiğine dair bir veriye ulaşamadık. Mâturîdî'nin kaynakları arasında kendisini zikretmemize sebep ise, Mâturîdî'nin başta nübüvvet olmak üzere bazı konularda onu anmasıdır. Çalışmamızın üçüncü bölümünde Belhî'nin Mâturîdî'nin kaynağı olabileceğine dair ayrıntılı bir değerlendirmede bulunacağız.



## 2.6. EHL-İ HADİS

Mukaddesî'nin (ö. 390/1000 civarı) *Ahsenü't-Tekâsîm* adlı eseri, Horasan ve Mâverâünnehir'de varlığını sürdüren tüm ekoller hakkında olduğu gibi Ehl-i Hadis konusunda da en önemli kaynağımızdır.

Mukaddesî, bölgede Şâfîliği benimsemiş Ehl-i Hadis mensubu toplulukların daha önceki mezhebi durumlarına dair bilgiler de sunmaktadır. Tam anlamıyla ayrıntılarına inemesek de eserde, Ehl-i Hadis cemaatlerin o dönemdeki yerel adlandırmalarına da rastlamaktayız. Kitabın giriş bölümünde ifade ettiği İslam toplumundaki mezhebi yapıya göre Ehl-i Hadis'in sekiz kolu vardır. Bunlardan en yaygınları: Hanbelîyye, Râheviyye, Evzâiyye ve Münziriyye'dir. Yine onun bildirdiğine göre Ehl-i Hadis olan Atâiyye, Sevriyye, İbâziyye ve Takiyye mezheplerinin ise taraftarı kalmamıştır. Ehl-i Hadis olup yerel isimle anılanlar ise Zağferâniyye, Hürremdiniyye, Ebyaziyye ve Serahsiyye'dir.<sup>971</sup> Mukaddesî, Nişabur'da Sadakiyye ve Serahs'ta Ehliyye olarak bilinen Şâfî alt gruplardan da bahsetmektedir.<sup>972</sup>

IV/X.yüzyıldan önce, Horasan'ın nispeten batısında bulunan Isfahan ve Hemedan'da, daha ziyade Ehl-i Hadis mezhebi takip edilirken, Dînever'de şehrin avam ve seçkinleri arasında ise Süfyan es-Sevrî'nin mezhebi takip ediliyordu.<sup>973</sup> Kûmis, Cürcân ve Taberistan dışında, Deylem bölgesinde halktan Ehl-i Hadis olanlar Hanbelî ve Şâfî idi. Bu bölgede bulunan Biyar'ın tamamı Şâfî idi.<sup>974</sup> Cürcan ve Rey'de ise Hanbelîler de vardı.<sup>975</sup>

Mukaddesî, Hazar denizinin güneyinde yer alan Nişâbur'a, oradan da Merv'e kadar olan bölge halkının fıkhıta Şâfî olduğunu aktarmaktadır. Muhtemelen buradaki halklar da Ehl-i Hadis olup sonradan fıkhıta Şâfîliği benimsemişlerdi.<sup>976</sup> Eserde ayrıca Herat, Sicistan, Serahs, Merveyn'de Şâfîlerin varlığından bahsetmektedir. Buradaki kadıların da yalnız Şâfî ve Hanefiler arasından yetiştiğini aktaran Mukaddesî, Nişabur hatiplerinin de Şâfî olduğunu ifade etmektedir.<sup>977</sup> Ona göre Mâverâünnehir'e sınır olan

<sup>971</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 37.

<sup>972</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 336.

<sup>973</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 395.

<sup>974</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 365.

<sup>975</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 142, 384, 395.

<sup>976</sup> Mukaddesî, Hazar'ın altından doğuya doğru Şaş, İlak, Tûs, Nesâ, Ebiverd, Taraz, Sangaç, Sinci saydıktan sonra Nişabur civarındaki Cüveyn ve İsferyân'ı aktarır. O, daha sonra Merv'e yakın olan Dandanakan'ı listesine ekler. Bk. *Ahsenü't-Tekâsîm*, 323.

<sup>977</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 323.



Merv şehrinde de, Ehl-i Hadis olan Abdullah es-Serahsî'yi takip eden bir grup bulunmaktaydı.<sup>978</sup>

Dördüncü yüzyılda Şafîlik açısından kayda geçmesi gereken en önemli bilgi, onun tüm İslam dünyasına yayılışı olsa gerektir.<sup>979</sup> Bununla paralel olarak, Ehl-i Hadis'in Horasan ve Mâverâünnehir'de de Şâfiî kimliği büyük oranda benimsenmeye başladığı görülmektedir.

### 2.6.1. Rey Karşıtlığı Olarak Ehl-i Hadis

Emevîler döneminde Horasan'da siyasi ve dini kökleşmenin oluşması için en az bir yüzyıl geçmesi gerekmişti. Ancak bu durum, farklılıkların, ayrılıkların ve kültür çatışmalarının ortadan kalkması anlamına gelmiyordu.<sup>980</sup> Horasan'ın gündemi, tıpkı fetih sürecinde olduğu gibi Abbasîler döneminde de Bağdat'la paralellik arzitemekteydi. Yani Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey arasındaki mücadele bu dönemde de devam etmiştir. Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi üzerinden iyice açığa çıkan ve yürüyen çatışma, süreç içerisinde kendi dilini de üreten bir güç mücadelesi haline gelmiştir. İki zıt anlayışın Horasan'daki söz konusu mücadelesi, Me'mun ve sonrasında Tâhirîler döneminde kendini iyice belli etmiştir.

Rey karşıtlığı söz konusu olduğunda, Ehli-Hadis'in Horasan'daki ilk temsilcileri arasında Ebû Hamza es-Sukkerî (ö. 168/784), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) ve Nadr b. Şümeyl (ö. 203/818) gibi isimler öne çıkmaktaydı.<sup>981</sup> Aralarında en dikkat çekici olanı da Nadr b. Şümeyl idi.

Sözlük ve hadis âlimi olan Nadr b. Şümeyl, Hanefilere karşı menfi tutumunu, henüz Ebû Hanîfe hayattayken bile her fırsatta dile getirmekteydi.<sup>982</sup> Çok sevdiği Basra'da gördüğü ilgisizlik ve birtakım ekonomik sıkıntılardan dolayı burayı terk ederek Merv şehrine gelmişti.<sup>983</sup> Merv, merkezi konumu ve Me'mun'un burada bulunmasının etkisiyle II/VIII. yüzyılın sonuna doğru ilme ve ilim adamlarına değer verilen bir şehir olmuştu. Merv'e geldiği ilk dönemde, Hanefiler kendisine saygı göstermiş meclislerinde

<sup>978</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 323.

<sup>979</sup> George Makdisî, "Şafîi'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, der. M. Hayri Kırbaoğlu, çev. Sami Erdem, (Ankara: Otto yay., 2015), 31.

<sup>980</sup> Braudel, *Akdeniz-Tarih, Mekân, İnsanlar ve Miras*, 108.

<sup>981</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 51.

<sup>982</sup> Mekkî, *Menâkib*, I: 157.

<sup>983</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî (ö. 379/989), *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk. Muhammed abu'l-Fadl İbrahim, (y.y.: Dâru'l-Meârif t.y.), 55.

onu ağırlamışlardı.<sup>984</sup> Daha sonra, halifenin düzenlemiş olduğu fikri tartışma ortamlarında yerini almış, Ehl-i Hadis taraftarlığındaki taassubuyla ön plana çıkmıştır. Bir süre sonra Me'mun tarafından Merv kadısı yapılmıştır.<sup>985</sup> Kerderî'nin ifadelerine göre, burada Hanefî kadıların azlettirilmesi için ciddi bir çaba içerisine girmiştir.<sup>986</sup>

Nadr b. Şümeyl, Me'mun'un sarayında Ebû Huzeyfe İshâk b. Bişr b. Muhammed b. Abdillâh el-Hâşimî el-Buhârî (ö. 206/821)<sup>987</sup> adında bir Hanefî ile imanda istisna üzerine tartışmıştı.<sup>988</sup> Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin uzun süre Belh kadılığı yapan öğrencisi ve Semerkant Ehlî'nin seleflerinden Ebû Mutî Hakem b. Abdillâh el-Belhî (ö.199/814) ile de Belh şehrinde iman ve islam kavramlarına dair münazaralar yaptığı ifade edilmektedir.<sup>989</sup>

III/IX. yüzyılda Horasan'da mevcut olan Ehl-i Hadis damar, varlığını Mihne sürecinden sonra da güçlü bir şekilde hissettiriyordu. Ehl-i Hadis, Me'mun'un özerklik verdiği Tâhiri erkinin (205/259-821/873) hâkim olduğu bölge ve Tâhiri sarayında muteber bir konumdaydı. Bu çerçevede dikkatimizi çeken Nadr b. Şümeyl'in (ö. 204/820) öğrencisi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dan (ö.224/839) da bahsetmemiz uygun olacaktır.

Ebû Kâsım, Merv'de emir Tâhir b. Abdullah'a yakın bir isimdi. Kaleme aldığı bir eserini ona hediye etmişti.<sup>990</sup> Ehl-i Hadis'in, Mürciî-Hanefî doktrine karşı kaleme aldığı *Kitâbu'l-Îmân* serilerinin<sup>991</sup> ilki, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm(ö. 224/838)'ın eseridir.<sup>992</sup> Hatta onun *Kitâbu'l-Îmân*'ı bu anlamda elimize ulaşan ilk kaynak olup, Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği ircâ söylemine karşı oluşan birikimi göstermesi açısından değerlidir.<sup>993</sup>

<sup>984</sup> Mekkî, *Menâkib*, I: 157.

<sup>985</sup> İsmail Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 19.04.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nadr-b-sumeyl>

<sup>986</sup> Kerderî, *Îmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Menkîbeleri*, II: 94.

<sup>987</sup> Ebû Huzeyfe aslen Belhli'ydi. Buhâra'nın büyük âlimlerinden, Harun er-Reşid'in sarayına davet edilmiş, Bağdat'ta çeşitli konularda ders vermiştir. Kendisinden Bağdatlı ve Horasanlılardan başka kimse rivayette bulunmamıştır. (Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI: 32.) O, Ehl-i Hadis tarafından hedef tahtasına konmuş birisi idi. Anlaşılan, Ehl-i Hadis'i bir hayli rahatsız etmişti. Bundan dolayı olsa gerek, onu, yalancı ve münker hadis rivayet eden birisi olarak tasvir etmişlerdir. Bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir el-Makrîzî (ö. 845/1442), *Muhtasaru'l-Kâmil fi'd-Duafâi*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dümeşki, (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1994), I: 154.

<sup>988</sup> Kerderî, *Îmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Menkîbeleri*, II: 95.

<sup>989</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I: 304.

<sup>990</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 97; İbn Nedîm, *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 215.

<sup>991</sup> III/IX. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan seriye dair bilgi için Bk. Mahmut Yeşil, "Tarihî Süreçte Te'lif Edilen "*Kitabu'l-İman*"lar ve Günümüze Yansımaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, (2011): 7-34.

<sup>992</sup> Bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Kitâbü'l-Îmân ve Meâlimühû ve Sünenühû ve İstikmâlühû ve Derecâtühû*, thk. Muhammed Nâsürü'd-Dîn Elbânî, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2000)

<sup>993</sup> Bu tartışmalar, II/VIII. yüzyıl gibi erken bir dönemde Horasan'da hararetle yapılmaktaydı. Ebû Hanîfe'nin Osman el Bettî'ye yazdığı mektubun ana konusu, söz konusu tartışmalara cevap vermek içindi. Bk. Ebû Hanîfe, "Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle", 59 vd.

Horasan'da Hanefî karşıtı Ehl-i Hadis mensuplarından belki de en önemlisi, Ebû Ya'kub İshâk b. İbrâhîm b. Muhalled b. el-Hanzalî el-Mervezî İbn Râhûye(ö. 238/853)'dir.<sup>994</sup> İbn Râhûye aslen Merv'li de olsa 200/815-816 yılında gittiği Nişâbur şehrinde<sup>995</sup> şöhret bulmuştur. Mukaddesî, onun adına nispetle, Ehl-i Hadîs'in dört kolundan biri olarak "Râhuyye" mezhebinden bahsetmekte ve bu mezhebi, IV/X. yüzyılda bölgede müntesibi bulunan büyük mezheplerden biri saymaktadır<sup>996</sup> Horasan'da yetişen en büyük fakih ve muhaddislerden birisi olan İbn Râhûye,<sup>997</sup> Rey ve Ebû Hanîfe karşıtlığında ısrarcı idi.<sup>998</sup> Tâhirî sarayında da bunun propagandasını yapıyordu. Bir Hanefî olan İbrahim b. Ebî Sâlih ile tartışmasında haklılığını, Ebû Hanîfe'nin bir fiilinde sünnete aykırılığı üzerinden ortaya koymaya çalışmıştı.<sup>999</sup> Ehl-i Rey'i temsilen Ebû Hanîfe'yi, Allah'ın kitabını ve Rasûlü'nün sünnetini terk edip kıyasla keyfi hüküm veren birisi olarak görmekteydi.<sup>1000</sup>

Tâhirî sarayında Ehl-i Hadis'e olan ilgi, Mihne sürecinde devlet politikasının değişmesiyle birlikte azalmış olmalıdır. İbn Râhûye, söz konusu dönemde Hac için Horasan'dan batıya doğru geldiğinde, buralarda Ehl-i Hadis'in maruz kaldığı haksızlıkların propogandasını etmiştir.<sup>1001</sup> Onun, Hanefilere karşı tavrının seleflerine göre daha sert oluşu Mihne döneminin izlerini yansıtmaktadır.

Ehl-i Hadis'in Horasan'da, özellikle de Merv şehrindeki etkili isimlerine bakıldığında, onların Bağdat'tan daha önce burada oldukça güçlü bir şekilde temsil edildiği görülür.<sup>1002</sup> Mihne hadisesinde Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrine karşı çıkanlardan İbn Râhûye'nin öğrencisi Ahmed b. Hanbel ve Ahmed b. Nasr b. Malik el-Huzâî, Muhammed b. Nuh, b. Meymun el-Medrûb, Nuaym b. Hammâd gibi şahısların Merv'li oluşları bu düşünceyi doğrulamaktadır.<sup>1003</sup>

<sup>994</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII: 362 vd.; Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö.476/1083), *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbâs, (Dâru'r-Râid el-Arabî, Beyrut t.y.), 94; Wensinck, *The Muslim Creed*, 105.

<sup>995</sup> Ebû Abdullah Hakîm en-Nişâburî (ö. 405/1014), *Târihi Nişâbur*, nşr. Ali Reza Kiyânî, (y.y.: Tehiyeye ve Neşr-i elektroni, 2013), 193.

<sup>996</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 37.

<sup>997</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 448.

<sup>998</sup> Onun Rey ve Ebû Hanîfe karşıtlığına dair bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, (y.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1999), 105 vd.

<sup>999</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII: 372.

<sup>1000</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, 107.

<sup>1001</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, II: 300-301.

<sup>1002</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 51.

<sup>1003</sup> Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrine karşı koydukları için Nuaym b. Hammad hapiste vefat etmiş, Ahmed b. Nasr boynu vurularak öldürülmüştür. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Tezhibü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, thk. Ğanim Abbas Ğanim ve Mecdi es-Seyyîd Emin, (y.y.: el-faruk el-Hadise, t.y.), I: 210.

İshak b. Râhûye'nin öğrencilerinden Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî (ö. 280/894), Horasan'da özellikle Merv'de Hanefîlere karşı oluşuyla bilinen bir şahıstır. Dârimî'nin öğrencisi Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (ö. 311/924) de Nişabur ve çevresinde Kerrâmiyye'ye karşı mücadele vermiş ve eserlerinde bu mezhebi hedef almıştır.<sup>1004</sup> Horasan ve Mâverâünnehir'de III/IX. yüzyılın ilk yarısından sonra teşekkül eden Kerrâmiyye, Ehl-i Hadis'in yeni muhatabı olmuştur. İbn Huzeyme, Küllâbiyye mezhebine karşı da sert muhalefet eden bir kimse idi. O, Allah'ın kelâmının kadim olduğu konusunda kendisiyle aynı düşünen, fakat ayrıntıda farklı bir görüş ortaya atan Küllâbiyye mensubu kimseleri Cehmî olmakla suçlamış, tevbe etmedikleri takdirde boyunlarının vurulması gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>1005</sup>

Yine Ehl-i Rey karşıtı önemli bir Ehl-i Hadis isim, İshak b. Râhûye'nin arkadaşı Muhammed b. Eslem (ö.256/856)'dir.<sup>1006</sup> Onun Cehmiyye<sup>1007</sup> ve Kerrâmiyye'ye<sup>1008</sup> karşı eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Kitabının giriş kısmında, amelleri imanın işareti olarak şart koşmuştur. Muhammed b. Eslem'e göre iman; kalbin tasdik etmesi, lisanın da kalpte olanı söze dökerek şهادette bulunmasıdır. Oysaki Kerrâmiyye, kalbin tasdiki şartı olmaksızın dilin söylemesini iman için yeterli saymaktadır.<sup>1009</sup> O, Kerrâmiyye'nin, kulun amellerinin imanın bir parçası olmadığı, fakat müminin faziletini artıran bir işlevi olduğu iddiasını da sert bir şekilde reddeder.

Muhammed b. Eslem'e göre ashab veya tâbiîn arasındaki fazilet sıralaması, yaptıkları ibadete bağlı değildir. Kerrâmiyye'nin bu konudaki aksi iddiaları da geçersizdir. Ona göre fazilet, Allah tarafından dilediğine verilen bir lütuftur. O, imanı dilediğine lütfeder.<sup>1010</sup>

Rey ve ircâ karşıtlığında Horasan'ın öncü isimlerinden diğer birisi de, Belhli Ebû Recâ' Kuteybe b. Saîd b. Cemîl es-Sekafî(ö. 240/855)'dir. Kuteybe b. Said, Belhli bir Hanefî olan İbrahim b. Yusuf b. Meymûn b. Kudâme (ö. 239/853)<sup>1011</sup> ile arasında bir

<sup>1004</sup> Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, (Kayseri: Kimlik yay., 2018), 136.

<sup>1005</sup> Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, (Medine: Mecmau'l-Melik Fahd, 1995), VI: 169-170.

<sup>1006</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, IX: 239.

<sup>1007</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, IX: 244.

<sup>1008</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, IX: 244. İsfahânî, Muhammed b. Eslem'in Kerrâmiyye'ye karşı yazdığı reddiyenin iki ciltten daha fazla olduğunu fakat kendisinin bu eseri özetlediğini de belirtmektedir. Bakınız: IX: 248.

<sup>1009</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, IX: 246.

<sup>1010</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, IX: 247.

<sup>1011</sup> Belh şeyhi İbrahim b. Yusuf, Ebû Hanîfe'nin ashabından önemli bir yeri olan ve meşhur âlim Ebû Yusuf'un derslerine devam etmiştir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 52-53; Leknevî (ö. 1886), *el-Fevâid*, 12-13.

olay yaşamıştı. Malik b. Enes'in meclisine katılan İbrahim b. Yusuf'u, Mürciî olduğu kışkırtması ile hadis meclisinden attırmıştı. Aralarında husumete neden olan bu olaydan sonra, mesele daha ileri boyuta taşınmış ve Belh şehrinde nüfuzu olan İbrahim b. Yusuf, Kuteybe b. Saîd'i şehirden kovdurmuştu. Bağdat'a gitmek zorunda kalan Kuteybe, ölene kadar orada yaşamıştır.<sup>1012</sup>

İbn Râhûye ve Kuteybe b. Saîd gibi rey ve ircâ karşıtları, selefleri olan sonraki Ehl-i hadis neslini ciddi anlamda etkilemiştir. Bu durum, Buhârî gibi meşhur bir hadis âliminde rahatlıkla müşahede edilmektedir. Onun keskin rey ve ircâ karşıtlığında, hocaları Kuteybe b. Saîd, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî (ö. 212/854)<sup>1013</sup> ve seleften Ahmed b. Hanbel, İbn Râhûye, Abdullah b. Mubarek ve Nuaym b. Hammâd gibi isimlerin etkili olduğu ifade edilmiştir.<sup>1014</sup>

Ehl-i Hadis'in Ebû Mansur el-Mâturîdî döneminde Mâverâünnehir'de temsili, anlayabildiğimiz kadarıyla Merv, Nişabur ve Herat gibi Horasan şehirlerindeki kadar güçlü değildi. Yukarıda sunduğumuz örneklerde, Ehl-i Hadis'e mensup ulemanın Tâhirî erkini arkalarına alarak Ehl-i Rey'i temsil eden Hanefileri nasıl baskı altında tuttuklarını ortaya koymaya çalıştık. Mâverâünnehir'in İslam'ın uç bölgesi olması ve Hanefiliğin burada en başından beri güçlü bir şekilde temsil edilmesi, durumu değiştirmiş gözükmektedir.

Azerbaycan ve Ermenistan sınırındaki ribatlarda sadece Ashâbu'l-Hadîs bulunmaktaydı. Ancak Doğu sınırındaki ribatlarda ise cihat ehli Ehl-i Rey ve Ashâbu'l-Hadîs birlikte idiler. Onlar bu gayretlerini, Buhâra ve Semerkant gibi sınır boylarında mescit ve ribatlar inşâ ederek ve Allah yolunda cihat ederek gösteriyorlardı.<sup>1015</sup> Ancak bu durum, aralarında bir mücadele olmadığı anlamına da gelmemektedir. Bölgedeki durum hakkında fikir vermesi bakımından III/IX. yüzyılın başında Semerkant'ta yaşanan ilginç iki olaydan söz etmek yerinde olacaktır.

Birincisi, Mâturîdî'nin seleflerinden Ebû Bekir el-Cüzcânî (III/IX. yüzyılın ikinci yarısı) zamanında Ehl-i Hadis mensubu bir kadınla evlenmek için Hanefilikten vazgeçen bir şahısla ilgilidir. Kızın babası, imamın arkasında rukuya giderken ellerini kaldırarak namaz kılmaya başlayan kişiye nikâh için izin verir. Ancak Hanefî olan cemaat, bu kişiye

<sup>1012</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I: 53.

<sup>1013</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 186.

<sup>1014</sup> Hilmi Mettürkmen, "Buhari'nin Ebû Hanife'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1976), 20-22.

<sup>1015</sup> İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, 195.

imanını kaybetmekle korkuturlar. Neticede bu şahıs nefsi arzusu için mezhebini ve dinini hafife alan bir kişi olarak tasvir edilmektedir.

Diğer olay da, Mâturîdî'nin mensup olduğu geleneğin Buhâra'ya taşınmasında önemli rol oynayan Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) ile ilgilidir. Cami cemaatinden bir kişi, Hanefîlikten ayrılarak Ehl-i Hadis mezhebine geçer ve imamın arkasında Hanefî mezhebine mugayir kıraat eder ve rükû esnasında ellerini kaldırır. Bu kişinin durumu Ebû Hafs el-Kebîr'e bildirildiğinde çok sinirlenir ve şahsın boğazını sıkır. Mesele emire kadar taşınır ve Ehl-i Hadis mezhebine geçen söz konusu şahsa celde cezası verilir. Ancak ilgili şahsı affetmesi için devreye araçlar girerek Ebû Hafs el-Kebîr'e ricacı olunur ve bunun üzerine bu kişi serbest bırakılır.<sup>1016</sup>

Bu örnekler bize, Semerkant ve Buhâra'daki Ehl-i Hadis cemaati hakkında çok kısıtlı bir bilgi sunmaktadır. Muhtemelen o dönemde Hanefîler ile Ehl-i Hadis taraftarları, mezhebi taassuptan dolayı birarada değil, kendi mescitlerinde ayrı ayrı namaz kılıyorlardı. Bununla birlikte Ebû Hafs el-Kebîr'in Ehl-i Hadis şahsa verdiği tepkinin neticesinde Buhâra emirinin bu kişiyi cezalandırmaya kalkması, Ebû Hafs'ın nüfuzunu göstermesi açısından önemlidir.

Buhâra'da Ehli-Hadis'in varlığına başka bir örnek, Ebû Hafs el-Kebîr'den bir nesil sonra yaşamış, Şâfiî-Ehli-Hadîs bir âlim olan Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870)'dir.

Buhârî'nin babası, hadis ilmiyle ilgilenen ve Hammâd b. Zeyd, Abdullah b. el-Mübârek ve Mâlik gibi kimselerden rivayette bulunmuş bir kişi idi.<sup>1017</sup> Muhtemelen de Ehl-i Hadis bir çevreye mensuptu. Bu bilgiler, onun, küçüklüğünden itibaren Buhârâ'da Ehl-i Hadis bir çevrede büyüdüğü intibamı vermektedir.

Rey karşıtı genç bir Ehl-i Hadis olan Buhârî'nin, Buhâra'da önemli bir Hanefî olan Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) ile yaşadığı bir olay aktarılmaktadır. Bu rivayete göre Ebû Hafs el-Kebîr, Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'yi (ö. 256/870), hatalı bir fetvasından dolayı şehirden kovdurmuştur.<sup>1018</sup> Ancak bu rivayet, Ebû Hafs el-Kebîr'in vefatı döneminde Buhârî'nin henüz genç olması sebebiyle ihtiyatla karşılanmıştır.<sup>1019</sup>

---

<sup>1016</sup> Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, I: 242.

<sup>1017</sup> Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî, *Hayâtu'l-Buhârî*, thk. Muhammed el-Arnaûd, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1992), 13-14.

<sup>1018</sup> Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*, I: 271-272; Leknevî, *el-Fevâid*, 18.

<sup>1019</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, 18-19; Bedir, "Ebû Hafs El-Kebîr", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 24.02.2019; <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hafs-el-kebir>

Sönmez Kutlu ise bu olayın gerçek olduğunu, ancak olayın Ebû Hafs el-Kebîr ile değil, oğlu Muhammed b. Ahmed ile yaşandığı kanaatindedir.<sup>1020</sup>

Buhârî, gençlik dönemlerinde Ehl-i Rey'in kitaplarını okuduğunu ifade etmektedir.<sup>1021</sup> Hanefî fikhına dair eserleri de, Ebû Hafs el-Kebîr'in meclisine katıldığı ve hadis dinlediği dönemde görmüş olmalıdır. Çünkü o, Buhârâ'da Hanefî ilim meclislerine devam ediyordu.<sup>1022</sup>

Buhârî döneminde Buhâra'da kayda değer bir Ehl-i Hadis cemaat olup olmadığı hususunda çok net bilgilere sahip değiliz. Ancak Buhârî ile ilgili bir anlatılan bir olay, onların buradaki varlığına işaret etmektedir. Buhârî, Nişabur'da bulunduğu sırada halku'l-Kur'ân'a dair düşüncesini ifade etmek durumunda kalmış ve Ehl-i Hadis taraftarı Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh ez-Zühî en-Nîsâbûrî(ö. 258/872)'nin tepkisinden dolayı Nişabur'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Fakat tekrar memleketine dönmek isteyince, şehre alınmamasını talep eden Zühî'nin mektubu sebebiyle oraya girmeden dönmek durumunda kalmıştır.<sup>1023</sup>

Semerkant ve Buhâra'da devam eden Ehl-i Hadis bir topluluğun varlığı, muhtemelen fetih sürecinde bölgeye yerleşmiş Arap Müslümanlarla başlamıştı. Ancak Hanefilerin nüfuzundan dolayı, merkeze daha yakın Horasan'da bile etkili olamamışlardır. Onların Mâverâünnehir'deki durum ise kendileri açısından daha da menfidir. Bununla birlikte batıdaki Ehl-i Hadis merkezle bağıni sürdürmeyi başaran Buhâra cemaati, Semerkant'a göre daha canlı bir profil çizmiştir.<sup>1024</sup>

Ehl-i Hadis-Hanefî mücadelesi, Şâfiiliğin IV/X.yüzyılın başından itibaren bölgede tutunmaya başlamasından sonra Şâfiî-Hanefî rekabetine doğru evrilmeye başladığı görülmektedir. Bu mücadelenin izlerini, Neseî'te yaşayıp Mâturîdî'ye çok yakın bir Hanefî âlim olan Mekhul en-Neseî' de takip etmek mümkündür. Mekhul en-Neseî, *Kitâbu's-Şuâ'* adlı eserinde, namazda elleri kaldıran kişinin namazının fasit olacağına dair Ebû Hanîfe'den bir rivayet aktarmaktadır.<sup>1025</sup> Buna ilaveten, bölgede yayılmaya başlayan Şâfiîliğe karşı Şâfiî'yi küçük düşürecek bir eser de kaleme almıştı.<sup>1026</sup>

<sup>1020</sup> Bk. *Mürce ve Tesirleri*, 259-260; *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 186.

<sup>1021</sup> Kâsımî, *Hayâtu'l-Buhârî*, 15.

<sup>1022</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II: 322; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tağlîku't-Tağlik*, thk. Saîd Abdurrahman Musa el-Kuzkî, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1985), V: 387.

<sup>1023</sup> Bk. Hakîm en-Nîsâburî, *Târih-i Nişâbûr*, 75.

<sup>1024</sup> Konuya dair bir değerlendirme için bk. Rudolph, *Mâturîdî*, 262-263.

<sup>1025</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, 216.

<sup>1026</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXIII: 573.

Şâfiî'ye olan muhalefet, Mâturîdî'de çok nettir. O, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'da pek çok fıkhi konuda Şâfiî'yi eleştirmektedir. Semerkant'ta Hanefî medreselerin yanında artık Şâfiî medreselerin de ilmi faaliyetlerde bulunmaya başlaması, Nesefî ve Mâturîdî'nin Şâfiîliğe karşı eleştirilerini anlamlı kılmaktadır.

Mâturîdî'nin öğrencisi Rüstüfağnî, Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis'in hangisinin daha faziletli olduğu sorusuna, Ehl-i Rey'i vezirler, Ehl-i Hadis'i postacılara benzeterek cevap vermektedir. "Postacılar vezirlere haberi getirirler; vezirler de bu haberleri değerlendirip gereğini yaparlar. Ehl-i Hadis böyle yapmaz. Ehl-i Hadis tüm dünyayı dolaşır, hadisleri toplar ve bize (Ehl-i Rey) getirir. Biz de bunları değerlendirir, anlamlar çıkarır, tevil eder ve kast edileni ortaya koruz."<sup>1027</sup>

Mâturîdî, Ehl-i Hadis'in, imanda istisna konusundaki "duraksama" tavrından dolayı gerçekte Mürcie olması gerektiğini ifade etmiştir. Onun bu tanımlaması, aslında şahsına özgü bir durum değildi. Zira aynı tavrı, diğer bir Mâverâünnehirli Hanefî olan Mekhul en-Nesefî'de de görmekteyiz. Mekhul en-Nesefî, eserinde ana fırkaları sayarken Doğu Hanefî fırka tasnif geleneğindeki altılı tasnifi bozmaktadır.<sup>1028</sup> Burada bizim ilgimizi çeken durum, Müşebbihe yerine Mürcie başlığını tercih etmiş olmasıdır. Eser dikkatlice değerlendirildiğinde, müellifin fikrini kitabın tümüne sindirecek bir yol takip ettiği görülecektir. O, Mürcie başlığı altında aslında Ehl-i Hadis'i anlatmaktadır. Muhtemelen bu tavır, Horasan ve Mâverâünnehir'deki ircâ düşüncesine sahip tüm Hanefîler tarafından paylaşılmaktaydı.

Kanaatimizce Ehl-i Hadis, Mâturîdî'nin düşünce dünyasında eleştiriyi hak eden ikincil bir muhatap konumundadır. O, Ehl-i Hadis'i *Kitâbü't-Tevhîd*'de, bir bakıma gündem olmaktan çıkmış "iman" bahsi üzerinde dururken muhatap almaktadır. Anladığımız kadarıyla, karşısında kendisiyle fikri tartışmaya girmiş, Ehl-i Hadis bir şahıs bulunmamaktadır. Ehl-i Hadis'le, gelenek dışındaki fırkaların Ebû Hanîfe döneminden itibaren kendilerine yakıştırdıkları "Mürcie" tanımını üzerinden tartışmaktadır.

## 2.7. ŞİİLİK

Horasan'ın yerli halkı, buranın fethinin ardından, yaşanan İslamlaşma süreciyle ortaya çıkmış yeni sosyo-politik ortama uyum sağlamaya çalışıyorlardı. Yeni oluşan toplumda var olma mücadelesi, merkez kaynaklı siyasi kamplaşmalarda taraf olma

<sup>1027</sup> Rüstüfağnî, *Fevâid*, vr. 305b.

<sup>1028</sup> Gömbeyaz, "İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri", 129.



şeklinde kendisini gösteriyordu. Buna paralel olarak Şia da bölgede Hâricîlik gibi yayılma imkânı bulmuştur. Muhalif dini-politik bir hareket olarak Şîlik, Horasan topraklarında etkisini en çok devam ettiren mezhep olmuştur.<sup>1029</sup>

Horasan'da Şî karakterli ilk oluşumlar, Emevîler döneminde kendini göstermeye başlamıştır. Horasan halkı, başından itibaren Alioğullarına karşı sempati duymaktaydı.<sup>1030</sup> Halkın, mevcut siyasi yönetimlere karşı “er-Rızâ min âli Muhammed” sloganıyla yürütülen propagandaya sempatiyle bakmasında, uzun zamandır haksızlığa ve zulme maruz kalan Haşimoğulları imajı önemli derecede etkili olmuştu.<sup>1031</sup> Emevîlerin siyaseti sonucu muhalifliğe itilen Mevâlî, o dönemdeki muhalefeti temsil eden Hâşimîlik üzerinden etkin olmaya çalışmıştır. Onlara karşı başlatılan Abbâsî propaganda faaliyetlerinin en yoğun olduğu bölgeler, Kûfe ve Horasan idi.<sup>1032</sup>

Abbâsîlerin propaganda faaliyetleri, İbrahim b. Muhammed'in 125/743 yılında hareketin liderliğini devralışından sonra hızlanmıştır.<sup>1033</sup> Horasan'da Haşimî taraftarlığı ilk olarak Muhammed b. el-Hanefiyye, daha sonra, oğlu Ebû Hâşim'i lider kabul eden Keysâniyye ve onunla ilintili gulat hareketlerde ortaya çıkmıştır. Bu gruplar, Abbasî hareketinin başarıya ulaşmasında önemli rol oynamıştır.<sup>1034</sup> Abbâsîler, Muhammed b. Abdullah'ın 145/762 yılındaki isyanıyla birlikte dini-politik olarak Şii nitelikli gruplardan hızla uzaklaşmaya başlamışlardır.<sup>1035</sup> Keysâniyye ve gulat alt gruplar, Abbasî hareketinin başarıya ulaşmasının ardından bekledikleri başarıyı elde edememişlerdir.<sup>1036</sup> Bununla birlikte dönemde henüz bölgede etkili kurumsal bir Şîlikten bahsedilememektedir.

Halife Mütevekkil, Memun'un döneminin tersine, değişen şartlar gereği Alioğullarına karşı sert tedbirler uygulamaya başlamıştı. Hz. Ali'ye seven şahıslar hakkında mallarına el koyma ve öldürmeye varacak emirler veriyordu. Seleflerinin Hz. Ali'ye olan sempatilerinden dolayı onlara tepkiliydi. Mütevekkil'in Şî varlığına karşı bu

<sup>1029</sup> Farhad Daftary, “Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler”, *Kelam Araştırmaları*, sy.4: 2 (2006): 148.

<sup>1030</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları*, (İstanbul: Rağbet yay., 1999), 13.

<sup>1031</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 67-68.

<sup>1032</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 82-83; Mes'ûdî, *Altın Bozkırlar*, 358-360.

<sup>1033</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 227, 294-295.

<sup>1034</sup> Demir, *Horasan'da Şiilik*, 241-242.

<sup>1035</sup> Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları*, 31.

<sup>1036</sup> Keysâniyye içerisinde değerlendirilen Harbiyye, Râvendiyeye, Rizâmiyye, Müslimiyye, Mübeyyiza gibi gruplar, süreçte bekledikleri başarıya ulaşamamışlar, Mazdekî-Hürremî ve İsmâilî karakterli hareketlere uyum sağlayarak devam etmişlerdir. Bk. Demir, *Horasan'da Şiilik*, 60-68.

tavri, 236/850-851 yılında Kûfe’de Hz. Hüseyin’in kabrini ve etrafındaki evleri yıktırıp tarlaya çevirmeye kadar varmıştır.<sup>1037</sup>

Abbâsi iktidarına olan tepkiyi anlamak açısından, Zeydî görünümü olsa da tüm Şiîlerin yoğun olarak destek verdiği<sup>1038</sup> isyanların 250/864 yılından itibaren Taberistan, Cürcan ve Rey gibi şehirlere kadar yayıldığını belirtmek uygun olacaktır. Bu isyanlar, Hasan b. Zeyd (ö.270/884)’in vefatından sonra liderliği devam ettiren kardeşi Muhammed b. Zeyd’in 277/890 hakimiyetine kadar yoğun bir şekilde devam etmiştir.<sup>1039</sup>

Mâtürîdî’nin yaşadığı Semerkant’a yakın bölgelerde Şiîliğin tutunduğu şehirlerden bir diğeri de Nişabur’dur. Muasır Şiî kaynaklar, Nişabur’daki Şiî varlığı daha önceye çekmeye çalışsa da,<sup>1040</sup> şehirde Şiîlerin Ali er-Rızâ (ö. 203/819) döneminde görünür olduğu,<sup>1041</sup> Hasen el-Askerî (ö. 260/874) döneminde ise kalabalık bir cemaat halini aldığı ifade edilmektedir.<sup>1042</sup>

Nişabur’da Şiîlik konusunda Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdî en-Nîsâbûrî (ö. 260/874) ismi öne çıkmaktadır. Fazl İbn Şâzân, on birinci imam Hasan b. Ali el-Askerî’ye (ö. 260/874) öğrencilik yapmış,<sup>1043</sup> önde gelen Şiî bir kelimcidir. Farhad Daftary, İbn Şâzân(ö. 260/874)’ın gayretlerinin de etkisiyle Nişabur şehrinin doğudaki Şiî merkezlerden birisi haline geldiğini ifade etmektedir.<sup>1044</sup> Mukaddesî de şehirdeki Şiî varlığın IV/X. asırda görünür olduğunu doğrulamaktadır.<sup>1045</sup>

Horasan’ın Mâverâünnehir’e sınırı olan bölgesi Toharistan’ın Şiî düşünceyle karşılaşması, Zeyd b. Ali’nin (ö. 122/740) Belh şehrine gönderdiği iki dâiye kadar dayandırılmaktadır. Yahyâ b. Zeyd’in Belh civarında isyan etmesi, Belh halkının Hâşimî ailesine olan teveccühüyle yakından ilgili olmalıdır.<sup>1046</sup> İsyân esnasında öldürülen Yahyâ b. Zeyd’in mezarı da Belh sınırları içerisindeki Cüzcan’dadır.<sup>1047</sup> Bu sebeple Belh, Ali soyundan kimselerin bölgede en çok tercih ettiği şehirlerdendir.<sup>1048</sup> Musa el-Kâzım’ın

<sup>1037</sup>Taberî, *Târihu’t-Taberî*, IX: 185; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, VI: 130.

<sup>1038</sup>Cemil Hakyemez, “Abbâsi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şiî Tehdidi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, sy. 1, (2007): 335.

<sup>1039</sup>Mes’ûdî, *Altın Bozkırlar*, 416; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, VI: 450, 672; İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, XIV: 593.

<sup>1040</sup>Demir, *Horasan’da Şiîlik*, 160.

<sup>1041</sup>Demir, *Horasan’da Şiîlik*, 162.

<sup>1042</sup>Demir, *Horasan’da Şiîlik*, 163.

<sup>1043</sup>Hakyemez, *Şia’da Gaybet İnancı ve Gâib On ikinci İmam*, 140.

<sup>1044</sup>Daftary, “Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir’deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler”, 149.

<sup>1045</sup>Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, 333.

<sup>1046</sup>Demir, *Horasan’da Şiîlik*, 192.

<sup>1047</sup>Taberî, *Târihu’t-Taberî*, VII: 196.

<sup>1048</sup>Demir, *Horasan’da Şiîlik*, 194.

soyundan Hamza b. Hamza b. Musa el-Kâzım'ın Belh'e göç ettiği ve burada yaşadığı rivayet edilmektedir.<sup>1049</sup>

Belh Şîi ulemasından Ziyad b. Süleyman ile Sa'd b. Saîd'in, Musa b. Cafer el-Kazım (ö. 183/799)'ın ashabından olduğu rivayet edilmektedir.<sup>1050</sup> Ali er-Rızâ döneminden ise kendisinden rivayet eden Belh'li Muhammed b. Halid<sup>1051</sup> ve eser sahibi olduğu ifade edilen Mukâtil b. Mukâtil'in<sup>1052</sup> adları geçmektedir.

Belh'te Mâturîdî ile muasır azımsanmayacak kadar Şîi âlimin adı geçmektedir.<sup>1053</sup> Ka'bi, Belh'in Şîi Hadis uleması arasında Hasan b. İşkâb, Saîd b. Ebî Saîd ve Fazl b. Şâzan'ı (ö. 260/874) saymakta, ancak burada yaygın bir Şia varlığına dair bir bilgiye sahip olmadığını belirtmektedir.<sup>1054</sup> Bu bilgiler bize Mâturîdî döneminde Belh'te en azından mevcut Şîi bir cemaatin varlığını göstermesi açısından değerlidir.

Horasan'ın Mâverâünnehir'e geçiş kapısı olan Merv şehrinde, çalışmamızın kapsadığı zaman dilimi içerisinde Şîi oluşumun izini takip etmek zor görünmektedir. fıkıh ve kelâmda öne çıkmış bir Şîi âlim olan Hüseyin b. İşkîb el-Mervezî es-Semerkandi(ö. 270/883'ten sonra)'nin bir müddet Merv'de yaşadığı ve Semerkant'ta vefat ettiği belirtilmiştir.<sup>1055</sup> Bu şahıs, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ayyâşî'nin (ö. 320/932) hocasıdır. Ayyâşî ise, gençliğinde sünnî iken sonradan Şiîliğe geçmiş olan ve Semerkant'ta İmâmiyye'ye dair söz edebileceğimiz belki de tek kişidir.<sup>1056</sup> O, kendisine ait *Tefsîru'l-Ayyâşî* adlı eserle tanınmaktadır.<sup>1057</sup> Ayyâşî'nin Nişâburlu Şîi âlim Fazl b. Şâzan'ın da öğrencisi olduğu ifade edilmektedir.<sup>1058</sup>

<sup>1049</sup> Cemâlüddin Ahmed b. Ali ed-Dâvûdî İbn 'Anbe (ö. 828/1424), *Umdetu't-Tâlibi's-Suğrâ fî Nesebi Âli Ebî Tâlib*, thk. Seyyid Mehdî er-Recâî, (Kum: y.e.y., 2009), 124.

<sup>1050</sup> Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460/1067), *Ricâlu't-Tusî*, thk.Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî, (y.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, t.y.), 337, 338.

<sup>1051</sup> Tûsî, *Ricâlu't-Tusî*, 363.

<sup>1052</sup> Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 406.

<sup>1053</sup> Bunlar arasında Muhammed b. İshak Talekânî (3./9. asır), Ahmed b. Muhammed Faryabî (3./9. Asır), Âdem b. Muhammed el-Kalânîsî (4./10. asır), Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Keserî Belhî (4./10. asır ) ve Abdurrahman b. Muhammed b. Hamid b. Mettûye Zâhid el-Belhî eş-Şinâbâdî (ö. 355/966), Nasr b. es-Sabbâh Ebü'l-Kasım el-Belhî (4./10. asır), el-Hasen b. el-Huseyn el-Alevî (ö. 4./10. asrın ilk yarısı) ve Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Amr Attâr (4./10. asır) gibi isimler öne çıkmaktadır. Bk. Demir, *Horasan'da Şiilik*, 195-198.

<sup>1054</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 117.

<sup>1055</sup> Tûsî, *Ricâlu't-Tûsî*, 420; Demir, *Horasan'da Şiilik*, 204.

<sup>1056</sup> Demir, *Horasan'da Şiilik*, 229.

<sup>1057</sup> Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. el-Ayyâş es-Semerkandî (320/932), *Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî, (Beyrut: y.e.y., 1991), I-II.

<sup>1058</sup> M. Suat Mertoğlu, "Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.04.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayyasi-muhammed-b-mesud>

Merv’de üç yıl ikamet eden Ali er-Rızâ’nın etkisiyle Hz. Ali neslinden birkaç kişi buraya göç etmiş olsa da; IV/X. asır itibariyle dahi Şia’nın şehirdeki toplumsal tabanına dair bir iz bulunmamaktadır.<sup>1059</sup>

Şiî gruplar, Ali er-Rızâ’nın (ö. 203/819) Horasan’da Me’mun tarafından veliaht tayin edilmesiyle bölgede görünür olmaya başlamışlardır. Zaman içerisinde Ali evlâdı adına oluşturulan türbeler Şiîliğin toplumsal taban kazanmasına yardımcı olmuştur.<sup>1060</sup>

Mâtürîdî, elimizdeki eserlerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla, Şia’yı ciddi anlamda gündemine almamış görünmektedir. Semerkant ve çevresinde İmâmiyye’ye dair güçlü bir kelamcının yokluğu da bunun sebepleri arasında sayılabilir.<sup>1061</sup> O, mezhebe dair bazen “Râfıza” kavramını kullanmış,<sup>1062</sup> Şia tanımını kullanmayı ise pek tercih etmemiştir. Şia’nın peygamberin ardından “imam”ın kanun koyuculuğu devam ettirdiğine dair temel savını eleştirmektedir.

Mâtürîdî’ye göre eğer ulu’l-emr<sup>1063</sup> kavramıyla devlet adamı veya fakihler kastediliyorsa bu durumda söz konusu kavramın, Şiîlerin kendilerine özgü “imam” anlamına gelme ihtimali yoktur. Şia’nın bahsettiği kişinin imam olması da mümkün değildir. Çünkü ayette, anlaşmazlık durumunda Allah’a ve peygamberine götürün buyrulmaktadır. Şia’nın imamlarına itaatı farz gördüklerini, aralarında icma olmasa da imama muhalefet etmenin küfür olduğuna inandıklarını söylemektedir. Eğer Şia bu konuda haklı olsaydı o takdirde ayette “tartışma olduğunda hüküm vermesi için imama götürün” emri gelirdi. Zira buna muhalafet eden küfre girecektir. Söz konusu ayete göre, Müslümanlar bir meselede anlaşmazlığa düştükleri takdirde onu Allah’ın kitabına ve elçisinin sünnetine götürmeleri gerekmektedir. Herhangi birine ait söz, Allah’ın elçisinin sözüne asla denk olmaz. Eğer Rasulullah vefat ettiyse, o takdirde sünnetine başvurulmalıdır.<sup>1064</sup> Şia, ulu’l-emr<sup>1065</sup> kavramıyla kendi imamlarını kastetmektedir. Ancak bu kavramın, aralarında ilmî tartışmalar yapan her türden ilim sahipleridir. Hâlbuki Şiî’lerin bir tane imamı vardır ve bu durumda tartışma da anlamsız

<sup>1059</sup> Demir, *Horasan’da Şiîlik*, 202-203.

<sup>1060</sup> Demir, *Horasan’da Şiîlik*, 243.

<sup>1061</sup> Cemil Hakyemez, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Şiîlik”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu-Hanefîlik-Mâtürîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Aralık 2017), II: 170.

<sup>1062</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV: 262, 264, 265, 266.

<sup>1063</sup> “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olanulu’lemre de...” Nisâ, 4/59.

<sup>1064</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, III: 258.

<sup>1065</sup> “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olanulu’lemre de...” Nisâ, 4/59.

kalmaktadır.<sup>1066</sup> Böylece ulu'l-emr kavramıyla kastedilen, hüküm çıkarma ve işleri yürütmekle maruf fukahadır.<sup>1067</sup>

Yukarıda da görüldüğü üzere Mâturîdî, açık bir sünni tavırla Şia'yı eleştirmektedir. Ebu'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115), Mâturîdî'nin İmâmiyye'ye karşı kaleme aldığını düşündüren *Reddî Kitâbi'l-İmâme li ba'zı'r-Revâfiz* adında bir eserden bahsetmektedir.<sup>1068</sup> Eserin İmamiyye'ye karşı kaleme alınmış bir cedel kitabı olması ihtimal dâhilindedir. Elimizde olmayan bu eserin günyüzüne çıkması durumunda Mâturîdî'nin İmâmiyye'ye dair eleştirilerine ayrıntılarıyla vakıf olma şansımız olacaktır.<sup>1069</sup>

Şiîliğin Zeydîlik ve İmâmiyye şeklindeki tezahürleri, çalışmamızın merkezi Mâverâünnehir ve Horasan'ın buraya uzak olmayan şehirlerinde bazı örneklerle görünür olsa da; IV/X. asrın ilk yıllarına kadar izini takip edebileceğimiz güçlü toplumsal bir tabana sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu dönemden itibaren Taberistan, Cürcan, Kumis gibi şehirleri içerisine alan Deylem civarında kurulan yönetimlerin himayesinde gelişme göstermişlerdir.<sup>1070</sup> Ancak etkileri bakımından Şiîliğin İsmâiliyye kolu için durum daha farklıdır.

### 2.7.1. İsmâîlîlik

İsmâîlîlik, Şiîlik içerisinde Mâturîdî'nin yaşamının son çeyreğinde bölgede kendisini fazlasıyla hissettirmiş bir hareket olduğu için, bu gruba ayrı bir başlık altında yer vermeyi uygun gördük. İsmâîlîk, ayrıca diğer bölgelere nazaran Horasan ve Mâverâünnehir'de daha önce başarıya ulaşmış bir harekettir.<sup>1071</sup>

İsmâîlî hareketin, II/VIII. asrın sonlarına doğru, merkezdeki Abbasi yönetiminin baskısından uzak Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde faaliyetlerde bulunmaya başladığı ifade edilebilir.<sup>1072</sup> Ortaya çıkışı III/IX. yüzyılın ortalarını bulan Karmatiliğe

---

<sup>1066</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III: 263.

<sup>1067</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III: 262.

<sup>1068</sup> Neseî, *Tebîr*, I: 556.

<sup>1069</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 264.

<sup>1070</sup> Fırlı, *İmâmiyye Şiîsi*, 186.

<sup>1071</sup> Tan, "İsmâîliyye'nin Oluşum Süreci", 72.

<sup>1072</sup> Muzaffer Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâîlî Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, 10, sy. 30, (Ocak-Nisan 2008): 60.

gelince, İsmâilî davetin önderleri ile organik bir bağlantısının<sup>1073</sup> eldeki verilere dayanarak tespiti imkân dâhilinde değildir.<sup>1074</sup>

İsmâilîliğin Mâverâünnehir'e taşınmasında rol oynayan şehir, Nişabur'dur. İsmâilîliğin buradaki hikâyesi, Rey'dekinden farklı olarak Fâtımî karakterde göze çarpmaktadır.<sup>1075</sup> Zira buraya ilk gönderilen dâî, birinci Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin (297/322-909/934) görevlendirdiği Ubeydullah el-Hâdim idi.<sup>1076</sup> Daha sonra bu görevi 307/919 yılında Ebû Saîd eş-Şârânî devralmıştır.<sup>1077</sup> Şârânî, açık bir Fâtımî davetten ziyade, züht ve takvâ boyutu ön planda olan farklı bir Şîlik propogandasıyla ordu komutanlarını etkilemeyi başarmıştı.<sup>1078</sup>

Şârânî'nin ardından davetin liderliğini Hüseyin b. Ali el-Mervezî'nin devraldığı anlaşılmaktadır.<sup>1079</sup> Ancak, muhtemelen bu görevi Şârânî'nin halifesi olarak üstlenmemiştir. Daha önce bahsettiğimiz üzere Mervezî, Gıyas'ın davete kazandırdığı birisi idi. O, Sâ mânî yönetimde Merverrûz valiliği<sup>1080</sup> ve Sicistan ordu komutanlığı yapmış<sup>1081</sup> önemli bir kişiydi.<sup>1082</sup> Siyasi beklentilerinin karşılanmaması sebebiyle Sâ mânî yönetimine karşı 301/918 yılında ayaklanmış, ancak beş yıl sonra Ahmed b. Sehl tarafından yakalanarak Buhârâ'ya getirilmiştir.<sup>1083</sup>

Mervezî'nin Buhârâya gelişi ile İsmâilî-Karmâtî davet Mâverâünnehir'e ulaşmış oldu. Daha önce belirttiğimiz gibi, başlattığı isyan sonunda yakalanan Mervezî, Nasr b. Ahmed'in veziri Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed el-Ceyhânî'nin araya girmesiyle affedilmiş, Buhârâ'da sarayda kalarak Sâ mânî emirinin hizmetine girmiştir.<sup>1084</sup> Anladığımız kadarıyla Mervezî, sarayda tekrar kendisine itibar edilen bir kişi haline gelmeyi başarmıştır.

İbn Nedîm, Mervezî'nin Sâ mânî sarayındaki etkinliğine temas ederken şu olaydan söz etmektedir: O ve destekçisi vezir Ceyhânî, sarayda saygı gören Kindî'nin öğrencisi

---

<sup>1073</sup> İki hareketin ilişkisine dair bir değerlendirme için Bk. Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı-İsmâilî Davet Yapılanması*, (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 33.

<sup>1074</sup> Ali Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 258.

<sup>1075</sup> Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâilîlik*, 150.

<sup>1076</sup> Makrîzî, *İttiâzu'l-Hunefâ*, I: 186.

<sup>1077</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 234; İbn Nedîm, *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 505.

<sup>1078</sup> Makrîzî, *İttiâzu'l-Hunefâ*, I: 186; Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâilîlik*, 148.

<sup>1079</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 234; İbn Nedîm, *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 506.

<sup>1080</sup> Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 227.

<sup>1081</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VI: 635

<sup>1082</sup> Farhad Daftary, *The Ismailis Their Story and Doctrines*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 113.

<sup>1083</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VI: 635; Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâilîlik*, 151.

<sup>1084</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VI: 635; İbn Nedîm ise Mervezî'nin Buhârâ'da öldürüldüğü rivayetini paylaşmaktadır. Bk. *el-Fihrist*, 234; *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 506.

Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/934) tevile dair bir eser<sup>1085</sup> kaleme almasından rahatsız olmuştu. Muhtemelen eserin içeriği Karmâtî öğretî ile çatışan bilgiler içeriyordu. Bu olaydan sonra Mervezî'nin Ebû Zeyd'e karşı tavrı değişmiş, saraydan ona yapılan ödeneği kestirmiştir.<sup>1086</sup> Ayrıca Mervezî, kendisi gibi Karmâtî olan kardeşi So'luk'u da saray çevresine sokmuştu.<sup>1087</sup>

Mervezî'nin nerede ve nasıl öldüğüne dair bir netlik yoktur.<sup>1088</sup> Ondan sonra hareketin liderliğini Muhammed b. Ahmed en-Nahşebî el-Bezdevî yürütmüştür.<sup>1089</sup> Mervezî'nin Nahşebî/Nesefî<sup>1090</sup> ile yakın ilişkisi olduğu ve bizzat onun tarafından davetin liderliğine getirildiği ifade edilmektedir.<sup>1091</sup> Ona, Buhâra ve Semerkant tarafına gitmesini salık vermiştir. Hareketin gücünün artması için siyasi erk olan Sâmânî emiri Nasr b. Ahmed'in ikna edilmesi gerekmektedir.<sup>1092</sup> Mervezî'nin yönlendirmesiyle Mâverâünnehir bölgesine giden Nesefî, ardında İbn Sevâda'yı bırakmıştır. O, Nuh b. Nasr döneminde faaliyetlerinden dolayı Merverrûz şehrinde öldürülmüştü. Nesefî Buhârâ'ya ilk gidişinde, ortamın davet açısından müsait olmamasından dolayı oraya yakın olan Nesef'e dönmüş, burada halk ve yöneticileri kendi yanına çekmiştir. Daveti kabul edenler arasında, Horasan emiri Nasır b. Ahmed'in yakın çevresindeki yöneticiler de bulunmaktaydı.<sup>1093</sup> Muhtemelen o, yakın olan Buhârâ ve sarayla ilişkilerini kesmemiş, güvenli olan Nesef'ten gönderdiği dâîlerle davetini yaymayı başarmıştı.<sup>1094</sup>

Karmâtîliği benimseyen elit çevre tarafından cesaretlendirilen Nesefî, Buhâra'da açıktan propagandaya başladı. Nesefî'nin üst düzey kesimden olan tabileri, onu şehrin itibarlı insanlarıyla biraraya getiriyor ve bu kişiler bir süre sonra mezhebi kabul ediyorlardı. Nesefî zahirde Şîî görünüyor, fakat insanları aşama aşama Karmâtîleştiriyordu. Bir süre sonra Buhârâ'nın vergi reisini davete kazandırdı. Daha sonra Eylak valisi Hasan Emir ve vekili has Ali Zerrad da Karmâtî öğretiyi benimsedi.

<sup>1085</sup> Bu eserin ismi muhtemelen *el-Bahsu an Keyfiyyeti 't-Te 'vilât* 'tır. Bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 170.

<sup>1086</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 170; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VI: 251.

<sup>1087</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 170.

<sup>1088</sup> Mervezî'ye dair ayrıntılı bilgi için Bk. Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 149-153; Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı- İsmâîlî Davet Yapılanması*, 112-113.

<sup>1089</sup> İbn Nedîm, *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 506; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 229; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220.

<sup>1090</sup> Mukaddesî'den Nahşebî'nin Nesef şehrinin diğer ismi olduğunu öğreniyoruz. Bk. *Ahsenü 't-Tekâsîm*, 282.

<sup>1091</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 229; Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, 113.

<sup>1092</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 229-230.

<sup>1093</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 230.

<sup>1094</sup> Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 154; Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, 114.

Bu aşamadan sonra çok hızlı bir şekilde saray eşrafı mezhebe geçmiştir.<sup>1095</sup> Hatta Sâmânî emiri Nasr b. Ahmed de, çevresindeki Karmatî yardımcılarının propagandası sonucu<sup>1096</sup> Neseî ile tanışmış ve bir müddet sonra onu en yakınından ayırmamaya başlamıştır. Nihayet emir de Neseî tarafından davete kazandırılmıştır.<sup>1097</sup>

Emir Nasr b. Ahmed, yetmiş miskal altın para bastırarak Neseî'ye teslim etti. Seâlibî, Emir'in bunu, Neseî'ye verdiği değeri göstermek için yaptığını rivayet etmektedir. Bu para, İsmâîlî davet lideri "Sahibu'l-Cezîre" lakablı kişiye gönderilmesi içindi.<sup>1098</sup> İbn Nedîm'deki rivâyete göre ise, Emir bu paraları öldürdüğüne pişman olduğu Mervezî'nin diyeti olarak bastırmıştı. Neseî, bu paraları ikinci Fâtımî emiri Kâim Biemrillah'a gönderecekti.<sup>1099</sup> İbn Nedîm'in bu rivayetini doğru kabul ettiğimizde, Nasr b. Ahmed'in davete kazandırıldığı zamanın, Fâtımî emirinin başa geçtiği 322/933 tarihine denk geldiğini söyleyebiliriz.<sup>1100</sup>

Nizâmülmülk'ün verdiği bilgilere göre, Neseî'nin saraya olan nüfuzundan en çok rahatsız olanlar, çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu ordu mensuplarıydı. Onlar, Neseî'ye karşı mesafeliydiler. Buhârâ'daki kadı ve ulemâ, orduyla temasa geçerek Neseî'den ve mezhebinin yayılmasından duydukları rahatsızlığı dile getirdiler. Bunun üzerine, ordunun ileri gelenleri Emir'le görüşerek onun Karmatîlik'ten vazgeçmesi talebinde bulundular. Ancak Emir bu isteklerini reddetti.<sup>1101</sup> Muhtemelen toplumsal desteği de arkasına alan ordunun ileri gelenleri, gerekirse sultanı da öldüreceklerine dair düşüncelerini oğlu Nuh b. Nasr'a bildirdiler. Durumun ciddiyetini anlayan Nuh, babasına Karmatîlikten vazgeçmediği için ordunun kendisine itaat etmeyeceğini, derhal görevi kendisine devretmesi gerektiğini söyledi. Babası, oğlunun nasihatından sonra Karmatî olduğuna pişman oldu.<sup>1102</sup>

Nuh, ordu mensuplarının gönlünü alacak hediyelerle görevi devraldığına dair onları ikna etmeyi başardı. Babası Nasr b. Ahmed'i ise ayaklarından bağlatıp, eski bir mabede göndererek hapsedirdi.<sup>1103</sup> Nuh'un babasını hapse attırma gibi sert bir karar

<sup>1095</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 230.

<sup>1096</sup> Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî (ö. 429/1038), *Hükümdarlık sanatı-Âdâbu'l-Mulûk*, çev: Sait Aykut, (İstanbul: İnsan yay., 1997), 173.

<sup>1097</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 230-231.

<sup>1098</sup> Seâlibî, *Hükümdarlık sanatı-Âdâbu'l-Mulûk*, 174.

<sup>1099</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 234; İbn Nedîm, *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 506.

<sup>1100</sup> Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 156.

<sup>1101</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 231.

<sup>1102</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 232-234.

<sup>1103</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 235.



almasının arka planında, sadece ordu mensuplarının beklentilerini karşılama amacı yoktu. Zira Karmatî tehdit Buhârâ ve Semerkant gibi merkezlerde kontrolü kaybedecek dereceye ulaşmıştı. Nuh'un toplumu arkasına almasında, hocası ve daha sonra veziri olan Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ahmed es-Sülemî ve Buhâralıların büyük saygı gösterdiği Ebû Hafs Ahmed b. Muhammed el-İclî'nin desteğini alması büyük rol oynamıştır.<sup>1104</sup>

Emir Nasr'ın veziri Ebû Tayyib el-Mus'abî de Karmatî idi.<sup>1105</sup> Mus'abî, Karmatî mezhebîni Buhâra dışında da yaymak için gayret ediyordu. Karmatî propagandaya destek için bir kitap yazan ve kendisine veren Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö.354/965) adındaki Karmatî bir kişiyi Semerkant'a kadı olarak görevlendirmişti. Ancak Karmatîliğin güçlenmesinden rahatsız olan Semerkant halkı, Ebû Hâtim'in şehre kadı olarak atanması haberini alınca ayaklandı. Halkın onu öldürmek istemesi üzerine İbn Hibbân Buhârâ'ya kaçtı.<sup>1106</sup> Muhtemelen bu olay, ordu mensuplarının müdahale kararından hemen önce gerçekleşmişti.

Vezir Mus'abî, Semerkant'ta Karmatî öğretiyeye tehdit oluşturacak herkesi etkisiz hale getirmeye çalışıyordu. Bu faaliyetleri toplumda Karmatîliğe karşı ciddi bir tepkiye sebep olmuştu. Buna, Necmüddin Ömer en-Nesefî'de rastladığımız bir olayda şahit olmaktadır. Mus'abî, Ebû Ya'lâ et-Temîmî (ö.346/957-958) adında saygı duyulan bir âlimi Karmatîlere olan düşmanlığından vazgeçirmek maksadıyla, Ebû Osman b. İbrahim'i görevlendirmişti. Kısa bir süre sonra, Ebû Ya'lâ, kadir gecesi vesilesiyle biraraya gelen halkın huzurunda Mus'abî'yi zındık ve mülhid olmakla suçladı ve Karâmita'ya da beddua etti. Orada bulunan Ebû Osman korkuyla oradan uzaklaştı. Bir gün geçmeden Mus'abî'nin feci şekilde öldürüldüğü haberi geldi. Daha sonra Karâmita'nın kökü kazındı.<sup>1107</sup>

Nizâmülmülk'e göre Nuh b. Nasr, Mâverâünnehir'de kontrolü tekrar ele alabilmek için, babası dâhil<sup>1108</sup> çevresinde Nesefî, Hasan Melik, Ebû Mansur Çağânî, Eş'ab gibi önde gelen Karmatîleri idam ettirmiştir.<sup>1109</sup> Ayrıca Merverrûz'daki Karmatî

---

<sup>1104</sup> Nesefî, *el-Kand*, 88.

<sup>1105</sup> *Fedâilü Belh*, 293-294.

<sup>1106</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I: 419.

<sup>1107</sup> Bk. Nesefî, *el-Kand*, 438- 439.

<sup>1108</sup> Nizâmülmülk dışındaki kaynaklar Nasr'ın eceliyle öldüğünü rivayet etmektedirler. Bk. Nerşahî, 141; İbnü'l-Esîr *El-Kâmil fi't-Târîh*, VI: 471; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî, (y.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988), XXI: 233.

<sup>1109</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 235-236.

yöneticiler de idam edilmiştir.<sup>1110</sup> Bir hafta boyunca Sâmânî topraklarında Karmatî kim varsa katledilmiş ve mallarına el konulmuştur.<sup>1111</sup>

Nuh b. Nasr döneminin başlangıcında öldürülen Neseî'nin<sup>1112</sup> Fâtımîlerle olan ilişkisi de merak konusudur. Eldeki rivayetler ve Neseî'ye ait olduğunu bildiğimiz *Kitâbu'l-Mahsûl* dikkate alındığında, Neseî'nin Mâverâünnehir'de bir Fâtımî dâisi olarak değil Karmatî bir önder olarak faaliyet gösterdiği sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>1113</sup>

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı eserlerinde Karmatîliğin sahip olduğu Yeni Eflatuncu tanrı-âlem ilişkisine eleştirilerde bulunmuştur.<sup>1114</sup> Bu bağlamda, onların “Allah'ın zatıyla kâim bir ismi ve sıfatı olduğunu kabul etmemelerini ve Allah için mübdî' ismini kullanmalarını” eleştirmiştir.<sup>1115</sup> Onların âlemi akıldan ibaret görmeleri, nefsin akıldan aldığı heyulaya aktarması gibi görüşlerini reddetmiştir.<sup>1116</sup>

Mâtürîdî, Karmatîlerin, “Kur'an vahyinin Hz. Peygamber'e okuduğumuz harflerle inmediğine, kalbine bir ilhamla indiğine ve onun bunu harfler marifetiyle şekillendirip Arapça olarak ifade ettiğine” dair görüşün kabul edilemeyeceğini söylemektedir.<sup>1117</sup> Ona göre eğer böyle olsaydı, Kur'ân'ın “benzeri yapılamaz” özelliği sarsılırdı.<sup>1118</sup>

Mâtürîdî, Karmatîlerin nübüvvet anlayışlarına da karşı çıkmıştır. O, Karmatîğin bir beşere nübüvvet verilmeyeceği düşüncesini eleştirmiştir.<sup>1119</sup> Onların, “risâletin sadece ruhaniyetin cevherinde bulunduğu” görüşünü, elçilerin kendilerinden insan olmaları dışında bir özelliklerinden bahsetmedikleri<sup>1120</sup> gerekçesiyle reddetmiştir.<sup>1121</sup> O,

---

<sup>1110</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 236; Seâlibî Neseî'nin davetine katılanlar arasında Bekr b. Melik, Ebû Ali b. İlyas, Ebû Cafer b. Bânu, Tâhir b. Muhammed es -Siczi, Ebû Ali b. Simcur gibi isimlerin olduğunu aktarmaktadır. Bk. *Hükümdarlık sanatı-Âdâbu'l-Mulûk*, 175.

<sup>1111</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 236.

<sup>1112</sup> İbnü'l-Esir, Neseî'nin Nuh b. Nasr tarafından 331/942 yılında öldürüldüğünü (*El-Kâmil fi't-Târîh*, VII: 122), Necmüddin en-Neseî ise 333/944 yılında arkadaşı Sabbağ ile beraber öldüğünü rivayet etmektedir. Bk. *el-Kand*, 88.

<sup>1113</sup> Ayrıntılı bilgi için Bk. Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 160-161.

<sup>1114</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V: 398; *Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, IX: 108, 512; X: 490. Eser bundan sonraki atıflarda “Arapça” şeklinde belirtilecektir. Mâtürîdî'nin Karmatîliğin sahip olduğu Yeni Eflatuncu tanrı-âlem ilişkisine dair eleştirileri için bk. Siddik Korkmaz, “İmam Mâtürîdî'nin Şia'ya Yöneltilmiş Eleştirileri”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. İlyas Çelebi, (İstanbul: İFAV yay., 2012), 275-301; Siddik Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, (İstanbul: İz yay., 2017), 59-96.

<sup>1115</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 163; Mâtürîdî, *Te'vilât*, V: 182; XIII: 183.

<sup>1116</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 162-163.

<sup>1117</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, X: 392; Mâtürîdî, *Te'vilât*, Arapça, VI: 574; VIII: 85, X: 346.

<sup>1118</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I: 214-215; Mâtürîdî, *Te'vilât*, Arapça, I: 517.

<sup>1119</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, Arapça, VI: 371; VII: 329.

<sup>1120</sup> “Doğrusu biz de sizin gibi sadece insanız.” İbrâhim, 14/11.

<sup>1121</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII: 499.

Karmatîlerin nübüvvet anlayışını eleştirirken elçilerin sadece altı tane olduğu,<sup>1122</sup> yedincilerinin “Kâimu’z-Zamân”, yani kendi imamları olan nebî olduğuna dair düşüncelerini de eleştirmektedir.<sup>1123</sup> Bu bağlamda Kur’ân’da geçen peygamberlerin sayısının onların iddiasından fazla olmasını, aleyhlerine delil olarak sunmaktadır.<sup>1124</sup>

Mâturîdî’nin Karmatîliğe karşı *er-Redd ale’l-Karâmita* adında iki reddiye kaleme aldığı ifade etmiştik. Onun bu reddiyeleri, aynı coğrafyada bir hayli etkisi olan Neseî’ye karşı yazmış olabileceği akla gelmektedir. Neseî’nin Semerkant ve Buhârâ’da toplumun tüm kesimlerini derinden etkileyen Karmatîliğin lideri olduğu düşünüldüğünde, bu durum oldukça makul görünmektedir.

Farhad Daftary, Mâturîdî’nin Yeni Eflatuncu İsmâîlî düşünceyi yorumlayacak derecede Neseî’yi tanıdığı kanaatindedir.<sup>1125</sup> Mâturîdî’nin Karmatîlikle ilgili başka eserlerde geçmeyen<sup>1126</sup> malumata yer vermesi,<sup>1127</sup> onun mezhebe dair vukûfiyetini göstermesi açısından değerlidir.

Ömer en-Neseî’nin tarihlendirmesine göre, Karmatî tehditinin sona erdirilmesi, Mâturîdî’nin vefat ettiği 333/944 yılında gerçekleşmiştir.<sup>1128</sup> Sosyo-politik bir problem halini alan Karmatîlik bu olaydan sonra bir müddet Semerkant ve Buhâra çevresinde çöküş yaşamıştır.<sup>1129</sup> Hanefî ulemanın sert tavrı neticesinde, kelâmla uğraşan insanların Karmatîlikle suçlanması gibi durumlar ortaya çıkmıştır.<sup>1130</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi İsmâîliliğin Mâverâünnehir’de siyasi yükselişi, Mâturîdî’nin yaşadığı dönemde gerçekleşmiştir. Mâturîdî’nin vefatını takip eden süreçte Sâ mânî yönetimi bölgede gücünü hissettiren İsmâîlî yapıya karşı ciddi bir mücadele içerisine girmiştir. Mâturîdî’den sonra İsmâîlî dâî Ebû Ya’kûb es-Sicistânî (360/970’ten sonra) ile önemli İsmâîlî âlimlerden biri olan Kadı Numan (363/974) gibi isimler bölgede etkili olmuşlardır. O, bu dönemde yaşamış olsaydı muhtemelen eserlerinde İsmâîliyye’ye daha fazla yer ayırırdı.<sup>1131</sup>

<sup>1122</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XII: 209.

<sup>1123</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, IV: 119; Mâturîdî, *Te’vilât*, Arapça, VIII: 396

<sup>1124</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XII: 209; Mâturîdî, *Te’vilât*, Arapça, VIII: 585, 587.

<sup>1125</sup> Daftary, *The İsmâilîs Their Story and Doctrines*, 232.

<sup>1126</sup> Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir’de İsmâîlilik*, 164.

<sup>1127</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, Arapça, IV: 164.

<sup>1128</sup> Neseî, *el-Kand*, 88.

<sup>1129</sup> Neseî, *el-Kand*, 88.

<sup>1130</sup> Anke Von Kuegelgen ve Ashirbek Muminov, “Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4/10. asır)”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto yay., 2011), 286; Kalaycı, *Eşarîlik-Maturîdîlik İlişkisi*, 283-284.

<sup>1131</sup> Cemil Hakyemez, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Şîlik”, 171.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### EBÛ MANSÛR EL-MÂTURÎDÎ

Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturîdî, İslam topraklarının en doğusunda, Mâverâünnehir'in bugünkü Özbekistan sınırları içerisinde kalan Semerkant şehrinin çevre mahallelerinden birisi olan Mâturîdî'de doğmuştur.<sup>1132</sup> Mâturîdî'nin doğum tarihine dair net bir bilgiye sahip değiliz. Onun, hocalarının vefat tarihleri üzerinden yapılan değerlendirmeler sonucunda 230/844'lü yılların başlarında doğduğu kanaatine varılmıştır.<sup>1133</sup> Bu durumda o, Abbâsî halifesi Mütevekkil-Alellah (232-247/847-861) hilafetinde doğmuş olmalıdır. Bu dönem "Bağdat'taki İlmî Faaliyetler" başlığında değindiğimiz tercüme hareketinin ardından İslam düşüncesinde yaşanan en parlak zamanlara tekabül etmektedir.

Mâturîdî'nin bir kısım Mu'tezililere veya onlara yakın kimselere çokça atıfta bulunması, onun Mu'tezilî iken sonradan Semerkant Mektebi'ne dâhil olma ihtimalini akla getirebilir. Ancak bunu doğrulayacak bir bilgiye sahip değiliz. Kanaatimizce de bu zayıf bir ihtimaldir. Mâturîdî, bildiğimiz son hocaları Nusayr b. Yahya el-Belhî'nin (ö. 269/881) ve Ebû Nasr Ahmed'in (ö. III/IX. yüzyılın son çeyreği ) vefatlarının ardından uzun bir süre daha yaşamıştır. Onun uzun ömründe, başka kimden ders aldığı veya kiminle görüştüğü konusunda bir bilgiye sahip değiliz. Bu husus, açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir sorudur. Onun Semerkant dışında bir yere gittiğine dair de bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak biz onun, uzun bir süre medresinin liderliğini yürüttüğünü biliyoruz. Anladığımız kadarıyla kendisi siyâsî gündemle ilgilenmeyen, kadılık gibi bir görev üstlenmemiş zâhit bir âlim idi. 333/944 yılında vefatına kadar Semerkant'ta Cüzçâniyye Medresesinin başında kalmıştır.<sup>1134</sup> Mezarı, padişah sarayından uzakta, halkın yaşadığı bölgede bulunan Cakerdize mezarlığındadır.<sup>1135</sup>

Mâturîdî ismi, vefatının ardından Semerkant'ın sınırlarını aşmış, uzun süre sonra da tüm İslam âlemine yayılmıştır. Bilindiği üzere o, daha sonraları "el-İmâm el-Mehdî"

---

<sup>1132</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII: 3; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II: 344.

<sup>1133</sup> Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, *Kitâbü't-Tevhîd* (mukaddime içerisinde), 18; Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 271-272; Karşılaştırmak için bk. Zebîdî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmu'd-Dîn*, II: 5; Leknevî, *el-Fevâid*, 195.

<sup>1134</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II: 130-131.

<sup>1135</sup> Anke Von Kuegelgen ve Ashirbek Muminov, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4/10. asır)", 284.

“İmâmu'l-Hedy”, “İmâmu'l-Mütekellimîn”, “Alema'l-Hüdâ”, “Musahhihu Akâidi'l-Müslimîn”, “Reîsu Ehli's-Sünne” gibi mezhepteki özel konumunu ifade eden lakaplarla anılmıştır.<sup>1136</sup> Onun kişiliğine olan saygı, isminin menkıbelerle anılmasında da kendini göstermektedir.<sup>1137</sup>

Mâturîdî'nin elimize ulaşan *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserleri dışında, Mu'tezile'ye karşı *Kitâbu Beyâni Vehmi'l-Mu'tezile*, *Reddü Evâili'l-Edille li'l-Ka'bî*, *Reddü Va'idi'l-Fussâk li'l-Ka'bî*, *Reddü Usûli'l-Hamse li'l-Bâhilî*, Kârmatîliğe karşı daha önce de ifade ettiğimiz *Kitâbu'r-Redd ale'l-Furûi'l-Karâmita* ve *Kitâbu'r-Redd ale'l-usûli'l-Karâmita* adında iki reddiye, Şia'ya karşı *Reddu Kitâbu'l-İmâme* ve ayrıca *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserleri yazdığı ifade edilmiştir. Fıkıh usûlüne dair de kendisine *Kitâbu'l-Cedel*, *Reddü Tehzîbi'l-Cedel li'l-Ka'bî* ve *Me'âhizu'ş-Şerâi* adındaki eserler nispet edilmiştir.<sup>1138</sup>

Mâturîdî'nin hayatı, eğitimi ve yetiştiği çevreye dair “muğlaklık” perdesi<sup>1139</sup> hala tam olarak aralanabilmiş değildir. Klasik eserler bu konuda neredeyse tamamen suskundur. İbn Nedîm (ö. 385/995 ), Mâturîdî'nin muasırı Tahavî'yi (ö. 321/933) anmakta fakat ona yer vermemektedir. İbn Hazm (456/1064) *el-Fasl*'da, Şehristânî (548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'inde Mâturîdî'den bahsetmemektedir. Mâturîdî ile yakın bir coğrafyada yaşayan Şehristânî'nin ondan bahsetmemesi ayrıca ilgi çekicidir. İbn Asâkîr (571/1175), *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî*'de, İbnü'l-Esîr (630/1223) *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*'da, İbn Hallikân (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-A'yân*'da, İbn Haldun (762/1360) *Mukaddime*'de Mâturîdî'den bahsetmemektedir. *Te'vîlât* gibi sahasında ilk ve önemli bir tefsirin sahibi olan Mâturîdî hakkında Süyûtî (ö. 911/1505) bile suskundur.<sup>1140</sup>

<sup>1136</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II: 310, 362; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), *Tâcü't-Terâcîm*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), I: 249; Zebîdî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmu'd-Dîn*, II: 5; Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûati'l-Ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), II: 86.

<sup>1137</sup> “Hızır Semerkand'ın Mezârât mescitlerinde birkaç kez zuhur etmiş ve Deşt adındaki ribatta İmâm Mâturîdî'ye görünmüştü. O Hızır'dan dua talep etmiş, Hızır da ona dua etmişti.” Bk. Neseî, *el-Kand*, 32. Mâturîdî'nin menkıbevileşen kişiliğine dair bk. Şovosil Ziyodov, “Mâturîdî ve Onun Zahidlik Sembolü”, *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, (İstanbul: Ofis yay., 2014), 293-296.

<sup>1138</sup> Neseî, *Tebsira*, I: 556; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II: 130; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcîm*, I: 249-250; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûati'l-Ulûm*, II: 86; Ayrıca bk. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Bekir Topaloğlu'nun mukaddimesi içerisinde), 25-35.

<sup>1139</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 432.

<sup>1140</sup> Bk. Özervarlı, “The Authenticity of the Manuscript of Mâturîdî's Kitâb al-Tawhîd: A Re-examination”, 20; Nuri Tuğlu, *Mâturîdîlik ve Hadis*, (İstanbul: Rağbet yay., 2016), 52-53.

Sem'ânî, Ebu İshak es-Saffâr'dan ders okuyup ve kendisinden icazet alacak derecede bir yakınlık içerisinde iken<sup>1141</sup> Mâturîdî konusunda ketumdur.<sup>1142</sup>

Mâturîdî'nin, hakettiği şekilde kaynaklarda neden yer bulamadığı sorusu ilgi çekicidir. Fethullah Huleyf, buna sebep olarak, Mâverâünnehir'in merkeze uzaklığı ve Eş'arî'nin görüşlerinin o dönemdeki yaygınlığını sebep göstermektedir.<sup>1143</sup> W. Montgomery Watt, Bağdat'taki kelâmî gündeme hâkim Mâturîdî gibi bir kelimcının tanınmıyor olmasını "problem" olarak tanımlamıştır.<sup>1144</sup> Mâturîdî'nin ihmalinde, Hanefî tabakât kültürünün zayıflığı, onun kelâmî dilinin ağır olması, Mu'tezile'ye yakınlığı ve Mâturîdîliğin sonraki süreçte siyasi destekten mahrum kalışının etkisi olabileceği gibi sebepler ifade edilmiştir.<sup>1145</sup> Sönmez Kutlu'ya göre ise ihmalin sebebi, onun Ehl-i Sünnet kavramını kullanmaması ve Mûtedil Mürchie'yi savunmasıdır.<sup>1146</sup>

Mehmet Kalaycı yukarıda ifade ettiğimiz sebeplerin belli ölçüde etkisini kabul etmekle birlikte, Mâturîdî'nin kelâmî anlayışının sürdürülememesindeki en önemli sebep olarak, kendisinden sonra bölge Hanefîlerinin kelâmdan uzaklaşarak fıkıhla ilgilenmelerini göstermektedir.<sup>1147</sup> Mâturîdî'den bir buçuk asır sonra Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) ifadeleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. O, toplumdaki fakih ve dini önderlerin dahi insanları kelâm ilminden menettiklerini söylemektedir.<sup>1148</sup> Halkın ekseriyetinin kelâma karşı olduğu ve sadece fıkıh öğrenmeyi önemseydiği, kelâmla uğraşanları hoş karşılamayıp dışladıklarını ifade etmektedir.<sup>1149</sup>

Kalaycı, Mâturîdî dönemi kelâmî faaliyetlerin yükselişte olduğu varsayımından hareketle, sonrasındaki olumsuz tavrın sebebini sorgulamıştır. Ona göre bunun temel sebebi, Mâturîdî'nin ömrünün son dönemlerinde faaliyetlerini artıran Karmatîlik'tir. Önceleri kelâmî açıdan sorun teşkil eden bu grup, Mâturîdî'nin ardından sosyo-politik bir problem haline gelmiş ve toplumda itikadi ve siyasi bir mücadele alanı ortaya çıkarmıştır.

<sup>1141</sup> Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr (ö. 562/1166), *el-Müntehab min Şüyûhu's-Sem'ânî*, thk. Muvaffak b. Abdullah, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb,1996), I: 680; *el-Ensab*, VIII: 318; XIII: 247.

<sup>1142</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, VI: 117; XII: 3.

<sup>1143</sup> Özervarlı, "The Authenticity of the Manuscript of Mâturîdî's Kitâb al-Tawhîd: A Re-examination", 20.

<sup>1144</sup> W. Montgomery Watt, "Mâturîdî Problemi", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu, çev: İbrahim Hakkı İnal, (Ankara: Otto yay., 2011), 161-167.

<sup>1145</sup> Huleyf, Fethullah, "Mâturîdî ve Eş'arî Mezhepleri Hakkında Bir Tetkik", çev: Mustafa Öz, *Diyanet Dergisi*, XIV/2(1975), 102 vd; Watt, "Mâturîdî Problemi", 165-166.

<sup>1146</sup> Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Maturidî", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 5, sy. 15, (Ocak-Nisan 2003): 24.

<sup>1147</sup> Kalaycı, *Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 281.

<sup>1148</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 15.

<sup>1149</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 370. Mâturîdî sonrası kelâmdan uzaklaşıldığına dair benzer ifadeler için bk. Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*, 3.

Toplumdaki Karmatîliğe gösterilen tepki zamanla bağlamı dışına çıkmış, kelâmıla uğraşan insanlar kendilerini tehdit altında hissetmeye başlamışlardır. Böylece kelâm akaidleşmiş ve fikhın kurucu çerçevesi olarak kabul edilmeye başlanmıştır.<sup>1150</sup>

Yukarıdaki değerlendirmeler, Mâturîdî sonrası toplumda yaşananlar kelâm ilmine bakışta sebep olduğu olumsuzlukları göstermesi açısından değerlidir. Biz de bu konuda kendi kanaatimizi belirtelim ve meselenin farklı bağlamlarına değinmeye çalışalım.

Mâverâünnehirli Hanefîler, Mâturîdî dönemine kadar, Ebû Hanîfe'nin birkaç eserinde çerçevesi belirlenmiş akaidiyle devam etmişler ve bu hususta herhangi bir değişikliğe gitmemişlerdir. Bölgede kendilerine muarız olacak bir grup olmaması da bu duruma sebep olmuş olmalıdır. Hatta bu dönemde Ebû Hanîfe'ye ait kelâm içerikli risalelerin Mâverâünnehir'de ne kadar yaygın olduğu da bilinmemektedir. Örnek olarak, risalelerin Belh ve Semerkant uleması dışında diğer önemli bir merkez olan Buhâra'da bilinir olduğuna dair somut bir veriye de sahip değiliz.

Daha açık ifade etmek gerekirse, elimizde sadece, Bağdat'taki kelâmi gündemi devam ettiren Ebû Bekir el-Cüzcânî ve Semerkant'ta faaliyete geçirdiği Cüzcâniyye Medresesi vardır. Mâturîdî öncesi ve bir buçuk asır sonrasına kadar tüm bölge için elimize ulaşan veya ulaşmayan tüm kelâmî eserler, bu medresedeki hoca ve öğrencileri tarafından kaleme alınmıştır. Bunun istisnası, Buhâra'da Ebû Abdullah es-Sağîr'e (ö. 217/832) nispet edilen *er-Redd alâ ehli'l-Ehvâ* adlı eserdir.<sup>1151</sup>

*er-Redd alâ ehli'l-Ehvâ*, kaleme alındığı dönem ve içeriğinden de anlaşılacağı üzere, sistematik kelâmi bir eser olmaktan uzaktır.<sup>1152</sup> Yani elimizde, *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlât* sayesinde tüm Mâverâünnehir'de gerçek bir kelâmi sıçrayışı ve zenginliği gösterecek tek bir eser vardır. O da, Mâturîdî'nin öğrencisinin öğrencisi olan Ebû Seleme es-Semerkandî'nin kaleme aldığı *Cümelü Usûli'd-Dîn* ve ona yazılan şerhtir. Bu durumda şunun açıkça ifade edilmesi gerekmektedir: “Mâverâünnehir'deki kelâmi zenginlikten etkilenerek Bağdat'taki kelâmi gelişmelere ilgi duymuş ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini bu gündem karşısında her zaman taze tutmayı önemsemiş bir grup Semerkantlı Hanefî olmuştur.” Ebu'l-Yusr el-Pezdevî(ö. 493/1100)'nin açıkça “Semerkant Ehli” adıyla işaret etmesi ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî(ö. 508/1115)'nin, mezhebin bilinirliğini Ebû Bekir el-Cüzcânî'ye bağlaması bundan kaynaklanmaktadır. Yoksa ekolün bölgede varlık bulması

<sup>1150</sup> Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 281-284.

<sup>1151</sup> Vâiz Belhî, *Fedâil-i Belh*, 262.

<sup>1152</sup> Eserin içeriğine dair alıntılar için bk. Saffâr, *Telhisü'l-Edille*, I: 47, 50, 55, 120; II: 567,743, 815, 816 vd.

ve yayılması, Ebû Bekir el-Cüzcânî sayesinde olmamıştır. Yani Mâverâünnehir’de bu dönemde örneklerini verebileceğimiz Cüzcâniyye Medresesi dışında bölgesel bir kelâmî zenginlik zaten yoktur.

Mâturîdî’nin yaşadığı zaman dilimi, İslamî ilimler içerisinde önemli bir kırılmanın yaşandığı bir dönem olup, artık fıkıh usûlü ve kelâm, batıda farklı disiplinler olarak temayüz etmeye başlamıştır. Mâturîdî’nin mensup olduğu gelenek ise dini meseleleri, başından beri fıkıh veya kelâmî bir ayırım gözetmeden ele almaktaydı. Oysa Mâturîdî döneminde fıkıh ayrı bir alan olmaya başlamış ve bu amaçla Semerkant’ta birçok Şâfiî medresesi açılmıştı. Bu da yetmezmiş gibi artık popülerite, fıkıhçıların yönüne doğru kaymaya başlamıştı. Nişabur’daki Ebu’l-Hasen el-Kerhî’nin meşhur Hanefî usûlcüsü öğrencilerinin ünü Semerkant’a kadar ulaşmıştı. Nihayet bazıları durumun ciddiyetini farketmeye başlamıştı. Bundan dolayı olsa gerektir Rüstüfağnî, hocası Mâturîdî’nin vefatının ardından, kendisi bir Mu’tezilî olan Kerhî’nin öğrencisi Ebû Sehl ez-Zücâcî’den fıkıh usûlü dersi almayı düşünmüştür. Yani yükselişe geçen Şâfiî ve Mu’tezile kökenli fıkıh usûlüne karşı, artık Hanefîlerin de onlara bir cevap vermeleri veya ayak uydurmaları gerekmektedir. Mâturîdî’nin *Meâhizü’ş-Şerâi* adlı fıkıh usûlü eseri, belki de hissedilen bu ihtiyaç yüzünden kaleme alınmıştır. Mâturîdî sonrasında bölgede kelâma olan ilginin azalmasında, öne çıkan fıkıh usûlünün de etkisi olmuştur.

Bölge Hanefîleri, Mâturîdî’nin ardından uzun bir süre daha ciddi bir kelâmî muarızla karşı karşıya gelmediler. Karmatîliğin toplumda ortaya çıkardığı güven bunalımının da etkisiyle fıkıhtan ayrışmaya başlayan kelâm ilmine karşı olumsuz bir bakış gelişti. Bu süreçte Mâturîdî’nin güçlü kelâmî söylemi, Cüzcâniyye Medresesinde kabul gördü ve çok geçmeden geleneğe dâhil edildi. *Cümelü Usûlü’l-Dîn, Kitâbü’t-Tevhîd*’in oluşturduğu kelâmî perspektifin bir yansımasıdır. Yine kelâma ilgi duyan Nesefî ve Pezdevî aileleri başta olmak üzere bazı kesimler sayesinde Semerkant ve yakınındaki Nesef’te Mâturîdî önemsendir hale geldi. Buna Buhâra’daki Saffâr ailesi<sup>1153</sup> de dâhil edilebilir. Mâturîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd*’i başta olmak üzere diğer eserleri, bir asırdan daha fazla bir süre onlar aracılığı ile tetkik edildi. Ta ki karşılarına gerçek bir kelâmî muarız çıkıp onları zorlayana kadar. Bu muarız, Mâverâünnehirli Hanefîleri

---

<sup>1153</sup> Saffârlar bildiğimiz kadarıyla Mâturîdî ile muasır Ebu’l-Kâsım es-Saffâr’dan (ö. 326/938) itibaren Buhâra’da Hanefîler içerisinde yetkin ilim adamı yetiştiren bir ailedir. Aileye mensup alimler için bk. Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, I: 146, 224; II: 35, 93, 103, 237, 377.



“nevzuhur fikir sahibi bidatçılar” olarak hafife alan Eş’arîlerdi. Artık Mâverâünnehirli Hanefîler tekrar kelâma sarılmak durumundaydılar.

Pezdevî’nin, toplumun kelâmdan uzaklaşmasından ve onu hafife almasından şikâyet etmesinin temelinde bir korku yatmaktadır. Bu korku, bölgede güçlü bir şekilde varlık gösteren Eş’arî itikadının oluşturduğu tehdittir. Eş’arîler, tekvin meselesinde kafa karıştıracak derecede ileri gitmişlerdi. Bu tehdidi bertaraf etmek için kelâmla ilgilenmek bir zorunluluk halini almıştı.<sup>1154</sup>

Mâverâünnehirli Hanefîlerin Eş’arî muhataplarına karşı verebilecekleri cevaplar sadece Mâturîdî’de mevcuttu. Eş’arî’ye cevap verirken Mâturîdî adı öne sürülmeliydi; fakat bu iş karşı tarafın “bidatçı” ithamına maruz kalmadan yapılmalıydı. Bu yüzden, aslında Mâturîdî’nin Eş’arî’den daha üstün olduğu algısı neredeyse Mâturîdî’nin adı anılmadan oluşturulmaya çalışılmıştır.

Ebû İshâk es-Saffâr(ö. 534/1139)’ın *Telhîsü’l-Edille*’sinde Mâturîdî etkisi bariz bir şekilde ortada iken, her konuda referans neredeyse sadece Ebû Hanîfe idi. Mâturîdî eserde neredeyse görünür değildi.<sup>1155</sup> Pezdevî (ö. 493/1100) ve Neseî(ö. 508/1115)’de ise durum farklılaşmıştır. Söz konusu iki şahıs, Cüzcâniyye geleneğinin devamı oldukları için seleflerine atıfta bulunmayı ve değerini belirtmeyi önemsemişlerdir. Ancak mesele usûlü’-d-dînin kaynağı söz konusu olduğunda Saffâr da olduğu gibi, Pezdevî ve Neseî için de öne sürülecek tek isim, tartışmasız yine Ebû Hanîfe’dir. Neseî’nin Eş’arîler’e karşı tekvin sıfatını Ebû Hanîfe’ye kadar götürme gayreti de, temsil ettiği geleneğin kaynağa olan kesintisiz bağlantısını ispatlama çabasıdır. Böylece biz olaya farklı bir yönüyle baktığımızda, Mâturîdî’nin ihmal edilmesinden ziyade onun Ebû Hanîfe’nin liderliğindeki geleneğe içselleştirilerek varlığının güçlü bir şekilde devam ettirildiğini görebiliriz.

Mâturîdî’nin ihmal edilmesinde başka bir etken daha sözkonusudur. Mâturîdî, örneklerde de görüleceği gibi eserlerinde, kendi geleneğini daha da güçlendirmek için geleneği dışındaki referansları kullanmaktan geri kalmamıştır. Bunu yaparken de, bu kaynaklara açıkça atıfta bulunmaktan çekinmemiştir. Söz konusu durum, özellikle *Kitâbü’t-Tevhîd*’de açıkça görünmektedir.

Mâturîdî, kelâmi sisteminde tutarsız duruma düşmemek adına Ebû Hanîfe’nin görüşünü eleştirip, gelenek dışı bir şahsın görüşünün daha doğru olduğunu ifade

<sup>1154</sup> Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 370.

<sup>1155</sup> Bk. Saffâr, *Telhîsü’l-Edille* I: 132.

edebilmiştir. Onun daha sonraları “Musahhihu Akâidi'l-Müslimîn”, yani “Müslümanların Akaidini Tashih Eden” namıyla anılmasında bu işlevinin rolü vardır. Mâturîdî'nin takipçileri ise, onun dikkat çektiği hususları, aksine düzeltmeler yaparak sisteme dâhil etmişlerdir. Bunu yaparken, Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'deki usûlünden farklı olarak gelenek dışı katkıları görmezden gelmişlerdir. Örneğin Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn* adlı eseri kaleme alma sebeplerinden biri olarak, Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de “ayrıntılara fazla girmesini” göstermektedir.<sup>1156</sup> Böylece geleneğe ciddi katkılar yapan Mâturîdî, savunma psikolojisinin baskınlığından dolayı süreçte görmezden gelinmiştir. Aksi takdirde *Kitâbü't-Tevhîd*'in tek nüshasının, Cambridge Üniversitesinde bulunması nasıl açıklanabilir?<sup>1157</sup> Belki de bu görmezden gelmenin beklenmedik faydası, onun düşüncelerinin tüketilmeden günümüze ulaşmış olmasıdır.<sup>1158</sup>

### 3.1 MÂTURÎDÎ'NİN FİKRİ ARKA PLANINDA SEMERKANT MİRASI

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin kendi geleneği ile bağlantısı, kendisine miras kalan geleneğin geride bıraktığı eserler ve temsilcilerinin aydınlatılmasıyla netleşecektir. Onun geçmişle bağlantısını sağlayan eserlerin azlığı ve bunların günümüze ulaşırılığı başlı başına bir problemdir. Bu başlık altında, Ebû Hanîfe'den başlayarak Semerkant mirasının Mâturîdî üzerindeki yansımalarını sunmaya çalışacağız.

Mâturîdî'nin ele aldığı meselelere yaklaşımı, mensubu olduğu geleneğin ulaşmış olduğu kelâmi derinliği göstermesi açısından önem taşımaktadır. İnceleyeceğimiz konular, Mâturîdî'nin mensup olduğu Semerkant Ehli'nin kelâmi görüşlerinin birbiriyle örüntüsünü anlamamıza da yardım edecek niteliktedir.

#### 3.1.1. İrcâ

İrcâ ve imana müteallik konular, II. ve III. yüzyılda ciddi bir gündem teşkil etmiş, mezhebi kimliklerin oluşumuna önemli derecede etkide bulunmuştur. Mâturîdî'nin geleneğinde de mezhebi kimlik açısından en belirleyici kavramlardan birisi, şüphesiz

<sup>1156</sup> Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 14.

<sup>1157</sup> Eser Nr. MS, Add, nr. 3651'de kayıtlı esere dayandırılarak Fethullah Huleyf tarafından 1970 yılında neşredilmiştir. Bk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, *Kitâbü't-Tevhîd* (mukaddime), 26.

<sup>1158</sup> Hasan Onat, “Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Mâturîdî ve Maturidiliğin Önemi”, *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, ed. Sönmez Kutlu, (Ankara: Olivin ofset, 2018, 593.

ircâdır. Ancak gündemin değişmesiyle birlikte konu güncelliğini yitirmiş ve teorik bir hale bürünmüştür.<sup>1159</sup>

Mâturîdî, Ka'bi'nin, imanın tanımı ve büyük günah meselesi gibi konularda ircâ düşüncesini hedef alışına uzunca bir yer ayırmıştır.<sup>1160</sup> Bununla birlikte Ka'bi'nin iddiaları ve Mâturîdî'nin ona verdiği cevaplar, mazisi eski olan bu tartışmaya yeni bir soluk getirmekten ziyade meseleyle ilgili iyi bir tahlil görünümündedir.

Mâturîdî, ircâ kavramına, Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-Müteallim*'deki yaklaşımını tekrar ederek, “bilgi sahibi olunmayan konuda susmak” anlamıyla yaklaşır. O, ircâ kavramını ikiye ayırır. Birincisi, olumlu anlam içeren ve övgüye layık olan ircâdır. Bu, büyük günah işleyen kişinin cehennemlik veya cennetlik olduklarına hükmetmemektir. İkincisi, olumsuz anlam içeren ve cebr anlamı taşıyan ircâdır. Bu düşüneyi savunan Mürcie, kulların kendi işledikleri fiillerde etkisiz olduklarını iddia etmektedir. Mürcie'nin tam zıddı ise, Kaderiyye'dir. Kaderiyye, kulların fiillerinde Allah'ın müdahalesi ve ve bir planı olmadığını savunmaktadır. Hâlbuki hakkaniyetli olan kula fiili, Allah'a ise takdiri özel kılan görüştür. Kul iyilik veya kötülük için harekete geçer, Allah ise yaratır. Doğru olan iki uca savrulmayıp, orta yolu takip etmektir.<sup>1161</sup>

Mâturîdî, ircâ kavramını açıklamaya da, Ebû Hanîfe'nin ircânın başlangıcına dair verdiği örnekle başlar.<sup>1162</sup> Buna göre ircâ, kişinin bilgi sahibi olmadığı konuda “en güzelini Allah bilir” demesidir.<sup>1163</sup> Daha sonra ircâyı olumlu ve olumsuz anlam içeren iki kavrama indirger. Olumlu anlam içeren ircâ, Ebû Hanîfe'nin kabul ettiği şekliyle<sup>1164</sup> büyük günah sahiplerinin hükümlerini Allah'a havale etmek, onların cennetlik veya cehennemlik oldukları hususunda hükümde bulunmamaktır.<sup>1165</sup> İkincisi ise cebir içerdđi için kötülenmeyi hakeden ircâdır. Yani kulun işlediği fiillerin onun tasarrufunda olmadığı iddiasıdır. Kaderiyye, kulların yaptıklarında Allah'ın müdahalesinin olmadığı kanaatinde iken, Mürcie ise kulun uhdesindeki boyun eğme ve isyan etme fiillerinde kendisinin bir

<sup>1159</sup> İrcâ düşüncesine karşı en güçlü muhalefet Ehl-i Hadis tarafından gelmiştir. Ehl-i Hadis ircâ ve iman merkezli tartışmaya dair zengin bir edebiyat geliştirmiştir. Bk. Yeşil, “Tarihî Süreçte Te'lif Edilen “*Kitabu'l-İman*”lar ve Günümüze Yansımaları”, 7-34.

<sup>1160</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 518-543.

<sup>1161</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 113, 114.

<sup>1162</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 113.

<sup>1163</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 22.

<sup>1164</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 23.

<sup>1165</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 113.

etkisinin olmadığını söyler. Doğru olan yol (mezhep) ise bu ikisi arasında bulunan; fiili kula, takdiri de Allah'a bağlamaktır.<sup>1166</sup>

Mâturîdî, geleneğindeki ircâ söylemini, o günkü muhatabına karşı savunmaktadır. Büyük günah meselesinde Ka'bî'ye verdiği bir cevapta Mürcie'ye ait bir görüşü onun yanlış aktardığını söyleyerek, "Ehl-i İrcâ"nın bu konudaki gerçek kanaatini ifade eder. Buna göre, haramı helal kabul eden muattıla hariç ircâ düşüncesine bağlı olanların çoğu, büyük günah işleyip de tövbe etmeyen müminlerin de ebedî cehennemde kalacakları düşüncesine karşıdır.<sup>1167</sup> Bu ifadeleriyle o, "mahmûd"<sup>1168</sup> olan Mürcie'yi kastederek savunuyor olmalıdır.

Mâturîdî ircâ savunmasına devam etmektedir. Ona göre, "ümmetimden iki zümreye şefaetim ulaşmaz; Kaderiyye ve Mürcie" şeklindeki rivayetin sabit olması durumunda buradaki Mürcie ile kesinlikle Cebriyye kast edilmiştir.<sup>1169</sup> Mu'tezile ise büyük günah fiilinin bulunduğu konumu tespit edemediği için bu fiili işleyenin hükmünü ertelemek durumunda kalmış ve kaçınılmaz bir şekilde olumsuz anlamda "ircâ"ya düşmüştür.<sup>1170</sup> O, bu şekilde bir Mürcie ismini daha çok Mu'tezile'nin hak ettiği kanaatindedir.

Mâturîdî, ircâ konusunda ikinci muarız olarak, Haşviyye lakabıyla andığı Ehl-i Hadis'i hedef almaktadır. O, Haşviyye'nin, her salih ameli iman olarak tanımlamasını tutarsız bulmaktadır. Sözlükte ircâ tehir etmektir. Her güzel amel de kendi ismiyle adlandırılır. Bu yaygın kullanım, amellerin iman şeklinde adlandırılmadığına delalet eder. Mâturîdî, Mürcie isimlendirmesinin, aslında imanda istisnayı savunarak tereddütsüz bir imanı kendilerine nispet edemeyen Haşviyye'ye daha çok yakışacağını ifade etmektedir.<sup>1171</sup>

Yukarıda da görüldüğü gibi Mâturîdî, Mürcie'yi ircâ düşüncesine sahip olanlara karşı bir silah olarak kullanan muarızlarına, onların savları üzerinden cevaplar vermektedir. Böylece o, olumsuz anlamda Mürcie tanımlamasını kabul etmediğini, böyle bir tanımlama varsa buna muarızlarının daha layık olduğunu göstermeye çalışmıştır.

<sup>1166</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 114.

<sup>1167</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 523; *Te'vilât*, II: 427, 459.

<sup>1168</sup> *Te'vilât*, I: 113.

<sup>1169</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 579; Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 114; Mâturîdî'nin kelami sisteminin ilk takipçisi olarak ifade edebileceğimiz Ebû Seleme es-Semerkindî de, Mürcie'yi, aynı şekilde kulan fiiliyle alakasını keserek her fiili Allah'a havale eden Cebriyye şeklinde tanımlamaktadır. Bk. *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi (Cümelü Usûlü'd-Dîn)*, 63-64.

<sup>1170</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 577.

<sup>1171</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 577, 580.

Mâturîdî'nin, Eş'arî<sup>1172</sup> ile Şehristânî'nin<sup>1173</sup> Ehl-i Sünnet dışı saydığı Mürcie ve ircâ kavramına bakışı, sahip olduğu gelenek ve onun kültür çevresinde muhataplarına karşı oluşturduğu bütüncül savunma prensiplerine bağlı olarak şekillenmiş görünmektedir.

Ebû Hanîfe ve taraftarlarının ayırt edici vasıfları, ehl-i kıbleden kimsenin tekfir edilmemesi, kimseyi iman dairesi dışına itmeme, Hz. Peygamber'in ashabından kimseyle bağını kopartmamak ve Hz. Osman ve Ali'nin durumunu Allah'a havale etmektir.<sup>1174</sup> Bu meseledeki duruşun temelinde, toplumun çözülmesini engellemek ve “cemaat”e vurgu yapmak olduğu açıktır.<sup>1175</sup>

Mâturîdî, “Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın...”<sup>1176</sup> ayetinin tefsirinde, Mürcie-cemaat savunması yapmaktadır.<sup>1177</sup> O, Müslümanların birlik olmasını sağlayan sebepler ortada iken, aralarında düşmanlık ve kinin nasıl ortaya çıktığını sorgulamaktadır. Ona göre bunun müsebbibi, Hâricîler ve devamında Mu'tezilî zihniyettir. Onlar birbirilerinin kanını dökmeyi nasıl caiz görmüşlerdir?<sup>1178</sup> Mâturîdî'ye göre Müslümanlar arasındaki şefkat ve merhamet, Allah'ın bir lütfu olarak mevcuttu. Bu lütuf kaldırılınca böyle oldu. Ya da Hâricîler ve daha sonra da Mu'tezile büyük günah işleyeni kâfir sayıp onlarla savaşmayı caiz görünce onların bu tavrı kindarlığı artırdı.<sup>1179</sup>

Mâturîdî'nin söylemi, ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, toplumun düzenini önceleyen, ihtilafı kötüleyen Ehl-i sünnetin ilk formu diyebileceğimiz “İlk Mürcie”nin bir tekrarı mahiyetindedir.<sup>1180</sup>

Mâturîdî'nin ircâ savunusuna eklememiz gereken muhtemel bir referans daha vardır. Bu kişi, Fukahâ Mürcie'sinin büyüklerinden olup, ircâyâ dair düşüncesinden dolayı Mu'tezile'den tepki görmüş bir isimdir.<sup>1181</sup> İbn Şebîb ismiyle bilinen söz konusu âlimin mesele ircâ olduğunda önemini, Ka'bi'nin *Makâlât*'ından yola çıkarak daha net bir şekilde anlamaktayız.

<sup>1172</sup> Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 137.

<sup>1173</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 129.

<sup>1174</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-Ebsat”, 33; Ebû Hanîfe, “Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle”, 62; Ayrıca bk. Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî, (ö. 300/912), Hasen b. Musa en-Nevbahtî, (ö. 310/922), *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2004), 60-62; Ka'bi, *Makâlât*, 329.

<sup>1175</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-Ebsat”, 33, 43.

<sup>1176</sup> Âl-i İmrân 3/103.

<sup>1177</sup> Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 419.

<sup>1178</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV: 399.

<sup>1179</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIV: 400.

<sup>1180</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 419.

<sup>1181</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 370.

*Makâlât*'ın ircâyâ dair bahislerinde İbn Şebîb'in *Kitâbü't-Tevhîd*'inin bariz etkisi görülmektedir. Biz, İbn Şebîb'in Mâturîdî için de önemli bir kaynak oluşunu "Âlem Tasavvuru" başlığı altında ele alacağız. İbn Şebîb'in Mâturîdî'ye kaynaklığının ircâ meselesinde de söz konusu olabileceğini düşünüyoruz. Bu ihtimal kendisini Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de büyük günah ve ircâyâ ayırdığı bölümde karşımıza çıkmaktadır. O bu bölümde; imanın tanımı,<sup>1182</sup> olumsuz anlamda ircâyı savunanların kim olduklarına dair değerlendirme,<sup>1183</sup> olumlu ircânın akli temeli,<sup>1184</sup> imanın yaratılmışlığı<sup>1185</sup> tövbesiz de günahların bağışlanabileceği<sup>1186</sup> gibi konularda gelenekte örneklerini görmediğimiz derinlikte akli çıkarımlara yer vermektedir. İbn Şebîb'in *Kitâbü't-Tevhîd* adlı elimize ulaşmayan eserinde, önemli bir bölümün ircâ konusuna ayrıldığını biliyoruz. Mâturîdî'nin aynı isimle kaleme aldığı eserinde, İbn Şebîb'den istifade ettiği konular dışında, ircâ hususunda da ondan yararlanma ihtimali hesaba katılmalıdır.

### 3.1.1.1. Büyük Günah

Büyük günah problemi, toplumda Hz. Osman'ın katliyle başlayıp sonra da iç çatışmaların yaşandığı olaylarla had safhaya ulaşan dini-siyasi bunalımın bir ürünüdür. Müslümanlar, Hz. Ali ve Muaviye ile Cemel ve Sıffin savaşında ölen insanların ahiretteki durumlarını süreç içerisinde tartışmaya başlamıştır.<sup>1187</sup> İlk dönemde tartışmanın muhatapları Mürcie ve Hâricî anlayış iken, daha sonra Mu'tezile de Hâricî düşüncenin safına yakın bir konumda yerini almıştır. Mâturîdî de doğal olarak bu meseleyi gündemine almıştır. Hatta Mâturîdî'nin Ebû Hanîfe'ye uzanan geleneğiyle güçlü bağımlı gösteren tipik başlıklardan birisi de bu konudur.

Ebû Hanîfe, insanları cennetlik veya cehennemlik olmaları açısından üçe ayırmaktadır. İlk kısım, peygamberler ve cennetle müjdelenenlerdir. İkinci kısımdakiler müşriklerdir ki bu kimseler kesinlikle cehennemlidir. Üçüncüleri ise tevhid ehlidir. Bunlar hususunda bir yargıda bulunmak doğru değildir. Onlar için aff umulur; azaba çekileceklerinden de endişe edilir.<sup>1188</sup> Yani Ebû Hanîfe büyük günah işlemenin şirk

<sup>1182</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 576.

<sup>1183</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 577-579.

<sup>1184</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 580.

<sup>1185</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 580-584.

<sup>1186</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 516; İbn Şebîb'in tövbe olmaksızın bağışlanmayı caiz gördüğüne dair bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 84.

<sup>1187</sup> Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, 44.

<sup>1188</sup> Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Müteallim", 23.

olduğu ve dolayısıyla kişiyi küfre soktuğu düşüncesine karşıdır.<sup>1189</sup> O, şirk dışında işlenen günahların affedilebileceği kanaatindedir. Allah'ın şirk dışındaki günahları affetmesi mümkündür.<sup>1190</sup>

Mâturîdî'ye göre, büyük günah meselesinde tartışma konusunun özü, iman vasfı ve hakkını yok eden “ebediyyen cehennemde kalma” meselesidir. Yani esas mesele, tehdidin olduğu yerde imanın devam edip etmeyeceğidir.<sup>1191</sup> Mâturîdî de Ebû Hanîfe gibi, tartışmayı, günah işleyen kimsenin iman dairesinden çıkmadığı düşüncesi üzerinden devam ettirmektedir.

Ebû Hanîfe'ye göre, mümin şirke düşmedikçe hangi günahı işlerse işlesin Allah'ın düşmanı değildir. O, herşeye rağmen Allah'ı daha çok sever.<sup>1192</sup> Mâturîdî de benzer şekilde, küfür dışında günah işleyen kimsenin vasfının, takva kavramındaki özellikten dolayı takva sahibi tanımı dışına çıkmayacağı düşüncesindedir. Mâturîdî bu fikrini, cehennem için hazırlandığı sorusuna verdiği cevapla desteklemektedir. Cehennem hususi ve genel oluşunu açıklayan ayetlerden hareketle, günah sahibi kulun kâfir olarak adlandırılma ihtimali yoktur. Bu durumda büyük günah sahipleri, kendilerine Cehennem hazırlanan kimseler olmayacaktır. Dolayısıyla büyük günah sahiplerinin müminler için hazırlanan cennete girecek “mümin” isminin dışında kalmayacakları da ispatlanmış olacaktır. Takvanın vasfı gereği, isyanı, küfre götürmediği müddetçe kişinin takva sahibi olmasını engellemektedir. Günah işleyen müminin müttakiler için hazırlanan geniş cennete girmeleri ümit edilir. Umulur ki Allah tövbelerini kabul eder.<sup>1193</sup>

Ebû Hanîfe, ircâ anlayışının bir gereği olarak, kulların tövbe etmeseler de affedilebilecekleri görüşündedir.<sup>1194</sup> Ancak bu affin neye dayanarak gerçekleşeceği tartışmanın ileriki aşamalarında gündeme gelmiş gibi görünmektedir. Gelenekte bu soruya verilen cevabı *el-Fikhü'l-Ekber*'de görmekteyiz. Buna göre, Allah dilerse, kulunu kendi lütfuyla bağışlayacaktır.<sup>1195</sup>

Mâturîdî'nin Mu'tezile ile yaptığı “Allah'ın tövbe etmeyen kulları bağışlaması” tartışmasının, hikmet-lütuf kavramları üzerinden yapıldığını, onun kendi aktarımlarından öğreniyoruz.

<sup>1189</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fikhü'l-Ebsat”, 42, 49.

<sup>1190</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 15.

<sup>1191</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III: 169.

<sup>1192</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 18.

<sup>1193</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 467, 471-472.

<sup>1194</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 23.

<sup>1195</sup> Bk. Ebû Hanîfe, “el-Fikhü'l-Ekber”, 56.

Mâturîdî, Mu'tezile'nin, küçük günahların Allah'ın vâdiyle değil hikmetle bağışlanacağı düşüncesinde olduğunu söyler.<sup>1196</sup> Ona göre, Mu'tezile bu konuda hatalıdır. İnsan cennete ameliyle değil, Allah'ın rahmetiyle girer. Bu yüzden ayette cennete "rahmet" adı verilmiştir.<sup>1197</sup> Allah düşmanlarına karşı adaletli, dostlarına karşı lütfkârdır. Allah herkese işlediği suç oranında ceza verir. İyiliğin karşılığını ise kulun hakettiği lütf oranında artırır.<sup>1198</sup> Mu'tezile ve Hâricîler, kurtuluşu işledikleri amellerde görmektedir.<sup>1199</sup> Mâturîdî ise, bunun yanlış olduğunu kurtuluşun ancak amellerle birlikte Allah'ın rahmetine ve onun izin verdiği kişilerin şefaatine bağlı olduğunu söylemektedir. Zira Allah'ın rahmeti olmaksızın kimse cennete giremez.<sup>1200</sup>

Mâturîdî'nin bu açıklamalarından, Ebû Hanîfe'nin takipçisi olan gelenekte, Mu'tezile'nin hikmet gerekçesine karşı lütf ve rahmet prensiplerinin öne sürüldüğünü anlıyoruz.

Mâturîdî, kelâmi sisteminin tümünde olduğu gibi insan faktörünü merkeze alarak meseleye yaklaşmaktadır.<sup>1201</sup> Bu prensipte ilham kaynağının, Ebû Hanîfe olduğunu söyleyebiliriz. Ebû Hanîfe, insanın dünyada en sevdiğine dahi bazen asi olabileceğini, şehvet ve gafletin insanı yanlış sürükleyebileceğini söylemektedir. Ona göre, mümin günahı ya affedilme ümidiyle veya tövbe etme düşüncesiyle işler; bunun dışında mutlak bir kasıtle günah işlemez.<sup>1202</sup> Mâturîdî de Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını tekrar etmektedir. Ona göre, insan (zina gibi bir fiilden) nefret eder, fakat özüne yerleştirilmiş olan ve bir parçası olan nefis onun bu fiilden nefretini engeller. Zina tabiat ve akla göre çirkindir. Şehvet ve nefis galip gelince ondan kaçışa engel olur.<sup>1203</sup> Büyük günah işlese de her mümin inanç esaslarının hepsine iman etmiştir. Allah bunlardan dolayı onlara mümin demiştir.<sup>1204</sup> Müminin işlediği günah onun imanına galip gelemeyiz; kâfirin yaptığı iyilik de şirkine galip gelmez. Müminin kusurları görmezden gelinir.<sup>1205</sup>

---

<sup>1196</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III: 231.

<sup>1197</sup> Mâide, 5/16; *Te'vilât*, V: 35; VII: 202, 214.

<sup>1198</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII: 63; Ayrıca bk. Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Müteallim", 23, 25.

<sup>1199</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII: 23,24.

<sup>1200</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII: 23.

<sup>1201</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 517.

<sup>1202</sup> Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Müteallim", 18.

<sup>1203</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX: 117; Mâturîdî'ye göre kul günahı cahillikle işler. Cahillik esnasında gerçekleşen fiil bilgisizlik ürünüdür. Kul günahı ya şehvî arzuların baskısı altında yapmış, ya da Allah'ın bağışlaması ve keremine güvenerek yapmıştır. Ya da sonra tövbe ederim diye yapmıştır. O, kasıtlı olarak kötülük yapmaz. Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, V: 94.

<sup>1204</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 253.

<sup>1205</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V: 318.



Mâturîdî, Ehl-i Hadis'in fasıka bakışını da eleştirmektedir. Onlara göre Allah iman etme ve salih ameller karşılığında kişiye cenneti vadetmektedir. İman edip amel işlemeyen fasık için Allah'ın cennet vadi olduğu söylenemez.<sup>1206</sup> Oysaki Allah'ın elçisi ve önde gelen bilginler bu kavramları Mu'tezile ve Hâricîlerin anladığı şekilde değil, yerli yerince kullanmışlardı.<sup>1207</sup>

Mâturîdî, ircâ düşüncesiyle doğrudan ilintili olan büyük günah meselesinde geleneğin güçlü bir şekilde sürdürmektedir. O, Ebû Hanîfe gibi, tevhid ehli hakkında yargıda bulunmayı doğru bulmamaktadır. Hâricîler ve Mu'tezile'nin iddiasının aksine, şirk dışındaki günahlar kişiyi imanın dışına çıkarmaz. Mü'min büyük günahattan tövbe etmese bile bağışlanma ihtimali vardır. Bu, nakille ve akılla sabit bir durumdur. Allah müminin kusurunu görmezden gelerek, lütfuyla şirke bulaşmamış ve bu sayede "müttâkî" vasfını koruyan kulunu affedebilir. Allah, işlediği hatalardan dolayı kulunu cezalandırır da Hâricîler ve Mu'tezile'nin vaîd anlayışlarında olduğu gibi ebedi olarak cehennemde kalmazlar. Mâturîdî'ye göre büyük günah meselesi, Mu'tezile'nin direnmesi, Hâricîlerin de dikbaşlılığı yüzünden devam edegelmiştir. Onlar Allah'ın rahmetinden ümit kesmiş ve onun hikmeti içerisinde büyük günah sahiplerinin affedileceklerine dair bir bilgi de görememişlerdir.<sup>1208</sup>

Mâturîdî; insan fiilleri, kader gibi konularda iki zıt ucu temsil ettiklerini söylediği Mu'tezile ve Mürcie'nin fikirlerini aktardıktan sonra kendi kanaatini belirtirken, büyük günah konusundaki düşüncelerini Mürcie'nin kanaatiyle birlikte açıklamıştır. Oysaki insan fiilleri konusunda iki ucu da eleştirmiş, "mutedil" ve "dengeli" olan doğru görüşü savunmuştu.<sup>1209</sup> Görünen o ki, Mâturîdî "Mürcie" tanımlamasını kabul etmese de, muarızı olan Hâricîler ile Mu'tezile'nin eleştirilerine eşine az rastlanır derecede ayrıntılı bir ircâ savunusunda bulunmuştur. Biz, onun meseleye dair derinlikli değerlendirmelerinde Muhammed b. Şebîb'in muhtemel katkısına değinmiştik.

### 3.1.1.2. İmanın Tanımı

Horasan ve Mâverâünnehir'deki ircâ merkezli dini anlayışların birbirleriyle girdikleri muhataplık sonucu aralarında farklılaşmıştır. Süreçteki bu farklılaşmaya en güzel örneklerden birisi, imanın tanımıdır.

<sup>1206</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XI: 322-323.

<sup>1207</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 518.

<sup>1208</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 517.

<sup>1209</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 477.

Semerkant Ehli'nin iman kavramına yaklaşımı, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerde ayrıntılı bir şekilde mevcuttur. *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de Ebû Hanîfe'ye göre iman; tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve İslam'dır. O, konuyla ilgili ifadelerinin devamında imanda tasdik unsurunu öne çıkarmaktadır.<sup>1210</sup> Yine *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî* adlı eserde Ebû Hanîfe'nin ifadelerinde, imanın tasdik özelliğine güçlü bir vurgu vardır.<sup>1211</sup> *es-Sevâdü'l-A'zam*'da ise imanın ikrar ve tasdik oluşu artık net bir tanımlamayla ifade edilmiştir. Eserde tasdik ve ikrarın imanın iki önemli parçası olduğu vurgulanmaktadır. Tasdik kavramının açıklamasında ise marifet kavramı devreye girmektedir.<sup>1212</sup> İmanın ikrar ve tasdik oluşu *el-Fıkhü'l-Ekber*'de de aynı şekilde tekrar edilmiştir.<sup>1213</sup>

Ebû Hanîfe imanın tanımlarından biri olarak marifeti sayarken,<sup>1214</sup> imanın gerçekleşmesinde “bilme” ve “tasdik” fiilini beraber kullanmaktadır.<sup>1215</sup> Mâturîdî de, *Kitâbü't-Tevhîd*'de: “İman tasdik midir; yoksa mârifet mi?” şeklinde bir başlığa yer vermiştir. Çünkü ona göre imanın marifet olarak açıklanması doğru değildir. İmanın yeri kalptir ve kalpte oluşan marifetten ziyade tasdiktir. Tasdik marifetle, inkâr bilgisizlikle gerçekleşir.<sup>1216</sup> Marifetin zıddı bilmemektir. İman bir bilme faaliyeti değildir. İman tekzibin zıddı olan tasdik demektir.<sup>1217</sup> Marifet ile tasdik münasebeti marifetin tasdike yol açması açısından dır. Ancak bu hakikat anlamında bir tanımlama değildir.<sup>1218</sup>

Mâturîdî'nin, imanın tanımı konusunda tasdiki ön plana çıkartarak, marifeti onun bir aşaması olarak sunması ilgi çekicidir. Mâturîdî'nin hassasiyeti, muhtemelen imanı salt bir marifet olarak kabul eden düşünceden kaynaklanmaktaydı. Bildiğimiz kadarıyla bu tanım, Cehm b. Safvân'a nispet edilmektedir. Cehm b. Safvân'ın anlayışına göre iman, dışa vurulan değil, kalpte olan bir şey olup,<sup>1219</sup> Allah'ı, elçilerini ve katından gelen her şeyi bilmekten ibarettir. Amelin de ötesinde dışa vurumu ifade eden ikrarın dahi iman bağlamında bir anlamı ve değeri yoktur.<sup>1220</sup>

<sup>1210</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 12.

<sup>1211</sup> Ebû Hanîfe, “Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle”, 59-61.

<sup>1212</sup> Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 292.

<sup>1213</sup> Ebû Hanîfe, “el-fıkhü'l-Ekber”, 56.

<sup>1214</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 12.

<sup>1215</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 29.

<sup>1216</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 267.

<sup>1217</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 574; Mâturîdî, *Te'vilât*, V: 52.

<sup>1218</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 575.

<sup>1219</sup> Zehebî, *Siyer*, VI: 204.

<sup>1220</sup> Dirar b. Amr, el-Ğatafânî (ö. 200/815 ), *Kitâbü't-Tahrîş*, çev: Mehmet Keskin, thk. Hüseyin Hansu, (İstanbul: Litera yay., 2014), 55; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 138.

Mâturîdî'nin, kendi geleneğinin, “Horasan Mürçie'si” olarak bilinen Cehmîyye'nin<sup>1221</sup> iman anlayışından uzak olduğunu netleştirme çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki Mâturîdî döneminde Semerkant ve çevresinde Cehmîyye mevcut değildi. Tespit edilebildiği kadarıyla, Mihne sürecinin yaşandığı dönemde netleşmiş bir Cehmîyye ekolünden bahsetmek de zordur.<sup>1222</sup> Bundan dolayı IV/X. asırda Tirmizî'de ve V/XI. asırda Nihâvend gibi yerlerde Cehmîyye'nin mevcudiyetine dair aktarımlara<sup>1223</sup> şüpheyle bakılmıştır.<sup>1224</sup> Cehmî-Mürçî tanımlaması daha çok Ehl-i Hadis tarafından Mihne sonrası bölge Hanefîlerini baskı altına almak için kullanılmıştır.

Mâverâünnehir Hanefîlerinin “Cehmîyye” ithamını ciddiye almalarının arka planında ise, Cehmî-Mürçî düşüncüyü savunduğu bilinen tek isim olan Bişr b. Ğıyas el-Merîsî (ö. 218/833) yatıyor olmalıdır. O, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve fıkıh konusunda saygı gösterilen bir şahıstır. Ancak bölgedeki Hanefîler, Bişr b. Ğıyâs el-Merîsî'nin kelâmında Cehm b. Safvân'a yakınlığı sebebiyle ismini pek fazla anmamayı tercih etmişlerdir.<sup>1225</sup> Mâverâünnehir Hanefîleri, aslında Cehm b. Safvân'ın temsil ettiği iman anlayışını reddetme gayreti içerisinde olmuşlardır.<sup>1226</sup>

Semerkant Ehli'nin muhatap olduğu muhalif anlayışlardan birisi de Kerrâmîyye'dir. Mâturîdî'nin selefleri, kendileri gibi Hanefî ve ircâ düşüncesine sahip olsalar da, Kerrâmî muhataplarının iman anlayışlarına karşıydılar. Bunun ilk göstergesi, Semerkant Ehli'ne mensup olup, Mâturîdî'den yarım asır önce vefat eden Ebû Bekir Muhammed b. El-Yeman es-Semerkandî'nin (ö. 268/881) *er-Redd ale'l-Kerrâmîyye* adlı eseridir.<sup>1227</sup>

Mâverâünnehir'in batısında, Nişâbur ve çevresinde etkin olan Kerrâmîyye, birbiriyle bağlantılı hankâhlar vasıtasıyla örgütlü ve “yayılmacı” bir yapıya sahipti. Onların geniş kitlelere ulaşmasında dini söylemleri etkili olmuştur. Bu durum, onların iman tarifinde de karşılığını bulmuş, Kerrâmîyye imanını “ikrar”dan ibaret olarak tanımlamıştır.<sup>1228</sup> Kerrâmîyye'nin Mâturîdî döneminde bölgedeki tek temsilcisi olarak

<sup>1221</sup> Dırar b. Amr, *Kitâbü't-Tahrîş*, 54.

<sup>1222</sup> Osman Aydın, “Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri II” *Dini Araştırmalar Dergisi*, 4 (Mayıs-Ağustos 2001): 10, 47.

<sup>1223</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 333.

<sup>1224</sup> Watt, *İslâm Düşüncesininin Teşekkül Devri*, 206.

<sup>1225</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, 162-163; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, I: 164.

<sup>1226</sup> Mâverâünnehir'deki Hanefîlerce Merîsî'nin hoş karşılanmadığına Mâturîdî'nin muasırı Mekhul en-Nesefî'de de rastlamaktayız. O, Merisiyye'yi sıfatları red açısından değerlendirmekte ve Cehmîyye'den saymaktadır. Bk. *er-Red ale'ehli'l-Bid'a*, 134.

<sup>1227</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 554.

<sup>1228</sup> Bk. Ka'bî, *Makâlât*, 371; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 12; İbn Teymiyye, *el-İmân*, I: 308.

sunduğumuz Mekhûl en-Neseffî de, imanı ikrardan ibaret olarak görmekteydi.<sup>1229</sup> Kerrâmîyye'nin imanın ikrar oluşunu ön plana çıkarması, Semerkant Ehli'nin iman tanımındaki tasdik vurgusunu artırmış olmalıdır.

Semerkant Ehli'nin imanın tanımında yer verdiği “ikrar” kavramı, Kerrâmîyye'nin aksine, imanın gerçekleşmesi için değil, sosyal hayatta sahip olduğu kimliğin tespiti için gereklidir. Ebû Hanîfe'ye göre diliyle iman eden fakat kalbiyle etmeyen kişi mümin değildir; ancak kalbi ile iman edip dili ile etmeyen kimse ise mümindir.<sup>1230</sup> Ona göre insanlar kalplerdekini bilmezler. Dolayısıyla kalbiyle iman etmediği halde diliyle ikrar eden kimse insanlar katında mümin, Allah katında kâfirdir.<sup>1231</sup>

Mâturîdî'ye göre, dil ile ikrar, iman için yeterli bir şart değildir. Dili ile mümin olduğunu söyleyen için de aksini iddia etmek mümkün değildir. Zira imanın tespitini sadece Allah yapabilir.<sup>1232</sup> Küfür yalanlamadır<sup>1233</sup> ve imanın zıddıdır.<sup>1234</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre, imanın yeri kalptir.<sup>1235</sup> Mâturîdî de, kalp imanın yatağıdır demektedir.<sup>1236</sup> Yani iman kalp yoluyla gerçekleşir.<sup>1237</sup> İkrar sadece kalpte olanın kılavuzu işlevindedir.<sup>1238</sup>

Ebû Hanîfe, aslında insanların, kalplerinde olana göre mümin veya kâfir diye isimlendirildiğini söylemektedir. Fakat toplum içerisinde insanların zahirdeki durumlarına göre davranılması gerektiği kanaatindedir.<sup>1239</sup> Mâturîdî de meseleye aynı açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre müşriklerle savaşın sebebi kalplerindeki küfür değildir. İzhar ettikleri şirk ve küfür sebebiyle onlarla mücadele edilir. İmanını ikrar edenin de mümin olup olmadığı aynı şekildedir. Ona zahirde mümin muamelesi yapılır; ancak kalbinde ne olduğu bilinmez. Dolayısı ile ikrar imanın değil öldürülmemenin sebebidir.<sup>1240</sup>

---

<sup>1229</sup> Neseffî, *er-Redd alâ ehli'l-Bid'a*, 244, 245, 247, 249.

<sup>1230</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 9, 12.

<sup>1231</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 12. *es-Sevâdü'l-A'zam*'da, kişinin kalbiyle inanıp diliyle ikrar etmemesi durumunda kâfir olduğu şeklinde bir ifade geçmektedir. Bu, gelenekteki iman tanımlarıyla çelişmektedir. Kanaatimizce, eserin kaleme alındığı veya güncellendiği dönemdeki tartışmaların gerektirdiği bir ifade olarak kullanılmıştır. Bk. 296.

<sup>1232</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 565-566.

<sup>1233</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 19.

<sup>1234</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 567.

<sup>1235</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-Ebsat”, 51

<sup>1236</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 568.

<sup>1237</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III: 273.

<sup>1238</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 569.

<sup>1239</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 21-22.

<sup>1240</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 570-571.

Mâturîdî, kişinin kalbinde ortaya çıkan inkâra dair kesin inancını, dilini kullanmadan da belli edebileceğini söylemektedir. Dini inkâr ifadesini hatayla yaparsa bu durum, kalbin fiilinin bir dışa vurumu değil, dilin işidir. Dil kalpte olanı anlatandır. Netice olarak kişi, dile getirdiği küfrü kalbinde olanın bir yansıması olarak anlatmadığı sürece küfre girmez.<sup>1241</sup> Mâturîdî, Allah'ın ayette “ağızlarıyla iman ettik diyenler” şeklinde buyurmadığını, böylece imanın şartlarından birinin dil ile ikrar olmadığını anlatacağını söylemektedir.<sup>1242</sup> Ona göre iman tasdikten ibarettir ve salih amellerin tasdikle bir ilgisi yoktur.<sup>1243</sup>

Semerkant Ehli'nin iman tanımının, ircâ söylemine sahip diğer anlayışlardan farklılaşarak tasdik merkezli bir anlayışa sahip çıktığı anlaşılmaktadır. Gelenekte imanın tanımında kullanılan tasdik, marifet ve ikrar gibi kavramların pozisyonunun netleştiği Mâturîdî'nin açıklamalarında açıkça ortaya çıkmaktadır. Mâturîdî'nin ardından da “imanın özünün tasdik olduğu” vurgusuna gelenek tarafından sahip çıkılmıştır.<sup>1244</sup>

### 3.1.1.3. İman-Amel Münasebeti

İman konusunun teorik derinliği arttıkça, mesele birbiriyle bağlantılı ve içiçe geçmiş bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır.<sup>1245</sup> *Makâlât* türünden eserlerde ve Ehl-i Hadis'in kaleme aldığı *Kitâbu'l-İmân* 'larda konu ayrıntılı olarak işlenmiştir.<sup>1246</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre amel imanın bir cüz'ü değildir. İman eden kişi iman ettiği için farzları yerine getirmektedir. Yoksa ibadetleri yerine getirmekten dolayı mümin değildir.<sup>1247</sup> Ameli terk eden kişi tasdiki terk etmiş olmaz.<sup>1248</sup> Mâturîdî'ye göre de farzları yerine getirmek imanın şartlarından değildir.<sup>1249</sup> Nisâ 124. ayet,<sup>1250</sup> salih amellerle imanın aynı şey olmadığına delalet etmektedir. Eğer ameli imanın bir cüzü sayanların iddiası

<sup>1241</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III: 217.

<sup>1242</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IV: 235.

<sup>1243</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IV: 52.

<sup>1244</sup> Mâturîdî'nin ilk takipçilerinden Ebû Seleme es-Semerkandî de imanı tasdik olarak tanımlamaktadır. İkrar sadece bu tasdikten dışa vurumunu ifade etmektedir. Bk., *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi (Cümelü Usûlü'd-Dîn)*, 35-36, 71; Saffâr, *Telhisü'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, II: 699. Sâbûnî de, imanın tanımı bahsinde, seleften Ebû Ali Hüseyin b. Fazl el-Becelî'nin (ö.284/897) de Mâturîdî gibi imanın kalp ile tasdik olduğunu, ikrarın dünya hayatında dinin hükümlerinin gerçekleştirilmesi adına gerektiği düşüncesinde olduğunu söylemektedir. Bk. Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *Mâturîdiyye Akâidi*, çev: Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İFAV yay., 2017), 170.

<sup>1245</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 73.

<sup>1246</sup> Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 115.

<sup>1247</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, 11, 13; Ebû Hanîfe, “Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle”, 60-61.

<sup>1248</sup> Ebû Hanîfe, “Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle”, 60.

<sup>1249</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 315.

<sup>1250</sup> “Erkek olsun, kadın olsun her kim iman etmiş olarak dünya ve ahiret için yararlı işler yaparsa...”

doğru olsaydı, Allah, “kim mümin olduğu halde iman ederse” şeklinde bir ifade kullanırdı.<sup>1251</sup> İmanın kendine ait bir sınırı vardır. Bu sınır, kalbin tasdikinden ibarettir.<sup>1252</sup> Küfür de kalbin fiilidir.<sup>1253</sup> Salih amel imanın değil, dinin hükümlerinin uygulanması alanı içerisindedir. İman, kalpte olsun veya olmasın organlarda belirtileri olan bir şey değildir. İmanın manası, onun kalbin bir fiili oluşudur.<sup>1254</sup> İbadetler imanın şartı değildir.<sup>1255</sup>

Yukarıdaki ifadeler, Ebû Hanîfe'nin ircâ düşüncesini Horasan ve Mâverâünnehir'e taşıyan metinlerdeki düşüncelerin tekrarı mahiyetindedir. Mâtürîdî, imana dair tartışmada kendi konumu; Haşviyye, Mu'tezile ve Ehl-i Hadis'in “ameller imandandır” tanımına karşı durarak netleştirmektedir.<sup>1256</sup> Amelin imandan ayrı olduğu görüşü, Mâtürîdî dönemi Mâverâünnehir'de geleneğin bir beyannâmesi olarak kabul edilen *es-Sevâdü'l-A'zam*'da ayrıntılarıyla yer almaktadır.<sup>1257</sup>

### 3.1.2. Mîsak

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin de içerisinde bulunduğu gelenekte; Âdem'in soyuna akıl verildiği, onların bezm-i eleste Rabblerini ikrar ettikleri ve bunun “iman” olduğu ve nihayet bu fitrat üzere doğdukları kabul edilmektedir.<sup>1258</sup>

Mâtürîdî, seleflerinin de kabul ettiği “elest bezmi” kurgusunu yukarıda ifade edilen şekliyle mahzurlu görmektedir.<sup>1259</sup> Muhtemelen Mu'tezile'nin cebr iddiasından uzak durmak adına, seleften aktarılan rivayeti problemlili görmektedir.<sup>1260</sup> Seleflerinin, bu rivayetten dolayı insanları cennetlikler ve cehennemlikler şeklinde ayıran bir kanaate sahip olduklarını söylemektedir.<sup>1261</sup> Ona göre, rivayet metnine bir ekleme veya çıkarma olmadığı takdirde metnin ayetle uyuşması mümkün değildir. Mâtürîdî, meseleye dair rivayetlerin, avamın kafasını karıştırıp şüpheye düşmelerine sebebiyet verilmemesi için

<sup>1251</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV: 55.

<sup>1252</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIV: 95.

<sup>1253</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI: 263.

<sup>1254</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIV: 95.

<sup>1255</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI: 315.

<sup>1256</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XVI: 108; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 572.

<sup>1257</sup> Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam* 310-316.

<sup>1258</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-Ekber”, 54.

<sup>1259</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI: 117.

<sup>1260</sup> Mâtürîdî'nin tartıştığı ifade: “Bunlar cennet içindir, gerisine bakmam; bunlar da cehennem içindir, gerisine aldırmmam.” şeklindeki rivayettir. Bk. Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö.354/965), *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), II: 50.

<sup>1261</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI: 122.

görmezlikten gelinmesi gerektiğini ifade eder.<sup>1262</sup> Yani Mâturîdî, selevin kullandığı rivayeti o haliyle kabul edilebilir görmemektedir. Görüldüğü üzere o, misak meselesinde geleneğin genel düşüncesinden ayrılmaktadır.

Mâturîdî, misak kavramını iki açıdan ele alır. İlki yaratılış ahdidir. Allah herkesin yaratılışına varlığını ve birliğini ispat eden delilleri yerleştirmiş, insanı bir amaç uğruna varolduğu ve sorumluluk üstlendiği şuurlu yaratmıştır.<sup>1263</sup> Mahlûkat, yaratılış süreçlerini idrakten acizdir. Allah'ın onları bu şekilde yaratması, onlarda tevhidin bir delilinin olduğunu bilmeleri içindir. “Her doğan fitrat üzere doğar” hadisinde de bu durum sözkonusudur. Yani akıl ve düşünce serbest bırakıldığında, yaratma konusunda tevhide şahitlik eder. “Belâ”nın anlamı da bu olup, söz konusu kavram dilin bir ifadesi olarak kullanılmamıştır.<sup>1264</sup> Allah, imanı insan yaratılışına yerleştirmiştir. Tüm yaratılanlarla birlikte insanı da fitrat olarak İslam'a mecbur kılmıştır. İman, iradeye bağlı olarak bu dünya hayatında ikinci defa gerçekleşir.<sup>1265</sup> Mâturîdî'ye göre ikinci misak, Allah'ın insanlara gönderdiği peygamberlerden alınan peygamberlik ahdidir.<sup>1266</sup>

### 3.1.3 Rü'yetullah

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin geleneğinde rü'yetullah'ın imkânına dair görüşler, *el-Fıkhü'l-Ekber* ve *el-Vasiyye* adlı eserlerde geçmektedir. Buna göre müminler, Allah'ı cennette bir mesafe olmaksızın, teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak bizzat gözleriyle göreceklerdir.<sup>1267</sup> Mâturîdî de, geleneğindeki bu “Allah'ın keyfiyetsiz görülmesi” görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.

Mâturîdî'ye göre Allah keyfiyetsiz görülür. Zira keyfiyet, şekli olan varlıklar içindir.<sup>1268</sup> Allah, cennette kulları için buna güç yetiren bir yapı yaratacaktır.<sup>1269</sup> Bu, ahiret

<sup>1262</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 117.

<sup>1263</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 140; XI: 218.

<sup>1264</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 122.

<sup>1265</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 257. Konunun, Mâturîdî'den sonra gelenekteki gelişimine dair için Bk. Rassim Chelidze, “Ebû İshak İbrahim es-Saffâr, Risale'si ve Bazı İtikadi Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.23, (2014/1): 103-120; İsmail Şık, “Mâturîdîlik ve Teolojik Farklılaşmaları: Misâk Örnelemi”, *13. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, 28-29 Ekim 2015*, (2016): 99-103.

<sup>1266</sup> *Te'vilât*, I: 140.

<sup>1267</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-Ekber”, 56; Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit (ö. 150/767), “el-Vasiyye”, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev: Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV yay., 2012), 68.

<sup>1268</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 69.

<sup>1269</sup> Bu noktada Mâturîdî'yle paralel bir görüş sunan Dırar b. Amr'ın meseleye dair düşüncesini vermekte fayda vardır. Ona göre Allah gözle değil, insana ahirette verilecek altıncı bir hisle görülecektir. Bu görüşün Mâturîdî'nin ifadeleriyle uyumu dikkat çekicidir. Bk. Ka'bi, *Makâlât*, 248; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 191.

hayatına özel bir durumdur.<sup>1270</sup> Allah'ın ahirette görülmesi, anlama gayreti olmaksızın ve tefsir etmeksizin haktır. Eğer böyle olmasaydı, idrak edilmediğinin bir hikmeti olmazdı.<sup>1271</sup> Rü'yet, türü bilinmeyen varlıklarda gerçekleşmesi durumunda, mahiyeti irdelenmeden tevakkuf demektir.<sup>1272</sup>

Mâturîdî, rü'yetullah konusunda Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Ona göre, Allah'ın görülemeyeceğini iddia eden Mu'tezile,<sup>1273</sup> yaratılmışların durumunu esas alarak böyle söylemektedir. Bu hatalı bir bakış açısidir. "Rahman arşa istivâ etti"<sup>1274</sup> ayetindeki beyan ve benzerleri de, yaratılmışların durumuna göre anlaşılmayacağına göre Allah'ın görülmesi de bu doğrultuda anlaşılmalıdır.<sup>1275</sup>

Mâturîdî'ye göre rü'yetullah'ın, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, ilim manasında olması mümkün değildir. Zira Allah'ı ahirette bilmenin tartışmasız bir ilim olduğu konusunda herkes müttefiktir.<sup>1276</sup> Rü'yetullah'ın bir idrak olduğu da söylenemez. Allah, rü'yetin reddiyle değil, idrakin reddiyle kendisini övmüştür.<sup>1277</sup> Bu bilginin gerekliliği, idrakin reddini içerir. İdrakin içeriğinde, sınırlı olanı kuşatmak vardır. Allah ise sınırlanamaz.<sup>1278</sup> Eğer Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ı görmek mümkün olmasaydı, Allah "dağ yerinde durursa beni görürsün"<sup>1279</sup> buyurmazdı. Çünkü bu, bir vaat üslubudur. Bu üslup, Allah'ın görülmesi ihtimal dâhilinde olmasa kullanılmazdı.<sup>1280</sup>

Mâturîdî, rü'yetullah konusunda Mu'tezile ile olan farklılıklarını ifade etmekle kalmamış, bu hususta esas muarız Ka'bî'yle de tartışmıştır. Mâturîdî'ye göre Ka'bî, Allah'ın, mevcut duyuların dışında bir duyuyu olmaksızın görülemeyeceği kanaatindedir. Yani Ka'bî, görmenin gerçekleşmesi için "duyulur alemde" geçerli olan fiziksel şartları öne sürmektedir. Oysa rü'yetullah duyulur alemde değil, şartların farklı olduğu ahirette gerçekleşecektir.<sup>1281</sup>

---

<sup>1270</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 70.

<sup>1271</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 59.

<sup>1272</sup> Mâturîdî, *Kitâbü'Tevhîd*, 145, 146; Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 64.

<sup>1273</sup> Mu'tezile'nin konuya dair değerlendirmesi için Bk. Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025), *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 233-235.

<sup>1274</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>1275</sup> Mâturîdî, *Kitâbü'Tevhîd*, 142; Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 60-61.

<sup>1276</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 63; XVI: 313.

<sup>1277</sup> "Onların bilgisi O'nu kuşatamaz." Tâhâ, 20/110.

<sup>1278</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 63.

<sup>1279</sup> A'raf 7/143.

<sup>1280</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 161-162.

<sup>1281</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 64-65.



Yukarıda da görüldüğü gibi, Mâtürîdî, Ka'bi'nin görüşünü hatalı bulmaktadır. Ka'bi'nin, insanın kendi şartlarını hesaba katarak böyle düşündüğünü söylemektedir.<sup>1282</sup> Oysa Ka'bi'nin görme duyusu, duyulur alemin ötesindeki cisim ve araz olmayan varlıkları göremez.<sup>1283</sup> Başka boyuttaki varlıklar için durum farklıdır. Melekler, cinler ve başka varlıklar insanı görür ama insan onları göremez. Çünkü yaratılış özelliği buna uygun değildir.<sup>1284</sup> Ayrıca duyulur âlemde, cevher ve arazlar bilinebilir sınırı içerisindedir. Bunun dışında gayba dair bilgi ise imkân dâhilindedir. Rü'yetullah da böyledir.<sup>1285</sup> Başka bir yol da, görme şartları gerçekleşme de görmenin gerçekleşmesidir.<sup>1286</sup> Gölge, gerçekte görülebilir bir şeydir. Ancak sadece güneş olduğunda görülebilir. Aksi olsaydı güneş olmasa da görülebilirdi. Anlaşılacağı üzere gölge, kendi şartları içerisinde görülebilir.<sup>1287</sup> Yani rü'yet istidlali bilginin değil, müşahede ile oluşan bilginin konusudur.<sup>1288</sup> Mâtürîdî, delillerini sunduktan sonra, aslında dünyada da Allah'ın görülebileceğini iddia etmektedir. Fakat ona göre, bu olursa imtihan ve sorumluluğun anlamı kalmaz.<sup>1289</sup>

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin tefsire dair görüşlerine de hâkim görünmektedir. O, yeri geldiğinde, ilgili ayetle alakalı Mu'tezile'nin bir yorumu varsa, bunu sunarak eleştirmektedir.<sup>1290</sup> Ayrıca Ka'bi'nin ismini anarak, A'raf 143. Ayete atıfla yaptığı bir istidlali eleştirmektedir.<sup>1291</sup> Bu durum aklımıza, Mâtürîdî'nin, Ka'bi'nin *Tefsîru'l-Kebîr*'inden istifade etmiş olabileceğini getirmektedir. Zira Mâtürîdî, başka bir yerde Ka'bi'den aktardığı bir sözün,<sup>1292</sup> Ka'bi'nin bize ulaşan *Kabûlu'l-Ahbâr* ve *Makâlât* adlı eserlerinde geçmemesi de bu ihtimali güçlendirmektedir.

Rü'yetullah konusu, Mâtürîdî'nin kendi geleneğinin de en büyük muarızı olan Mu'tezile'nin delillerini çürütmek için önemsedığı konulardan birisidir. Bunu da, Mu'tezile'nin bölgedeki lideri Ka'bi'yi muhatap alarak gerçekleştirmiştir.

<sup>1282</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'Tevhîd*, 146; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI: 65.

<sup>1283</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'Tevhîd*, 146; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI: 66.

<sup>1284</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI: 65.

<sup>1285</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'Tevhîd*, 147; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI: 65.

<sup>1286</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'Tevhîd*, 147; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI: 65.

<sup>1287</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI: 65.

<sup>1288</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'Tevhîd*, 144.

<sup>1289</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'Tevhîd* Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI: 66.

<sup>1290</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIII: 22.

<sup>1291</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI: 67.

<sup>1292</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIV: 132.

### 3.1.4 Bilginin tanımı

Felsefe'nin kadim ilgi alanlarından biri olan bilgi meselesinin ilk defa Mu'tezile tarafından ele alındığı kabul edilmektedir. Kelamcıların bilgi problemine yönelmelerinin sebeplerinden bir tanesi de, felsefenin o dönemde bulunduğu aşama itibariyle "görünenden hareketle görünmeyene ulaşmak" prensibini işleterek, somut olan ve ölçülebilenden ölçülemeyen ötekine bir bağ kurabilmek çabasıydı.<sup>1293</sup> Kelamcıların teklîf-i mâ lâ yutâk mâ lâ yutâk, salah-aslah, rızık, ecel gibi konuları, kadîm ve hâdis bilgi çeşitleri olarak tartışılmıştır.<sup>1294</sup>

Ebû Mansûr el-Mâturîdî, bilgiye yaklaşımı ve bilginin kaynaklarını sunarken, kurguladığı sistemin sağlam bir temele oturmasını amaçlamıştır. Onun bilgi tanımı, kelâmî duruşunun özünü ifade etmektedir. O, bilgiyi, bilgiye konu olanın kişiye açık hale gelmesini sağlayan bir sıfat şeklinde tanımlamaktadır.<sup>1295</sup> Mâturîdî'nin, bu tanımı, gelenekte olduğu anlaşılan "cahil olanı, şüphe, zan ve sehvdan kurtaran bir sıfat" tanımı üzerinden yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>1296</sup>

Mâturîdî, insanların bilgiye yaklaşımından bahsederken iki uç düşünceden söz etmektedir. İlkine göre, kişinin zihninde sübut bulan şey doğru bilgidir. İkincisine göre ise, insan, bilginin kaynağına ulaşmaktan acizdir. Onun için sadece evreni düzene koyan Allah'tan gelen ilham, bilgi değeri taşımaktadır.

Mâturîdî, konunun girişinde saydığı iki görüşü de geçersiz saymaktadır.<sup>1297</sup> Ona göre yukarıdaki iki görüşün vardığı yer, tesadüf ve kehanettir. Zira birinci görüşe göre herkes kendi bildiğini doğru diye savunurken geriye doğru bilginin tespiti için sadece kura çekmek kalacaktır. İlhamı savunanlar ise kâhinler gibi tahminde bulunmak durumundadırlar.<sup>1298</sup> Mâturîdî, biraz da istihzayla, bu iki yöntemin doğru bilgiye ulaştırmaktan uzak olduğunu belirtir. Mâturîdî, aslında en başından itibaren bilgi ile ilham ve kehanetin arasını ayırarak, sisteminin önemli bir parçası olan nübüvvetin bir ilham veya kehanet olduğunu iddia eden düşünceye ön almaktadır.

Mâturîdî'ye göre, duyuların idraki sayesinde dış dünyada olup bitenin arka planına vakıf olabilen kâfir, bu yeteneğini boşa harcamış, meselenin iç yüzünü idrak

<sup>1293</sup> Bu bahse değinen ulema listesi için bakınız: Emine Ögük, *Kelam Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri: (Mâturîdî Örneği)*, (İstanbul: Rağbet yay., 2015), 83.

<sup>1294</sup> Ögük, *Kelam Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri*, 87.

<sup>1295</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 137.

<sup>1296</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 136.

<sup>1297</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45.

<sup>1298</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45.

edememiştir. Çünkü kendisine bahşedilen yetenek, ibret alınması için, duyuların idrak ettiklerini akla ulaştırmasını gerektiriyordu. Görevini yerine getirdiği takdirde ulaşacağı bilgi, etrafında olup biten hiçbir şeyin tesadüfen olup bitmediği gerçeğidir. Aklın bu enstrümanlarla varması gereken netice budur.<sup>1299</sup>

Yine Mâtürîdî'ye göre, duyu ve gözlemler elde edilen bilgiler, çeşitli gerçeklere dair temel ilimlerdir. Ve bu bilgiler, duyu ötesi (âleme dair) bilgi edinmek adına istidlal edilebilecek esasları teşkil eder.<sup>1300</sup> Mâtürîdî'nin ilk takipçilerinden Ebû Seleme de, aynı şekilde, sağlam duyu ve normal akıl ile elde edilen bilginin ancak bir değer taşıyacağını ifade etmektedir.<sup>1301</sup>

Bilgiye dair tartışmaların merkezinde, bilginin öznesinin kim olduğu ve nasıl meydana geldiği problemi yatmaktadır. Eş'arî gibi Mâtürîdî de, Mu'tezileden farklı olarak, bilgiyi Allah'ın bilgisi ve insanın bilgisi olarak "kadim" ve "muhtes" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Mu'tezile'nin itikat olarak tanımladığı bilgiyi Mâtürîdî, özü itibariyle bir sıfat olarak konumlandırmaktadır.<sup>1302</sup>

Mâtürîdî'nin bilgiyi sıfat olarak konumlandırmasında, Ebû Hanîfe'den itibaren geleneğin de sahip çıktığı "mahiyet" konusundaki bir görüş yatmaktadır. Bu da, söz konusu olanın mahiyetinin sadece müşahede ile bilineceği; delil ve haberle bilinemeyeceğidir.<sup>1303</sup> İnsan da delil ve haberin müsaade ettiği kadar malumat sahibi olabilir.<sup>1304</sup> Aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre de müşahedeye dayalı bilgi, habere dayalı bilgiden daha kuvvetlidir. Müshahedeye dayalı bilgi daha net ve şüpheleri daha fazla gidericidir.<sup>1305</sup> Yani Mâtürîdî'nin bilgi tanımında, Ebû Hanîfe'nin mahiyete dair düşüncesi belirleyici olmuştur. Ona göre, duyulur âlemde elde edilebilecek bilgi, aslında sadece öte âlemdekini anlamlandırmada yardımcı olan bir sıfattır; onun zatı ve özü değildir.

Mâtürîdî'nin bilgi tanımının yansıması, sıfat konusunda da kendini belli etmektedir. Mâtürîdî'ye göre duyulur âlemde bizim Allah'a nispet ettiğimiz sıfatlar, onun

---

<sup>1299</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I: 87.

<sup>1300</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II: 206.

<sup>1301</sup> Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*, 60.

<sup>1302</sup> Tartışmanın devamında, Mu'tezile'nin insanı merkeze aldığı tevlid teorisi; Eş'arî ve Mâtürîdîlerde ortak olmak üzere, nazari bilginin öznesi olarak Allah'ın kabul edildiği kesb teorisine dönüşecektir. Bk. İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcabbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, (Ankara: Otto yay., 2014), 159.

<sup>1303</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 266.

<sup>1304</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 266.

<sup>1305</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI: 27.

kudret ve azametini hissetmemiz için kullanılan isimlerdir. Bu dünyada Allah'ın sıfatlarının mahiyetini tam anlamıyla anlayabilmek mümkün değildir.<sup>1306</sup>

### 3.1.5. Sıfatlar

Sıfatlar meselesi, usûlde ve fûrûda Ebû Hanîfe'yi takip eden Mâverâünnehir Hanefilerinin başından beri net bir duruş gösterdiği bir konudur.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin geleneğinin sıfatlar konusundaki eğilimini görmemiz için, Halku'l-Kur'an meselesindeki duruşları önem arzetmektedir. Semerkant Ehli'nin Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesindeki duruşunu Ebû Süleymân el-Cüzcânî'ye (ö. 200/816 ) kadar götürebiliyoruz.<sup>1307</sup> Meselenin açılımının sıfat konusuna uzanması, *es-Sevâdü'l-A'zam*'da "Kur'an yaratılmıştır diyen kimse, Allah'ın sıfatı yaratılmıştır diyen kimse gibidir" ifadesinde netleşmektedir.<sup>1308</sup> *el-Fıkhü'l-Ekber*'de de, yaratıkların organ ve harflerle, Allah'ın ise uzumsuz ve harfsiz konuştuğu belirtilmiştir. Buna göre; harfler mahlûk, Allah'ın kelâmı ise mahlûk değildir. Kur'an, mahlûk değil; kadim ve ezeldir.<sup>1309</sup>

Sıfatlar tartışması gündem teşkil etmeye başladıktan sonra *el-Fıkhü'l-Ekber* ve *el-Vasıyye* adlı eserlerde artık meseleye dair net bir tavır oluştuğu ve argümanların ayrıntılarına inilmeye başlandığı gözlenmektedir. *el-Fıkhü'l-Ekber*'de Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Allah'ın sıfatları iki kısımda değerlendirilmiştir. Buna göre, Allah'ın zati sıfatları hayat, kudret, ilim, semi, basar ve irade sıfatlarıdır. Fiilî sıfatları ise tahlik, terzik, inşâ, ibdâ, sun' ve diğer sıfatlardır.<sup>1310</sup>

Nesefî, Mâturîdî'nin seleflerinden Ebû Bekir el-Cüzcânî'ye ait *el-Fark ve't-Temyîz* adında ve özellikle de zâtî ve fiilî sıfatları ele alan bir eserden bahsetmektedir.<sup>1311</sup> Bu bilgi, Mâturîdî öncesi konuya dair bir birikimin sağlandığını göstermesi açısından değerli bir bilgidir.

Sıfatlar meselesi Mâturîdî'nin gündeminde ön sıralarda gelmektedir. Onun meseledeki temel muarızı Mu'tezile'dir. O Ka'bî'nin sıfatlara dair düşüncelerini *Kitâbü't-Tevhîd*'de bir başlık altında ele alarak eleştirmiştir. O, konunun merkezine, Ka'bî'nin ismini bilemediğimiz bir eserindeki değerlendirmelerini almış

<sup>1306</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 95, 178-179, 103-104.

<sup>1307</sup> Cüzcânî'nin halku'l-Kur'an'ı reddeden bir rivayetine dair bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV: 518.

<sup>1308</sup> Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 116,118.

<sup>1309</sup> Ebû Hanîfe, "El-Fıkhü'l-Ekber", 53-54.

<sup>1310</sup> Ebû Hanîfe, "El-Fıkhü'l-Ekber", 53-54.

<sup>1311</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 553.

görülmektedir.<sup>1312</sup> Mâtürîdî, Ka'bi'nin sıfatları zâtî ve fiilî şeklinde sınıflandırması ile kelâm sıfatının ezeli olmayışına dair uzunca değerlendirmesine<sup>1313</sup> ayrıntılı bir şekilde cevap vermektedir. O, mahiyet itibariyle sıfatların aynı noktada birleşmesinden dolayı Ka'bi'nin zâtî ve fiilî ayrımını mantıksız bulmaktadır.<sup>1314</sup>

Mâtürîdî, kelâm sıfatı konusunda da Ka'bi'yi hedef almış ve meseleyi bu bağlamda işlemiştir. Ona göre kelâm sıfatı diğer fiilî sıfatlar gibi değişiklik ve yok oluştan uzaktır.<sup>1315</sup>

Mâtürîdî, Ka'bi'nin iddialarına uzun uzun akli cevaplar vermektedir. Bunun sebebi, sıfatlar konusunda geleneğinin kendisine sunduğu zengin arka plandan kaynaklanmaktadır. Onun geleneği, “halku'l-Kur'ân” tartışmasından itibaren sıfatlar konusunda Mu'tezile'nin karşısında durmuş bir mirasa dayanır. Mâtürîdî'nin sıfatlar konusunda birçok yerde Ka'bi'yi hafife alması,<sup>1316</sup> onun konu hakkındaki arka planın, Mu'tezile'nin şahsında Ka'bi'nin iddialarının, Cüzcâniyye Medresesinde uzun süre tahlil edildiğini göstermektedir. Konunun işlenişi süresince herhangi birine atıfta bulunmaması, meseleye, geleneğinin sağlamış olduğu birikimden hareketle yaklaştığını göstermektedir.

### 3.1.5.1. Müteşâbih

Mâtürîdî'nin geleneğinde, müteşâbih ayetlerin te'vili konusunda olumsuz bir yaklaşım mevcuttur. Bu durumu, *el-Fıkhü'l-Ekber* ve *es-Sevâdü'l-A'zam*'da görmekteyiz. Buna göre, Allah'ın el, yüz gibi haberi sıfatları keyfiyetsiz sıfatlardır. Bu sıfatları te'vil etmek doğru değildir. “Onun eli, kudreti veya nimetidir” denmesi, sıfatı iptal etmek anlamına gelir. Bu, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin görüşüdür.<sup>1317</sup> Söz konusu anlayışı teyit edecek şekilde *es-Sevâdü'l-A'zam*'da da, bu sıfatların keyfiyetsiz olduğu ve te'vil edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>1318</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî ise mezhep içerisinde müteşâbih ayetlerin te'vili konusunda farklı fikirlerin mevcut olduğunu söylemektedir.

<sup>1312</sup> Ka'bi *Makâlât*'ında, kelâm sıfatının hakikatte Allah'ın sıfatı olmadığı düşüncesinde olduğuna “kısaca” değinmektedir. Bu bilgiden hareketle de Mâtürîdî'nin bu eserden yola çıkarak eleştiride bulunmadığını anlıyoruz. Bk. 258.

<sup>1313</sup> Mâtürîdî'nin kullandığı eser elimizde olmasa da mezhebinin meseleye dair görüşünü Ka'bi'nin *Makâlât*'ında şöyle açıklamaktadır: “Mu'tezile Allah'ın (görülecek ve duyulacak şey var olduğu sürece) Allah'ı daima semî ve basîr kabul eder. Ancak sürekli yaratıcı, bağışlayıcı gibi sıfatlar için bu ifadeyi kullanmazlar. Çünkü Allah bu sıfatlarla ezelde mevsuf değildir.” Bk. 260.

<sup>1314</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* 105.

<sup>1315</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 109.

<sup>1316</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 104-116.

<sup>1317</sup> Ebû Hanîfe, “El-Fıkhü'l-Ekber”, 54.

<sup>1318</sup> Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 305-306.

Ancak o, Mâturîdî'nin seleflerinden, te'vili doğru bulmadığını ifade ettiği Nusayr b. Yahyâ (ö. 268/881) dışında kimsenin ismine yer vermez.<sup>1319</sup>

Mâturîdî ise müteşâbih konusunda gelenekteki genel kanaatten farklı bir duruşa sahiptir. O, iki çeşit müteşâbih tanımı yapmaktadır. İlki insanların anlamını asla bilemeyeceği, sadece iman edilmesi gereken müteşâbihtir.<sup>1320</sup> Bu tür müteşâbihin akılla anlaşılması mümkün değildir. Bunların anlamı ancak nakille öğrenilebilir.<sup>1321</sup>

Mâturîdî, müteşâbihâtla ilgili kötü niyetli bidatçilerin te'villerine karşı tedbirli olunması gerektiği düşüncesindedir.<sup>1322</sup> Bu durumda Müslümanlar arasında ayrılığa sebep olacak bir te'vili terk ederek muhkeme uymak en doğrusu olacaktır. Bunu yapan kişi müteşâbihin de hakkını vermiş olacaktır.<sup>1323</sup> Bazen de müteşâbih, kıyametin saati gibi, sadece Allah'ın bilebileceği bir anlam içerir.<sup>1324</sup> Bu ayetler Allah'ın bir imtihanıdır. Dünya da zaten bir imtihan yeridir.<sup>1325</sup>

Mâturîdî'nin ikinci tür müteşâbihi, ilim ehlinin açık seçik bildiği bir müteşâbihtir. Bu tür müteşâbihin iki ihtimali vardır: İlki, âlimin cahile üstünlüğünü göstermektir. İkincisi ise, insanları ondaki kastı anlamaya yönlendirmedi.<sup>1326</sup> İkinci kısma dâhil ettiği ayetleri, Allah'ın ulûhiyetine zarar verecek herhangi bir benzeşmenin söz konusu olamayacağını akıl ve naklin sunduğu muhkem bilgiler ışığında açıklamayı tercih etmiştir.

Mâturîdî'ye göre müteşâbihâta, naslarda olduğu şekliyle inanmamız gerekir. Ancak bunu yaparken de, Allah'a nispet edilen fiillerde teşbihe kaçmaya karşı bilinçli olmak gerekmektedir.<sup>1327</sup> Yaratıcı, bir fiille nitelendiğinde, bu fiilin yaratılmışlara özgü bir ölçüyle değerlendirilmesi doğru olmayacaktır. Böyle bir durumda yaratıcı-yaratılan münasebeti kökten reddedilmelidir. Müteşâbih ayetler bazen özet mahiyetinde, dolaylı açıklamalar, kısa ifadeler şeklinde de olabilmektedir.<sup>1328</sup> Bu ayetlerde "Rabb'in geldi, meleklerde..."<sup>1329</sup> "Sen ve Rabb'in gidin ve savaşın"<sup>1330</sup> gibi ifadelerin, bir durumdan

<sup>1319</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 284-285.

<sup>1320</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 273.

<sup>1321</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 274.

<sup>1322</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 276.

<sup>1323</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 277.

<sup>1324</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 277.

<sup>1325</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 273, 278.

<sup>1326</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 278.

<sup>1327</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 135-136; Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 101.

<sup>1328</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 102.

<sup>1329</sup> Fecr 89/22.

<sup>1330</sup> Mâide 5/24.

başkasına geçme, mekân değiştirme şeklinde anlaşılması doğru değildir.<sup>1331</sup> Allah'ın gelmesinden, başka bir mekâna intikal ettiği anlaşılmaz.<sup>1332</sup> Bu tür ifadeler, dünya işlerinde böyle kullanıldığı için belirtilmiştir.<sup>1333</sup> Yoksa bu lafızların hakiki manada Allah'a nispeti söz konusu değildir.<sup>1334</sup> Allah böyle şeylerden münezzehtir.<sup>1335</sup> Yağmur için “Allah'ın rahmetidir” ifadesi, “rahmetinin eseridir” anlamına gelir. Allah'ın hükmünün, tedbirinin ve fiilinin eserleri ortaya çıkınca, o Allah'ın azabıdır.<sup>1336</sup>

Mâtürîdî, *istivâ* kelimesini *te'vil* etmektedir. Ona göre *istivâ*, Allah'ın, yaratma fiilini değişik şekillerde haber vermesidir.<sup>1337</sup> *İstivâ*, arşı yaratma, onu yükseltme ve hükümranlığını tamamlama anlamındadır.<sup>1338</sup>

Mâtürîdî, sıfatların ispatı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Çünkü onun meselede benimseyeceği ilkeler, konunun mahiyeti gereği evrenin varoluşu, yaratılış ve zaman (tekin ve mükevven ayrımı), insanın özgürlüğü ile tavrını doğrudan etkileyecektir. Sıfatlar meselesi, bu yönüyle Mâtürîdî'nin fikri arka planında kritik bir öneme sahiptir.

### 3.1.5.2. Şey kavramı

Allah'a şey denilip denilmeyeceği meselesi de sıfat konusu ile ilgili bir meseledir. *el-Fıkhü'l-Ekber*'de Allah'ın bir şey olduğu, ancak onun şeyliğinin diğer varlıkların şeyliği gibi olmadığı ifadesi geçmektedir. O bir cevher veya araz değildir.<sup>1339</sup>

Mâtürîdî'nin de, meseleye geleneğiyle uyumlu olarak yaklaştığını görmekteyiz. Ona göre de Allah bir şeydir, ancak diğer şeyler gibi değildir.<sup>1340</sup> Allah için şey kelimesini kullanmak caizdir. O, cisim olmadığı gibi araz da değildir.<sup>1341</sup> Allah'a şey demek bir sakınca yoktur. Çünkü şey, isim kabul edildiği takdirde isimde benzerlik, teşbih ortaya çıkarmaz.<sup>1342</sup> Şey, isim kabul edilmediği takdirde yine sorun yoktur. Çünkü “şey” kelimesi Allah'ın mavsufunun zatını, öz yapısını anlatmak için kullanılmamaktadır. Âlim

<sup>1331</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I: 102; II: 297.

<sup>1332</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII: 116.

<sup>1333</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XII: 393.

<sup>1334</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XII: 393.

<sup>1335</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I: 102; II: 297.

<sup>1336</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XVI: 70; *Te'vil* gerektiren ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair Mâtürîdî'nin değerlendirmeleri için bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 123-139.

<sup>1337</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 130, 133 Mâtürîdî, *Te'vilât*, V: 403.

<sup>1338</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 133-134; Mâtürîdî, *Te'vilât*, V: 404.

<sup>1339</sup> Ebû Hanîfe, “*El-Fıkhü'l-Ekber*”, 54.

<sup>1340</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIII: 185.

<sup>1341</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 103.

<sup>1342</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 93.

ve kâdir kelimeleriyle Allah'ın mahiyetini bildirecek bir anlatımın yapılamaması da böyledir.<sup>1343</sup> Ayrıca şey, nihai olarak kendisi şey olmayan bir varlık için kullanılamaz. Oysa Allah kendisi için bu kavramı kullanmıştır.<sup>1344</sup> Üstelik şey kelimesi halk arasında sadece “yokluğu nefyetme” kavramı işlevi görmektedir. Bu açıdan bakıldığında da bir sorun olmadığı görülecektir.<sup>1345</sup>

Mâtürîdî, cisim ve şey konusunu beraber ele alarak, onların Allah'a nispetlerinin imkânını tartışmaktadır. Cismin mahiyeti, kavram olarak kullanılışı, üç boyutluluğu ve nihayet Allah hakkında kullanılmayacağını açıklamaktadır.<sup>1346</sup> Konunun mahiyetinden, muhatabın Mu'tezile olmadığı çok açıktır. O, Allah'a cisim denmesini caiz gören bir anlayışa karşı cevap vermektedir.<sup>1347</sup> Bu noktada akla, Allah'ı cisim olarak niteleyen ve Mu'tezile'nin de hasmı olan Hişam b. Hakem gelmektedir.<sup>1348</sup>

Mâtürîdî'nin şey kavramının üzerinde durmasının birkaç sebebi vardır. Çünkü şey, Mâtürîdî'nin fikri arka planında önemli olan sıfat konusu, dolayısıyla bilginin tanımı meselesiyle bağlantılıdır. Mâtürîdî'nin bilgi tanımı, geleneğindeki yaklaşımın geliştirilmiş bir halidir.<sup>1349</sup> O, bilgiyi, bilgiye konu olanın (mezkûrun) kişiye açık hale gelmesini sağlayan bir sıfat şeklinde tanımlamaktadır.<sup>1350</sup> Böylece bilgi, mezkûrun özü, mahiyeti değil bir sıfatı olacaktır. Bu tanım, Mâtürîdî'nin Allah'ın sıfatlarının onun zatını değil duyulur âlemde anlaşılabilirliğini ifade edişinin kavramsallaşmış halidir.

Mâtürîdî, yaptığı bilgi tanımında şey kelimesi yerine “mezkûr” kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bu, onun “şey” kelimesinin varlığın ispatı için kullanılan bir anlamı kapsamasından dolayıdır.<sup>1351</sup> Bu, problemi aşmak adına bilinçli olarak yaptığı bir tercihtir.<sup>1352</sup> Bilgi, tanım olarak varlık ve yokluğu kapsamalıdır. Takipçisi Nesefî de, “ma'dûmun şeyliği” başlığını bilginin tanımı içerisine dâhil etmiştir.<sup>1353</sup>

<sup>1343</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 96.

<sup>1344</sup> “Hiçbir şey onun misli değildir.” Şûrâ, 42/11.

<sup>1345</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 94.

<sup>1346</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 90-96, 175.

<sup>1347</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 94-97.

<sup>1348</sup> Bk. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 188; Ka'bi, *Makâlât*, 241-244.

<sup>1349</sup> Mâtürîdî'nin geleneğinde olduğu anlaşılabilir tanım, “cahil olanı şüphe, zan ve sehvdan kurtaran bir sıfat” şeklindedir. Bk. Nesefî, *Tebşıra*, I: 136.

<sup>1350</sup> Nesefî *Tebşıra*, I: 137.

<sup>1351</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 175.

<sup>1352</sup> Varlık ve ma'dûm yani yokluk da bilginin konusudur ama yokluk “şey” değildir. Örnek olarak Allah'ın eşi, benzeri, ortağı ve çocuğunun olmaması bilginin konusu olmaktadır. Fakat kavramın kullanımı açısından bakıldığında bunlar “şey” değildir. Bk. Muhit Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *AÜİFD*, 44, sy.1, (2003): 48.

<sup>1353</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 128.



Mâturîdî'nin şey kavramı üzerinde durmasının sebeplerinden birisi de, yaratılış meselesidir. Ona göre Allah, âlemi “min lâ-şey” yani hiçbir şeyden yaratmıştır. Mâturîdî burada direkt olarak Ka'bi'yi değil,<sup>1354</sup> ma'dumun şeyliğini savunan Mu'tezile'yi hedef almaktadır.

### 3.1.5.3. Ma'dumun Şeyliği

Mâturîdî ve Mu'tezile arasındaki ma'dumun şeyliği problemi, kökü çok eskilere giden yokluk problemine dayanmaktadır. Stoa düşüncesinde şey, var olanı ve olmayanı kapsaması açısından tartışılmıştır.<sup>1355</sup> İslam düşüncesinin Stoa felsefesinden etkilendiği<sup>1356</sup> konulardan birisi de, ma'dumun şeyliği konusudur.<sup>1357</sup>

Mâturîdî, Mu'tezile'nin ma'dumun şey olduğunu, yani potansiyel var olduğunu söylemektedir.<sup>1358</sup> Ona göre Mu'tezile, varlıkların yokluktan vücuda çıkarılmasını bu şekilde açıklamaktadır. Yani Allah, varlıkları yoktan yaratmamaktadır. Mu'tezile'ye göre böyle olursa nesnelere ezelle bir bağı oluşması gerekir. Bu yüzden Mu'tezile'ye göre nesnelere ezelle ma'dum olan şeylerdir.<sup>1359</sup> Böylece Allah'ın yaratması sadece icattan ibaret olacaktır.

Mâturîdî, Mu'tezile'nin bu düşüncesiyle, tevhid ilkesini korumaya çalışırken, Allah'la varlık arasında ma'dumu yerleştirerek daha kötü bir duruma düştüğünü ifade etmektedir. Çünkü o, bu düşüncesiyle Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmadığını söylemektedir. Allah yoktan yararmadığı için, nesneyi dahi yaratmamış görünmektedir. Mâturîdî birçok noktada yaptığı benzetmeyi burada da yapmaktadır. Ona göre Mu'tezile'nin bu konudaki iddiası, Dehrî ve Senevîlerin düşüncesinden farklı değildir.<sup>1360</sup> Mâturîdî, listesine daha sonra Mecûsîler<sup>1361</sup> ve Zındıkları da eklemektedir.<sup>1362</sup>

---

<sup>1354</sup> Ka'bi de Mâturîdî gibi (Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 94) “şey”in mevcudu gösterdiği kanaatindedir. Şey kelimesi, Basra Mutezile'sine göre ise malum için kullanıldığından Ka'bi'den farklıdır. (Bk. Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, 48.) Ka'bi, mensubu olduğu Bağdat ekolünden farklı olarak madumu şey saymamaktadır. (Bk. Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî (ö. 478/1085), *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sâmi Neşşâr, (İskenderiye: Dârul Ma'ârif, 1969), 125.

<sup>1355</sup> Sholomo Pines, *İslam Atomculuğu*, çev: Osman Demir, (İstanbul: Klasik yay., 2017), 116- 117.

<sup>1356</sup> Neşşâr, *İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I: 74.

<sup>1357</sup> Pines ibare ve içerik açısından kavramların birbirine oldukça yakın olduğunu ifade etmektedir. Bk. *İslam Atomculuğu*, 117.

<sup>1358</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151.

<sup>1359</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 152.

<sup>1360</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 152, 153.

<sup>1361</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 155.

<sup>1362</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 157.

Mâturîdî, Dehrîlerin, madde, heyula ve türevlerinin kadim olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir. Buna göre bir nesnenin oluşumu başka bir nesneye bağlıdır. Senevîler ise, aydınlık ve karanlığın kıdemini savunmaktadır. Buna göre, her cins kendi cinsinden ortaya çıkmaktadır. Ona göre bu fikirler, Mu'tezile'nin savunduğu ma'dumun şeyliğinden farklı değildir.<sup>1363</sup>

Mâturîdî, ifadelerinde tutarlıdır. Çünkü o, Mu'tezile'nin ma'dumun şeyliği düşüncesinin felsefi mirasla alakasından haberdardır. O, yaratılışa dair sudûr,<sup>1364</sup> heyula,<sup>1365</sup> atom ve tıynet<sup>1366</sup> ve muhtemelen de Stoa düşüncesinin de yansımalarına, *Kitâbü't-Tevhîd*'de yeri geldiğinde değinmektedir. Mâturîdî'nin isimlerini saydığı Dehrîler, Seneviyye, Mecûsîler ve Zındıkların varlığa dair savları, felsefi düşünceden mülhem iddialardır. Mâturîdî de Mu'tezile'yi onlarla ortak mirastan istifade etmekle suçlayarak, bu fikirlerle eşitleme çabasına girmektedir.<sup>1367</sup>

Mu'tezile, şeylerin ezelde varlığını kabul ederek, bunların şey'iyetlerinin ihdası değil, sadece icatlarının Allah tarafından gerçekleştirildiğini kabul etmektedir. Bu anlayışa göre, şey'iyet Allah'la bağlantılı olmadan varlık bulmuştur. Netice olarak da âlem yoktan değil ezelde mevcut olan şeylerden oluşmuştur.<sup>1368</sup> Mâturîdî ise ma'dumun şeyliğine karşı Allah'ın ezeli olan tekvin sıfatı marifetiyle yaratılışı açıklamaya çalışmaktadır.

#### 3.1.5.4. Tekvin

Mâturîdî'nin geleneğinde tekvin ve sıfat konusuyla ilgili ilk olarak *el-Fıkhü'l-Ebsat*'taki bazı ifadeler dikkat çekmektedir. Burada Ebû Hanîfe, Allah'ın mahlûkatı hiçbir şey yokken yarattığını söylemektedir.<sup>1369</sup> “Dileyen dilenmiş olanı ne ile diledi?” sorusuna ise o, “sıfatla” cevabını vermektedir. Daha sonra sıfatı açıklayarak, o kudretle kadir, ilimle âlim, mülk ile maliktir demektedir. O, meşîetle takdir etmiş, ilimle dilemiştir.<sup>1370</sup> Ebû Hanîfe'nin ifadelerinde, yaratmanın hiçlikten bir sıfatla gerçekleştiği, bunun meşîet ve ilim sıfatı ile de desteklendiği görülmektedir. *el-Fıkhü'l-Ekber*'de,

<sup>1363</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII: 387.

<sup>1364</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60.

<sup>1365</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81, 152, 231-237.

<sup>1366</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81.

<sup>1367</sup> Mu'tezile'nin ma'dumun şeyliği (sonradan varlığa gelen hadis) anlayışı ile sudûrcu anlayışla benzerliği için bk. M. Cüneyt Kara, *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn-i Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, (İstanbul: Klasik yay., 2011), 37.

<sup>1368</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 368.

<sup>1369</sup> Ebû Hanîfe, “*el-Fıkhü'l-Ebsat*”, 50.

<sup>1370</sup> Ebû Hanîfe, “*el-Fıkhü'l-Ebsat*”, 50-51.

sıfatlar ve yaratılışa dair daha ayrıntılı ifadeler bulunmaktadır. Allah varlıkları hiçlikten (min lâ-şey') yaratmıştır. O, eşyayı var etmeden önce bilen, takdir eden ve oluşturmaktadır.<sup>1371</sup> Allah yok olanı yokluğu halinde yok olarak, var olanı var olduğu anda var olarak bilir. O, ilminde bir değişiklik olmaksızın her şeyi bilmektedir.<sup>1372</sup> Allah, Musa ile konuşmadan önce de kelâm sıfatı ile nitelenmişti. O, mahlûkatı yaratmadan önce de ezelde hâlik idi.<sup>1373</sup>

Kelâm ekollerinde Allah'ın yaratması söz konusu olduğunda genel itibariyle “kudret” sıfatı üzerinde yoğunlaşmakta, fiili sıfatların ezeli oluşu reddedilmektedir.<sup>1374</sup> İmam Mâtürîdî'nin sisteminde ise yaratma, fiil ile gerçekleşmektedir. O, malum olduğu üzere “tekvin” sıfatının Allah'ın gerçek bir sıfatı olduğu konusunda nettir. Dehrîlerin iddia ettiği tersine “hikmet sahibi” bir yaratıcının düzenlemesi ile ortaya çıkan anlamlı bir tabiat yaratılmıştır ve bu anlam üzerinden insan doğrulanabilir bir bilgiye ve bu bilgi sayesinde eserin sahibine ulaşabilmektedir.

Mâtürîdî, geleneğiyle uyumlu bir şekilde, sıfatların varlığını savunmak adına Mu'tezile'ye karşı tekvini savunmuştur. Ona göre, Mu'tezile, tevhid anlayışı gereği, sıfatları nefyetmek gerekliliği hissetmiştir. Böylece ma'dûmun şeyliği üzerinden mahlûkatın var olduğunu ileri sürmüş, tekvin-mükevven ayırımına gitmemiştir.<sup>1375</sup> Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile, Allah'ın yaratma sıfatı-fiili ile zâtını ayırmaktadır. Onlara göre Allah ma'dumu icat eder. Böylece nesnelere yaratılmadan önce şey vasfını alırlar.

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin yaratılış anlayışının felsefî kökenli olduğunu bilmektedir. Ve bu anlayıştaki nedenselliğin ortaya çıkardığı “yaratmada zorunluluk” problemi üzerinden Mu'tezile'nin üzerine gitmektedir. Ona göre Mu'tezile, Allah'ı hâdis olanla ilişkilendirmekten korumaya çalışırken, iradesiyle yaratmaktan aciz bir varlığa çevirmiştir.<sup>1376</sup>

<sup>1371</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-Ekber”, 54.

<sup>1372</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-Ekber”, 54.

<sup>1373</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-Ekber”, 54.

<sup>1374</sup> Zeki İşcan, “İmam Mâtürîdî'nin Temel Dini Görüşleri ve İslami Düşüncede Yenilik”, *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, (İstanbul: Ofis yay., 2014), 155.

<sup>1375</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 366.

<sup>1376</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 169.; Mâtürîdî'ye göre İnsan fiillerinde “halk” sıfatının Mu'tezile tarafından reddinde de, onların herhangi bir fiilin ademiyyetten vücut buluşunu müşahede edemeyişleri yatmaktadır. Ona göre Mu'tezile âlemin kudemini savunanlarla paralel bir şekilde, duyulur âlemde vücuda gelmenin birleşme ve ayrışma dışında tecrübe edilemeyişini esas almaktadır. O, eski âlimlerin Mu'tezile'yi kudem-i âlem anlayışına nispet ettiklerini belirtmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 368.

Mâturîdî, sıfatların Allah'ın zatından ayrı olmadığını, aynı şekilde yaratma sıfatının da kendisi gibi ezeli olduğunu savunmaktadır. Ona göre Allah nesnelere yaratılmadan önce tekvin sıfatıyla nitelenmiştir. Bu, nesneye dair ilahi kudretin, irade ve ilmin taalluku gibidir. Mâturîdî, zaman kapsamı içerisinde gerçekleşen fiil ile tekvini kalın bir çizgiyle ayırmaktadır.<sup>1377</sup> Allah'ın ezelde yaratıcı oluşu, yaratılanın da ezeli olabileceği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Mâturîdî, sıfatın ezeliğini korumakla birlikte, yaratılanın ezeli olma problemini çözmek adına tekvini öne sürmektedir. Allah'ın yaratmasının, “min lâ-şey” (şeysiz) olduğunu savunmaktadır.<sup>1378</sup>

Mâturîdî, “zaman” kavramını, Allah'ın yaratma fiilinden uzak tutarak tekvin ve mükevveni birbirinden ayırır.<sup>1379</sup> Tüm mahlûkat, zaman kapsamında hâdis bir yaratmayla değil, ezelde gerçekleşen bir yaratma ile varlık bulmuştur. Ancak zaman işin içine girdiğinde, Allah'ın fiili değil, mahluk ilişkisi söz konudur. Böylece, mahlûkun ezeli olduğu zannı ortaya çıkmayacaktır.<sup>1380</sup> Allah, yarattığı şeylerde var olan tüm özelliklerden uzaktır. Bu kavramları mahlûkat için yaratan odur.<sup>1381</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Mâturîdî'nin tekvin sıfatının temelinde, kulların fiillerini açıklarken kullandığı yöntem yatmaktadır. Bu da ilahî fiil-insanî fiilin gerçekleşmesinde kullanılan çift yönlülük yaklaşımı şeklinde ifade edilebilir.<sup>1382</sup> Mâturîdî'ye göre fiilin varlık bulması, hakikati açısından Allah'a, gerçekleştirilmesi (hâdis-zamanla ilintili boyutu) açısından kula aittir. Tekvin sıfatı da yaratmayı, yani ilahi fiili açıklamaktadır. Burada da aynı prensip geçerlidir. Allah'ın yaratması (tekvini) zamandan bağımsız, onun fiilinin vakti geldiğinde (âlem ve nesnelere) gerçekleşmesi hâdis olan mükevvidir.

<sup>1377</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 101.

<sup>1378</sup> Yaratılıştan yoktan yaratılışı savunan düşüncenin, Hıristiyan din adamları tarafından da temellendirildiğini görmeyiz. Kindî'den önce Hıristiyan ansiklopedist Job of Edessa'nın (Ayyub al-Ruhawi) (doğumu yaklaşık 760), Tanrının zatıyla onun yaratması arasında fiziksel bir ilişkinin olmayışı, dolayısıyla sudur sürecinin reddi ve yoktan yaratmaya dair savunmasına dair bk. Ivry, “Kindî ve Mu'tezile: Yeni Bir Değerlendirme”, 329.

<sup>1379</sup> “Yaratma fiili ve yaratılan farklıdır. Çünkü “kûn” emri yaratma fiilini, “feyekûnû” ise yaratılanı ifade etmektedir. Bu tekvinin mükevviden ayrı olduğunu göstermektedir. Bu noktada bazı ihtimaller söz konusudur. O da, ya tekvin sonsuza kadar bir tekvinle var olur; ya da başka bir tekvin olmaksızın var olur. Mâturîdî'ye göre ikisi de hatalıdır. Zira iki ihtimal de meselenin bir yönü ile ilgilidir. Tekvin sıfatı ezeli bir sıfattır.” *Te'vilât*, VIII: 131-132; Mâturîdî, *Te'vilât*, Arapça, VI: 506-507.

<sup>1380</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, Arapça, IX: 65.

<sup>1381</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 294.

<sup>1382</sup> Bk. Ömer Türker, “Mâturîdî Kelamında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi”, *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, (İstanbul: Ofis yay., 2014), 367-369.

Allah'ın nesnelere yaratması anlatılırken "tekvin" tabirinin kullanılması, onun tam anlamıyla mahiyetini çözmesi için değil, (insanın görünür âlemden hareketle görünmeyene gitmesi çerçevesinde) insana yönelik bir anlatım maksadı taşımaktadır. Bu sıfat, Allah'ın, yaratılanlara karakterlerini veren her türlü vasıflardan uzak oluşunu kulların bilmesinden dolayı tam olarak açıklanamayacak bir özellik taşımaktadır.<sup>1383</sup> Tekvin sıfatıyla kul, yaratana mahlûkatın vasıflarından uzak tutma kavrayışına daha yakın olacaktır. Bu, tekvin sıfatına has bir durum değildir. Allah'ın tüm isim ve sıfatları için geçerlidir. Bu isimler, Allah'ı insanların anlayışlarına biraz daha yaklaştıran ifadelerden ibarettir. İsimleri oluşturan harfler ilahi bir nitelik taşımaz. İnsan, dilinin yetersizliğinden dolayı Allah'ın fiilleri ancak bu kadar anlatılabilir.<sup>1384</sup>

Mâtürîdî'nin bu açıklamaları, onun bilgi ve sıfat konularında geleneği takip etmesinden kaynaklanmaktadır. O, bilgiyi bir sıfat olarak tanımlamıştı ve sıfat, onun sisteminde mevzofunu tam olarak kapsayan bir hüviyette değildir. Allah'ın sıfatları ile alakalı durum da bu yaklaşımla tamamen uyumludur. Onun yaklaşımında, kullandığı prensip de belirleyici olmuştur.

Mâtürîdî tekvin sıfatını açıklarken, şahidin gâibe delaleti prensibini kullanmaktadır. Buna göre, duyulur âlemden kendisine engel olunmayan her kudret sahibi kişinin mutlaka fiili vardır ve bu kişi konuşmaya gücü yettiği için konuşmuştur.<sup>1385</sup> Ancak netice itibarıyla tekvini, insan aklının idraki mümkün değildir.<sup>1386</sup> Çünkü Allah söz konusu olduğunda, onun bir benzeri bulunmadığı için onun eylemini anlamak da mümkün olmayacaktır.<sup>1387</sup> Mâtürîdî, meseleye, şahidin gâibe delaleti prensibinin müsaade ettiği kadarıyla derinlik kazandırabilmiş görünmektedir. Ona göre yaratma fiili, akılların idrakine gizli kalan ve takdirinden aciz olduğu bir iştir.<sup>1388</sup>

Tekvin sıfatına dair gelenekteki kayıt ve Mâtürîdî'nin meseleyi ele alışı, karşılaştırmaya değerdir. Yaptığımız alıntılarda, sıfatlar konusunda gelenek ve Mâtürîdî arasındaki geçişkenlik ortadadır. Ancak tekvin sıfatı söz konusu olduğunda durum biraz farklı gözükmektedir.

---

<sup>1383</sup> Mâtürîdî, Allah'ın duyulur âlemden yaratma fiilini anlayabileceğimiz bir delil halketmediğini söyler. Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 581.

<sup>1384</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II: 293.

<sup>1385</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100.

<sup>1386</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 103.

<sup>1387</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 267.

<sup>1388</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V: 118.

Mâturîdî ve sonraki dönem Mâverâünnehirli Hanefiler tekvin sıfatı üzerinde ısrarla dururlar.<sup>1389</sup> Ancak, Mâturîdî dışında, tekvin sıfatını temellendirebileceğimiz bir şahsa atıfta bulunamamaktayız. Tekvin sıfatının olgunlaşmasının tarihlendirilmesi konusunda Mâturîdî dönemi ile selefleri arasında bir kapalılık göze çarpmaktadır. Mâturîdî'nin tekvin sıfatı hususunda selefleriyle olan münasebeti, hatta daha genel olarak, tekvin sıfatının Mâverâünnehir Hanefilerinde ne kadar geriye götürülebileceği meselesi, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) de gündemini teşkil etmiş görünmektedir.<sup>1390</sup>

Nesefî'ye göre fiilî sıfatlar, özellikle de tekvin sıfatı, sonradan ortaya atılan bir mesele olmayıp, Ebû Hanîfe'den beri devam eden ortak bir anlayıştır.<sup>1391</sup> Nesefî, Eş'ârîlerin tekvin ile mükevvenin ayrı oluşuna dair Mâturîdîlerin görüşünün IV/X. asırdan geriye gitmediği iddialarına karşı çıkmakta ve Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin öğrencisi Ebu Bekr Ahmed b. İshak el-Cüzcânî'den itibaren bölge ulemasının bu görüşü savunduğunu ileri sürmektedir.<sup>1392</sup> Ancak o, savunusuna, Mâverâünnehir Hanefilerinden isimlerini verdiği bir selefin sözüne veya eserine atıfla devam etmemektedir. Aksine, tekvin sıfatının Ebû Hanîfe'den beri var olduğunu, batılı bir Hanefî olan Ebû Cafer et-Tahavî'nin (ö. 321/933) *el-Akîde*'sine atıfla delillendirmeye çalışmaktadır.<sup>1393</sup> Oysa Tahavî, Mâturîdî ile muasır bir kişidir. Zaten tartışma, tekvin sıfatının Mâturîdî dönemi (IV. asır) öncesine götürülüp götürülemeyeceği üzerinedir.

Bizim açımızdan daha ilginç bir durum daha söz konusudur. O da, Nesefî'nin, bizim bölge Hanefilerinin geleneğini anlamakta istifade ettiğimiz birkaç eserden biri olan *el-Fıkühü'l-Ekber*'e atıfta bulunmamış olmasıdır. Anlaşılan Nesefî bu eserleri görmemişti ve tekvine dair Ebû Hanîfe'nin konuya dair açık ifadelerini bilmiyordu. O, tekvin sıfatını mezhep kurucusuna kadar taşıma fırsatına sahip olsaydı, bunu mutlaka değerlendirdi.<sup>1394</sup>

Mâverâünnehir'de Mâturîdî'nin takipçisi başka önemli bir isim olan Ebu'l-Yusr el-Pezdevî(ö. 493/1100)'nin tekvin sıfatına dair ifadeleri de değerlendirmeye değerdir.

<sup>1389</sup> Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 287.

<sup>1390</sup> Nesefî'nin meseleyi gündemine alması, Eş'ârîlerin tekvin sıfatının ezeli bir sıfat olmadığı iddiaları üzerine kendi görüşlerinin uydurma değil, Selef'e dayanan sahih bir mezhep olduğunu ispat içindir. Bk. Tefvik Yücedoğru, "Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, sy. 2, (1987): 253-261.

<sup>1391</sup> Nesefî, muarızlarının tekvin sıfatının seleften itibaren gelmediği, Semerkant'ta ortaya çıktığı veya kaynağının Merv'deki Zâberşâiyye adlı bir cemaat olduğu iddiasını da reddetmektedir. Bk. *Tebşıra*, I: 497.

<sup>1392</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 553.

<sup>1393</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 551.

<sup>1394</sup> Meseleye dair ayrıntılı bir değerlendirme için bk. İhsan Timur, "Tahavî'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 104.

Pezdevî, tekvin başlığı altında, dönemdeki kelâmi gündemin de etkisiyle Mâturîdî ve Eş'arî arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. O, Eş'arî'nin sıfatlar konusunda Mâturîdî'den kıdemsiz olduğunu söylemektedir. O, bununla muhtemelen onun Mu'tezilî kökenini ima ediyordu. Oysa Eş'arî'nin tersine Mâturîdî, Ebû Ebû Hanife ve ashabından beri icâdın mevcuttan farklı (tekvinin mükevvenenden) olduğunu savunan bir gelenekten gelmekteydi.<sup>1395</sup>

Pezdevî'nin ifadeleri, Eş'arî'den farklı olarak Mâturîdî'nin, geleneğinin kendisine tekvin sıfatı konusunda sunduğu arka planı ifade etmesi açısından değerlidir. Pezdevî'nin bir ifadesi daha meseleye dair merak ettiğimiz diğer bir hususu biraz olsun açıklamaktadır. O da, Mâturîdî'nin gelenekte mevcut olan “icat-mevcud ayrımını” detaylandığına dair ifadeleridir.<sup>1396</sup>

Tekvin sıfatının temellendirilmesinde Ebû Hanîfe'nin açık bir ifadesi olmadığına dair bir görüş de, müteahhir Hanefilerden tekvin konusunda Eş'arî görüşü benimseyen İbn Hümâm tarafından dillendirilmiştir. O, Ebû Hanîfe'nin, “tekvin, sıfatlara zâid kadîm bir sıfattır” şeklinde net bir ifadesi olmadığını söylemektedir. Ona göre, Mâturîdî döneminden itibaren Hanefî kelamcılar Ebû Hanîfe'nin “Allah yaratmadan önce yaratıcı; rızık vermeden önce rızık verici idi” sözünden istidlal ederek bu anlamı çıkarmışlardır.<sup>1397</sup>

Tekvin sıfatının kaynağının Ebû Hanîfe olmadığı iddiasının yüksek sesle seslendirilmesinin arka planında, bahsi geçen eserlerin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı iddiasının da etkisi olsa gerektir. Mu'tezile, Mâverâünnehirli Hanefîlerin Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği eserleri kabul etmemektedir.<sup>1398</sup> Mâverâünnehirli Hanefîlere göre bunun sebebi, aslında Mu'tezile'nin, Ebû Hanîfe'nin kelâmıla ilgili görüşlerini eserlerin reddiyle perdelemek istemeleriydi.<sup>1399</sup>

Biz, Mâturîdî'nin tekvin sıfatını temellendirmesinin arka planında, Semerkant Mektebi'nin savunduğu sıfatlar, yaratılış ve kulların fiilleri konularının yattığını ifade

<sup>1395</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 77.

<sup>1396</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 77.

<sup>1397</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), *el-Müsâyere fî ilmi'l-Kelâm*, (Mısır: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, t.y.), 39; Ali el-Kâri İbn Hümâm'ın yorumunu “şaşkınlıkla aşırıya gitme” şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre, Tahavî'nin Ebû Hanîfe'den aktarılan ifadelerde kast edilen İbn Hümâm'ın anlattığı gibi değildir. İbn Hümâm Eş'arîler'in meseleye bakışını yansıtmış görünmektedir. Bk. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali el- Kâri (ö. 1014/1605), *Minahu'r-Ravzu'l-Ezher Fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber li Aliyyü'l-Kârî*, thk. Vehbî Süleyman Ğavcî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1319/1998), 89-90.

<sup>1398</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, 23.

<sup>1399</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II: 461; Semerkant Ekolü mensuplarının bu iddiasının 5/11.yüzyıldan itibaren ortaya çıktığına ve Mu'tezile literatüründe bu tezin karşılığı olup olmadığına dair açıklama için bk. Alibekiroğlu, “Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi”, 292 vd.

ettik. Ancak Nesefî'nin, meseleyi temellendirirken Mâtürîdî öncesi selefinden tekvine dair net bir ifade sunmakta zorlanması ve Pezdevî'nin, "gelenekte eskiden beri icat-mevcut ayrımı düşüncesinin olduğu, Mâtürîdî'nin de bunu temellendirdiğine" dair ifadeleri beraber değerlendirildiğinde aslında zihnimizde durum netleşmektedir.

Mu'tezile ve daha sonra da Eş'arîyye, sıfatların ezeli olduğu akidesini Mâverâünnehir'de önceden beri savunan bir geleneğin varlığını önemsememiş olabilirdi.<sup>1400</sup> Ancak bu geleneğin takipçisi olan Mâtürîdî, tekvin-mükevven ayrımına dayanan tekvin sıfatını zâtî bir sıfat olarak kelâmî sisteminin önemli bir parçası haline getirmiştir. Böylece o, tekvini muarızî olan Mu'tezile'ye karşı işlevsel bir hale getirmiş oluyordu.<sup>1401</sup> Mâtürîdî'nin, tekvin sıfatını temellendirmede önemli bir unsur olarak kullandığı "kulların fiillerine" dair fikri arka planı incelemek, konunun daha net anlaşılmasına vesile olacaktır.

### 3.1.6. Kulların Fiilleri

Kulların fiilleri meselesi, ilâhî fiil ve istitâat konularıyla ilgili olup, içerisinde Müslümanların en başından beri cevap vermek durumunda kaldıkları sorular içermekteydi.

Bu husus, II/VIII. yüzyılın başlarından itibaren tartışılmaya başlamıştır.<sup>1402</sup> Ebû Hanîfe'nin muasırî olmakla birlikte "Kaderî" olduğu ifade edilen,<sup>1403</sup> Rum asıllı eski bir rahip Ebu'l-Hasen Zürâre b. A'yün'ün,<sup>1404</sup> Müslüman olduktan sonra *el-İstitâa ve'l-Cebr* isimli bir eser kaleme aldığı ifade edilmektedir.<sup>1405</sup> O, bu kitabında "istitâat" kavramına, yerine getirip getirmemenin sahibinin elinde oluşu anlamında "...yolculuğuna gücü yeten(men "istetâa")lerin haccetmesi"<sup>1406</sup> ayetiyle delil getiriyordu.<sup>1407</sup> Zürâre'nin kavrama dair düşüncelerinin ayrıntılarına ulaşma şansımız olmasa da, kavramın Ebû

<sup>1400</sup> Şehristânî ilâhî sıfatlar konusunda selefî Mu'tezile ile eskiden beri mücadele ettiğine değinirken Mâtürîdî ve geleneğinden haberi yokmuş izlenimi vermektedir. Bk. *Milel ve Nihal*, 42.

<sup>1401</sup> Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 291.

<sup>1402</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim:29.06.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istitaat>

<sup>1403</sup> Van Ess, *ilmü'l-Kelâm ve'l-Müctema' fî Karnî's-Sânî ve's-Sâlisi li'l-Hicrî*, II: 455.

<sup>1404</sup> Bu şahsın, Ebû Cafer Muhammed b. Ali'nin ashabından Fıkıh, Hadis ve Kelâm ilimlerinde Şii ulemanın en büyüklerinden biri olarak adı geçmektedir. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 272; *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 570-571.

<sup>1405</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî (ö. 460/1067), *Fihristü Kitâbi'ş-Şîati ve Usûlihîm*, thk. Abdülaziz et-Tabatabâî, (Kum: Mektebetü'l-Muhakkik et-Tabatabâî, 1999), 210.

<sup>1406</sup> Âl-i İmrân 3/ 97.

<sup>1407</sup> Van Ess, Zürâre'nin iman tanımının Ebû Hanîfe ile geniş ölçüde olduğu bilgisinin çok net olmadığını ifade eder. Bk. *ilmü'l-Kelâm ve'l-Müctema' fî Karnî's-Sânî ve's-Sâlisi li'l-Hicrî*, I: 455.



Hanîfe ve muasırları tarafından genel hatlarıyla tartışılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Bu ayet, en başından beri “istitâat” tartışmasında mezheplerin sundukları delillerin en belirleyicisi olmaya devam edecektir.<sup>1408</sup>

Müslümanlar arasında III/IX. yüzyılın başından itibaren, fiili mutlak anlamda Allah’a nispet edenler olduğu gibi, Allah ve insanın birlikte işlediğini iddia edenler ile sadece insana ait olması gerektiğini ileri sürenler olmuştur.<sup>1409</sup> Mâturîdî’nin muasırı ve aynı zamanda kendisi gibi Mâverâünnehirli bir Hanefî olan Âmirî’nin konuyla ilgili tespiti değerlidir. Ona göre, Senevî ve Mecûsî düşüncesinin kulların fiilleri konusunda Müslümanları zorlamalarının bir sonucu olarak, konu ciddi anlamda gündem teşkil etmiştir.<sup>1410</sup>

Mâturîdî’nin geleneğinde kulların fiillerine ait düşüncede Ebû Hanîfe’nin etkisi büyüktür. O, *el-Fıkhü’l-Ebsat*’ta, Allah’ın kulda ortaya çıkardığı bir kudretten bahsetmektedir. Bu kudret, kulun iyiliği veya kötülüğü işlemesine müsaade eder.<sup>1411</sup> Geleneğe meseleye dair kayda, *el-Fıkhü’l-Ekber*’de değinildiğini görmekteyiz. Buna göre, kulların hareket ve sükûn gibi eylemleri, hakikat anlamında kullara aittir. Kulların fiillerini yaratan Allah’tır. Bütün fiiller onun dilemesi, ilmi, hükmü ve kaderi çerçevesindedir.<sup>1412</sup>

Ebû Hanîfe’nin kulların fiilleriyle ilgili yaklaşımı, İslam düşüncesinde ciddi bir karşılık bulmuştur. Onun fikirlerinden etkilenen ilk isimlerden birisi, Dırrar b. Amr (ö. 200/815)’dir. O, Mu’tezile’nin kulların fiilleri konusundaki yaklaşımına muhalefet etmiş, kulların fiillerinin yaratıldığını savunmuştur.<sup>1413</sup>

Dırrâr b. Amr ile ona uyan Hafs el-Ferd, Hüseyin en-Neccâr ve ashâbı, İbâdiyye’den bir grup ve diğer bazı fırkalar, kulların fiillerinin yaratılmış olduğu düşüncesinde idi. Bunlara göre kulların fiillere nispeti, Cehm b. Safvân’ın iddia ettiği gibi mecazi değil,<sup>1414</sup> hakikidir.<sup>1415</sup> Dırrar b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr’a göre kulun fiilinin

<sup>1408</sup> Mûteahhirûn İmâmî âlim Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460/1067), söz konusu ayetin “Cebriyye”ye ait olan “fiilin istitâtle birlikte olduğu” düşüncesinin yanlışlığına delil olarak sunar. Anlaşılan “Cebriyye” ifadesiyle Mâverâünnehirli Hanefileri kastediyordu. Bk. *et-Tibyân fî Tefsî’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Habîb Kusayr el-Âmilî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1906), 538.

<sup>1409</sup> İbnü’l-Murtazâ, *Mu’tezile’nin Biyografik Tarihi*, 72.

<sup>1410</sup> Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri-“Âmirî’nin Kader Risalesi ve Tercümesi”*, (İstanbul: İFAV yay., 2003), 189-190. Ebu’l-Huzeyl el-Allâf ve bir Senevî arasında geçen tartışma için bk. İbnü’l-Murtazâ, *Mu’tezile’nin Biyografik Tarihi*, 80-81.

<sup>1411</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ebsat*, 36.

<sup>1412</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ebsat*, 55.

<sup>1413</sup> Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 230.

<sup>1414</sup> Ka’bî, *Makâlât*, 206.

<sup>1415</sup> Ka’bî, *Makâlât*, 321.

iki faili vardır. İlki onu yaratan Allah, ikincisi onu gerçekleştiren kuldur. Allah ve kul, fiilin gerçek faili konumundadır.<sup>1416</sup>

Bu bilgiler ışığında biz, insan fiillerinin yaratılmışlığı ve insanın bu yaratılmış fiilin hakiki faili olduğu düşüncesinin, Mâturîdî'nin selefleri ile onların dışında bazı fırkalar tarafından da benimsendiğini anlamaktayız.

Kulların fiilleri meselesi, Mâturîdî'nin en çok gündemini teşkil eden konulardan biri olmuştur. Mâturîdî'nin sunduğu argümanlar bize, Mu'tezile ile en temel ayrılık noktalarından biri olan kulların fiilleri hususundaki tüm kelâmi birikimi görmemizi sağlamaktadır.<sup>1417</sup>

Mâturîdî'ye göre, kulların fiillerinde Allah'ın dahli mevcuttur.<sup>1418</sup> Allah, kullarının fiillerini yaratmayı, mutlak anlamda kendi zatına nispet etmektedir.<sup>1419</sup> Allah bu durumu farklı ayetlerde ifade etmiştir.<sup>1420</sup> İnsanın fiillerinde yaratanın izleri vardır. Öyle ki bazen kişi yaptığı fiilden, beklentisi dışında sonuçlar elde eder. Bu, fiilde insan dışında başka bir etkinin olduğunu gösterir. Bazen de bir fiilin gerçekleşmesi için tahayyül dahi edilemeyecek aklın erişemeyeceği şartlar gerekir. İnsanın fiili, güzel ve çirkin olur. Ama o kişinin bilgisi, bunların sınırına ulaşamaz. Kişinin yaptığı fiil öyle bir güzelliğe ulaşır ki, bir daha aynı şeyi yapmak istese de başaramaz.<sup>1421</sup>

İnsan bir fiili işlediğinde, onu Allah istediği ve irade ettiği veya kaderine yazdığı için işlememiştir. Bunu insan da bilmektedir ki, o işlediği fiili, özgür iradesiyle, aksini de yapabileceği bir tercihle yapmıştır.<sup>1422</sup> Onun bu ifadeleri, *el-Fıkhü'l-Ebsat* ve *el-Vasiyye*'deki ifadelerin tekrarı gibidir.<sup>1423</sup>

Mâturîdî'ye göre fiilin insana nispeti de hakikidir. İhtiyari fiillerin Allah'a nispeti, onların kullara aidiyetini ortadan kaldırmamaktadır.<sup>1424</sup> İnsan fiilinin mahiyeti, yaratılması, yani yokluktan varlık sahnesine gelişi açısından Allah'a, işlenmeleri açısından ise kula aittir. Fiil hakiki anlamda kula ait olmasaydı ona Allah'ın emirde

<sup>1416</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 230, 232.

<sup>1417</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 338 vd; *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, (Ankara: TDV yay., 2017), 321 vd. Eser bundan sonraki atıflarda "Arapça" şeklinde belirtilecektir.

<sup>1418</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII: 185, 255; IX: 525; XI: 202-203, 207; XII: 123; XVI: 117.

<sup>1419</sup> *Te'vilât*, XIV: 388; Mâturîdî'nin ahabından Rüstüfağni'nin, kulların fiillerinin yaratıldığına dair ifadesi için bkz, *Fevâid*, vr. 298a.

<sup>1420</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 32, 52.

<sup>1421</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI: 310.

<sup>1422</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII: 227.

<sup>1423</sup> Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ebsat", 36; Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 66.

<sup>1424</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 345, 348-349, 350, 370.

bulunması manasız olurdu.<sup>1425</sup> Kula nispet edilen, onun fiili değil mef'ûlüdür. Buna örnek olarak, iki kişinin karşılıklı çektiği ipin kopuşu eylemini göstermektedir. Gerçekleşen eylem ikisinin de mefulüdür.<sup>1426</sup> Dırar b. Amr da, darbeden ortaya çıkan acı ve atılan taşın gitmesi örnekleriyle, Allah ve kulun fiilin ortak sahibi oluşuna misal vermektedir.<sup>1427</sup>

Mâturîdî'ye göre, fiillerin hakikatte, Allah'a ve kula nispet edilmesi gereken iki yönü bulunmaktadır. Birincisi, fiilin kendine ait olmayan, yokluktan varlık alanına çıkışını tüm ayrıntılarıyla zihinde şekillendirip dizayn etmek, fiilin oluşacağı çevreyi şekillendirip gerçeklik boyutuna taşımaktır. İkincisi ise fiile ait olup, yasaklanan veya emredilen işe yönelik harekete geçip geçmemeyi tercih etmek gibidir.<sup>1428</sup>

Mâturîdî'ye göre Mu'tezile, fiil gerçekleşirken kul ile Allah arasında bir ortaklık anlamı ortaya çıkmaması için fiili kulun yarattığını söylemektedir. Şayet kulun fiilini Allah yaratırsa, bu ikisinin fiili olur. Mâturîdî'ye göre Mu'tezile'nin bu düşüncesi, onların ma'dumun şeyliği anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Mu'tezile, eşyanın ademden (min lâ-şey') değil, ma'dumdan yaratıldığını (alemin kıdemini savunan Dehrîler gibi) düşündükleri için bunu kabul etmez. Çünkü onlara göre âlem, ezelde mevcut olan şeylerden meydana gelmiştir; yoktan varlık sahnesine çıkmamıştır.<sup>1429</sup> Bu düşüncenin bir uzanımı olarak, Mu'tezile'ye göre kulların fiili olan iman ve küfür, Allah'ın yarattığı şeyler değil; sadece icat ettikleridir.<sup>1430</sup> Mâturîdî'ye göre onların kulların fiillerine dair kurgusu, Allah'ın kula ait fiildeki tesirini ve kulun da Allah'a ait olan tesirini engellemek üzerinedir.<sup>1431</sup>

Mâturîdî, Allah'ın iradesi ve yaratması ile kulun mutlak iradesinin ortaklığı sorununu aşmaya çalışırken, aslında tekvin sıfatını açıklarken kullandığı yöntemi kullanmaktadır. Tekvin Allah'ın ezeldaki fiili, âlem onun mükevveni(mef'ûl)üdür. Tekvin ezelfî, âlem ise hâdistir. Fiil de, Allah'ın ezelde gerçekleştirdiği, kulun ise tam bir irade ile mefulü olduğu fiildir. İkisinde de ortak ve önemli olan husus, zaman kavramının sadece mahlûk/mef'ul için söz konusu olabileceğidir. Yani tekvin-mükevven ayrımında olduğu gibi bir çift boyutluluk söz konusudur.

<sup>1425</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 345, 348-349, 350.

<sup>1426</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 362.

<sup>1427</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 230.

<sup>1428</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 350.

<sup>1429</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 368.

<sup>1430</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 368.

<sup>1431</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 158.

Mâturîdî, kula fiilde sorumluk verirken ilahi kudretin devreden çıkmasını da engellemek istemektedir. Kul fiilden sorumlu olmalı fakat (Mâturîdî'nin anlayışında kula yaratma fiili yakışmadığından dolayı) yaratma fiilinin sunduğu müştâğnîlik ve hâkimiyet vasıflarından uzak olmalıdır. Mâturîdî'nin takipçisi Ebû Seleme de, bu dengeyi açıklamak adına fiili yokluktan varlığa çıkarmanın Allah'a, fiili yapacak kudret-istitâatin ise kula ait olduğunu söylemektedir.<sup>1432</sup>

### 3.1.6.1. İstîtâat

Kulların fiillerinin bir uzantısı olan istitâat meselesi, özellikle Mu'tezile ve Ebû Hanîfe'nin fikrini devam ettirenler arasında eskiden beri süregelen bir tartışmadır. İstîtâat, kulların fiillerinde iradenin gerçekleşmesini ifade etmesi açısından önem taşımaktadır.

Mâturîdî de, Mu'tezile ile aralarındaki tartışmalı meselenin, istitâat, yani kudret konusuna dair olduğunu belirtmektedir.<sup>1433</sup> Mu'tezile'nin, istitâatin fiilden önce olduğu savına karşı Mâturîdî'nin selefleri, istitâatin fülle beraber olduğu düşüncesini ileri sürmektedir.

İstîtâatin fülle beraber olduğuna dair, *el-Vasiyye* hariç geleneğin erken dönemine ait yazılı bir kayda ulaşamadık. Burada ifade edildiğine göre, istitâat fiilden önce değil, fiille beraberdir. Fiilden önce bir kudret de söz konusu olsaydı, o zaman kulun Allah'a ihtiyacı kalmazdı.<sup>1434</sup>

Gelenekte istitâate dair düşüncenin Mâturîdî'den itibaren geriye doğru ne kadar götürülebileceğine dair sorumuza, ilginç bir şekilde, Mâturîdî'nin bölgedeki Mutezilî muhatabı Ka'bî'nin bir kaydında rastlamaktayız. O, *Makâlât*'ında fukaha için ayırdığı başlıkta, Ebû Hanîfe'nin ashabından ve Mâturîdî'nin geleneğini Horasan ve Mâverâünnehir'e taşıyan en önemli isimlerden biri olan Ebû Mutî el-Belhî'ye yer vermektedir. Ebû Mutî'nin, istitâatin fiille beraber olduğuna dair fikrinin meşhur olduğunu aktarmaktadır. Ka'bî, onun bu fikrine sert bir eleştiri de getirmemektedir. Ona göre, Ebû Mutî'nin bu fikri muhal de olsa; sahibini cebr düşüncesinden uzaklaştırmaktadır.<sup>1435</sup> Biz bu değerli bilgi sayesinde, istitâatin fiille beraber olduğu

<sup>1432</sup> Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*, 60.

<sup>1433</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 408.

<sup>1434</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 67.

<sup>1435</sup> Ka'bî, *Makâlât*, 105.

düşüncesinin Ebû Hanîfe'den itibaren kesintiye uğramadan Mâturîdî'ye ulaştığını söyleyebiliriz.<sup>1436</sup>

Mâturîdî'ye göre fiili gerçekleştirecek kudrete sahibi olmak, o fiilden önce ortaya çıkmaz. Ancak fiili gerçekleştirmek için öncesindeki şartlara gücün yetmesi gerekir.<sup>1437</sup> Ona göre iki çeşit istitâat bulunmaktadır. Birincisi, fiillerden önce bulunan “haller ve sebepler” istitâatidir.<sup>1438</sup> Bu, sorumlu tutulma ve ilâhî emre muhatap olmayı gerektiren istitâati ifade etmektedir.<sup>1439</sup> Bu istitâat, organların sağlıklı oluşunu ifade eder. Örnek olarak, âma ve kötürüm bir kişiye, yasaklanan bir fiili sorumlu kılmak imkânsızdır.<sup>1440</sup> Bu, fiili yapmaya gücü yetirmektir. Yani vücut organlarının sağlıklı olmasını gösteren kudrettir. Kişiye ağır geldiği takdirde kudreti kullanmaktan vazgeçmesi bunun dışındadır.<sup>1441</sup> Bu, ancak Mâturîdî'nin tarifini yaptığı ilk istitâat çerçevesi içerisinde değerlendirilebilir.

Mâturîdî bu tür istitâati, Mu'tezilîlerin meseleyi anlamadığını izah etmek için getirdikleri bir örnek üzerinden açıklamaktadır. O, Mu'tezile'nin “...Yolculuğuna gücü yeten(men istetâa)lerin haccetmesi”<sup>1442</sup> ayetini, kişinin gücünün hac yoluna çıkmadan önce bulunması durumunu “fiilden önce kudretin varlığı” şeklinde anladığını ifade etmektedir.<sup>1443</sup> Ona göre Mu'tezile bu hususta yanılmaktadır. Zira istitâat iki türdür. Birincisi, sebeplere ve şartlara güç yetirmek; ikincisi, fiile güç yetirmektir. Ayetteki istitâat, Mu'tezile'nin anladığı gibi fiile güç yetirmeyi ifade etmemekte; imkân, sağlıklı olmak türünden birinci tanımdaki sebep ve şartlara güç yetirmeye tekabül etmektedir.<sup>1444</sup>

İkincisi ise fiillere ait istitâattir.<sup>1445</sup> Bir fiile güç yetirmek, ancak o fiil esnasında gerçekleşir. Bu fiilin gerçekleşmesinden önce anlaşılmaz.<sup>1446</sup> İstitâat, fiilin gerçekleşmesi esnasında ortaya çıkıp, daha önce veya sonra değil tam olarak fiille birlikte meydana gelmektedir.<sup>1447</sup> Mâturîdî, fiilin gerçekleşme sürecini, “duyular âlemi”nde emrin

---

<sup>1436</sup> Mâturîdî'nin geleneğiyle birincil derecede bağlantılı olmasa da; batıdaki Mu'tezilî olmayan Hanefileri temsilen Tahavî'de de Mâturîdî ile aynı görüşün savunulması, düşüncenin kaynağının Ebû Hanîfe oluşu düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî (ö. 321/933), *el-Akide*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995), 110.

<sup>1437</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 409.

<sup>1438</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 390-392; Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 255, 408; VI: 273; VI: 390

<sup>1439</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 256; II: 408; VI: 390.

<sup>1440</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 410-411.

<sup>1441</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 410-411 Ayrıca bk. Nesefî, *Tebşıra*, I: 784.

<sup>1442</sup> Âl-i İmrân 3/ 97.

<sup>1443</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 408.

<sup>1444</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 408.

<sup>1445</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 392-395; Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 256, 408.

<sup>1446</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 177; II: 409; VIII: 177.

<sup>1447</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 177.

duyulmasını ilk aşama olarak kabul eder. Bu kademedede emir hemen gerçekleştirilemez. Ancak bu zamanı takip eden ikinci bir aşamada gerçekleştirilebilir.<sup>1448</sup>

Mâtürîdî, kelâmî sisteminde, herhangi bir konuda i'tizâl düşüncesiyle örtüşme ihtimalini dahi kabul etmemektedir. Onun bu tavrı, içerisinde yetiştiği geleneğin hassas olduğu konulardan birisidir.

Mâtürîdî, insan fiilini hakikatte Allah'a nispet ettiği için, Allah'ın lütfu veya hızlânının insanın kendi tercihiyle bile devreye girdiğini savunmaktadır.<sup>1449</sup> O bu kabulde, soruna yol açacak bir düşünceyi ne olursa olsun reddetme meylindedir; söz konusu fikrin sahibi Ebû Hanîfe olsa da. Ebû Hanîfe, insanın, aynı anda iki zıt fiile kudreti olduğu kanaatindeydi.<sup>1450</sup> Mu'tezile'nin sisteminde de, bir varlığın kudretinin birbirinin zıddı olan iki şeye de yetmesi gerekir. Aksi takdirde o varlığın seçme özgürlüğünden bahsedilemeyecek ve iş, Allah'ın adil oluşu prensibinde probleme sebebiyet verecektir. Mu'tezile'ye göre kudretin fiille beraber olması durumunda kâfirin muhatap olduğu iman teklifi, güç yetirilemeyecek bir teklif statüsünde olacaktır. Bundan dolayı kudret, fiilden önce iki zıttan birini seçebilmek adına mevcut olmalıdır.<sup>1451</sup>

Mâtürîdî'ye göre Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, temelinde, Mu'tezile'nin savunduğu istitaatin fiilden önce bulunduğu düşüncesine daha uygundur.<sup>1452</sup> Ona göre, birbirine (itaat ve isyan anlamında) zıt olan iki kudret aynı değildir. Tâatin kudreti tevfiik ve ismet, isyanınki ise hızlân ve terktir.<sup>1453</sup> Kulun fiilinde iki seçenektan birinin gerçekleşmesi için kula ilahi bir destek ya da terk edişin gerçekleşmesi gerekmektedir. Kudret, iki zaman diliminde devam etmez. Dolayısıyla onunla iki fiil gerçekleşmeyecektir. Buna göre de kudretin, zıt fiillerin sadece birine ait olduğu ortaya çıkacaktır.<sup>1454</sup>

---

<sup>1448</sup> Mu'tezile'ye göre ise, emir verildiğinde kudrete sahip olunmayan ikinci zaman diliminde yerine getirilmiş olmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, II: 257.

<sup>1449</sup> Ona göre Mu'tezile, Allah karşısında sorumlu olduğu konularda gerekli imkânın insanaverildiği düşüncesindedir. Mâtürîdî, insan zaten kendisine verilmiş bir imkân için "yalnız sana kulluk ederiz", ayetindeki gibi bir "sığınma" ifadesiyle talepte bulunması halinde bu durumun, lütfu gizlemek anlamına geleceğini ifade etmektedir. Bk. *Te'vilât*, I: 44.

<sup>1450</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 398; *Kitâbü't-Tevhîd*, Arapça, 363; Ka'bî, *Makâlât*, 305. Meseleye dair Ebû Hanîfe'nin düşüncesi Mâtürîdî de "هي نصلح للامرین جميعا" şeklinde geçerken, müteahhir Mâverâünnehir ulema tarafından "جميعا" ifadesi yerine "على طريق البدل" ifadesiyle değiştirilmiş görünmektedir. Bk. Saffâr, *Telhisü'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, II: 675

<sup>1451</sup> Hatice Arpaguş, "Mâtürîdilik ve İrâde-i Cüz'iyeye Meselesi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdilik-*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Aralık 2017), 43.

<sup>1452</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 399.

<sup>1453</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 399.

<sup>1454</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 400.

Mâturîdî, kendisinin de katıldığı bu düşüncenin Hüseyin en-Neccâr ve bir grup âlim tarafından dile getirildiğini belirtmektedir.<sup>1455</sup> Nesefî, istitâatin iki zıt için de geçerli olduğu konusunun, istitâatin fülle beraber olduğu düşüncesinde olanlar arasında ihtilafı bir husus olduğunu belirtmektedir.<sup>1456</sup> Anlaşılan Mâturîdî, bu ihtilafı konuda, temelde Mu'tezile ile bir benzeşme görüntüsü ihtimalinden rahatsız olmuş, sistemi adına Hüseyin en-Neccâr'ın görüşünü daha makul bulmuştur.<sup>1457</sup>

Mâturîdî, bazı konularda görüşlerini benimsediği Hüseyin b. Neccâr'ı, i'tizâle yakın duruşundan dolayı da eleştirmekten geri durmamıştır. Ona göre, Neccâr, kudret konusunda Mu'tezile ile aynı noktadadır.<sup>1458</sup> Ancak Neccâr, kulların fiillerini Allah'ın yarattığı düşüncesiyle Mu'tezile'den ayrılmaktaydı.<sup>1459</sup>

Mâturîdî'nin muarızı Ka'bi'nin, bölgedeki Mâverâünnehirli Hanefîlere yönelik en büyük taarruzu, fiiller konusu üzerinden olmuştur.<sup>1460</sup> Ka'bî, fiiller ve dolayısıyla da istitâate dair düşüncelerinden dolayı Mâturîdî'nin geleneğini de içine alan grubu, Mücebbire (Cebriyye) olmakla itham etmekteydi.<sup>1461</sup>

Ka'bî, Dırâr b. Amr'ın ashabından olup, daha önce Mücebbire içerisinde zikrettiği bir gruptan bahsetmektedir. Bu grubun düşüncesine göre Allah, hakikat anlamında kulların fiillerinin failidir. Bu faillik, Cehm b. Safvân'ın iddiasında olduğu gibi mecazen değildir. Ka'bî, bu düşüncüyü kimin ilk defa ortaya attığının da bilinmediğini söylemektedir. Ona göre Mücebbire'den bu fırka, Hüseyin en-Neccâr ve diğer firkalar gibi, "istitâat fiilden öncedir" diyenlerden ayrılarak "istitâat fülle beraberdir" demektedir.<sup>1462</sup>

Ka'bî, başka bir yerde bize daha değerli bir bilgi vermektedir. Buna göre istitâatin fülle beraber olduğu düşüncesine sahip kişilerden birisi de, Ebû Hanîfe'dir. Bu düşünceye göre, fiilin itaat veya isyan için oluşması esnasında, sahibinde gerçekleştirme ve terk etme kudreti beraber ortaya çıkmaktadır. Bu kudret bir anda oluşur ve devam etmez.<sup>1463</sup> Ebû

<sup>1455</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 399; Neccâr bu düşüncesi gereği müminin küfür fiiline kudreti olmadığı; kâfirin de hidayet fiiline kudreti olmadığı için aciz olacaklarını savunmaktadır. Bk. *Makâlât*, 312.

<sup>1456</sup> Nesefî, *Tebşira*, I: 785.

<sup>1457</sup> Nesefî de Mâturîdî'nin istitâatin iki zıddı müsait olduğu konusunda olumsuz düşünceye sahip olduğunu belirtmektedir. Bk. *Tebşira*, I: 786.

<sup>1458</sup> Mâturîdî, Mu'tezile ve Neccâr'ın tevfiik ve ismeti imanın kudreti, terk ve hızlanı da küfrün kudreti kabul etmekle aslında fikir birliğinde olduklarını ifade etmektedir. Bk. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 482.

<sup>1459</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 482.

<sup>1460</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 524.

<sup>1461</sup> Ka'bî, *Makâlât*, 206.

<sup>1462</sup> Ka'bî, *Makâlât*, 206. Nesefî de, istitâatin fülle beraber oluşu konusunda Neccâriyye ile aynı kanaatte olduklarını ifade etmektedir. Bk. *Tebşira*, I: 784.

<sup>1463</sup> Ka'bî, *Makâlât*, 305.

Hanîfe'ye ait bu fikir, Mâturîdî'nin mensup olduğu geleneğin istitâate dair düşüncesiyle aynıdır.

Ka'bî, istitâati fiille beraber kabul eden Mücebbire'yi Mürcie içerisinde zikretmektedir. Çünkü ona göre onlar, tam anlamıyla ayrı bir fırka oluşturacak vasıfta değillerdir. Ka'bî, Mürcie'nin, bu grup hariç genelde cebr düşüncesinde olmadığını da belirtmektedir. Ona göre Mürcie'nin (bahsettiği grup hariç) meşhurları ve fukahası "adalet" prensibine sahiptir.<sup>1464</sup> Ka'bî, söz konusu grupla ilgili ayrıntılar vermeye devam etmektedir. Onlara göre iki çeşit irade tanımlıdır. İlki insanın beslenmeyi, namazın vakti girmeden önce kılmayı istemesi anlamındadır. İkincisi ise, fiilin gerçekleşme anında fiille beraber olan iradedir.<sup>1465</sup> Mâturîdî'nin geleneğinde de, bu fikirle paralel bir şekilde, iki çeşit istitâat kabul edilmektedir. Belki de Ka'bî, ircâ düşüncesine sahip olup, fiiller konusunda Mu'tezile'den farklı olarak tanımladığı bu grupla, usûlde ve fûrûda Ebû Hanîfe'yi takip eden Mâturîdî ekolünü kastediyordu.

Ka'bî'nin Mücebbire ithamı, aslında kendi şahsının kullandığı bir isimlendirme olmayıp, fiiller konusundaki Mu'tezile'yle olan eski bir tartışmanın izlerini taşımaktaydı.<sup>1466</sup> Bu eski tartışmanın Mâturîdî'de de ciddi karşılık bulunduğunu görmekteyiz.

Mâturîdî de Mu'tezile'nin Mâverâünnehir Hanefîlerini cebrle suçladığını ifade etmektedir. Hatta bu suçlamadan Hüseyin en-Neccâr da kurtulamamıştır.<sup>1467</sup> Mâturîdî'ye göre fiillerin nispeti konusunda birbirinin simetrisi olan iki fırka vardır. Kaderi Allah'tan nefyeden, fiillerin yönetimini tamamen mahlûkata teslim eden Kaderiyye ve tam tersi olarak, fiillerin gerçekleşmesini sadece Allah'a nispet eden Mürcie.<sup>1468</sup>

Mâturîdî'nin Mürcie ile kastettiğinin, Cebriyye olduğu açıktır. Onun eleştirdiği Mürcie, kulun kendi fiilinden sorumluluğu kaldıran bir anlayışa sahiptir. Bu durumda Mâturîdî, Mu'tezile ve temsilcisi Ka'bî'nin Mürcie ve Mücebbire "ithamını" reddetmektedir. Diğer grup olan Kaderiyye ise, kullara ait fiilleri Allah'ın yarattığını kabul etmemektedir.<sup>1469</sup> Onlara göre Allah; kötülüğü, hastalığı ve acıyı yaratmaya kadir değildir.<sup>1470</sup> Mâturîdî'ye göre Mu'tezile de, Kaderiyye ile aynı şekilde, Allah'ın kullarının

<sup>1464</sup> Ka'bî, *Makâlât*, 207.

<sup>1465</sup> Ka'bî, *Makâlât*, 355.

<sup>1466</sup> Sadece Ka'bî değil genel olarak Mu'tezile'nin de Ehl-i Sünnet'i "Mücebbire" diye adlandırdığı ifade edilmektedir. Bk. İbn Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, III: 374.

<sup>1467</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 479-481.

<sup>1468</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 476.

<sup>1469</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 354.

<sup>1470</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI: 148.



fiillerini yaratmadığı iddiasındadır.<sup>1471</sup> Bu durumda kendilerine cebr suçlamasında bulunan Mu'tezile, aslında Kaderiyye'den başkası değildir.<sup>1472</sup> Mâturîdî kendi pozisyonunu, iki uç (Kaderiyye ve Mürcie) arasındaki orta çizginin, yani mutedil olanın yanına konumlandırmaktadır.<sup>1473</sup>

Nesefî, istitâatın fiille beraber gerçekleştiği düşüncesinin Bağdatlı Mu'tezilîlerce de savunulduğunu söylemektedir. Ona göre bu tür istitâat, Bağdatlı ve Basralı Mu'tezilîler arasında tartışma konusudur.<sup>1474</sup> Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup olup, tartışmalarda yer alan isimlerden birisi de, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî(ö. 240/854)'dir. Eş'arî, onun, fiil gerçekleşirken iradenin fiille beraber oluşunu caiz gördüğünü aktarmaktadır.<sup>1475</sup> Eş'arî ayrıca, bazı son dönem Mu'tezilîlerinin de İbnü'r-Râvendî gibi, kudretin fiille beraber olduğu düşüncesinde olduğunu aktarmaktadır.<sup>1476</sup> Hayyât da, İbnü'r-Râvendî'nin kudretin fiille beraber olduğu iddiasında olduğunu söylemektedir.<sup>1477</sup> Hayyât'ın öğrencisi Ka'bî, şöyle tartışmaya açıklık getirmektedir: İbnü'r-Râvendî'ye göre istitâat, bir şey ortaya çıkarken, o şey ve o şeyin tersi için geçerlidir. Bir şeyin terkinin söz konusu olması durumunda, terkin gerçekleşmemesi suretiyle o şeyin gerçekleşmesi mümkündür.<sup>1478</sup>

Ka'bî, İbnü'r-Râvendî'nin, istitâatın iki zıt için de geçerli olduğu düşüncesini Ebû Hanîfe'ye kadar taşımaktadır.<sup>1479</sup> Sâbûnî, Ebû Hanîfe'nin kudretin iki zıttta bulunduğu düşüncesinde olduğunu, İbnü'r-Râvendî'nin de aynı kanaatte olduğunu söylemektedir.<sup>1480</sup> Bunlara ilave olarak, biz Dırar b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr'ın da istitâatın fiille beraber olduğu düşüncesinde olduğunu daha önce ifade etmiştik.

Yukarıda sunulan örneklerden Ebû Hanîfe'nin istitâate dair düşüncesinin sadece Mâturîdî'nin temsil ettiği gelenekte değil, içerisinde Dırar b. Amr, Hüseyin b. Neccâr ve başka Mu'tezilî şahısların da bulunduğu geniş bir çevrede karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Bu düşünce sahipleri, kulların fiilleri konusunda farklı düşüncelere sahip olsalar da, istitâatın fiille birlikte gerçekleştiği düşüncesini benimsemişlerdi.

<sup>1471</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 563; VII: 439.

<sup>1472</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 479.

<sup>1473</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 477.

<sup>1474</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 781.

<sup>1475</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 306.

<sup>1476</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 201.

<sup>1477</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 146.

<sup>1478</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 201.

<sup>1479</sup> Ka'bî, *Makâlât*, 305.

<sup>1480</sup> Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, 127.

### 3.1.7. Allah'ın Dilemesi/Meşîet

Meşîet meselesi, kulun hidayet ve dalâletiyle yaratma kavramını da içine alan önemli bir konudur. Semerkant Ehli geleneği açısından önemli olan bu hususa *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta ayrıntılarıyla yer verilmiştir. Buna göre, Allah yaratmayı dilemediği şeyi de emretmiştir. Allah kâfire imanı emretmiş ancak onun için küfrü dilemiştir.<sup>1481</sup> Allah müminler için ise imanı dilemiştir.<sup>1482</sup> Allah kötü şeyler dâhil her şeyin yaratıcısıdır. Ancak O'nun rızası iyi şeylerdir.<sup>1483</sup> Kul Allah'ın dilemesinden dolayı günah işlese, günah fiilinde Allah'ın rızası yoktur. O fiil, doğru bir fiil değildir.<sup>1484</sup> Anlaşılacağı üzere Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin geleneğinde meşîet farklı anlamlar barındırmaktadır.

Mâturîdî de geleneğiyle uyumlu bir şekilde, meselenin anlaşılmasında meşîet kavramının farklı anlamlar içerdiğinin bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>1485</sup> Ona göre meşîetin üç anlamı vardır. İlki rıza anlamındadır.<sup>1486</sup> Allah'ın emrettiği şeyle razı olduğu şey farklı olabilir. Allah'ın bir emirde bulunması, emredilen işin yerine getirmesini istediği anlamına gelmez. Örnek olarak, Hz. İbrahim'e oğlunu kesmesini emrettiği halde, evladını kesmesini murat etmemesi verilebilir.<sup>1487</sup> Ancak, o fiili tercih edeceğini ve yapacağını bildiği kişiden bunu ister. Yoksa Mu'tezile'nin iddiasında olduğu gibi, Allah'ın emrettiği fiili kulun yerine getirmesini dilediği halde kulun dilemeyip yapmaması mümkün değildir.<sup>1488</sup>

İkincisi, emir anlamında iradedir.<sup>1489</sup> Allah'ın emri, onun yaratmasıdır.<sup>1490</sup> “Bizim sözümüz ‘ol’ demekten ibarettir, o da hemen olur.”<sup>1491</sup> Bu durum, söz konusu ayette açıkça ifadesini bulmaktadır.<sup>1492</sup> Allah'ın sadece kendisine ibadeti emretmesi de bu şekilde anlaşılabilir. Zira O, birliğinin izlerini ve rabliğe layık oluşunun delillerini her mahlûkun tabiatında yaratmıştır.<sup>1493</sup> İlahi irade bazen genelden ziyade özel bir grubu da kapsayabilir. Kulların küçük yaşta olanları ibadetle yükümlü değildir. Dolayısıyla

<sup>1481</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-Ebsat”, 46.

<sup>1482</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-Ebsat”, 47.

<sup>1483</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-Ebsat”, 47-48.

<sup>1484</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-Ebsat”, 48.

<sup>1485</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 458.

<sup>1486</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 289.

<sup>1487</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 457-458; *Te'vilât*, XII: 196.

<sup>1488</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII: 195.

<sup>1489</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 289.

<sup>1490</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII: 197; XI: 19.

<sup>1491</sup> Nahl 16/40.

<sup>1492</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII: 197.

<sup>1493</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII: 280.

Allah'ın “ben insanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım” beyanı, genel değil, özel bir hususu kapsamaktadır. İlahi iradenin durumu da farklı değildir. Burada da kapsam, geneli değil, bazı kimseleri içerir. Allah'a ait meşîetin, izin vermek anlamı içermesi de böyledir.<sup>1494</sup>

Üçüncüsü ise, her failin fiilinin niteliği olan iradedir. Böylece onun fiili, bir hata, bir gaflet veya tabiatı gereği değil, tercihi gereği ortaya çıkacaktır.<sup>1495</sup> Mâturîdî bu tanımlamada, ilahi irade ile insanın özgürlüğü arasında bir denge çabasında olup, kader ve cebr arasında kalan dengeyi korumaya çalışmaktadır.

Mâturîdî, Allah'tan, “temenni etme” anlamındaki meşîeti uzak tutmaktadır. Çünkü bu durumda onun iradesinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği kesin değildir. Allah ise böyle bir durumdan münezzehtir.<sup>1496</sup>

Mâturîdî, Mutezile'nin Allah'ın meşîetini cebr olarak anlamasını hatalı bulmaktadır.<sup>1497</sup> Ona göre, “şayet Allah dileseydi birbirleriyle savaşmazlardı”<sup>1498</sup> ayetindeki ifadede, Allah, dilediği şeyi mutlaka yerine getirdiğini bildirmiştir. İlahi iradenin içinde fiilin olduğu da kesinleşmiş olmaktadır. Mu'tezile'nin düşüncesi, “Allah dilediğini yapmaz” şeklindedir.<sup>1499</sup> Oysa “Allah dileseydi onlar fikir ayrılığına düşmezlerdi” buyurarak toplulukların ihtilafında ilahi iradenin söz konusu olduğunu haber vermektedir.<sup>1500</sup> Mu'tezile'ye göre Allah tüm insanların iman etmesini irade etmiş ve dilemiştir. Ancak onlar iman etmemişlerdir. Oysa Allah tersini dilemiştir. Ona göre, Mu'tezile bu düşüncesiyle Allah'ın vaadden döneceğini ve açıkladığının tersini yapacağını söylemiş olmaktadır.<sup>1501</sup>

Mâturîdî'ye göre “Rabb'in dileseydi, insanları tek bir ümmet yapardı”<sup>1502</sup> ve “eğer Rabb'in dileseydi, yeryüzünde bulunanlar iman ederdi”<sup>1503</sup> ayetleri aynı anlama gelmektedir. Mu'tezile ve Ka'bî'nin iddia ettiği gibi burada zorlama meşîeti yoktur.<sup>1504</sup> Çünkü bu durumda imtihan kaldırılır, sevap veya günah söz konusu olmaz. Allah insanları tek ümmet de kılsaydı, onları, tercih ederek iman etmeleri veya inkâr etmeleri

<sup>1494</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III: 272.

<sup>1495</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 289.

<sup>1496</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 458.

<sup>1497</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 454; Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 128.

<sup>1498</sup> Bakara 2/253.

<sup>1499</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 455; Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 174.

<sup>1500</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 174.

<sup>1501</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XI: 27-28.

<sup>1502</sup> Hûd 11/118; Nahl 16/93.

<sup>1503</sup> Yûnus 10/99.

<sup>1504</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 454; Mâturîdî, *Te'vilât*, VII: 281; VIII: 208.

hususunda serbest bırakırdı.<sup>1505</sup> Zorlama ile yapılan bir iş, o kişinin fiili de sayılmaz.<sup>1506</sup> Bu fiil Allah'a ait olur. İnsan, tabiati itibariyle mümindir. Allah'ın buradaki meşieti de bu potansiyele yöneliktir.<sup>1507</sup> Ayrıca imanda zorlama olsaydı, mümin hakiki mümin, kâfir ise mecazen mümin olurdu. Çünkü insanların çoğu kendi tercihleriyle inanacaktı. Zorlama ile iman meydana gelmez.<sup>1508</sup> Allah'ın insanları böyle yaratması dışında bir ihtimal yoktur. Bu, onun adaletinin gereğidir.<sup>1509</sup> Baskı ve zorlamayla iman olmaz. Çünkü insan kendi tercihi ile bunu yapmıyordur. Ayrıca herkes, fitratına yerleştirilen tabiati gereği potansiyel olarak mümindir. Ama insanlar sonradan buna bağlı kalmıyorlar. Bir de baskı ve zorlama insanların bilmediği bir fiildir. Halk arasında da cebr ile olan imana iman denmez.<sup>1510</sup> Mâtürîdî, kendi geleneğinde bu tip meşietin, tercih meşieti olarak tanımlandığını söylemektedir.<sup>1511</sup>

Mâtürîdî'ye göre Mutezile, “eğer Rabb'in dileyseydi, yeryüzünde bulunanlar iman ederdi”<sup>1512</sup> ayetini “Allah dileyseydi bütün insanları zorlar, mecbur kılar, onlar da iman ederdi” şeklinde zorlama meşieti şeklinde anlamaktadır. Ona göre, bu zorlama olsaydı, bu dilemeyle onların iman etmeleri gerekirdi. Oysa burada tercih meşieti söz konusudur. Allah katında bir lütuf olarak imanlarını dileyseydi, herkes iman ederdi. Allah onların iman etmeyeceğini bildiği için bunu onlara vermemiştir.<sup>1513</sup>

Mâtürîdî meşiet hakkında, konuya yeni bir açılım getirmeyen Ka'bi'nin fikirlerine uzunca bir yer ayırmıştır.<sup>1514</sup> Burada dikkatimizi çeken husus, Mâtürîdî'nin, konuyu, Ka'bi'nin sunduklarından farklı ayet yorumları üzerinden yürütmüş olmasıdır. Muhtemelen Mâtürîdî, Ka'bi'nin *Tefsîru'l-Kebîr*'ini görmüş ve eleştirilerini bu eser üzerinden yapmıştı.

Mâtürîdî meşiet konusunda tüm kelami sistemine sinmiş olan hikmet prensibini işletmektedir. Ona göre Allah'ın istediği gibi olmayacağını bildiği halde bir iş yapması hikmete terstir. Örnek olarak, oturmamak için ev yapmak, varacağı bir yol olmadan yola koyulmak gibi. Bu işler abestir.<sup>1515</sup> Bu anlayışa göre, Allah insanları istediği gibi

<sup>1505</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 434-435; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII: 281.

<sup>1506</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII: 206.

<sup>1507</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII: 283; VIII: 208.

<sup>1508</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII: 206.

<sup>1509</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII: 283.

<sup>1510</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XIII: 179.

<sup>1511</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, Arapça, III: 536.

<sup>1512</sup> Yûnus 10/99.

<sup>1513</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII: 130.

<sup>1514</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 442-458.

<sup>1515</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V: 224; VI: 132-133; VI: 211; VII: 284-285; VIII: 71.

olmayacakları halde kendisine kulluk etsinler diye de yaratmış olamaz. Allah insanların neyi tercih edeceğini bilir. Onları da bu bilgiye uygun şekilde yaratır.<sup>1516</sup> Allah imanla emrettiği halde insanların inanmaması mümkün değildir. Dolayısıyla burada emir söz konusu değildir.<sup>1517</sup> Allah, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, kullarından azabı gerektirecek bir fiil yapmalarını istemese ve yine de onlara azap etseydi, asıl o zaman bu zulüm olurdu.<sup>1518</sup>

Semerkant Ehli geleneğinde, meşîet konusunun *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta ayrıntılarına vakıf olduğumuz kadarıyla, erken bir dönemde şekillendiği söylenebilir. Mâturîdî'nin meseleye yaklaşımının da, geleneğiyle uyumlu bir şekilde, Ebû Hanîfe'nin kader ve cebr arasındaki denge anlayışıyla paralel şekillendiği anlaşılmaktadır.

### 3.1.8. Hidayet ve Dalâlet

Hidâyet ve dalâlet konusu, yaratıcının fiili ve kulların fiilleri ile ilgili bir meseledir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin meseleye yaklaşımı, onun bu konulardaki diğer düşünceleri paralelinde şekillenmektedir

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta, dalâlete düşenlerin, hidayet kendilerine gösterildiği halde körlüğü tercih ettiklerini<sup>1519</sup> söylemektedir. O, hidayet gösterilmesini, “göstermek ve açıklamak” şeklinde açıklamaktadır. Onun ifadelerinde, hidayet-dalâlet tercihinde özellikle insanın özgürlüğüne vurgu vardır. Ancak sonuç ne olursa olsun hepsi Allah'ın takdirinden ibarettir.<sup>1520</sup>

*el-Fıkhü'l-Ekber*'de ise gelenekteki duruşun net ifadelerini görmekteyiz. Buna göre, hidayet lütûftan ibarettir. Allah, adaleti gereği dilediğini saptırır. Onun saptırması “hızlân”dır. Hızlân, Allah'ın razı olduğu konularda muvaffak kılmayıp, yardımı kesmesidir.<sup>1521</sup> *el-Vasiyye*'de amellerin sınıflandırıldığı pasajda ise *el-Fıkhü'l-Ekber*'deki hızlâna dair ifadeler netleştirilmiştir. Buna göre günah işleyen kimse, bunu Allah'ın emriyle değil, Allah'ın muhabbet, rıza ve tevfiğini kesmesi; dilemesi, kazası, takdiri (yani) hızlânıyla gerçekleştirebilmektedir.<sup>1522</sup>

<sup>1516</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V: 224; VI: 132-133; VI: 211; VII: 284-285.

<sup>1517</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII: 132.

<sup>1518</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XIII: 54.

<sup>1519</sup> Bk. Fussilet 41/17.

<sup>1520</sup> Ebû Hanîfe, “*el-Fıkhü'l-Ebsat*”, 51-52.

<sup>1521</sup> Ebû Hanîfe, “*el-Fıkhü'l-Ekber*” 57.

<sup>1522</sup> Ebû Hanîfe, “*el-Fıkhü'l-Ekber*”, 66.

Burada *el-Fıkhü'l-Ebsat* ile *el-Fıkhü'l-Ekber* arasında yaklaşım farkı olduğu izlenimi oluşmaktadır. *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta hidayet, “gösterme ve açıklama” şeklinde açıklanmaktadır. Hidayetin “beyan” şeklinde tanımlanması, Mu'tezile'nin yaklaşımını hatırlatan bir kavramdır. Ama sonuçta ise hidayet, Mu'tezile'nin aksine, Allah tarafından yaratıldığı ifade edilmiştir.

*el-Fıkhü'l-Ekber*'de ise hidayet, lütuftan ibaret olduğu ifade edilmektedir. Kanaatimize göre burada, eserler arasındaki bir farklılıktan ziyade, süreçte ekolün fikrinin olgunlaşmasının getirdiği bir durum söz konusudur. Bunu, Mâturîdî'nin, gelenekle uyumlu bir şekilde, konuyu tercih-lütuf denkleminde değerlendirmesinden anlamaktayız. Yani Mâturîdî'nin konuya ele alışı, *el-Fıkhü'l-Ekber*'de sınırları çizilen tanımlamaların temellendirilmiş halidir diyebiliriz.

Mâturîdî, hidayet kavramını adeta Mu'tezile'nin meseleye yaklaşımının zıddı üzerinden inşa etmektedir. Mu'tezile'ye göre hidayet beyandır.<sup>1523</sup> Mâturîdî'ye göre ise hidayet, Allah'ın kuluna ikram ettiği bir lütuftur.<sup>1524</sup> Allah kötülük sahiplerine lütfetmediği bir etki ve vasfı, iyilik sahibi insanlara lütfetmiştir. O insanlar bu sayede hayır öncüleri olmuşlardır. Mutezile ise bu düşüncenin tersine, peygamberlere ve iyi insanlara verilen her lütfun kâfirlere de verildiği kanaatindedir.<sup>1525</sup> Çünkü Mu'tezile'nin anlayışına göre, hidayet ve muvaffakiyet sadece beyan etmekten ibarettir.<sup>1526</sup> Allah'ın doğru yolu göstererek esirgediği kişiler kurtuluşa erecektir.<sup>1527</sup>

Mâturîdî'ye göre hidayet yaratılmıştır. Onun sisteminde hidayet insan fiilleriyle bağlantılıdır. Çünkü iman, insan kalbinde ortaya çıkan bir fiildir. Dolayısıyla, hidayet, gerçekleşmesi, ekolün istitâate dair görüşüyle paraleldir. Buna göre, iman önce, hidayet, sonra gerçekleşmesi söz konusu değildir.<sup>1528</sup> Kişinin doğru yolu istemesi ve Allah'ın ona doğru yolu göstermesi aynı anda vuku bulmaktadır. Bu süreçte takdim-tehir caiz değildir.<sup>1529</sup> Mâturîdî'ye göre hidayet artırılması ve başlangıcı aynıdır.<sup>1530</sup> Mu'tezile'ye göre ise hidayet, Allah'ın değil kulun fiilidir.<sup>1531</sup> Çünkü, Mu'tezile hidayet kudretinin fiilden önce var olduğunu kabul etmektedir. Mâturîdî'ye göre, hidayeti fiil

<sup>1523</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 47; II: 393; VIII: 127; XII: 174; XIII: 189, 260, 270, 358; XIV: 100; XIV: 406.

<sup>1524</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII: 127; XII: 174; XIII: 189, 260, 270, 358; XIV: 100; XIV: 406.

<sup>1525</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XI: 70.

<sup>1526</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 420.

<sup>1527</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII: 198.

<sup>1528</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI: 205.

<sup>1529</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI: 97.

<sup>1530</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XI: 71.

<sup>1531</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 420.

olarak Allah'a nispet etmedikleri için onu bir nimet olarak görmemektedirler.<sup>1532</sup> Oysa insanların doğru yola iletilmeleri Allah sayesinde. Hidayet, Allah'ın insanlar üzerindeki en büyük nimetidir.<sup>1533</sup>

Mâturîdî'ye göre ilahi emir, Mu'tezile'nin dediği gibi sadece kudret vermek ve açıklamaktan ibaret olsaydı, bu kâfirler için de söz konusu olurdu.<sup>1534</sup> Mâturîdî, hidayet fiilinin önce olması durumunda, Allah'ın zalimi de doğru yola iletmesinin mümkün olacağını söyler. Oysa o, başarı ve kudretin sadece Allah sayesinde gerçekleşeceği kanaatindedir.<sup>1535</sup> Eğer Allah mümin veya kâfir herkese eşit yaklaşırdı, ayette<sup>1536</sup> müminler için bir fazlalık bulunmazdı. Allah'ın müminlere yönelik ayrıcalıkları kâfirlerde de olsaydı, onun bundan lütuf olarak bahsetmesi doğru olmazdı.<sup>1537</sup> Şayet hidayet tamamı, Mu'tezile'nin iddiasında olduğu gibi "beyan"dan ibaret olsaydı, buna Rasûlullah sahip olurdu; çünkü onun görevi beyandır. Hâlbuki Allah "onları fiilen hidâyete erdirmek senin görevin değildir"<sup>1538</sup> buyurmaktadır. Ayetten anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in sahip olmadığı başka bir hidayet bulunmaktadır.<sup>1539</sup>

Mâturîdî, hidayet Allah'ın lütfu olduğu düşüncesiyle paralel olarak, insan fiilinde de Allah'ın esas faktör olduğunu düşünmektedir. Mâturîdî'ye göre kul, Allah'ın lütfu ile sevabı hak eder.<sup>1540</sup> Yoksa kulun tamamen kendi hakkı olsa, bu Allah'ın lütuf olmaktan çıkıp zorunluluk olur. Oysa Allah bunun kendi lütfu olduğunu bildirmektedir.<sup>1541</sup> Mu'tezile'ye göre Allah vehhâb değildir. Çünkü vehhâb, lütufta bulunan, yani karşılıksız veren demektir.<sup>1542</sup>

Mâturîdî'ye göre, müminlerin imanı tercih edişlerinde, Allah'ın kâfirler için kullanmadığı bir inisiyatif bulunmaktadır. Kişinin iman edişi bununla mümkün olur.<sup>1543</sup> Ona göre Allah, hidayet fiilinde kâfirden esirgediği lütfu mümin için kullanmaktadır. Bu, tevfiik ve koruma yardımıdır. Kâfire yönelik özel fiili ise hızlan ve terktir. Veya dalalet fiilini yaratmasıdır.<sup>1544</sup> Ayrıca hidayet beyan olsaydı, bu peygamberler veya başkaları

---

<sup>1532</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 420.

<sup>1533</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 420.

<sup>1534</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 221, 393.

<sup>1535</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 393.

<sup>1536</sup> "Allah, iman edenlerin dostudur, onları karanlıklardan çıkarır..." Bakara 2/257.

<sup>1537</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 189.

<sup>1538</sup> Bakara 2/272.

<sup>1539</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 220-221.

<sup>1540</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III: 279; V: 37.

<sup>1541</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, III: 279; Nisâ 4/70.

<sup>1542</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 280.

<sup>1543</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 189.

<sup>1544</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 131.

tarafından kendi kavimlerine yönelik olurdu.<sup>1545</sup> Hz. Peygamber dahi, ilahi vahiy sayesinde doğru yolu bulabilir.<sup>1546</sup> Rasulullah, insanlara doğru yolu “beyan” etmek için gönderilmiş bir öğretmendir.<sup>1547</sup> Hidâyetin Rasulullah’a nispeti doğru olmayacağına göre, Allah’a nispetinde “beyan”dan öte başka bir anlam içeriği gerekir. O da, hidayet’in “tevfik” ve “ismet”i içermesidir. Bu anlamlarından dolayı hidayet’in Allah’tan başkasına nispeti kabul edilemez.<sup>1548</sup> Mutezile’ye göre ise, Allah’ın mümine has bir yardımda bulunması, aslah anlayışları gereği söz konusu olmaz. Aksi takdirde bunu kâfire vermeyip mümine vererek cimrilik yapmış olur.<sup>1549</sup>

Allah bir kişinin iman etmesini dilerse, o mutlaka gerçekleşir. Allah bazı insanları bazılarına tercih etmektedir.<sup>1550</sup> Allah hidayeti seçecek kulu bilmiş, gönlünü İslam’a açmıştır. Küfrü tercih edecek olanı da bilmiş, sapıklık ve Allah’a düşmanlık yapacağı da bilmiş, kalbine darlık ve zorluk vermiştir.<sup>1551</sup> Böylece hidayet ve küfür fiillerini yaratır.<sup>1552</sup> Allah kuluna hidayet nasip ettiği için kişi mümin olmuştur. Bu anlamda hidayet; tevfiik, koruma ve eksiklik gidermedir.<sup>1553</sup> Allah, zalim ve kâfirlerin hidayeti tercih etmemelerinden dolayı onlara tevfiik vermez. Dalaleti tercih ettikleri için de onlarda zuhur edecek bir hidayeti yaratmaz.<sup>1554</sup>

Mâturîdî, Mu’tezile’nin, hidayet’in tamamen insanın sorumluluğunda olduğu düşüncesinin Allah’a acizlik nispet etmek olduğu kanaatindedir. Allah gösterdiği halde kul doğru yola girmiyorsa, bu Allah’la dalga geçmektir. Kulun Allah’tan bu anlamda yardım talebi de saçma olacaktır. Bu, Allah’ın elinde olmayan (madem hidayet sadece beyandan ibaret!) bir şeyi ondan istemesi anlamına gelecektir.<sup>1555</sup> Mu’tezile, “Allah hidayeti irade etmiştir, ancak kâfirler benimsememişlerdir” demektedir. Oysaki Allah, dilediğine hidayeti verdiğini bildirmektedir.<sup>1556</sup> Mu’tezile’ye göre Allah, her kulun iman etmesini dilemiş ancak yapamamıştır, buna gücü yetmemiştir. İnsanlar Allah’ın dilediğini

---

<sup>1545</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VI: 131; VI: 143; XI: 70.

<sup>1546</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII: 19.

<sup>1547</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, II: 279; XI: 70.

<sup>1548</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, II: 279.

<sup>1549</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, III: 280.

<sup>1550</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VII: 138.

<sup>1551</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, V: 228, 259.

<sup>1552</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VI: 89.

<sup>1553</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XI: 71.

<sup>1554</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, II: 193, 205.

<sup>1555</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, VII: 536-537.

<sup>1556</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, I: 288; Bakara 2/142.



değil, kendi dilediklerini yapmaktadırlar.<sup>1557</sup> Allah en uygun olanı diler fakat insanların bazıları bunu yapmaz.<sup>1558</sup>

Mâtürîdî, sürekli eleştirdiği Mu'tezile'nin kendi iç farklılıklarına da vakıftır. Yeri geldikçe Cafer b. Harb, Ka'bi,<sup>1559</sup> Ebû Bekir el-Esamm, Ebû Ali Cübbâ<sup>1560</sup> ve Bişr b. Mu'temir gibi Mu'tezililerin de görüşlerine sırayla yer vermektedir.

Mâtürîdî, Bağdat ekolünün kurucusu Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) bu konuda kendi mezhebinden farklı kanaatte olduğunu bilmektedir. Bişr el-Mu'temir'in, Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kimseye iman etmeyi lütfetmeyeceği düşüncesinde olduğu bilgisini aktarmaktadır. Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın lütfü söz konusu olsaydı, tüm kâfirlerin bu durumda iman etmeleri gerekirdi.<sup>1561</sup> Fakat Bişr el-Mu'temir, Allah'ın kudreti söz konusu olduğunda lütfuna bir sınır konamayacağı kanaatindedir.<sup>1562</sup> Allah için, gerçekleştirdiği veya gerçekleştirmediği lütuf ve onun daha iyisi şüphesiz her zaman vardır. Yine ona göre bu lütfü kulları için dileyseydi, onlar kerhen değil gönüllü bir şekilde iman ederlerdi.<sup>1563</sup>

Mu'tezile'nin aslah prensibi gereği "Allah'ın lütufta bulunmayacağı" görüşünü sıkça eleştiren Mâtürîdî'nin fikri, Bişr el-Mu'temir ile uyumlu görünmektedir. Mâtürîdî, Ebû Bekir el-Esamm hidayet konusundaki fikrine katıldığını söyler. Bu görüşe göre, Allah dileyseydi kâfirleri hidayet üzere başarılı kılardı. Ancak küfrü tercih edeceklerini bildi ve bunu istemedi.<sup>1564</sup>

Mâtürîdî'nin Bişr el-Mu'temir'in hidayet-lütuf bağlamındaki düşüncelerini aktarması, bize onun muhtemel kaynaklarına dair birkaç söz söyleme imkânı sunmaktadır. Biz özellikle nübüvvet ve haber konularında İbnü'r-Râvendî'nin Mâtürîdî için kaynak teşkil ettiğini biliyoruz. Bu noktada, Mâtürîdî'nin Mu'tezile'nin fikirlerine ulaşmasında da İbnü'r-Râvendî'nin rolü olup olmadığı akla gelecektir. *El-İntisâr*'da Hayyât'ın meseleye dair aktarımları fikir verecek boyuttadır.

İbnü'r-Râvendî'nin, "Allah'ın mümine imanı durumunda velilik, kâfire de küfrü durumunda düşmanlık etmediği, ancak imanından ve küfründen sonra bunun söz konusu olduğu" düşüncesinin Bişr el-Mu'temir'e ait olduğu iddiasını Hayyât kabul

<sup>1557</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II: 23; VII: 138, 524; XI: 315.

<sup>1558</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II: 174.

<sup>1559</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V: 227; XII: 316.

<sup>1560</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XII: 316.

<sup>1561</sup> Mu'tezile'nin konuya dair fikirleri için bk. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 209.

<sup>1562</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 393.

<sup>1563</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 394.

<sup>1564</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V: 69.

etmemektedir.<sup>1565</sup> Ona göre Bişr el-Mu'temir'in bu konudaki gerçek düşüncesi, Allah'ın müminin imanının ilk durumunda velilik, kâfirin de küfrünün ilk durumunda düşmanlık etmeyeceği şeklindedir. Allah, ilk küfrü işleyen kişilerin takip eden ikinci küfür durumlarında ise artık onların düşmanı durumundadır. Bunun delili de, Allah'ın müminlerin imanları dolayısıyla dostu, kâfirlere de küfürleri dolayısıyla düşman olduğudur.<sup>1566</sup>

Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin Bişr el-Mu'temir ile ilgili bir iddiasına daha yer vermektedir. Buna göre, Allah lütfunu bağışladığında iman etmeyecek hiç kimse yoktur. Hayyât, istemeyerek de olsa Bişr el-Mu'temir'in, Mu'tezile'den ayrılarak Allah'ın katında bir lütuf olduğunu, bunu kâfire dahi verse onun gönüllü olarak iman edeceği düşüncesinde olduğunu kabul etmektedir.<sup>1567</sup>

Mâtürîdî'nin Bişr'in lütuf görüşüne dair aktardıkları, Hayyât'ın ifadeleriyle uyumludur. Bu ayrıntıda, onun muhtemel kaynakları arasında İbnü'r-Râvendî'nin *Fadîhetu'l-Mu'tezile*'si ve Hayyât'ın *el-İntisâr*'ını saymak gerekecektir.

Hayyât, İbnü'r-Râvendî'yi eleştirirken bize bir bilgi daha sunmaktadır. O da, İbnü'r-Râvendî, lütuf konusunda, Bişr el-Mu'temir gibi, Allah'ın lütfuna sınırlandırma getirilemeyeceğini düşünmektedir.<sup>1568</sup> Hayyât'ın verdiği bu ayrıntı, İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile karşıtları için ne kadar değerli bir kaynak olduğunu bir kez daha göstermektedir. Yani İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile karşıtlarına onları hangi noktalardan eleştireceklerini göstermekle kalmamış, kendi yaptığı eleştirilerle de muhaliflerin işini kolaylaştırmıştı. Kâdî Abdülcebbar'ın, Mu'tezile dışındaki fırkaların İbnü'r-Râvendî'ye verdikleri değere tepkili olmasının arkasında da onun sunduğu bu fırsat olmalıdır.<sup>1569</sup> Mâtürîdî de bu fırsatı kaçırmamış görünmektedir.

Mâtürîdî, Mutezile'nin, "hidayetin, imanın ardından kulun davranışlarına karşılık sevap anlamında bir lütufla artabileceği" düşüncesine de karşı çıkmaktadır.<sup>1570</sup> O, Mutezile'nin aksine, hidayetin artırılması ve başlangıcının eşit olduğu kanaatindedir. Peygamberin hidayete erdirememesi, Mu'tezile'nin aksine, beyan dışında, Allah'tan gelen bir hidayetin olduğunu göstermektedir. Allah kuluna hidayeti verince kul mümin

---

<sup>1565</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 127-128.

<sup>1566</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 128.

<sup>1567</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 130.

<sup>1568</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 130.

<sup>1569</sup> Kâdî Abdülcebbar; Eş'ariyye, Müşebbihe, Cebriyye ve Râfıza'nın İbnü'r-Râvendî'ye "ilim adamı muamalesi" yapmasından şikâyetçidir. Bk. *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 186.

<sup>1570</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XI: 70-71.

olur. Böylece hidayetın yardım, koruma ve eksiklik giderme anlamı gerçekleşir. Zaten ayetteki “Allah dilediğini doğru yola eriştirir” ifadesi, Mu’tezile’nin iddiasının tutarsızlığını göstermektedir. Zira onlar, hidayeti kula vermenin Allah’a vacip olduğunu iddia etmektedirler.<sup>1571</sup>

Mâturîdî, ayetten hareketle<sup>1572</sup> Ebû Ali el-Cübbâî’nin, Hz. Peygamber’in amcasının hidayeti için çok gayret ettiğini, ancak Allah, kendisi girmeden Peygamber’in onu cennet yoluna sokamayacağını buyurmaktadır. Mâturîdî’ye göre bu tutarsızdır.<sup>1573</sup>

Mâturîdî’nin bu meselede Mu’tezile’nin fikrine derin vukûfiyeti, onun referans veya referanslarının Mu’tezile’nin bizzat kendi eserleri olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Bu aşamada akla, Ka’bî’nin *Makâlât*’ından yararlanma ihtimali gelmektedir. Gerçekten de Ka’bî, eserinde, konuya, “hızlân” “hidayet” ve “dalâlet” şeklinde başlık ayırmıştır. Ancak o, bu başlık altında, Mâturîdî’nin ayrıntılarına yer verdiği listedeki Mu’tezilî listeye yer vermemektedir. Bununla birlikte Ka’bî’nin meseleyi ele alırken karşısına yerleştirdiği muhatap tam da konumuzla ilgilidir.

Ka’bî meseleleri ele alırken, Mu’tezile’ye karşı tek bir grubun adını vermektedir. Buradan anladığımız kadarıyla Ka’bî’ye göre hızlân, hidayet ve dalâlet konularında temel muarız, “Mücebbire”dir.

Ka’bî, küfür ve imanın oluşumunu istitâate bağlayan fikir sahiplerini Mücebbire olarak tanımlamaktadır. Ona göre Mücebbire, Allah’ın kâfirler için müminlere verdiği, onların iman etmelerini kolaylaştıran, lütfu esirgemesini hızlân olarak tarif etmektedir.<sup>1574</sup> Ka’bî’nin tarifini yaptığı düşünce, Mâturîdî’nin hızlan konusundaki düşüncesinin özetidir.

Mâturîdî meseleye, Ka’bî’nin ifade ettiği gibi istitâat çerçevesinde yaklaşmaktadır. Ona göre kişinin doğru yolu istemesi ve Allah’ın ona doğru yolu göstermesi, aynı anda vuku bulmaktadır. Bu süreçte takdim-tehir mümkün değildir.<sup>1575</sup> Hidayetin artırılması ve başlangıcı da aynıdır.<sup>1576</sup> O, istitâatin fülle beraberliğine değindiği bir konuda, mezhebinin tevfiik tanımını “iyi eylemle istitâatin uyuşması” şeklinde ifade etmektedir.<sup>1577</sup>

---

<sup>1571</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XI: 71.

<sup>1572</sup> “Kuşkusuz sen istediğini hidayete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidayete erdirir ve hidayete erecek olanları en iyi O bilir.” Bk. Kasas, 56.

<sup>1573</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XI: 70.

<sup>1574</sup> Ka’bî, *Makâlât*, 349.

<sup>1575</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XV: 97, 205.

<sup>1576</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, XI: 71.

<sup>1577</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, Arapça, VI: 172

Ka'bi'nin "kişide imanı ortaya çıkartacak lütfun esirgenmesi" şeklindeki Mücebbire'nin hızlân tarifi, Mâturîdî'de de tekrarlanmaktadır. Mâturîdî'ye göre, Allah kişiden yardımını esirger ve onlara kendi iradeleriyle yaptıkları azgınlığı hayatlarının sonuna kadar devam ettirmelerine müsaade eder.<sup>1578</sup> Ona göre, Allah kişiyi küfür halinin başında terk etmektedir. Daha sonra olsaydı, bu, başarıya ulaştırılmış bir kâfir ve ilahi yardımdan mahrum bırakılmış bir mümin anlamına gelecektir.<sup>1579</sup> Küfrün bir sınırı vardır. Kâfir o sınıra ulaştığında, Allah onun kalbini, inkâr etmesinden dolayı ebedi cezayı haketsin diye mühürler. Allah, kâfiri kendi fiilinin sonucu olarak helak etmeyi kendine nispet etmiştir.<sup>1580</sup> Allah münafıkları "azgınlık" fiilinde desteklediği gibi, tersi olan iman fiilini yaratmaya da muktedirdir. Dolayısıyla anlaşılacak şey şudur ki kullara ait tüm fiilleri Allah yaratmaktadır.<sup>1581</sup> Mâturîdî'ye göre bu durum, icbar ortaya çıkartan bir düşünce değildir. Allah kimseyi şeytana uymaya veya saptırmaya zorlamaz. Şeytan, kişi sapma tercihini yaptıktan sonra onu takibe alır.<sup>1582</sup> Kul Allah'a itaati terk etmeye ve nefesine uymaya yöneldiğinde saptırma gerçekleşir.<sup>1583</sup> Çünkü o, kişinin küfrü tercih edeceğini bilir ve onların kalplerini eğiltir.<sup>1584</sup>

Mâturîdî'ye göre, Allah saptırma(izâğa) fiilini kendisine nispet etmiştir.<sup>1585</sup> Bu nispet, zahiri anlamından başka bir anlam içermektedir. Görünenin ardındaki anlam, Allah'ın saptırma fiilini yaratmasıdır. Yoksa bir insanın başka bir insanı saptırması şeklinde değildir. Aynı durum dalâlet fiilinde de mevcuttur.<sup>1586</sup>

Ka'bi'nin hidayet konusunda yer verdiği Mücebbire'nin görüşleri de konumuz açısından ilgi çekicidir. O, Mücebbire'nin "lütf" eksenli bir yaklaşımı olduğundan bahsetmektedir.<sup>1587</sup> Ona göre Mücebbire'nin dalâlet meselesindeki fikri de, "lütfun esirgenmesi"yle sapkınlığa müsaade edilmesi ve Allah'ın sapkınlığı kişide yaratması şeklindedir.<sup>1588</sup> Yukarıda ayrıntılarına yer verdiğimiz şekilde, Mâturîdî'nin hidayet-dalâlet konusundaki fikirleri Ka'bi'nin Mücebbire şeklinde tanımladığı grupla aynıdır.

---

<sup>1578</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 72.

<sup>1579</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX: 69.

<sup>1580</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII: 317.

<sup>1581</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 72.

<sup>1582</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 127; VIII: 43.

<sup>1583</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 128; VIII: 43.

<sup>1584</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII: 97.

<sup>1585</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 278.

<sup>1586</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 278.

<sup>1587</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 350.

<sup>1588</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 352.

Ka'bi'nin, *Makâlât* 'ı 290-902/903 yılında yazmaya başlaması<sup>1589</sup> ve muhtemelen bu dönemde Horasan'da<sup>1590</sup> olmayışı, bize anlamlı bir bilgi sunmaktadır. Dolayısıyla yaptığımız karşılaştırmalar bize Ka'bi'nin, Mücebbire ismini, bizzat Mâturîdî dönemi Mâverâünnehir Hanefileri için kullandığı bilgisini vermeyecektir. Buradan varacağımız netice, Ka'bi'nin Mücebbire şeklinde sunduğu grubun Mâturîdî'nin selefleriyle ilgili olabileceğidir. Mu'tezile'nin "Ehl-i Sünnet"i Mücebbire şeklinde isimlendirdiğine dair bilgi de,<sup>1591</sup> Ka'bi'nin bu isimle kimi kastettiğine dair merakımızı gidermeye yardımcı olacaktır.

Ka'bi'nin sunduğu bilgileri de eklediğimizde biz, Mâturîdî'nin hidayet, dalâlet ve hızlân konularında geleneği ile olan güçlü bağını ve meseleyi geleneği ekseninde derinleştirdiğini görmekteyiz.

Sonuç olarak ifade edersek, Mâturîdî, Ebû Hanîfe'nin sınırlarını çizdiği iman anlayışını devam ettirmiştir. İrcâ düşüncesini Hâricî, Ehl-i Hadis ve Mu'tezile'nin şahsında Ka'bi'ye karşı ayrıntılı bir şekilde savunmuştur. Onun netleştirdiğini düşündüğümüz tekvin sıfatının arka planında, bizzat Ebû Hanîfe'ye kadar varan mahiyet, bilginin tanımı ve kulların fiilleri ile ilgili geleneğin güçlü bir etkisi olmuştur. Mâturîdî, müteşâbih konusunda örneğini gördüğümüz şekliyle, geleneğindeki muhafazakâr tavrın dışına çıkarak te'vile yönelmiştir. O, sistemini daha güçlü kılmak adına, geleneğine eleştiriler yöneltmekten de geri durmamıştır. Ebû Hanîfe'den kendisine ulaşan ve tereddüt içeren gelenekteki konulara müdahale etmiş ve netleştirmiştir. Misâk ve bir kudretin iki zıddı müsait oluşu konusunda geleneğinden farklı görüşler öne sürerek onu kendi içerisinde daha tutarlı hale getirmeye çalışmıştır. Mâturîdî, Ebû Hanîfe'nin ilahi irade ile insanın özgürlüğü arasındaki denge çabasını devam ettirerek, kader ve cebr arasında kalan "evsat" dengesini korumaya çalışmıştır.

### 3.2. SEMERKANT DIŞI REFERANSLAR

Ebû Mansûr el-Mâturîdî *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı eserleriyle, çalışmalarının tümünde göze çarpan bir olgunlukla, alışlagelmişin dışında ve geleneği aktarmanın ötesinde, muhatapı olunan tüm felsefi ve dini görüşlere karşı tahkimi yapılmış

<sup>1589</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 49.

<sup>1590</sup> Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî, "Mukaddimetü't-Tahkîk", *Makâlât*, 6.

<sup>1591</sup> İbn Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, III: 374.

kelâmî bir savunuda bulunmaya çalışmıştır. Onun bu gayreti, kendi geleneği içerisinde başka bir örneği gösterilemeyecek noktadadır.<sup>1592</sup>

Bu başlık altında, Mâturîdî'nin önem verdiği, ancak Mâverâünnehir Hanefilerinin, onun dönemine kadar kelâmî gündemlerine aldığını bilmediğimiz konular yer almaktadır. Mâturîdî, bütüncül bir kelâmî sistem oluşturmak için, içinde yetişmiş olduğu geleneği aşarak kendisine tevarüs eden mirastan istifade etmeyi tercih etmiştir.

Mâturîdî'nin fikri arka planında, “Âlem Tasavvuru” ve “Nübüvvet” başlıkları altında yer vereceğimiz isimler genel itibariyle Mu'tezile ile irtibatlı olsalar da, kendi mezhepleri tarafından ya benimsenmemiş ya da temel konularda farklı düşünen kişiler olmuşlardır. Ancak ilk başlığımız olan “Bilginin Kaynakları”nda konuyu temellendirirken karşımıza çıkan isimler, diğer iki başlıktakilerden farklılaşmaktadır.

Mâturîdî'nin tarihi sürekliliğini ortaya koymak adına, selefleriyle birlikte çağdaşı olan âlimlerin de aydınlatılması gerekmektedir. Bu sebeple bölgedeki mezhebi hareketliliği ele aldığımız bölümde, kendi geleneği içinde ve dışında yer aldığını tespit edebildiğimiz şahısları da çalışmamıza dâhil etmiştik. Söz konusu isimlere, yeri geldiği için bu bölümde de tekrar atıflarda bulunmamız gerekti. Mâturîdî'nin fikri arka planını ortaya koymaya çalışırken, onun sistemini inşasında kimlerden istifade ettiği veya etmiş olabileceğine dair verileri konularına göre ortaya koymaya çalışacağız.

### 3.2.1. Bilginin Kaynakları

Bilginin kaynakları meselesinde Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Semerkant Ehli geleneğinden ne derece istifade ettiğinin izini sürmek zordur. Bu noktada biz, onun sadece bilginin doğasına dair düşüncesinin Ebû Hanîfe'ye varan bir geçmişi olduğunu söyleyebilecek durumdayız.<sup>1593</sup>

Kelâmî canlılığın ve ekolleşmenin en yoğun olduğu dönem, III/IX. yüzyıldır. Biz bu geçiş aşamasındaki gelişmeleri Mâturîdî'nin geleneğinde maalesef takip edemiyoruz. Bu dönemle ilgili Mâverâünnehir geleneğini ele alan bir eserin elimizde olmayışı “kelâmî durgunluğun bir alâmeti olarak” da değerlendirilmiştir.<sup>1594</sup> Bizim kanaatimize göre,

<sup>1592</sup> Bk. Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, 14.

<sup>1593</sup> Bu bağlamda, onun içerisinden geldiği fikhî geleneğin dayandığı Kur'an, sünnet ve kıyas temellerini nakil ve akıl şeklinde paralel bir anlayışla kelama uyguladığına dair Mustafa Ceriç'in düşüncesi ifade edilmeye değerdir. Bk. “Mâturîdî'nin Dinî Epistemolojisi”, *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, der. Recep Alpyağılı, (İstanbul: İz yay., 2016), 294-295.

<sup>1594</sup> Rudolph, *Mâturîdî*, 127.

bölgenin geneli için böyle bir durgunluğun varlığı kabul edilse de, Mâturîdî'nin yetiştiği Cüzcâniyye Medresesi için aynı şey söylenemez. Batıdaki bilginin doğası ve kaynaklarına yönelik tartışmalar, III/IX. yüzyılda Mâturîdî'nin selefleri tarafından etraflıca değerlendirilmiş olmalıdır. Zira, Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inin başında, bilgi konusuna sistematik bir şekilde yaklaşması, meselenin gelişiminin ciddi bir şekilde takip edildiğinin bir göstergesidir.

İlk olarak, imanın mahiyetiyle bağlantılı olarak “marifetullah” meselesi etrafında başlayan bilgi tartışması, III/IX. asrın ortalarına doğru artık “bilginin araçları ve cinsleri” gibi daha geniş bir bağlamda tartışılmaya başlanmıştır.<sup>1595</sup> Bu anlamda bilginin kaynaklarına dair Ebu'l-Huzeyl'in (ö. 235/849-50 ) sınıflandırması önemlidir. Ona göre, Allah'ın bilgisi ve onun bilgisine götüren delilin bilgisi zorunlu bilgi iken, insanın duyular ve kıyas yoluyla elde ettiği bilgiler ihtiyârî bilgidir. Haber de tevatür derecesinde olduğunda bilgi değeri taşımaktadır.<sup>1596</sup>

Câhız(ö. 255/869)'ın tasnifi ise, aynı sınıflandırmayı tekrar etmektedir. O, temelde iki çeşit bilgi türü kabul etmektedir. İlki duyular, ikincisi ise insan iradesinin sözkonusu olmayacağı haber(vahiy)dir. Câhız daha sonra “akıl”, “görünmeyene delâleti sağlayan duyular” ve “doğru olduğuna delil getirilen haber” şeklinde bir sıralama yapmıştır.<sup>1597</sup>

III/IX. yüzyılın sonuna gelindiğinde, artık bilginin kaynaklarına dair düşüncelerin daha kapsamlı bir şekilde ifade edildiği görülmektedir. Mu'tezile'nin Mâturîdî ile muasır önemli alimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) *Makâlât*'ında bilginin kaynaklarına özel bir bölüm ayırmıştır. O, bilginin kaynaklarına onların iktisâbî oluşları üzerinden yaklaşmaktadır. Buna göre bilginin kaynakları duyular, akıl ve haberdir. Duyular ancak doğru bir akıl yürütme sayesinde idrake ulaştırır. Haber, insanların bizzat tecrübe etmediği, üzerinde ihtilaf olmayan bilgileri “duyarak” öğrenmesini sağlayan önemli bir bilgi türüdür. Bu iktisabi bilgilerden birini terkeden kişi, akıl yürütmede dengeli davranmamış olacaktır.<sup>1598</sup>

---

<sup>1595</sup> İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcabbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*, (Ankara: Otto yay., 2014), 94-96.

<sup>1596</sup> Bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arası Farklar*, 93-94.

<sup>1597</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869), *Resâilü Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Beyrut: y.e.y., 1991), III: 226.

<sup>1598</sup> Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (ö. 303/916), *Kitâbü'l-Makâlât*, thk. Özkan Şimşek, Abdülkerim İskender Sarıca ve Yusuf Arıkaner, (İstanbul: Endülüs yay., 2019), 86-87.

Ka'bi de, *Makâlât* adlı eserinin girişinde ve ek kısmında bilgi edinmeye dair özel bir başlık ayırmıştır.<sup>1599</sup> Mâturîdî'nin muasırı Ka'bi'nin meseleye yaklaşımı, akli önceler mahiyettedir. O, muhataplarına karşı istidlal metodunun doğru uygulanmasında aklın önemini vurgulamaktadır. Ka'bi'nin, tartışmasında üç kavram etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlar akıl, duyular ve haberdur. Tartışma, bu kavramların bilgiye kaynaklık edişlerinin sınırları üzerinden yürümektedir. O, akıl yürütme metodunu, sofistlerden, haberi kabul edip nazarı reddeden bir gruba, Müslümanlardan ise, taklitçi olan Ehl-i Hadis ve bilginin hadis olduğunu düşünenlere karşı savunmaktadır.<sup>1600</sup> Ka'bi gibi Mâturîdî'nin muasırı diğer meşhur bazı kelimacılar da, bilgi meselesini; tanımı, doğası ve güvenilirliği gibi kapsamlı değerlendirmelerle ele almışlardır.<sup>1601</sup>

Mâturîdî'ye göre dinin anlaşılmasındaki doğrudan kaynaklar, sem' ve akıldır.<sup>1602</sup> O, eşyanın hakikatine ulaşmada kullanılacak kaynakları sıralarken bu tanımdan hareket etmektedir. Buna göre bilginin kaynakları; duyular, haber ve nazardır.<sup>1603</sup> Mâturîdî sem'- "işitme" kelimesini özenle seçerek nakli; geleneksel bir bilginin ötesine, işin içine duyuların ve insanlığın biriktirdiği tecrübenin girdiği, sofist ve agnostiklerin dahi reddedemeyeceği kapsamlı bir bilgi olarak sunmaktadır.<sup>1604</sup>

Mâturîdî, Mu'tezile'nin akli önceleyen tavrından farklı bir yaklaşıma sahiptir. O, bilgiye ulaşmada her bir kaynağın kritik önemini öne çıkararak, daha önce örneğini görmediğimiz bir bilgi teorisi oluşturmuştur. O, teorisinde, her bir kaynağın sadece o kaynakla kazanılan, diğer kaynaklarla bir araya geldiğinde de bütünü görmemizi sağlayacak bir bilginin oluşacağını anlatmaktadır.<sup>1605</sup> Buna göre aklın tek başına kavrayamadığı bilgiler duyu ve haber yoluyla edinilir.<sup>1606</sup> Bilgiye ulaşmada bilginin kaynaklarının hiçbiri dışarıda bırakılamaz.<sup>1607</sup> Bu edinmenin ilk aşaması, bilginin

---

<sup>1599</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 71, 549.

<sup>1600</sup> Ka'bi, *Makâlât*, 551-559.

<sup>1601</sup> Mâturîdî ve muasırı Ebû Ali el-Cübbâî (303/916), Ebû Hâşim Cübbâî (321/933), Ebû Abdullah el-Basrî (324/936) ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/936) gibi kelimacıların meseleye yaklaşımları için Bk. Aslan, *Kâdî Abdulcabbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*, 100-109.

<sup>1602</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Arapça, 78.

<sup>1603</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Arapça, 83, Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 22; VIII: 270.

<sup>1604</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Arapça, 78-79; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 40.

<sup>1605</sup> "Gözleme dayalı bilginin gereğini istidlâli bilginin yapamadığı gibi, istidlali bilginin duyusal bilginin yerini alması da imkânsızdır." Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, V: 63. "Yaratıcı, kendisinin bilinmesini, duyusal bilgi vasıtasıyla değil; fiillerin izleriyle akıl yürütme metodunu kullanarak elde edilen bilgiye bağlamıştır." Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, XII: 391, 392.

<sup>1606</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 47.

<sup>1607</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 52-54.



algılanmasıdır.<sup>1608</sup> Bu durumda bilgiye ulaşmada ilk ve zorunlu kaynak, duyular olmaktadır.

### 3.2.1.1. Duyular

Mâturîdî'ye göre ilim, bir şeyin kişiye tecelli etmesi ve kendisine görünür olmasıyla ortaya çıkmaktadır.<sup>1609</sup> Dolayısıyla onun sisteminde duyular, insanın “dışında” gerçekleşen bilginin idrakinde ilk aşamayı gerçekleştirmektedir. Duyusal bilgi, insanın varlığının farkında olması ve böylece kendi dışındakileri de algılaması ile ilgilidir. Bu bilgi bir aşamaya kadar hayvanlarda da mevcuttur. Duyuların bu vasfı onu insan için zaruri bilgi haline getirmektedir.<sup>1610</sup> Bu bilgi türü mümin-kâfir herkeste potansiyel olarak mevcuttur. Ancak kâfirler, duyularının zahirde algıladıkları verileri değerlendirmedikleri için duyuları işlevsiz hale getirmişlerdir.<sup>1611</sup>

Mâturîdî'ye göre duyusal bilgi iktisâbî değildir. İnsan, bir çaba ve istidlâl gerektirmeksizin ve sebeplere dayanmaksızın bu bilgileri zorunlu olarak edinmektedir.<sup>1612</sup> Mâturîdî, duyuların “idraki”, yani güvenilir bilgiyi sağlaması için belli şartları taşıyor olması gerektiğini savunur. Bunlar, duyuların gerektiği gibi sağlıklı olması, kâbusa dayalı bir veri içermemesi, bilgi edinilecek varlığın algı sınırının, mesafe veya küçüklük gibi sebeplerle zafiyet içermemesidir.<sup>1613</sup>

Mâturîdî'nin duyuları bilgi edinmenin ilk aşaması olarak sunmasında, kelâmî sisteminde duyu algısının merkezi bir işleve sahip olmasının da etkisi vardır. Ona göre Allah ğayb âlemine ait bilgileri bir “duyulur âlemi” tasarlayarak insanın yapısına uygun hale getirmiştir.<sup>1614</sup> İnsan, Allah'ın verdiği duyular sayesinde duyulur âlemini anlamlandırmaktadır. Bu duyular aslında görünenin ötesinde, insana gayba dair haberleri bilip inanması için verilmiştir.<sup>1615</sup>

<sup>1608</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 47.

<sup>1609</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XVI: 178.

<sup>1610</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 46; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Arapça, 84; Nesefî, *Tebşıra*, I: 125. Mâturîdî'nin muasırı Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî (ö. 293/906), duyuları insanın dış dünyayı idrak etmesini sağlayan yegâne vasıtalar olarak tanımlamaktadır. Onlar olmasa insan hiçbir şeyi idrak edemeyecektir. Bk. *Kitâbu'l-Evsat fi'Makalat*, (*Mesâilü'l-İmâme* içerisinde), thk. J. Van Ess, (Beyrut: Franz Steiner yay, 1971), 109.

<sup>1611</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 134, 142; VII: 401, 484.

<sup>1612</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 564.

<sup>1613</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 52-53, 240-241.

<sup>1614</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 308.

<sup>1615</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VII: 173.

Mâturîdî, bilgi edinme aracı olarak duyuların rolünü ana unsur olarak, akıl yürütmeyi de tamamlayıcı bir unsur olarak görmektedir. Dolayısıyla biz onu sadece bir rasyonalist veya empirist olarak tanımlayamayız.<sup>1616</sup> Ona göre yaratıcı, kendisinin bilinmesini doğrudan duyuşsal bilgiyle değil; fiillerin izleriyle akıl yürütme metodunu kullanarak elde edilen bilgiye bağlamıştır.<sup>1617</sup> Duyu ve gözleme dayalı bilgiler, farklı gerçeklere dair temel ilimlerdir. Bunlar sayesinde nazar yöntemi kullanılarak duyunun ötesindeki âlem bilinir hale gelir.<sup>1618</sup> Mâturîdî, insan bilgisinin temelini duyular olarak belirledikten sonra, onun edindiği “algıları” bilgiye çevirmede aklın önemine vurgu yapmaktadır.<sup>1619</sup>

### 3.2.1.2. Haber

Mâturîdî, bilginin kaynaklarından diğer biri olarak, haber kavramını öne sürmektedir. Onun bu kavramı etraflıca değerlendirmesi ve sisteminde önemli bir yere koyması, kendisini dönemindeki diğer kelamcılardan ayırmıştır. Ulaşabildiğimiz kaynaklarda da, hiçbir düşünürün bu kavramı Mâturîdî kadar ön planda tuttuğunu görmedik. Bu noktada akla, haberin bir bilgi kaynağı oluşuyla ilgili Mâturîdî öncesi birikimin ne olduğu sorusu gelecektir. Diğer bir soru ise, onun bu kavramı bu kadar ön plana çıkarmak istemesindeki sebebinin ne olduğudur.

İslam düşüncesinde haberi bir bilgi kaynağı olarak ifade eden ilk kişinin Vâsıl b. Atâ olduğu ifade edilmiştir.<sup>1620</sup> Ebu'l-Huzeyl de bilgi teorisi içerisinde bunu daha da geliştirmiştir. Ebu'l-Huzeyl'e göre, haberle bilinmesi mümkün olan sem', zorunlu bir bilgi kaynağıdır. Bunun dışındaki haber ise, tevatür derecesinde olduğunda bilgi değeri taşır.<sup>1621</sup> Yine Mu'tezilî bir âlim olan Câhız'da, bilginin kaynaklarına dair bir bilgiye “Nübüvvetin Delilleri” adlı risalesinde rastlamaktayız. Câhız, kaynak olarak akli (diğer iki öğeden yapısal olarak farklı ve öncelikli olduğu için) tek, delili ise iki çeşit saymaktadır. İlki, görünenin görünmeyene delâleti, ikincisi ise doğru olduğuna delil getirilen haberdir.<sup>1622</sup> Ebü'l-Huzeyl ve Câhız'ın, tasniflerinde akli önceledikleri anlaşılmaktadır.

<sup>1616</sup> Meseleye dair ayrıntılı bir değerlendirme için Bk. Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, (İstanbul: İFAV yay., 2015), 129-140.

<sup>1617</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XII: 391, 392.

<sup>1618</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 206.

<sup>1619</sup> Onat, “Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Mâturîdî ve Maturidiliğin Önemi”, 579, 594.

<sup>1620</sup> İbn Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, III: 374.

<sup>1621</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arası Farklar*, 93-94.

<sup>1622</sup> Câhız, *Resâilü Câhız*, III: 226.

Mâturîdî'nin muasırı ve muarızı olan Ka'bî'nin *Makâlât*'ındaki ifadelerden de, düalist düşünceye karşı haberin bilgi kaynağı oluşunun önceden beri tartışıldığı anlaşılmaktadır.<sup>1623</sup> Ancak Ka'bî, Hakk'ın idrak edilmesinde akıl ve duyulara verdiği değeri haber kavramına vermemektedir.<sup>1624</sup> Diğer bir *Makâlât* sahibi Eş'ârî'de ise haber kavramına dair çok kısıtlı bir malumat vardır. Eş'ârî eserinde ilgili kavrama, doğru olup olmadığı ve varlığının haber vereni gerektirdiği açısından yaklaşmaktadır.<sup>1625</sup> Eş'ârî'nin sisteminde haber, kelâmi yönüyle de ön plana çıkmamaktadır.<sup>1626</sup>

Ayrıntılarına inme fırsatımız olmasa da haber kavramının bilgiye kaynaklık edip etmediği konusunda tartışmaların Mâturîdî'den çok önceye dayandığı anlaşılmaktadır.<sup>1627</sup> Müslümanların farklı inançlarla mücadele etmek zorunda kaldıkları süreçten itibaren, o ana kadar karşılaşmadıkları sorulara cevaplar bulmaları gerekiyordu. Cafer es-Sâdık(ö. 148/765)'a nispet edilen *Kitâbü'l-İhlîlece* adlı eserde Hind asıllı bir hekimle geçen bir diyalog, tecrübeci düşünceye karşı verilen ilk cevapların izlerini taşımaktadır. Bu diyalogta Cafer es-Sâdık, beş duyudan başka bilgi kaynağı tanımayan, dolayısıyla “haber”i bir bilgi kaynağı saymayan Hintli bir hekime,<sup>1628</sup> kavramsal boyutta olmasa da haber savunusu ile cevap vermektedir.<sup>1629</sup> Cehm b. Safvân'ın, Sümenîlerle tartıştığı ve onların beş duyu dışında başka bir şeyi bilgi olarak saymamaları karşısında çaresiz kaldığı ifade edilmiştir.<sup>1630</sup> Ayrıca Sind Kralı'nın talebi üzerine gönderilen Ehl-i Hadis bir âlimin Sümenî bir şahısla tartışması da konumuza güzel bir örnek teşkil etmektedir. Sümenî şahsın akıl ve duyuya dayanan sorularına karşı, elinde haber, yani ayet ve hadisten başka bir “bilgi” bulunmayan Ehl-i Hadis âlim, geri dönmek durumunda kalmıştı. Halife Harun Reşit, bu durum karşısında Ehl-i Hadis birisi yerine fukahadan bir mütekellim gönderilmesi emrini vermişti.<sup>1631</sup> Bu örnekler bize, inançları vahye, yani

<sup>1623</sup> Bk. Ka'bî, *Makâlât* 551-559.

<sup>1624</sup> Bk. Ka'bî, *Makâlât* 71-79.

<sup>1625</sup> Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 320-321.

<sup>1626</sup> Mustafa Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *AÜİFD*, 47, sy. II, (2007): 85.

<sup>1627</sup> Ayrıntılarına “İlmî ve Kültürel Faaliyetler” başlığında değindiğimiz yoğun tercüme faaliyetleri esnasında Arapça'ya çevrilen Porfiryus'un (ö. 305) ona aidiyeti şüpheli *Kitabu'l-Akl ve'n-Nakl* adlı eseri dikkat çekmektedir. Eserin başlığından, onun akıl ve nakli konu edinen bir kitap olduğu fikri oluşmaktadır. Bk. Şeşen, “Abbasiler Devrinde Arapça'ya Tercüme Faaliyetleri”, 26.

<sup>1628</sup> Bk. Ebû Abdillâh Ca'fer b. Muhammed el-Bâkır b. Alî Zeynil'âbidîn (ö. 148/765), thk. eş-Şeyh Kays el-Attâr, (Kum: Mektebetü'l-Allâme el-Meclisî, 1967), 115.

<sup>1629</sup> Cafer es-Sâdık'a nispet edilen ifadede, muarızına insanlığın bir anne babadan doğarak geldiği bilgisini kabul edilmesi gereken bir “haber” olarak sunulmaktadır. Bk. Ebû Abdillâh İbn Muhammed el-Bâkır b. Alî Zeynil'âbidîn (ö. 148/765), *Kitâbü'l-İhlîlece*, thk. eş-Şeyh Kays el-Attâr, (Kum: Mektebetü'l-Allâme el-Meclisî, 1967), 109.

<sup>1630</sup> Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 53.

<sup>1631</sup> Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 66-67.

“haber”e dayanan Müslümanlara yönelik en sert saldırının Doğu’dan, yani Düalist düşünceden geldiğini işaret etmektedir.

Düalist inanç sahibi Maniheistler ve matematiksel bakış açısıyla tecrübe edilenin dışındakini kabul etmeyen Hint anlayışı,<sup>1632</sup> kadim düşüncelerdir. Bu düşünceler, İslam’dan önce etkin bir yaratıcının var olduğunu iddia eden Hıristiyan ve Yahudilerle çoktan muhatap olmuş olmalıdır.<sup>1633</sup> Yani haber kavramının bilginin kaynaklarına dâhil edilmesinin, Düalist anlayışa karşı savaş açan kelâm ilminin oluşmaya başlamasıyla birlikte başladığı anlaşılmaktadır. Mâtürîdî hakkındaki en önemli kaynağımız Ebu’l-Muîn en-Nesefî de, haberin bir bilgi kaynağı olarak kime karşı savunulduğunu zaten açıkça ifade etmektedir. Bunlar Sümeniyye ve Berâhime’dir.<sup>1634</sup>

Yukarıda da görüldüğü üzere, haber meselesinde Müslümanların ve de aynı zamanda Mâtürîdî’nin en büyük muarızlarının, tecrübeci düşünce olduğu net bir şekilde farkedilmektedir. Bu durumda akla, onun yaşadığı coğrafyada konuyla ilgili muhataplarının olup olmadığı sorusu gelecektir.

“Eski Din ve Kültürler” başlığı altında ayrıntılarına yer verdiğimiz kadarıyla, Mâtürîdî’nin yaşadığı coğrafyada kendileriyle fikri tartışmaya gireceği Düalist bir mektep bulunmamaktaydı. Kanaatimize göre o, Mu’tezile ile Mu’tezile’nin yaklaşımını devam ettiren Eş’arî’den farklı olarak, kurguladığı sisteminde haber kavramına özel bir yer ayırmıştır. Yani Mâtürîdî, mükemmelleştirmeye çalıştığı sisteminde Düalist düşüncenin vahyi, dolayısıyla da nübüvveti reddine karşı kavramsal bir mücadele içerisine girmiştir. Çünkü haber, onun sisteminde yeri geldiğinde öne sürülen önemli bir dayanak işlevi görmektedir.<sup>1635</sup>

Mâtürîdî, Mu’tezile’nin aklı önceleyen yaklaşımlarından farklı olarak, haber kaynağını önemsemiştir. Ona göre haber, kendisinden vazgeçilmesi mümkün olmayan bir bilgi kaynağıdır.<sup>1636</sup> Ayrıca haber, insanlığın başından beri bildiği ve öğrendiği her şeyi sonraki nesillere aktarmasını sağlayan elzem bir bilgi kaynağıdır. İnsan, haberin

---

<sup>1632</sup>A. Ranjan Mohapatra, “Budizm”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Hidayet Işık, sy. 16, (2003/Güz): 167-179.

<sup>1633</sup>İhtimaldir ki, Porfirius’un (ö. 305) ona aidiyeti şüpheli *Kitabu’l-Akl ve’n-Nakl* adlı eseri de Düalist düşünceye karşı başvurulan eserlerdendi. Bk. Şeşen, “Abbasiler Devrinde Arapça’ya Tercüme Faaliyetleri”, 26.

<sup>1634</sup> Bk. Nesefî, *Tebşıra*, I: 142.

<sup>1635</sup> Mâtürîdî’nin haber kaynağına diğer kelimcılara nazaran daha fazla önem vermesi ve meselenin nübüvvetin ispatıyla ilişkisine dair paralel bir değerlendirme için Bk. Ceriç, “Mâtürîdî’nin Dinî Epistemolojisi”, 304.

<sup>1636</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 40; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, Arapça, 78.

yokluğunda soyunu dahi bilemeyecektir. Haberin temel işlevi olan “nakil-aktarım” olmasa, insanlığın binlerce yıllık “tecrübe”si ne anlam ifade edecektir?<sup>1637</sup>

Mâturîdî'nin haber kavramıyla ilgili bu yaklaşımı, nübüvvet meselesinde Ebû İsâ el-Verrâk'ın iddialarında kullandığı tecrübî yöntemle bir açıdan benzeşmektedir.<sup>1638</sup> Zira Verrâk, mucizeyi reddederken; mucizeye muhatap olan insanların aslında tecrübî bir bilgiye dayanan, dolayısıyla olağanüstü de olmayan bir “illüzyon”dan “haber”leri olmayışından bahsetmekteydi.<sup>1639</sup> Mâturîdî ise haberi, tecrübeci anlayışın iddia ettiği gibi, basit “taklit” işlevinin ötesinde, bir yönüyle de idrakin konusu haline getirmiştir.<sup>1640</sup>

Mâturîdî'nin, haberi, aynı zamanda çok boyutlu bir bilgi kaynağı olarak da ele aldığı anlaşılmaktadır. O, haberi; ilâhî haber, peygamber haberi ve tarihî haber olmak üzere üçe ayırmaktadır. İlâhî haberin neliğine dair ise açık ifadeler kullanmamaktadır.<sup>1641</sup> Bunun sebebi, ilâhî haber ve peygamber haberinin doğruluğunun aynı kıstasla ölçülmesidir.<sup>1642</sup> Bundan dolayı o, ikinci tür haber olan peygamber haberi meselesinde haberi ikiye ayırmaktadır. Haber, doğruluğundan emin olunamayacak insanlar tarafından aktarılmaktadır. Dolayısıyla o, doğruluğu bilinemeyecek bir aktarım da olabilir. Eğer kişiye ulaşan haber yalan olmasına ihtimal verilmeyecek derecede ise, bu durumda ona düşen, o habere masumiyetinden şüphe duyulmayan peygamberden kendisinin duyduğu bir söz olarak kabul etmesidir. Mâturîdî'ye göre bu, mütevâtir bir haberdir ve kesin bilgi olarak kabul edilmelidir.<sup>1643</sup>

Mâturîdî, mütevâtir derecesine ulaşamayan vâhid haberin bilgi değerini de değerlendirmektedir. Ona göre bu haber, aktaranların güvenilirliği ve haberin muhtevâsından elde edilecek sonucun kesin olan nas kıstasından geçmesi oranında bilgi değeri taşıyabilecektir.<sup>1644</sup>

---

<sup>1637</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 47. Neseфі de, Mâturîdî ile aynı şekilde, insanların dil gibi, akıl ve duyulara dayanmayan bilgileri haber sayesinde edindiği, böyle olmasaydı insanların hayvanlardan farkı kalmayacağına dair paralel bir örnek vermektedir. Bk. *Tebşıra*, I: 143.

<sup>1638</sup> Bk. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 275-276.

<sup>1639</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 284-285.

<sup>1640</sup> Mâturîdî, nübüvvet bahsinde haberin kaçınılmaz bir bilgi değeri taşımasına, İbnü'r-Râvendî'nin bir istidlali ile örnek vermektedir. Buna göre gıda ve zehirin birbirinden ayrılması ile uzak coğrafyaların bilgisi, insanın deneyerek veya akılla çözebileceği bir bilgi değil, insanlıktan kendisine nakledilen bir bilgidir. Dolayısıyla haber, taklidin ötesinde kabulü zorunlu bir bilgi olacaktır. Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 295.

<sup>1641</sup> Ceriç, “Mâturîdî'nin Dinî Epistemolojisi”, 301.

<sup>1642</sup> Mâturîdî, nübüvvet savunusunda, ilahi bir haber olan Kur'ân'ın, tevatür yoluyla ulaştığı konusuna yer vermektedir. Bk. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 300.

<sup>1643</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48-49

<sup>1644</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49.

*Kitâbü't-Tevhîd*'e dikkatlice bakıldığında, Mâturîdî'nin haber kavramını temellendiğinde, nübüvvet bahsindeki bir argümanla ciddi bir paralellik söz konusudur. Eserde, özellikle Verrâk ile İbnü'r-Râvendî'nin tartışmasına yer verilmektedir. Tartışmanın bir bölümünde İbnü'r-Râvendî, Verrâk'a karşı haberi, Mâturîdî'nin eserin başında sunduğu şekliyle, insanın akli ve delil kabul ettiği herşeyin zorunlu kıldığı bir bilgi olarak sunmaktadır.<sup>1645</sup> Eğer soru, ikilinin diyalogunun bir parçası ise, haberin bilgi kaynağı oluşu fikrinin, İbnü'r-Râvendî'de mevcut olacağı ortaya çıkacaktır. Diğer ihtimal ise Mâturîdî'nin, ikilinin arasına girerek kendi sorusunu sorduğudur.

İlk ihtimal doğru ise, bu durumda Mâturîdî'nin İbnü'r-Râvendî'den, haberin bilgi kaynağı oluşuna dair istifadesi sözkonusu olacaktır. Mâturîdî, konunun devamında İbnü'r-Râvendî'nin şu istidlâlîne yer vermektedir: “Bir bilgi kaynağı olarak haberin ya kesin olmadığı kabul edilir, (böyle olduğu kabul edilirse geçmişte yaşananların, uzak mekânların, yaşanılanların bilinmesi imkân dâhilinde olmaz) ya da tevâtür ve reddedilemeyecek haberleri benimseriz. Bu durumda da peygamberlere ait haberlerin kabulü zorunlu hale gelir.”<sup>1646</sup> Mâturîdî de, tam olarak bu istidlale dayanarak “bilginin kaynakları” bahsinde, haberi bilgi kaynağı olarak temellendirmektedir.<sup>1647</sup>

Yukarıdaki değerlendirmemizde görüldüğü üzere Mâturîdî'nin haber kavramını temellendirmesinde, İbnü'r-Râvendî'nin nübüvvet savunusunun izleri hissedilmektedir. Mâturîdî'nin İbnü'r-Râvendî ile görüşmediği varsayımından hareketle, onun hangi eserini gördüğü sorusu akla gelecektir. Bu noktada, İbnü'r-Râvendî'ye ait olup isminden de anladığımız kadarıyla, haber kavramını savunmak için kaleme alınan *Kitâbu'l-Ahbâr ve'r-Redd alâ men Ebdalu't-Tevâtür* adlı bir eserin olduğunu belirtmek gerekir.<sup>1648</sup> Ancak bizim kanaatimiz, Mâturîdî'nin, haber konusunu İbnü'r-Râvendî'nin nübüvvet savunusundan mülhem temellendirdiği yönündedir. Bu bağlamda nübüvvet başlığı altında ikilinin münasebeti değerlendirilmeye devam edilecektir.

<sup>1645</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 285.

<sup>1646</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 295.

<sup>1647</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 47.

<sup>1648</sup> *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 462.

### 3.2.1.3. Nazar

Mâturîdî'nin bilgi sisteminde nazar/istidlâl, bilgi kaynakları olan duyu ve haberdan elde edilen verilerin doğru bir şekilde işlenerek anlamlı bir bütün oluşmasında zorunlu bir yöntemdir.<sup>1649</sup> Yaratıcı, kendisinin bilinmesini, duyusal bilgi vasıtasıyla değil; fiillerin izleriyle, akıl yürütme metodunu kullanarak elde edilen bilgiye bağlamıştır.<sup>1650</sup> Bu yöntemin uygulanmasında vazgeçilmez araç ise, akıldır.

Akıl, bilgi kaynağı olan duyu organları ve haberin idraki için önemli bir işlev görmektedir.<sup>1651</sup> İnsan, çevresindeki şeyler hakkında fikir yürüterek aklını kullanır.<sup>1652</sup> Akıl, varlıkların varoluş sebep ve delillerine ulaşabilir.<sup>1653</sup> Kur'an, eşyanın hakikatini akıl vasıtasıyla aydınlatmaktadır. Kur'an bu şekilde kalplerdeki şüpheyi giderir.<sup>1654</sup> Kur'an ayetlerinin içeriğinden ne kastedildiği, ancak düşünme ve akıl yürütme metodlarıyla anlaşılabilir.<sup>1655</sup>

Mâturîdî'ye göre dünya hayatında istidlâlî terketmek, yok oluşu kabullenmek demektir. Çünkü istidlalin zorunluluğu, başka bir istidlalin ortaya çıkardığı sonuçla değil, düşünme ve araştırma yeteneğini gerçekleştiren aklın sayesinde ortaya çıkmaktadır. İnsan akıl sayesinde güzeli ve çirkini tanır. Diğer canlılara karşı üstünlüğü de onun sayesinde.<sup>1656</sup> İnsan, yapısı gereği kendi varlığını sorgulamaktadır. Araştırmadan uzak kalamayan insan, sorularına devam eder ve kendi varlığının tesadüfen mi yoksa yaratıp yönetme gücüne sahip bir varlık tarafından mı ortaya çıktığı bilincine varacaktır.<sup>1657</sup>

Mâturîdî, insanın, yaşama tutunma, ondan daha fazla keyif alma, elem ve ölümden kaçma yollarını aramasının, onu yaratılışı gereği olduğunu ifade eder. İstidlal dışında, insana, kendisine yarar-zarar farkını tespit ettirecek başka bir belirleyici yoktur.<sup>1658</sup> Zira bu belirleyici, ya kendisinden emin olunan bir kişi olacaktır, ya da insanın kendi başına

---

<sup>1649</sup> Erken dönem keliminde nazar kavramı, "düşünme" yerine kullanılmıştır. Kelamcılar düşünmeyi, akıl ve nazarın birbirini tamamlayan işlevi üzerinden açıklamışlardır. Mâturîdî de, bir erken dönem kelamcısı olarak, akıl ve nazar kelimelerini birbirinin tamamlayıcısı olarak kullanmaktadır. Bk. Aslan, *Kâdî Abdülcabbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 35.

<sup>1650</sup> Mâturîdî, *Mâturîdî, Te'vilât*, XII: 391, 392

<sup>1651</sup> Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*, 34.

<sup>1652</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 218.

<sup>1653</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XI: 150.

<sup>1654</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI: 95.

<sup>1655</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII:265.

<sup>1656</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 217.

<sup>1657</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 217.

<sup>1658</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 217.

bulacağı bir denemeyle ortaya çıkacaktır. Mâturîdî'ye göre, bu ihtimaller bile istidlâlin gerekliliğini ortaya koyacaktır.<sup>1659</sup>

Mâturîdî'ye göre istidlâl ve akıl, doğru bilgiye ulaşmada en önemli unsurlardır. Bundan dolayı istidlâl ve akıl, istidlâli reddeden “taklit”çi anlayışa karşı savunmaktadır. Ona göre iki çeşit taklitçi vardır. İlki, aklın delillerinin bir neticesi olan nübüvveti reddeden gruptur. Mâturîdî bu grubu, körü körüne bir taklit içerisinde görmektedir. Ona göre çözüm nübüvvetedir.<sup>1660</sup>

Burada taklidin karşısına nübüvveti koymasındaki sebep ise, “inanç ve telakkinin kaynağı” olarak gösterdiği peygamberin, doğru inancı kanıtlayan ve bunu yaparken akla hitap ederek, onun reddedilemeyecek kesin bir delil sahibi oluşunu gerekçe göstermektedir.<sup>1661</sup> Mâturîdî'nin, akli delili “karşı konulmaz” ve kabule mecbur bırakan burhan” olarak tavsif etmesi<sup>1662</sup> ilgi çekicidir. Akli peygamberin sunduğu delili anlamaya yeten her kişi, onu benimsemeye mecburdur. Dini açıdan peygamberin sunduğuna zıt davranmak, aklın hüccetlerinin tenakuza düşmesini gerektirir.<sup>1663</sup> Elçinin getirdiğini reddedenler, önyargılı, inatçı ve düşünmeyen cahil taklitçilerdir.<sup>1664</sup>

Mâturîdî'ye göre ikinci taklitçi grup, nübüvveti kabul etmekle birlikte bunu taklide dayandıranlardır. Hâlbuki aklını kullanarak iman eden kimse, imanın güzelliğini aklıyla anladığı için asla bundan vazgeçirilemez. Taklitle iman edenlerin imanı, gerçek anlamda bir iman değildir. Bu insanlar (Allah'ın, gönlünü açıp, iman nurunu yerleştirdiği kişi hariç) kolay vazgeçirilir. Çünkü hakikate giden açıklayıcı yolu ve taklidin çirkinliğini gösteren akli kullanmamıştır.<sup>1665</sup>

Mâturîdî, bu eleştirilerini muhtemelen Ehl-i Hadis'e karşı yapmakta ve bu şekilde, selevi taklit eden anlayışı eleştirmektedir. Ona göre, Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi, kişi, din konusunda aklın müsaade ettiği ölçüde delillerden istifade etmelidir. Bu husus, din konusunda karşılıklı tartışmayı hoş karşılamayan ve büyük bilginlerin yolunu taklit etmeyi savunanların yanlış yaptığını göstermektedir. Böylece doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayan akıl sahibi insanın, birbiriyle çelişen rivayetlerin zahirine uymasının yanlışlığı da ortaya çıkmaktadır.<sup>1666</sup>

<sup>1659</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 217.

<sup>1660</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 39.

<sup>1661</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 39.

<sup>1662</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 39.

<sup>1663</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 40.

<sup>1664</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V: 308.

<sup>1665</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, II: 413.

<sup>1666</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V:141.



Mâturîdî'ye göre akıl, övülecek olanla yerilecek olanı, özenilecek olanla sakınılacak olanı bilme aracıdır. Allah yeterli vasıta olmasa da, insana aklıyla ulaşma imkânı verdiği bazı sorumlulukları yükleyebilir.<sup>1667</sup> Allah, her bebeğin yaratılışına kendi rububiyetini yerleştirmiştir.<sup>1668</sup> İnsanın fitratı, akıl sayesinde, Allah'a iman etmesi gerektiği bilgisine ulaşabilir.<sup>1669</sup>

Allah insanı imtihan için yaratmıştır ve imtihan herkesin aklına uygun bir husustur.<sup>1670</sup> Bundan dolayı Allah peygamber göndermese bile, insanlar Allah'ın birliğini, nimetlerini bilmek durumundadır.<sup>1671</sup> Akıl sahibi olan herkes de, emir ve nehyi ihmal etmeden muhatap olarak hikmetin gereğini yerine getirmelidir.<sup>1672</sup> Fakat Allah kullarının zorlanmaması için lütfuyla peygamber göndermiştir. Çünkü hahkikati sadık ve adil bir kimsenin öğretmesi, kişinin akıl yürütme ve tefekkürle öğrenmesinden daha kolaydır.<sup>1673</sup>

Mâturîdî'ye göre akıl, dini anlamada her ne kadar vazgeçilmez bir unsur olsa da, yine de sınırlı bir bilgi kaynağıdır. Ona göre akıl yürütme, yakîn bilgi olan hakikatin kendisine ulaştıramaz.<sup>1674</sup> O varlıkların varoluş sebep ve delillerine ulaşabilir.<sup>1675</sup> İnsana akıl nimeti, hayvanların idrak ettiklerinin ötesinde bir şeyi idrak etmesi için verilmiştir. Kulak, göz ve hayat, insana dünya ve ahiret yaşamı için verilmiştir.<sup>1676</sup> Allah'ı tanıma konusunda tabiatın bize kılavuzluğu, onun zatına değil, sıfatına delalet etmektedir. Cereyan eden olaylarda ve duyulur âlemde zıtlıkların bir arada olması, yaratıcının kudretine işaret etmektedir. Bu ise onun sıfatıdır; zâtı değil.<sup>1677</sup> Ona göre akıl ancak şeylerin iyi veya kötü oluşunu bilir. Böylece onun vasıtasıyla Allah'ın ilah oluşunu, kulluğun güzelliğini idrak etmektedir.<sup>1678</sup>

Mâturîdî, bilginin kaynakları konusundaki görüşlerinde, tespitini ancak Mu'tezile üzerinden yapabildiğimiz, kendisinden önceki kelâmî mirastan yararlanmıştı. Ka'bî'nin *Makâlât*'ı, bize, bilgi meselesini özel olarak ilk ele alan kişinin Mâturîdî olmadığını

---

<sup>1667</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V: 285.

<sup>1668</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XI: 218.

<sup>1669</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, XI: 218.

<sup>1670</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IV: 32.

<sup>1671</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX: 538.

<sup>1672</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IV: 32.

<sup>1673</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, IX: 538.

<sup>1674</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, XI: 150, Mâturîdî, *Te'vilât*, V: 128.

<sup>1675</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, XI: 150.

<sup>1676</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, V: 71.

<sup>1677</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 209.

<sup>1678</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII: 280.

göstermesi açısından önemlidir.<sup>1679</sup> Ancak Mâturîdî'nin meseleyi daha sistemli bir şekilde ele aldığı söylenebilir. O da Mu'tezile gibi, Sofist ve taklitçi gruplara karşı akıl yürütmeyi önermiş, akıl sahibi her insanın elçi gelmese de sorumlu olacağını savunmuştur. Yine, muarızı Mu'tezilî Ka'bî gibi, eserinde nazar savunusu için özel bir bölüm ayırmış<sup>1680</sup> ve burada, akıl yürütmeyi reddeden din dışı ve içi taklitçi zihniyeti eleştirmiştir. Ancak sonuç itibariyle o, akıllı ve akıl yürütme metodu olarak sadece nazarı ön plana çıkararak Mu'tezile'den farklı bir yol izlemiştir. Mâturîdî; duyu, haber ve akıllı, bilginin kaynağı olmaları yönüyle birinin diğeri yerine tercih edilemeyeceği araçlar olarak görmüştür. İnsan, bu araçlar vasıtasıyla ve kendisine doğuştan verilmiş olan akıl yürütme yeteneği sayesinde, görünenin ötesindeki mesaja ulaşmaktadır.

### 3.2.2. Âlem Tasavvuru

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin mensubu olduğu Semerkant geleneğinin Mâverâünnehir'de varlığının, Ebû Hanîfe'nin henüz hayatta olduğu döneme kadar uzandığını ifade etmiştik. Dolayısıyla geleneğin dini gündemi, II/VIII. yüzyıldaki tartışmalar çerçevesinde şekillenmiştir. III/IX. yüzyıldan itibaren de, artık belli meseleleri tartışmanın ötesinde bütüncül sistemler oluşturma kaygısıyla hareket edilmeye başlanmıştır. Seleflerinin Mâturîdî'nin geleneğine dair yazmış olduğu az miktardaki eser, bahsettiğimiz fikri canlılığın öncesine ait olduğu için, biz bu yeni kelâmi gündemi takip edememekteyiz. Ayrıca Mâturîdî'nin bir nesil önceki seleflerinin kaleme aldığı bir esere sahip olamayışımız, III/IX. yüzyılda Semerkant Mektebi'nin ona sunduğu kelâmî gündemi tespit etmemizi de güçleştirmektedir.

Mâturîdî'nin geleneğine dair neredeyse tek bilgi kaynağımız olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Mâturîdî'nin ilk seleflerinin, cismin üç boyutlu oluşu konusunda Mu'tezile ile aynı fikirde olduğuna dair bir ifade kullanmaktadır.<sup>1681</sup> Dolayısıyla biz sadece Mâturîdî'nin, Cüzcâniyye Medresesinde ve batıdaki kelâmi gündemi takip eden bir eğitim ortamında yetiştiğini söyleyebiliriz. Bu durum, kendisine zengin bir kelâmi altyapı

<sup>1679</sup> Ka'bî'nin *Makâlât*'ının yakın zamana kadar tedkikinin yapılmamış olması, Mâturîdî'nin bilgi kuramının temelini attığı (Bk. Hüseyin Atay, "Ebu'l-Mansûr el-Mâturîdî ve Bilgi Kuramı", *İmam Mâturîdî ve Maturidîlik*, ed. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto yay., 2011), 191) ve onun ardından bilgi başlığının diğer kelâmcılar tarafından müstakil başlıklar altında ele aldığına dair bir kanaat oluşturmuş olmalıdır. Bk. Kalaycı, *Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 299.

<sup>1680</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 218.

<sup>1681</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 184.

sunmuş ve o da bu sayede, batıdaki muasırları gibi bir âlem tasavvuru çizme fırsatı bulmuştur.

Mâtürîdî'nin de, muasırı Eş'arî ve diğer mütekellimler gibi, zihninde bir kelâm kozmolojisi vardı.<sup>1682</sup> Ancak bu kozmoloji, feylesofların veya Mu'tezilî kelamcılarının âlemi tüm boyutlarıyla açıklaması şeklinde bir çaba içermemekteydi. Hatta bu, Mâtürîdî'ye göre gereksiz zahmet içeren faydasız bir iştir. Varlığa dair açıklamalarda da onun tavrı aynıdır. İbn Şebîb ve Nazzam'ın Dehrîlerle olan tartışmalarında Mâtürîdî'nin meseleye bakışı daha iyi anlaşılmaktadır. Ona göre, varlık ve düzene dair her şeyin sebebini açıklamaya çalışmak, izin verilmeyen ve insanın kapasitesinin dışındaki konuları irdeleyerek yaratıcıya tahakküm etmeye çalışmakla aynıdır.<sup>1683</sup> Mâtürîdî'nin bu tavrı, onun zihnindeki âlem tasavvuru ve doğal olarak da tanrı tasavvuruyla ile yakından ilişkilidir.

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi eleştirmesi, onların yaptığı işi tamamen değersiz görmesinden kaynaklanmamaktaydı. O da diğer kelamcılar gibi, tabiatı, Allah'ın varlığı ve sıfatlarının göstergesi olarak konu edinmiştir.

Mâtürîdî'ye göre nesne ve olayların değişikliğe uğraması, âlemin yaratıldığının bir göstergesidir. Tabiattaki varlıkların ilk sefer nasıl yaratıldığı hususuna cevap verememek, onun bir yaratıcısı olduğunu gösterir.<sup>1684</sup> Ona göre cisim, cevherlerden oluşmaktadır. Âlem, iki çeşitten müteşekkildir. Bunlar, kendi başına oluşması imkânsız arazlar ve kendi başına olabilen a'yânlardır.<sup>1685</sup> Duyulur âlemde cisim olmayan her “şey”, araz olarak adlandırılmasa da varlık statüsü açısından arazdır.<sup>1686</sup> Cisim; uzunluk, genişlik gibi hacim unsurlarına sahip ve ayrıca birleşmiş olan bir nesnenin adıdır.<sup>1687</sup> Yani cisim üç boyutludur. Cisim, farklı zamanlarda bâkî veya fâni niteliğini taşımadan bulunabilmektedir. Öyleyse cisim bekâ ve fenadan farklı bir şey olmalıdır. Bunlar cisme gelen, ancak ondan farklı olan kavramlar durumundadır.<sup>1688</sup> Cismin temel maddesi ile görünüm ve özelliklerinin birbirinden farklı şeyler olduğu sabittir.<sup>1689</sup>

---

<sup>1682</sup> Felsefi bilginin işin içine girmesi ile, mütekellimlerin Allah'ın eseri olarak gördükleri âlemi onun bir delili olarak bütüncül bir sistemle anlatma çabalarına dair geniş bilgi için Bk. Hasan Tefik Marulcu, “Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16, (2006/1): 77-88.

<sup>1683</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 242.

<sup>1684</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V:327.

<sup>1685</sup> Neseî, *Tebşıra*, I: 170.

<sup>1686</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 103.

<sup>1687</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 92.

<sup>1688</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 64.

<sup>1689</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 65.

Mâturîdî'nin bu görüşleri kendisini, Dırar b. Amr'ın başını çektiği Hafsa el-Ferd ve Hüseyin en-Neccâr'ın da başını çektikleri “âlemin arazların birleşmesinden mevcut cisimlerden ibaret olduğu” düşüncesine yaklaştırmaktadır.<sup>1690</sup> Neseî, onun, Semerkant Ehli kelimcilerin genel görüşünden uzaklaşarak Dırar b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr'ın görüşlerine fazlaca itibar ettiğini söylemektedir. O, Mâturîdî'nin böyle yaparak gereksiz bir konuya yoğunlaştığını ima etmektedir.<sup>1691</sup>

Görüşlerinden de anlaşılacağı gibi Mâturîdî, kendisinden önce Câhız<sup>1692</sup> ve muasırları Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (ö. 355/966'dan sonra)<sup>1693</sup> ile Ebü'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992)<sup>1694</sup> gibi feylesof âlimlerin kullandığı felsefenin varlığa dair vacip, mümkün, mümtenî şeklindeki sınıflandırmalarından haberdardır ve bu sınıflandırmaları aynen kullanmaktadır.<sup>1695</sup>

Mâturîdî *Te'vilâtu'l-Kur'an*'da, felsefî bilgiye bakışına dair ifadeler kullanmaktadır. Burada felsefe kitaplarına, sadece onlarda ne yazdığını görmek için bakılabileceğini söylemektedir. Çünkü onların eserlerinde Kur'an'la uyuşmayan düşünceler vardır. Bu bilgilerden kitaba uygun olan alınır, diğerleri terk edilir.<sup>1696</sup>

Neseî, Mâturîdî'nin kanaatini daha iyi anlayabileceğimiz başka bir bilgi sunmaktadır. Buna göre Mâturîdî'nin, prensip olarak ontolojinin ayrıntılarına inmeyi benimsemediğini söylemektedir.<sup>1697</sup> Neseî birkaç sayfa sonra, ekolün geleneğinde, ontolojik bir kaygıyla varlığa dair yapılacak tahlillerin sakıncalı görüldüğünü de ifade etmektedir.<sup>1698</sup> Böylece biz, Mâturîdî'nin, geleneğiyle uyumlu bir şekilde, meseleye ontolojik bir kaygı eseri değil; usûlî'd-dîne olan faydasıyla doğru orantılı bir şekilde yaklaştığını anlıyoruz.

Mâturîdî'nin, “âlemin arazlar ve a'yanlardan oluştuğu”, “cismin tarifi” ve “cismin üç boyutluluğu kabul edişi” gibi aynı kategorideki meselelere dair düşünceleri de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Onun, tüm kelimciler gibi, varlık konusunda temeli

---

<sup>1690</sup> Rudoplh, *Mâturîdî*, 447.

<sup>1691</sup> Neseî, *Tebşıra*, I: 190.

<sup>1692</sup> Mehmet Bakır, “Câhiz'in Varlık ve Tabiat Anlayışı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2, (2006): 248.

<sup>1693</sup> Makdisî, *e'l-Bed'ü ve't-Târîh*, I: 28.

<sup>1694</sup> Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Filleri*, 191.

<sup>1695</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 281.

<sup>1696</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, IX: 56.

<sup>1697</sup> Neseî, *Tebşıra*, I: 184.

<sup>1698</sup> Neseî, *Tebşıra*, I: 190.

Demokritos'a kadar giden<sup>1699</sup> atomcu düşünceyi kabul etmediğini söyleyebiliriz. Çünkü ona göre atomcu anlayış, esasında, Aristo gibi evrenin ezeliğini savunan Aristo ve Düalist düşünce sahiplerinden Mu'tezile'nin devşirdiği bir iddiadır.

Mâtürîdî, âlemin ezeli oluşu meselesinde, atomdan oluşmuş olması ya da kadim oluşunun kabulü için bu bilginin haber kanalıyla bize ulaşması gerektiği, böyle bir durum söz konusu olmadığına göre de, âlemin konumunu ancak akli kullanarak bulunabileceğini söylemektedir.<sup>1700</sup> Ancak onun, Nazzâm gibi, Ebu'l-Huzeyl'in atomcu savlarına karşı tabiatçı felsefeyi savunan bir kelamcı olduğu da söylenemez. Anladığımız kadarıyla Mâtürîdî'nin Aristo hakkındaki malumatı, Muhammed b. Şebîb ve Nazzâm'dan aktardığı kadarıyla veya bu çerçeveyi pek aşmayacak derecedeydi.<sup>1701</sup> Mâtürîdî, varlığın vacip, mümkün, mümtenî olarak sınıflandırılmasını, onu saf bir anlama çabası olarak değil, Allah'ın eşyanın tabiatına hâkimiyetini açıklamak için kullanmaktadır.<sup>1702</sup>

Mâtürîdî, bilinçli bir tercihle, sisteminde "tabiat felsefesi"ne yer vermemiştir. Çünkü ona göre, zorunlu bir nedensellikte var olan tabiat, iradesi elinden alınmış ve zorunlu bir yaratma eyleminden başka çaresi olmayan bir tanrı tasavvurunu mecburi kılacaktır. Onun tanrı tasavvurunda yaratıcı, eyleminde mutlak bir kudret ve iradeye sahiptir. Dehriyye ve belli bir aşamadan sonra da Mu'tezile'yi eleştirmesinin temelinde de, onların âlem tasavvurlarındaki nedensellik anlayışları yatmaktadır. Bu durumda Mâtürîdî'nin âlem tasavvurunu hangi prensiple şekillendirdiği sorusu akla gelecektir.

Mâtürîdî, oluş ve yaratılışı açıklarken kendine has bir sebep-sonuç ilişkisi kurmaktadır. Ona göre âlem, yapıları birbirinden farklı tabiatlar ve zıtlıklar üzerine kurulmuştur.<sup>1703</sup> Allah bu dünyadaki her şeyi varoluş ve yok oluş esasına göre devam eden bir sistem üzerine yaratmıştır. Eğer dileyseydi, her şeyi tek bir zamanda yaratır, ebediyete kadar öylece bırakırdı. Böylece varoluşun hikmetinin, sonlu bir dünya hayatının ardından sonsuz bir ahiret hayatının üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>1704</sup> İnsan ve evren bir sistem dâhilinde yaratılmıştır. Sistem, bir ölçü ve dizayn dâhilinde devam etmektedir. İnsan, gündüz ve gecenin akışı gibi, ölümünün ardından dirilecektir. Böyle olmasaydı bu sistem bir oyundan ibaret olurdu ve bir işlevi olmazdı.<sup>1705</sup>

<sup>1699</sup> Cisimlerin atomlardan oluştuğunu savunan feylesof Demokritos(ö. M.Ö. 350)'tur. Bk. Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 88.

<sup>1700</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 63.

<sup>1701</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 230-237.

<sup>1702</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 281.

<sup>1703</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 41.

<sup>1704</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XII:113-114.

<sup>1705</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XII: 35; XII: 98; XIV: 274.

Mâtûrîdî, tabiatçı anlayışı, âlemin ezeliğini savunduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. Bu anlayışın, nesnelerin tüm hareketlerini arazlar olarak görmesini bir tutarsızlık olarak kabul emektedir. Ancak, onların aynı konuda delil olarak sundukları “renklerin karışımı” örneğinden istifade etmekten de geri durmamıştır. Buna göre renkler, değişik oranlarda karıştığında, keyfiyeti anlaşılamayacak bir şekilde başka renkleri oluşmaktadır. Mâtûrîdî’ye göre bu delil, onların iddia ettiğini değil, Ehl-i Tevhid’in fikrindeki hikmet sahibi bir yaratıcıyı desteklemektedir. Böylece, boyaların karışımından ortaya çıkacak sonuç, tabiatçıların iddiasında olduğu gibi bir bozuluşa değil, sonuçları önceden bilen sanatkârane bir yaratıcıya işaret etmektedir.<sup>1706</sup>

Mâtûrîdî’ye göre Allah, her cevheri başka bir şeyi yaratmakla oluşturmuştur; adeta, başta hiç olmamış ve sonra da varlığından hiçbir iz kalmamış gibi. Allah daha sonra, hiçbir eksiği olmadığı halde onu ilk niteliğine çevirmektedir. Allah duyulur âlemde gözlemlenen bu olayı hiçbir iz kalmayacak şekilde yok ettikten sonra tekrar yaratmaya kadir olduğunu göstermek için yapmaktadır.<sup>1707</sup> Allah tabiatı, sebeplere dayanmaksızın dilediği şekliyle yaratıp düzenlemiştir.<sup>1708</sup>

Anlaşılabacağı üzere Mâtûrîdî, Allah’ın mutlak irade ve kudretini tartışmaya açma taraftarı değildir. Bu açıdan bakıldığında o bazen bir Ehl-i Hadis gibi, Allah’ın fiillerinin anlaşılmasına sıra geldiğinde ise bir Mu’tezili gibi akılcı davranabilmektedir. Bu esnekliği, şüphesiz onun sisteminde önemli bir yeri olan hikmet kavramına borçludur.<sup>1709</sup> Böylece Mâtûrîdî, bu kavram sayesinde varlığın nedeninin ötesine, nedeninin amacı ve sonucuna varmaktadır. Yani o, nedenselliğin karşısına hikmet felsefesini yerleştirmektedir.<sup>1710</sup>

Mâtûrîdî, âlemin varoluş hikmetini açıklarken, âlemin yapısının farklı tabiat ve zıtlıklar üzerine kurulduğunu,<sup>1711</sup> insanın da aynı şekilde çeşitli arzu ve farklı tabiatlara sahip olduğunu ifade etmektedir. İnsan bu âlemde belirli bir zamana kadar gıdalar ve başka şeyler vasıtasıyla varlığını sürdürmektedir. Tüm bunlar yok olup gitsin diye var

---

<sup>1706</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 225.

<sup>1707</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilât*, II: 313.

<sup>1708</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 226.

<sup>1709</sup> Rudolph, *Mâtûrîdî*, 546.

<sup>1710</sup> Geniş bilgi için Bk. Hamdi Onay, “İmâm Mâtûrîdî’nin Nedensellik Anlayışına Bakışı”, *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtûrîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, (İstanbul: Ofis yay., 2014), 383-391.

<sup>1711</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 41, 209; Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Arapça, 79.

olsaydı bu hikmetsiz bir durum olurdu. Neticede bütün bunlar, insanın bir yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu göstermektedir.<sup>1712</sup>

Mâtürîdî'nin, âlemin varoluş hikmetini açıkladığı ifadeleri, Câhız'ın aynı konuya dair ifadelerine benzemektedir. Câhız, âlemin döngüsünün iç içe girmiş benzerlikler ve zıtlıklardan oluştuğu düşüncesindedir. Ona göre âlemin bu işleyişi insana özel kılınmıştır. İnsan belli bir zamana kadar bunlardan istifade etmektedir.<sup>1713</sup>

Mâtürîdî, yukarıda görüldüğü gibi, her ne kadar benzer görüş ifade etse de, eserlerinde Câhız'ı anmamaktadır. Ancak ikilinin ifadelerindeki benzerlik, Mâtürîdî'nin, Câhız da dâhil olmak üzere kendisinden önceki zengin kelâmî mirastan istifade ettiğini göstermektedir. Şimdi Mâtürîdî'nin âlem tasavvurunda âlemin hudûsunun tuttuğu yere ve onun Semerkend Ehli dışındaki kaynaklarına değinelim.

### 3.2.2.1. Âlemin Hudûsu

Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında, bilgi edinme yollarını açıkladıktan sonra, âlemin yaratılmışlığı ve bir yaratıcının gerekliliği başlıklı bir bölüme yer vermiştir.<sup>1714</sup> Bu bölüm dikkatli incelendiğinde bunun, eserde farklı yerlerde değinilen benzer meselelerin kendi sistemine uyarlanmış bir hulasası olduğu görülecektir.

Mâtürîdî ilk olarak, haber yöntemine göre, âlemin sonradanlığını ve onun yaratıcısının Allah olduğunu belirtmektedir. Ayrıca insanlardan hiçbirisinin, kendisinin kadim olduğunu iddia ve ispat etmediğine işaret etmektedir.<sup>1715</sup> Onun, haber delilinden hemen sonra tecrübenin bu konuda delil teşkil etmediğine dair açıklaması tesadüf değildir. Zira, Mâtürîdî'nin haberi bir bilgi kaynağı olarak öne çıkarmasında düalist tecrübeci anlayışı reddetme çabasının etkili olduğunu, “haber” konusunda belirtmiştik.

O daha sonra, duyu yöntemi çerçevesinde, âlemin kadim olamayacağını, cisimlerin esasını oluşturan ayların başkasına muhtaç oluşuyla açıklamaktadır. Sonuç olarak, canlı cansız her şey, varlığını bir başkasına borçludur. Bu da sonradanlık alametidir. Âlem, cüz ve parçalardan meydana gelmiştir. Âlemin tümünü kaplayan bu

<sup>1712</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 41; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Arapça, 79.

<sup>1713</sup> Câhiz, Nazzam gibi tabiatçı düşünceye sahip olmakla, atomcu Mu'tezilî mütekellimlerden ayrılmaktadır. O varoluşu Nazzam'ın kümun anlayışına benzeyen beyân teorisiyle açıklamaya çalışmıştır. Bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869), *Kitâbu'l-Kıyân*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, (Mısır: Mektebetü'l-Câhiz, 1943), 146.

<sup>1714</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 57 vd.; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Arapça, 93 vd.

<sup>1715</sup> Allah herşeyin yaratıcısı (En'am 6/102; er-Râd, 13/16), göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısı (Bakara, 2/117; En'am 6/101) ve tüm mülkün sahibi olduğunu (Bakara, 2/107; Âl-i İmrân 3/189; Mâide 5/17) haber vermektedir. Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 57.

cüzler, yokken var olmakta, gelişmekte, hacim kazanmakta ve büyümektedir. Bu mekanizmanın tamamı dikkate alındığında, bunların sonsuz olduğu düşünülemez.<sup>1716</sup> Âlemdaki her şey bir şekilde değişikliğe uğramakta, varlık bulup sonra yok olmaktadır. Bu değişme, başlangıca işaret etmektedir. Tabiatta olan, onu gözleyerek anlaşılır. Onun kıdemini iddia edenler, bunu duyular dışında deliller öne sürerek yapmaktadır. Oysa duyularımızla algıladıklarımız bunu yalanlamaktadır.<sup>1717</sup>

Mâtürîdî daha sonra istidlal yöntemiyle âlemin sonradanlığını ispatlama yoluna gitmektedir. Bunu, cismin hareket-sükûndan ayrı kalamayacağı teorisiyle ispatladıktan sonra,<sup>1718</sup> duyular ve aklın onayladığı şekilde, tabiatta zıtların bir araya gelememesini ve peş peşe gelmelerini yaratılmışlık sebebi olarak görmektedir. O daha sonra sudur teorisini de eleştirerek bunu, âlemin sonradanlığına delil saymaktadır. Bu anlayışı çerçevesinde, mevcut olan varlığın bir sıra düzeni içerisinde peş peşe varoluşunu, sonradanlığın ispatı olarak sunmaktadır. Kümûn teorisini de eleştirerek, ikinci varlığın, ilk varlığın hiçbir izini taşımadan oluşmasını hem ilkin hem de ikincinin yaratılmışlığına yormaktadır.<sup>1719</sup>

Mâtürîdî, duyulur âlemin ötesi için delil teşkil ettiğine dair bölümde, âlemin ezeliğini savunanların bir listesini vermektedir. O bu listeyi daha sonra, “Hikmet ve İlim Sahibi Bir Yaratıcıyı İnkâr Edenlere Cevap” kısmında tekrarlamaktadır.<sup>1720</sup> Söz konusu listeyi, Düalistlerin de içerisinde açıkça zikredildiği “İnsanların Kâinat Hakkındaki Farklı Görüşleri” başlığı altında yine vermektedir.<sup>1721</sup>

Mâtürîdî, listesinde ilk olarak, ismini vermediği, “hiç bir dış etki kabul etmeksizin âlemin mevcut haliyle sonsuz bir döngüyle devam ettiğini” savunan görüşe yer vermektedir.<sup>1722</sup> Tabiatçı düşüncenin, âlemi; sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk şeklindeki dört özellikte açıkladığını belirtmektedir.<sup>1723</sup> Daha sonra yaratıcıyı âlemin oluş illeti olarak kabul eden görüşü,<sup>1724</sup> ardından tıynetî kabul edenleri, sonra bir yaratıcıya bağlayanları ve nihayet heyula görüşünü kabul edenleri sıralamaktadır.<sup>1725</sup> O, Karmatîlerin Yeni Eflatuncu tüm âlemin mübdi’-i evvelden ortaya çıktığı görüşünü de bu

---

<sup>1716</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58.

<sup>1717</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 59.

<sup>1718</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 59.

<sup>1719</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60.

<sup>1720</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 117-123; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Arapça, 141-145.

<sup>1721</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 182-186.

<sup>1722</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 80, 117-121.

<sup>1723</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 224-225.

<sup>1724</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 80, 121.

<sup>1725</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81, 121.



listesinde sunmaktadır. Bu görüşe göre, mübdi'-i evvelden taşan küllî nefsin desteklediği heyula marifetiyle âlemin bileşimi oluşmaktadır.<sup>1726</sup>

Mâturîdî'nin, âlemin ezeliğini savunanların görüşlerini sunarken kullandığı kaynakların kimler olduğu önemlidir. Akla, Mâturîdî'nin, heyula ve suret teorisini Aristo'dan alıp İslam düşüncesine kazandıran Kindî'nin (ö. 252/866 ) eserlerini görmüş olma ihtimali gelmektedir. Ancak âlemin sonradanlığına dair Mâturîdî'nin meseleyi ele alış tarzının, Aristo ve Kindî'ye bağlanması pek mümkün görünmemektedir.<sup>1727</sup> Ayrıca Kindî, Aristo düşüncesini reddetmemiş, İslam inancı ile südürücü anlayışı birbirine yaklaştırmıştır.

Mâturîdî, Aristo'nun heyula kavramını yanlış anlamış gibi görünmektedir. Çünkü o, heyulayı bir yerde temel madde şeklinde,<sup>1728</sup> başka bir yerde tabiatın kendisinde bilkuvve bulunduğu temel madde şeklinde tanımlamaktadır. Heyulanın kuvveden bilfiil maddeye dönüşümünü ise kümûn teorisinde olduğu gibi “bir şeyin başka birşeyin içinde gizli olup sonradan açığa çıkması” şeklinde açıklamaktadır.<sup>1729</sup> Mâturîdî'nin Aristo'ya dair sunduğu malumat, onun hakkında genel bir bilgiye sahip olduğu intibai uyandırmaktadır.<sup>1730</sup>

Mâturîdî'nin Mu'tezile'de genel kabul gören, “atomcu fikre” karşı oluşu, Nazzam'ın tabiatçı görüşüne yakın olabileceğini akla getirmektedir. Ancak Mâturîdî'nin konuya yaklaşımı, Nazzam'ın atomculuk eleştirisi üzerinden yürümektedir.<sup>1731</sup> O, âlemin hâdis olduğunu ve “min lâ-şey” (hiçbir şeyden) yaratıldığını öne sürmektedir.

Mâturîdî'nin, yaratılışı temellendirdiği görüşlerini, gelenekle olan bağı konusunda istifade ettiğimiz eserlerde temellendiremiyoruz. Mâturîdî, Mu'tezile'ye karşı savını yine Mu'tezile içerisinde atomcu düşünceye karşı bir damardan istifade ile temellendirmiştir. Bu damar, Ebü'l-Huzeyl Allâf'ın atomcu düşüncesine karşı tabiatçı düşünceyi öne süren Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hâni' en-Nazzâm (ö. 231/845) ile yine bu düşünceyi

<sup>1726</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81, 121-122; *Kitâbü't-Tevhîd*, Arapça, 144.

<sup>1727</sup> Tahir Uluç, *İmâm Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, (İstanbul: İnsan yay., 2017), 65.

<sup>1728</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81.

<sup>1729</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 121. Tahir Uluç'a göre Mâturîdî kavramı bilinçli olarak Aristo'nun kurguladığı şekliyle değil, insan gözlemi-duyuların idrakinin dayattığı şekliyle anlamak istemiştir. *İmâm Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, 69.

<sup>1730</sup> İsmail Erdoğan ve Cengiz Çuhadar, “Mâturîdî'nin Aristocularda Yöneltilmiş Eleştiriler”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Hanefîlik-Mâturîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Aralık 2017), 421,

<sup>1731</sup> Nazzam'ın atomculuk eleştirisine dair ayrıntılı bilgi için Bk. Bulgen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirisi*, 77 vd.

devam ettiren Muhammed b. Şebîb'in temsil ettiği damardır. Mâturîdî, bu iki isim dışında “diğerleri” şeklinde andığı başka kişilerden de alıntılar yapmıştır.<sup>1732</sup>

Nazzam, Mâturîdî'nin Dehriyye, Sümeniyye, Mennâniyye, Deysâniyye, Merkûniyye, Mecûsîlik gibi düşünceleri eleştirisinde önemli bir kaynağıdır. Nazzam'ın gençliğinden itibaren Düalist gruplarla etkileşimde olduğu,<sup>1733</sup> bu gruplarla tartışmalara giriştiği ifade edilmiştir.<sup>1734</sup> O, Dehriyye'yi eleştirmek için *Kitâbu'r-Red-ale'd-Dehriyye* ve düalistlere karşı da *Kitâbu'r-Red-alâ Ashâbi'l-İsneyn* adlı eserleri kaleme almıştır. Onun Aristo eleştirisi için *Kitâb alâ Ashâbu'l-Heyûla* ve *Nakdü Kitâbi Aristâtâlis* isimli eserleri yazdığı ifade edilmiştir.<sup>1735</sup>

Mâturîdî'nin Nazzam'ın hangi eserlerinden alıntılar yaptığını bilmiyoruz. Nazzam'ın eserleri elimizde olmasa da; Câhiz'in onun eserlerinden yaptığı dört tabiat,<sup>1736</sup> âlemin unsurları<sup>1737</sup> ve Aristo'nun düşüncelerine<sup>1738</sup> dair Dehriyye ve Düalist düşünceye dair yaptığı alıntılar elimizdedir. Nazzam'ın buradaki yaklaşımı ile Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'deki yaptığı alıntılar paralellik arz etmektedir. O, Dehriyye eleştirisinde Nazzam'dan alıntılarda bulunsa da; listesine kümun düşüncesini de ekleyerek Nazzam'ı da eleştirilenler arasına katmıştır.<sup>1739</sup>

Mâturîdî'nin Nazzam'ın Dehriyye eleştirilerine Muhammed İbn Şebîb üzerinden ulaşma ihtimali de ciddiye alınmalıdır. İbn Şebîb de, hocası Nazzam gibi, maddenin aslını teşkil eden heyûlâ ile kuvvet hakkında Aristo'nun görüşlerini nakledip eleştirmiştir.<sup>1740</sup> Aslında İbn Şebîb, ircâya dair görüşlerinden dolayı Mu'tezile tarafından pek de makbul sayılmayan<sup>1741</sup> bir Mu'tezilî âlimdir. Muhtemelen de onun elimizde olmayan *Kitâbü't-Tevhîd*'i, Mâturîdî'nin aynı adlı eserinin temel kaynaklarından. Zira İbn Şebîb, Mâturîdî'nin muasırı Ka'bî için de önemli bir kaynaktır.<sup>1742</sup>

<sup>1732</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 224.

<sup>1733</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arası Farklar*, 95-96.

<sup>1734</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869), *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, (Mısır: Mektebetü'l-Câhiz, 1943), V: 40-47; İbnü'l-Murtezâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 59-60.

<sup>1735</sup> İbn Nedîm, *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 443.

<sup>1736</sup> Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, V: 47.

<sup>1737</sup> Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, V: 46.

<sup>1738</sup> Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, V: 50.

<sup>1739</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60; Çünkü Nazzam kümun teorisini savunmaktaydı. Bk. Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, V: 52.

<sup>1740</sup> Bebek, "Muhammed b. Şebîb", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 20.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-sebib>

<sup>1741</sup> İbnü'l-Murtezâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 78.

<sup>1742</sup> Ka'bî'nin, *Makâlât*'ında, özellikle Mürcie konusunda İbn Şebîb'den ciddi oranda alıntılar yaptığı anlaşılmaktadır. Bk. 199.

Mâturîdî, cisimlerin yaratılmışlığı konusunu, Muhammed b. Şebîb'in görüşleri paralelinde açıklamaktadır. Yine İbn Şebîb'in aktardığı hareket prensibinden hareketle âlemin yaratılmışlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Bizzat eserinde, İbn Şebîb'in meseleye dair açıklamalarını özetlediğini ifade etmektedir.<sup>1743</sup>

Mâturîdî, yeri geldikçe, İbn Şebîb'in meseleyi vuzuha kavuşturmak için oluşturduğu kurgu üzerinden açıklamalarda bulunmaktadır. O, İbn Şebîb'in; Allah'ın mâhiyeti, nerede olduğu, karşılıklı nefyin benzerlik ifade edişi, mekânın reddinin sınırlama ortaya çıkarması, yaratmanın keyfiyeti, Allah'ın bir şeyden mi yoksa hiçbir şeyden mi yarattığı, Allah'ın kudretinin sınırı, Allah kendi benzerini yaratabilmesi, yaratılışından önce Allah'ın şeyleri yaratmaya kâdir oluşu ve nesnelere yaratılış nedenini içeren sorularını tahlil etmekte, onun savındaki eksik ve gereksiz noktalara da değinmektedir.<sup>1744</sup>

Mâturîdî'nin, hareket-sükûn ve cismin sonradanlığına dair savlarında İbn Şebîb'i kullanması, onun bu teorileri İbn Şebîb'den öğrendiği anlamına gelmemektedir. Çünkü bu teoriler, kendisinin de ifade ettiği gibi mütekellimler arasında meşhurdur.<sup>1745</sup> Mâturîdî'nin İbn Şebîb'i tercih etmesinin arka planında, onun, hocası Nazzam gibi tabiatçı düşünceye yakın diğer Mu'tezilîlerden uzak oluşu yatmaktadır.

Mâturîdî, İbn Şebîb'in cevaplarını birçok noktada yetersiz görerek eleştirmektedir. Ancak onun asıl amacı İbn Şebîb'i eleştirmek değildir. O, âlemin hudûsunu ispatlarken genel Mu'tezilî doktrinin açıklamalarından uzak bir malzemeye ihtiyaç duymaktaydı. Bu malzeme de, tespit edebildiğimiz kadarıyla, kendi geleneği tarafından kendisine sunulmamıştı. İbn Şebîb de, Mâturîdî gibi, Mu'tezile'den farklı olarak nesnelere Allah tarafından yoktan yaratıldığı düşüncesini savunmaktaydı.<sup>1746</sup> Mâturîdî de kurgusunu, kendi sistemiyle uyumlu İbn Şebîb üzerinden yapmıştır.<sup>1747</sup>

Anladığımız kadarıyla İbn Şebîb, Mâturîdî'nin onayladığı ve âlemin yoktan yaratıldığına dair ispatının ardından, onun nasıllığını açıklayacak bir teoriye sahip

<sup>1743</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 220-221.

<sup>1744</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 199-216.

<sup>1745</sup> Bk. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221.

<sup>1746</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 205.

<sup>1747</sup> Mu'tezilî ve muasırı olması açısından Ka'bî ile bir karşılaştırma yapıldığında, Mâturîdî'nin neden Mu'tezile içerisinde Nazzam ve İbn Şebîb'i tercih ettiği anlaşılacaktır. Ka'bî, âlemin hudûsunu işlerken, kurgusunu ma'dûmun şeyliği üzerine yapılandırmaktadır. Oysa Mu'tezilî olduğu ifade edilse de İbn Şebîb, kurgusunu Mu'tezile ve Ka'bî'den farklı olarak, Mâturîdî'nin istifa edeceği görüşe yakın bir şekilde temellendirmektedir. Ka'bî'nin âlemin hudûsuna yaklaşımı için bk. *Makâlât*, 576-597.

değildi.<sup>1748</sup> Zaten Mâtürîdî'nin onu eleştirisi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü Mâtürîdî'nin yaratılışa dair kendi kurgusu zaten vardır. O, Mu'tezile'nin çoğunluğunun aksine, âlemin yoktan yaratıldığının ispatı için İbn Şebîb'i kullanmaktadır. Çünkü tekvini, bu görüşün üzerinde inşâ edecektir. Bu yüzden Mâtürîdî, İbn Şebîb'in, "Allah'ın bir şeyi yaratması o şeyin aynıdır" şeklindeki tekvin-mükevven birlikteliğini savunan sözüne sıra geldiğinde, onu eleştirmektedir.<sup>1749</sup> Mâtürîdî ilginç bir şekilde İbn Şebîb'in, Allah'ın sıfatlarını sadece olumsuzluğu nefyetme anlamında (hakiki anlamda değil) kabul ettiğinden bahseder.<sup>1750</sup> Söz konusu eleştirinin bu noktada yapılması tesadüf değildir. Çünkü İbn Şebîb, Mu'tezile gibi, sıfatları hakiki anlamda kabul etmiyordur. Mâtürîdî ise âlemin yoktan varedildiğini, oluşumunu hakiki olarak kabul ettiği tekvin sıfatıyla ispatlama gayretindedir.

Mâtürîdî muasırı ve muarızı Ka'bî de *Makâlât*'ında âlemin hudûsuna özel bir bölüm ayırmıştır. İki âlimin konuyu işleyiş biçimleri, muhtemel etkileşimlerinden ziyade fikri arka planlarındaki farklılığı görmek açısından faydalı olacaktır.

Ka'bî, âlemin hudûsu başlığı altında meseleye, hareket-sükûn ve bir araya gelme-parçalanma deliliyle başlamaktadır.<sup>1751</sup> Bu, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de konuya girişindeki haber ve duyuya dair bilginin sunumundan hemen sonraki delille aynıdır. Ka'bî burada, hareket-sükûn ve bir araya gelme-parçalanma deliline kısa bir yer ayırmıştır. Ardından, bir cedelci uslûpla, âlemin ezeli oluşunu savunan muarızlarıyla tartışmaktadır. Bu çerçevede, Mâtürîdî'nin âlemin hudûsundaki esas kaynağı olan Muhammed b. Şebîb'e ise bir atıfta bulunmamaktadır.

Mâtürîdî, âlemin hudûsu konusunda Dehriyye'den hemen sonra Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Bunun temelinde, Mu'tezile'nin, sonuç itibariyle âlemin yokluktan değil, Dehriyye ile aynı şekilde bir 'asıl'dan (tynet, heyula yerine ma'dum) ya da Nazzam'ın kümûn, Câhız'ın da kümûna benzeyen beyân teorisiyle yaratıldığını savunması yatmaktadır.

Mâtürîdî, kâinâta dair ortaya atılmış düşünceleri, temel kaynakları olan Muhammed b. Şebîb ve Nazzam aracılığıyla ciddi bir şekilde tahlil etmiş gözükmektedir. Hatta bu işi sadece tahlil aşamasında bırakmamış, aynı zamanda da sentezlemiştir. Bunu, konunun işlendiği *Kitâbü't-Tevhîd*'in üç ayrı noktasında sunduğu mukaddimelerden de

<sup>1748</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 205.

<sup>1749</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 206.

<sup>1750</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 207.

<sup>1751</sup>Ka'bî, *Makâlât*, 576.

anlamaktayız. O, âlemin ezeli olduğunu savunan görüşleri aktarırken İbn Şebîb ve Nazzam'dan istifade etse de; bu mukaddimelerde bu istifadelerin ötesinde bir noktaya ulaşmıştır. Mâturîdî, son tahlilde, kendine ait üçlü bir doğrulama (haber, duyu ve akıl) ile delillerini sıralamakta ve bunları kendi kozmolojisi çerçevesinde sunmaktadır.

Yukarıda görüldüğü gibi Mâturîdî'nin, Mâverâünnehir Hanefiliğinde başka örneğine rastlamadığımız genişlikte bir âlem tasavvuruna sahip olduğu anlaşılmaktadır. O, zihnindeki kozmoloji anlayışını şekillendirirken, âlemin boyutsuz arazlardan oluştuğunu savunan Dırar b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr'tan etkilenmiştir. Alemin hudûsunda yoktan yaratılmayı savunurken de aynı görüşü savunan Muhammed b. Şebîb'in görüşlerini tahlil etmiştir. Düalistlerin ve Dehriyye'nin âlem tasavvurunu eleştirirken ise muhtemelen İbn. Şebîb üzerinden Nazzâm'dan istifade etmiştir. Ancak Mâturîdî, görüşlerinden faydalandığı bu kişilerden farklı bir âlem tasavvuruna ulaşmıştır. Onun tasavvurunda; âlem, zorunlu bir nedensellikten uzak, yaratıcının mutlak iradesi altında varoluş hikmetini yerine getirecek bir sisteme sahiptir. O, Mu'tezile'de mevcut farklı âlem tasavvurlarını, yaratıcının mutlak kudret ve iradesini dışarda bıraktığı iddiasıyla eleştirmektedir.

Mâturîdî'nin kelâmî sisteminde âlemin sonradanlığı, irade sahibi bir yaratıcıya işaret etmektedir. Ona göre, irade ve hikmet sahibi bir yaratıcı, âlemi amaçsız yaratmış olamaz. Bu amaç da, insanın imtihan edilmesidir. O halde ona, yaratılış amacını açıklayacak, emir ve nehyini ulaştıracak bir peygamber gönderilmelidir.

### 3.2.3. Nübüvvet

Ebû Mansûr el-Mâturîdî, nübüvvet savunusunu, o dönemki tüm muhataplarına verilecek kapsamlı bir cevap şeklinde dizayn etmiştir. Mâturîdî'nin konuya verdiği önem, nübüvvetin İslam dininin teolojik çekirdeği oluşundan kaynaklanmaktadır.<sup>1752</sup>

Müslümanların, Mâturîdî öncesi dönemde (III/VIII. asrın başından itibaren) oluşturmaya başladıkları nübüvvete dair eserlerin çokluğu dikkat çekici boyuttadır.<sup>1753</sup> Mâturîdî, nübüvvet bahsinde, kendisinden önceki Ebü'l-Huzeyl Allâf (ö.235/849) ve

---

<sup>1752</sup> İbrahim Aslan, "İmam Mâturîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunması", *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, (İstanbul: Ofis yay., 2014), 327.

<sup>1753</sup> İmam Şafii(ö. 204/820)'nin *İsbâtü'n-Nübüvve* ve Zeydî âlim Kasım b. İbrahim'in er-Ressî(ö. 246/860)'nin *Munazara Maa'l- Mulhid* risalelerinden başlamak üzere kaleme alınan eser listesi için bk. Aslan, "İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunması", 327.

Câhız (ö.255/869)'ın<sup>1754</sup> da ifade ettikleri gibi meseleyi, insan, akıl ve ahlakın gerektirdiği bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar çerçevesinde değerlendirmiştir.<sup>1755</sup> Burada özellikle Câhız'ın fikirleriyle uyumlu pasajlara yer vermektedir.<sup>1756</sup> Ancak o, bu pasajlarda söz konusu şahıslara atıfta bulunmamıştır.

Eş'arî (ö.323/935) ve sonrasındaki bazı âlimlerin, nübüvvet savunusunda Hz. Peygamber'den sadır olduğu ileri sürülen bazı olağanüstülükleri kullanmaları, onların; ilham, keramet ve sihir gibi konuların sınırlarını belirlemede sorun yaşamalarına sebep olmuştur.<sup>1757</sup> Hint kökenli Berâhime düşüncesinin nübüvvet dair iddialarına, III/IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kaleme alınan birçok eserde rastlamak mümkündür.<sup>1758</sup> Nübüvvet'in aşkımla olan bağlantısını reddeden anlayışa göre, *Kur'an* bir kehanetti. Aynı şekilde, Verrâk'ın nübüvvet itiraz noktalarından birisi de, peygamberin bir kâhin oluşu iddiası üzerinedir. Mâtürîdî de kurgusunu; ilham,<sup>1759</sup> vesvese ve kehanet kavramlarından uzak bir yapı üzerine bina etmeye çalışmıştır.<sup>1760</sup> Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, kendisinden sonra Cüveynî (ö. 478/1085), Bakıllânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcabbâr (ö. 415/1025) gibi alimler tarafından takip edilmiştir.<sup>1761</sup>

Dikkatlice okunduğunda, Mâtürîdî'nin nübüvvet bahsinin üç bölümden oluştuğu görülecektir. İlki, onun *Kitâbü't-Tevhîd*'inde de göze çarptığı gibi, nübüvvet konusunda da muhatabına, nübüvvetin usûlüddinde hangi önemli parçayı tamamladığını yapısal bir bütünlük içerisinde sunan giriş bölümüdür. İlk bakışta o, kitabında tekrara düşmüş gibi görünse de; aslında konunun nübüvvet konusunun sistemdeki yerini doğru konumlandıran bir mukaddimeye yer verdiği anlaşılacaktır.

Mâtürîdî, nübüvvetin gerekliliğini, bir yaratıcının gerekliliği üzerinden inşa etmeye çalışmıştır.<sup>1762</sup> Çünkü âlemin bir varedicisi yoksa, bir peygamber göndermiş de olamaz. Mâtürîdî, buradan yola çıkarak daha sonra da deist düşünceye cevap

---

<sup>1754</sup> Câhız'a göre insan doğası gereği başkasına ihtiyaç duyar ve yaşamın bir gereği olarak diğer insanlarla iş birliği yapmak zorundadır. (Bk. *Kitâbu'l-Hayevân*, I: 42) İnsanlar kendi faydalarına olanı idrak edemezler. Akibetlerinin ve amaçlarının şuurunda olmazlar. İşte peygamberlerin terbiyesi bunlara karşılıktır. Bk. Câhız, *Resâilü Câhiz*, III: 239.

<sup>1755</sup> Aslan, "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunması", 327.

<sup>1756</sup> Mâtürîdî'ye göre, nübüvvetin gerçekliği aklı bir zorunluluktur. (Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 275-284.) Mâtürîdî'ye göre nübüvvet, insanı nefsin ve şehvetin sunduğu bilgisizlik ve hoyratlıktan koruyandır. (Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 275.) Mâtürîdî'ye göre nübüvvet, hukukî ve sosyal açıdan toplumlara yol gösteren, barış ve huzur yöntemini öğretendir. Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 284.

<sup>1757</sup> Aslan, "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunması", 327.

<sup>1758</sup> Aslan, "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunması", 326.

<sup>1759</sup> Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 45.

<sup>1760</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII:163.

<sup>1761</sup> Aslan, "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunması", 328.

<sup>1762</sup> Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 271-290.

vermiştir.<sup>1763</sup> Eserinin mukaddime mahiyetindeki ilk bölümde, muhatabını nübüvvetin ispatına götürecektir. O, sırasıyla yaratıcıyı ispat, onun varlığının, buyruğunu da gerektirmesi, aklın risalet olmadan tek başına yeterli olamayacağı, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin gösterdiği olağanüstülüklerin kâhin, sihirbaz ve gözbağcılarının yaptıklarıyla bir tutanlara işin içine lütuf ve hikmetin de girdiği şeklindeki düşünceleriyle ilgili aklî, psikolojik ve sosyolojik cevaplar vermektedir.

### 3.2.3.1. Muhtemel Mâturîdî-İbnü'r-Râvendî Münasebeti

Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'deki nübüvvetin ispatına dair ikinci bölümü, Ebû İsmâ el-Verrâk-İbnü'r-Râvendî tartışmasına ayırmıştır. Bu bölümün, bazı kısımlarında Mâturîdî'nin açıklama sadedinde katkısı hissedilse de, İbnü'r-Râvendî'den alıntılanmış gibi gözükmektedir.

İbnü'r-Râvendî, ilk olarak Verrâk'ın, tecrübeyi önceleyen Düalist temelli savına cevap vermektedir. Verrâk'a göre peygamberlerin mucize diye sunduğu şeyler, aslında muhatap olduğu insanların tecrübe etmediği için bilmediği olağan şeylerdir. Gerçekte onlar peygamber değil, insan şaşkırtan kimselerdir. O, bu duruma örnek olarak miknatis taşının demiri çekme özelliğini tecrübe etmemiş insanları vermektedir. Burada İbnü'r-Râvendî, Verrâk'a, kendisinin peygamberlerin gösterdiği mucizelerin mucize değil bir aldatmaca olduğuna dair tecrübesi olup olmadığını sorar. Devamında da, peygamberlerin yetenekleri ve onların tabiatın özelliklerine vakıf olma seviyelerine ulaşmış ulaşmadığını da sorar. Şayet değilse bu, tecrübe etmediği bir konuda yaptığı bir eleştiri değil, saçmalık olacaktır. Mucize bir göz yanılması değil, nübüvvetin ispatı için nesnelerin kendi özelliklerinden sıyrılıp tabiatüstü bir hal almasıdır. Bu husus, Verrâk'ın iddia ettiği gibi, nesnelerin yapısal durumlarına vakıf olmakla, yani "tecrübe" etmekle ilgili değildir.<sup>1764</sup>

İbnü'r-Râvendî, Verrâk'a, ikinci olarak, haberi delil kabul edip etmediğini sormaktadır. Eğer kabul ediyorsa o zaman kendi (peygamberlerin aslında göz boyayıcı olduklarına dair) sunduğu haber, peygamberlerin delillerinden daha açık olmak durumundadır. Çünkü tüm peygamberler, toplumlarına mucize sunmasalar bile, o

<sup>1763</sup> Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 271-290.

<sup>1764</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 284-285.

toplumda doğruluklarıyla (aktardıkları haberlerin yalanlanmaması ile) öne çıkmış insanlardır.<sup>1765</sup>

İbnü'r-Râvendî, tecrübeyi savunan ve peygamberlerin mucizelerine aldatma diyen Düalist temelli tecrübeci düşünceye, yine tecrübeyi esas alan cevaplar vermektedir. Buna göre, insanlık, tüm insanlığın ölümlü olduğu bilgisini tüm insanların ölmesini tecrübe ederek öğrenmesi mümkün değilken, bu bilgiye peygamberin getirdiği doğru haberle sahip olabilmektedir.<sup>1766</sup> Bu noktadan sonra ikili arasındaki diyalog kesilir.

Mâturîdî, muhtemelen aktarımı keserek, peygamberin vasıflarına dair ayrıntılara girmektedir. O, nübüvvetinin delilleri olarak, peygamberin toplum içerisindeki seçilmişliğini, bireysel olarak Allah tarafından göreve hazırlanışının reddedilemeyeceğini, nübüvvetinin ardından vasıflarının yetenek veya eğitimle gerçekleştirilemeyecek seviyede oluşunu, toplumun dirlik ve düzenine yaptığı çağrıyı ve en yüksek insani erdemlere sahip oluşunu sunmaktadır.<sup>1767</sup>

Mâturîdî daha sonra Kur'ân'ın, nübüvvetin ispatında önemli bir mucize olduğunu söylemektedir.<sup>1768</sup> Ardından Hz. Peygamber'in fiziki ve karakter özelliklerini ve çeşitli olağanüstülükleri, onun nübüvvetinin delilleri olarak sunmaktadır.<sup>1769</sup> Bu noktadan sonra da tekrar Verrâk-İbnü'r-Râvendî tartışmasına dönmektedir.

İbnü'r-Râvendî, Verrâk'ın Kur'ân'ın nazmına ve bazı benzer konulardaki eleştirilerine de cevap vermektedir.<sup>1770</sup>

İkili arasındaki münazara, tekrar tecrübe-haber tartışmasına evrilmektedir. İbnü'r-Râvendî, Verrâk'ın, haberin kesinlik arz etmediğine dair iddialarına cevap verdiği kısımda, bizim açımızdan değerli bir bilgi sunmaktadır. O, iki yerde, Verrâk'ın Maniheist tezleri savunarak peygamberin haberini reddettiğini söylemektedir.<sup>1771</sup> Bu husus, konumuzun başında da ifade ettiğimiz şekliyle, Müslümanların nübüvvet konusunda daha çok Düalist-tecrübeci kaynaklı saldırılara maruz kaldığını göstermektedir.

İkilinin tartışmasının son halkası; aklın, hakikatin anlaşılmasında yeterli olduğunu savunan deist düşünce üzerinde cereyan etmektedir.<sup>1772</sup>

---

<sup>1765</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 285.

<sup>1766</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 286.

<sup>1767</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 287-290.

<sup>1768</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 290-291.

<sup>1769</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 291-292.

<sup>1770</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 292-295.

<sup>1771</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 300, 304.

<sup>1772</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 305-307.



Mâturîdî, nübüvvet meselesinde İbnü'r-Râvendî'nin hangi eserinden istifade ettiğini belirtmemektedir. Bu noktada İbnü'n-Nedîm'in İbnü'r-Râvendî'ye atfettiği *Nakdu Kitâbu'z-Zümürriid alâ Nefsihî* adlı bir eser dikkatimizi çekmektedir.<sup>1773</sup> Muhtemelen bu eser, İbnü'r-Râvendî'nin Ebû İsâ el-Verrâk'la aralarında tartışma konusu olan ve *Kitâbü'z-Zümürriid'e*<sup>1774</sup> karşı kaleme alınmış bir reddiye idi. Mâturîdî de bundan istifadeyle aktarımda bulunmuştu.<sup>1775</sup>

Konuya dair bir ayrıntı daha mevcuttur. Kadî Abdülcabbâr, İbnü'r-Râvendî'nin, "Hz. Peygamber'in nübüvvetle ilgili tartışmada Hıristiyanları mübahaleye, Yahudileri ölümü temenniye çağırmadığını; çağırsaydı onların bu teklifi kabul edeceğine" dair bir iddiasına yer vermektedir.<sup>1776</sup> Mâturîdî de aynı iddiayı nübüvvet bahsinde aktarmaktadır. Fakat burada, Kadî Abdülcebbâr'ın aktarımının tersine, İbnü'r-Râvendî iddiada bulunan değil, Verrâk'ın bu iddiasına cevap veren durumundadır.<sup>1777</sup> Mâturîdî, başka bir yerde, İbnü'r-Râvendî'nin Kur'ân'ın edebî metnini savunduğu bir pasaja yer vermektedir.<sup>1778</sup> Ancak aynı zamanda Hayyât *el-İntisâr*'ında, İbnü'r-Râvendî'ye karşı Kur'ân'ın nazmı ve telifini nübüvvetin delili olarak savunmaktadır.<sup>1779</sup>

Yaptığımız bu karşılaştırmalar, Mâturîdî'nin bahsi geçen eserden istifade etme ihtimalini güçlendirmektedir. Bununla birlikte, İbnü'r-Râvendî'ye, Mâturîdî'nin istifadesinin mümkün olduğu *Kitâbü İsbâti'r-Rusul* adlı bir eserin de nispet edildiğini belirtmek gerekir.<sup>1780</sup>

### 3.2.3.2. Muhtemel Mâturîdî -Ebû Zeyd el-Belhî Münasebeti

Mâturîdî'nin nübüvvetin ispatına dair üçüncü bölümünü, Ebû Zeyd<sup>1781</sup> isimli bir şahstan yaptığı alıntılar üzerine kurgulanmıştır.

<sup>1773</sup> İbn Nedîm'in ifadelerinden anladığımız kadarıyla İbnü'r-Râvendî, ömrünün son döneminde, kendisine de atfedilen ve pek çok tartışmaya sebep olan *Kitâbu'z-Zümürriid*, *Kitâbu'l-Mercân* ve *Kitâbu'd-Damîğ* gibi eserlere reddiyeler kaleme almıştır. Bk. *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 462.

<sup>1774</sup> İbnü'l-Cevzî, *El-Muntazam fî Târîhi'l- Ümemi ve'l-Mülûk*, XIII: 109.

<sup>1775</sup> İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 01.06.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnur-ravendi>

<sup>1776</sup> Kadî Abdülcabbâr, *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, 794.

<sup>1777</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 298.

<sup>1778</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 295.

<sup>1779</sup> Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, 89-90.

<sup>1780</sup> İbn Nedîm, *İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, 462.

<sup>1781</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 312,313, 315, 318.

Mâturîdî bu bölüme, daha önce de değinilen,<sup>1782</sup> Hz. Peygamber'in fiziki ve şahsi üstünlükleri ile birtakım hissi mucizelere<sup>1783</sup> örnekler sunarak başlamaktadır. Daha sonra, onun ümmî oluşu<sup>1784</sup> ile Kur'an'ın mucizevi yönüne vurgu yaparak<sup>1785</sup> düşüncelerine devam etmektedir. Yine Allah'ın onu destekleyip haber verdiği her konunun, zamanı geldiğinde onun haber verdiği şekliyle gerçekleşmesi gibi delillerle ifadelerine son vermektedir.<sup>1786</sup>

Burada asıl olarak, Mâturîdî'nin, bu bölümdeki kaynağı olan Ebû Zeyd'in kim olduğu sorusu akla gelmektedir.

Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın girişinde de, "tevil" kelimesinin anlamını açıklarken "Ebu Zeyd" adıyla aktardığı kişinin tanımını sunar.<sup>1787</sup> Bekir Topaloğlu, söz konusu şahsın, Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî el-Basrî (ö. 214/829) olduğu kanaatindedir.<sup>1788</sup> Ancak bu kişi, Basralı meşhur bir dilcidir. Onun, sadece dile dair eserler kaleme aldığı ifade edilmektedir.<sup>1789</sup> Manfred Götz'e göre bu kişi, Ahmed b. Sehl Ebû Zeyd el-Belhî'(ö. 322/934)dir.<sup>1790</sup>

İbn Nedîm, Ebû Zeyd el-Belhî'nin, teville dair yazdığı bir eser yüzünden İsmâilî dâî Mervezî ile arasının açıldığını bahsetmektedir.<sup>1791</sup> Mâturîdî de *Te'vilât*'ında Ebû Zeyd'in adını anarak onun teville dair tanımını vermektedir.<sup>1792</sup> O, Ebû Zeyd'den nübüvvet bahsinde uzunca nakillerde bulunmaktadır. İbn Nedîm, Ebû Zeyd el-Belhî'nin nübüvvete dair *İsmetü'l-Enbiyâ* adlı bir eserinden bahsetmektedir.<sup>1793</sup> Kanaatimize göre, tüm bu bilgiler dikkate alındığında, Mâturîdî'nin nübüvvet konusundaki istifade ettiği şahıs, muhtemelen Ebû Zeyd el-Belhî'nin bizzat kendisiydi.

<sup>1782</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 291-292.

<sup>1783</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 310-311.

<sup>1784</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 313.

<sup>1785</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 316.

<sup>1786</sup> *Mâturîdî, Kitâbü't-Tevhîd*, 318-320.

<sup>1787</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, I: 3.

<sup>1788</sup> *Kitâbü't-Tevhîd*, 312 dipnot 82.

<sup>1789</sup> Zübeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, 165; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 77; Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Alî el-Kıftî (ö. 646/1248), *İnbâhu'r-Ruvât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), III: 33.

<sup>1790</sup> Manfred Götz, "Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kurân Adlı Eseri", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenek-i; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz yay., 2016), 178; Bekir Topaloğlu ise yukarıdaki kanaatini tekrarlayarak şahsın Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî olduğunu söylemektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I: 3.

<sup>1791</sup> Bu eserin ismi muhtemelen *el-Bahsu ani't-Te'vilât* 'tır. Bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 170.

<sup>1792</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, Arapça, I: 349.

<sup>1793</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 170-171.

Mâturîdî, nübüvvet savunusunu inşâ ederken konuya dair yapılmış önceki çalışmalara da vakıf görünmektedir. O, nübüvvet konusunda Berâhime'nin “*Kur'ân*'in kehanet olduğu” iddiası üzerinden yaptığı eleştirilere karşı, muasırı Eş'arî gibi mütetekellimlerden farklı olarak, ilham, vesvese ve kehanet kavramlarından uzak bir savunu yapmıştır. Mâturîdî meseleyi, daha çok Ebü'l-Huzeyl Allâf (ö.235/849) ve Câhız (ö.255/869)'ın yaklaşımlarına benzer bir şekilde, insan, akıl ve ahlakın gerektirdiği bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar çerçevesinde kurgulamıştır. Mâturîdî'nin nübüvvet savunusunda belki de en dikkat çeken detay, haber kavramını ön plana çıkarmasıdır.



## SONUÇ

Çalışmamızın başlangıcında “Mürchie ve Mâturîdîlik İlişkisi”ni konu alan bir tez için yola çıkmıştık. Bu çerçevede Mürchie'nin Mâturîdîliğin oluşumundaki rolünü ortaya çıkarmayı hedeflemekteydik. Ancak meseleye vakıf olmaya başladıkça Horasan ve Mâverâünnehir gibi geniş bir coğrafyada tekdüze bir yapıdan ziyade, Hanefî ana bünyesi içerisinde ircâ düşüncesine sahip farklı dini anlayışların tezahür ettiğini gördük. Bunlar Neccâriyye, Kerrâmiyye ve Mâverâünnehir Hanefîliğidir. Söz konusu fikri oluşumlar içerisinde asıl izi takip edilmesi gerekenin, Mâturîdîliğin III/IX ve IV/X. yüzyıldaki tezahürü olması itibarıyla, Mâverâünnehir Hanefîliği olduğu kanaatine vardık.

Mürchie'nin, II/VIII ve III/IX. yüzyıl boyunca Horasan ve Mâverâünnehir'deki tezahürleri Sönmez Kutlu tarafından *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri* adlı çalışmasında etraflı bir şekilde ortaya konmuştu. Daha sonra Ahmet Ak'ın *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik* adlı çalışması da, mezhebin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi merkeze alarak, ekolün erken dönemdeki durumuna dair sır perdesini aralamıştı.

Süreçte ulaştığımız diğer bulgular Mâturîdî'nin kelami gündeminin ircâ tartışmasının çok ötesinde olduğunu gösterdi. Onun ele aldığı konuları Mâverâünnehir Hanefîliğindeki diğer örneklerle karşılaştırmak istedik. Ancak onun döneminde meselelere kendisi kadar ayrıntılı değinen başka bir eserin elimizde olmayışı bir zorluk olarak karşımızda çıkmaktaydı. Bu aşamada mezhebin sonraki takipçilerinin, başta tekvin meselesi olmak üzere, belli başlı konularda Mâturîdî'nin dışında herhangi bir muasırına veya seleflerinden herhangi birine referansta bulunmadıklarını fark ettik. Bu aşamadan sonra dikkatimiz, Mâturîdî merkezli kelâmî zenginliğin arka planına yönelmeye başladı. Konuya vukûfiyetimiz arttıkça ilgimiz, Mâturîdî'nin kendi geleneğiyle bağlantısının boyutu, gelenekteki fikirlerin değişim süreci ve nihayet onun geleneğe olan katkısı üzerine yoğunlaştı.

Mâturîdî, başlangıcı Ebû Hanîfe'ye kadar dayanan bir geleneğin temsilcisidir. Semerkant'ta Mâturîdî'ye tevarüs eden bu gelenek, henüz III/IX. yüzyılda ciddi bir aşama katederek, Mâverâünnehir Hanefîliği içerisinde öne çıkmıştır. Fakat bu gelişme ve değişimin ayrıntılarına henüz tam olarak vakıf değiliz. Söz konusu dönemde tüm Mâverâünnehir'de hala daha erken dönem kelâmî metinlerle yetinilmekteydi ve bunlar

da rivayet esaslı bir yapı arzetymekteydi. Bunun istisnası, Bağdat'ın zengin kelâmî gündemiyle bağlantısını kopartmayan ve Semerkant'ta entelektüel bir medresenin vücuda gelmesini sağlayan Ebû Bekir el-Cüzcânî ve diğery bir grup kalamcıdır. Cüzcâniyye medresesinde faaliyet gösteren söz konusu kalamcılar, rivayetçi Mâveraünnehir Hanefilerinin önüne geçebilmiştir. Bundan dolayı Cüzcâniyye medresinin, Mâturîdî'nin şahsında tüm Mâturîdîlik üzerinde çok önemli katkısı olmuştur.

Mâturîdî, çalışmamızda da ortaya koymaya çalıştığımız şekliyle birçok konuda kendisine has görüşleri bulunan, tarihi sürekliliğe sahip bir geleneğin temsilcisidir. Ona uzanan geleneğin, başlangıçta ircâ düşüncesi merkezli görünse de, III/IX. yüzyıldan itibaren bir hayli genişleyerek, birçok farklı kelâmî meseleyi tartışacak seviyeye eriştiği anlaşılmaktadır.

Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilât*'taki fikirleri, tümünün aynı zaman diliminde kaleme alınmış olduğu izlenimini vermektedir. Serdettiği görüşlerindeki uyum da, fikirlerindeki olgunlaşmanın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Mâturîdî, herhangi bir konuyu ele alırken, o mesele üzerinde uzunca mütâlaalar yaptığı ve bu şekilde kelâmî sistemle mükemmel bir senkronizyon sağlandığı hemen dikkat çekmektedir. Onun fikirlerindeki bu uyumun, uzun yıllar geçirdiği Cüzcâniyye medresesindeki ferdî gayretinin yanında, başarılı bir takım çalışmasının da meyvesi olduğu anlaşılmaktadır. Selefleri Ebû Bekr el-Cüzcânî ve Ebû Nasr el-ÿyâzî'nin geliştirmiş oldukları yöntemin, ona önemli derecede katkı sağladığı kanaatindeyiz. Çünkü onlar bu konuda seviyeyi bir hayli yukarı taşımışlardı. Ebû Nasr el-ÿyâzî'nin Ebû Ahmed ve Ebû Bekr adlarındaki iki oğlu da, muhaliflerini eleştirmeden önce, onların görüşlerini en iyi şekilde öğrenerek tahlil etmekteydiler.

Dikkat edilirse Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i de, bu bahsettiğimiz kelâmî üslupla kaleme alınmıştır. Mâturîdî, hocalarından devraldığı usûl sayesinde kelâma dair tüm meseleleri yeniden ele alabilmiş, farklı görüşleri tahlil ederek geniş bir çerçeve oluşturabilmiştir.

Mâturîdî'nin yetiştiği medreseye dair bilgimizin azlığı, onun fikri gelişimini sadece kendi eserleri üzerinden okuma zorunluluğunu doğurmaktadır. Oysa Mâturîdî'nin Mâturîdîlik içerisindeki yerini daha net bir şekilde görebilmek için, hocalarının kendisine bıraktığı fikri mirasa da vakıf olmak gerekmektedir. Bu husus, Mâturîdî çalışmalarında aşılması gereken en büyük problemlerden birisidir.

Semerkant Ehli kelamcılarının hassasiyet ve üretkenliği, Mâturîdî'den sonra maalesef korunamamıştır. Mâturîdî'nin kendi dönemi ile sonrasındaki bir buçuk asırlık süre içerisinde ekol adına kapsamlı bir usûl eseri olarak sadece *Kitâbu't-Tevhîd*'in kaleme alınmış olması bunun en önemli göstergesidir.

Mâturîdîliğin, Eş'arîlik gibi, sistemini Mu'tezile üzerinden oluşturduğu düşüncesi, kanaatimizce Mâturîdî'nin şahsında Mâturîdîliğin fikri gelişiminin Eş'arîlikle eşitlenmesi sonucunu doğurması açısından doğru değildir. Zira erken dönem Mâturîdîliğinin nüvesi diyebileceğimiz Semerkant Ehli, Mu'tezile karşıtlığıyla var olmamıştır. Halbuki bu geleneğin varlığı, Ebû Hanîfe'nin hayatta olduğu döneme kadar uzanmaktadır. II/VIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren başta Belh olmak üzere tüm Horasan'da ve daha sonra da Mâverâünnehir'de kendini belli etmiştir. Onlar, daha çok, ircâ üzerinden Ehl-i Hadis'le yaptıkları tartışma ve güç mücadelesiyle öne çıkmaktaydılar. Hatta ircâ tartışmasının çok fazla ön planda oluşu, ekolün diğer görüşlerinin perdelenmesine de yol açmış gözükmektedir.

Semerkant Ehli'nin muhatap kitlesi III/IX. yüzyılın ortalarına doğru değişmeye başlamış ve zamanla Mu'tezile ismi öne çıkmıştır. Ekolün, bu dönemden itibaren kendisini i'tizâl karşıtı olarak tanımladığını görüyoruz. Bu karşıtlığın kendi fikirlerinin şekillenmesindeki etkisi yüksek boyuttadır. Fakat bu arada Mu'tezile dışındaki bazı grupların rolünü de unutmamak gerekir. Özellikle ircâ düşüncesine sahip Neccâriyye ve Kerrâmiyye'nin imanın tanımı, insan hürriyeti ve teşbih konusundaki şekillendirici etkileri çok önemlidir.

Mâturîdî'nin içinden geldiği bu gelenek, en başından itibaren kendi kelâmi duruşu olan bir yapı olmuştur. Semerkant Ehli de, her fırkanın gelişiminde olduğu gibi, coğrafyanın ve sosyopolitiğin şekillendirdiği bir ortamda gelişmeleri yakından takip etmiş ve bu gündem üzerinden kendi kimliğini inşa etmiştir.

Bulduğu fikrî iklimde Mâturîdî'yi öne çıkartan temel husus, onun Semerkant Ehli'nin hazırladığı ortamda bir sıçrama gerçekleştirerek, geleneğin düşünce örgüsü içerisine sinmiş hususları öne çıkartması ve bu şekilde kelâmi bir sistem oluşturabilmiş olmasıdır. Onun *Kitâbu't-Tevhîd*'inde inşa ettiği sistemin önemli bir kısmı, tamamen geleneğinin izini taşımaktadır. İrcâ, halku'l-Kurân, rü'yetullah, bilginin tanımı, sıfatlar, kulların fiilleri, meşîet, hidâyet ve dalâlete dair birbiriyle örüntülü fikirlerinin izleri geriye doğru rahatlıkla sürülebilmekte ve Semerkant Ehli ile olan bağı kurulabilmektedir.

Mâturîdî'nin dini anlayışında Ebû Hanîfe'ye dayanan düşüncelerin en başında, ircâ konusu gelmektedir. O, ircâ düşüncesini Hâricî, Ehl-i Hadis ve Mu'tezilî düşünceye karşı ayrıntılı bir şekilde savunmuştur. Onun ircâ savunusu, Mâverâünnehir Hanefiliğinde eşine rastlamadığımız derecede ayrıntılar içermektedir.

Ebû Hanîfe, imanı, tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve İslam şeklinde tanımlamıştır. Ebû Hanîfe'nin ameli imandan ayrı gören bu anlayışı, Horasan ve Mâverâünnehir'de ciddi bir karşılık bulmuştur. Bu geniş coğrafyada Ebû Hanîfe'nin ardından geçen yaklaşık iki asırda, ircâ düşüncesine sahip farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır.

Mâturîdî de Ebû Hanîfe'nin iman anlayışını devam ettiren bir geleneğe mensuptur. Onun mensup olduğu Semerkant Ehli'nin iman tanımı, ircâ söylemine sahip diğer anlayışlardan zamanla farklılaşarak tasdik merkezli bir anlayışa dönüşmüş ve kendinden sonrakiler de buna sahip çıkmıştır. Ebû Hanîfe'nin imanın tanımında kullandığı tasdik, marifet ve ikrar gibi kavramların pozisyonunun bu şekilde netleşmesi, Mâturîdî'nin açıklamalarında açıkça görülmektedir.

Mâturîdî'nin gelenekteki konumu, onu temsil etmekten daha öte bir anlam ifade etmektedir. O, geleneği daha güçlü hale getirmek adına ona eleştiriler yönelmiş, gelenek dışı referanslar kullanarak onu tahkim etme yoluna gitmiştir. Ebû Hanîfe'den kendisine ulaşan ve tereddüt içeren gelenekteki konulara müdahale etmiş ve netleştirmiştir.

Mâturîdî'nin misâk meselesine yaklaşımı, onun geleneğin düşüncelerini netleştirme çabasına güzel bir örnektir. O, kendi seleflerinden aktarılan konuya dair bir rivayete, kelami sisteminde “cebr”e sebep olmasından dolayı ihtiyatla yaklaşmıştır. Bunun sebebi, selefleri tarafından kabul edilen rivayetin konuyla ilgili ayetin ruhuna uymadığını düşünmesidir.

Mâturîdî'nin geleneğindeki muhafazakâr tavrın dışına çıktığı konulardan biri de “müteşâbih” konusudur. O, geleneğindeki genel tavırdan farklı olarak bu konuda te'vile yönelmiştir. Buna gerekçe olarak da, müteşâbih konusunda te'vil, sıfatlar konusunda teşbihe düşme ihtimalini göstermiştir.

Mâturîdî'nin geleneği eleştirmedeki cesareti, Ebû Hanîfe'yi bile eleştirecek boyuttadır. O, Ebû Hanîfe'nin “bir kudretin iki zıdda müsait olduğu” düşüncesini geleneği adına problemleri görerek tashih etme ihtiyacı duymuştur. Bu bağlamda Hüseyin en-Neccâr'dan istifade ettiği açıkça fark edilmektedir.

Mâturîdî'nin fikri arka planında önemli olan sıfat konusu, bilginin tanımı meselesiyle bağlantılı bir husustur. Onun bilgi tanımı, geleneğindeki yaklaşımın

geliştirilmiş bir halidir. O, bilgiyi, bilgiye konu olanın (mezkûrun) kişiye açık hale gelmesini sağlayan bir sıfat şeklinde tanımlamaktadır. Böylece bilgi, bahse konu olanın, mahiyeti değil bir sıfatı olacaktır. Bu tanım, Mâtûrîdî'nin Allah'ın sıfatlarının onun zatını değil, duyulur âlemde anlaşılabilirliğini ifade edişinin kavramsallaşmış halidir. Onun sıfat savunusunda tekvin sıfatı özel bir öneme sahiptir.

Tekvin sıfatı, sadece Mâverâünnehir Hanefiliği tarafından savunulan bir sıfattır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Eş'arîlerin "tekvin sıfatının selefe dayanmadığı" iddiasına karşı yer verdiği uzun savunuda, Mâtûrîdî'den önce seleften kimsenin ismini vermemektedir. O'nun meseleye dair sunduğu tek isim, Tahavî'dir. Oysa tekvin meselesinin temellendirmesinde kritik dönem, Mâtûrîdî'nin yaşadığı dönemdir. Dolayısıyla Mâtûrîdî'den önce yaşamış bir kişinin ismine ihtiyaç vardır. Nesefî'nin sunduğu Tahavî ise Mâtûrîdî ile muasırdır. Görüldüğü gibi Nesefî, tekvin sıfatını Mâtûrîdî öncesine taşımakta zorlanmaktadır.

Tekvin sıfatının gelenek içerisinde Mâtûrîdî'den geriye götürülememesi, onun bu sıfatın geliştirilmesinde oynadığı ana rolden kaynaklanıyor olsa gerektir. Mâtûrîdî, tekvin sıfatını, geleneğin içerisinde mevcut olan icad-mevcut ayırımına dayandırmaktadır. O, bu sıfatı, yine gelenekte mevcut olan mahiyet, bilginin tanımı, sıfat ve ilâhî fiil-insan fiili anlayışıyla da destekleyerek olgunlaştırmıştır. Onun bu gayretinin arkasında, Mu'tezile'ye karşı sıfat savunusunun getirmiş olduğu bir zorunluluk yatmaktadır. Hatta âlem tasavvuru, nübüvvet konusu ve Düalistleri eleştirisinde sık sık gelenek dışı referanslara atıfta bulunmasına rağmen sıfatlar konusunda bunu yapmaması dikkatten kaçmamaktadır. Mâtûrîdî'nin, birçok konuda temel hareket noktası, kendi geleneğidir. Onun sıfatlar konusunda geleneği dışındaki isimlere atıfta bulunmaması, geleneğin kendisine sunduğu zengin mirasla alakalıdır.

Mâtûrîdî'nin muhatapları içerisinde İslam dışı inanç ve düşünceler önemli bir yer tutmaktadır. Çalışmamızda onun yaşadığı coğrafyadaki eski din ve kültürle etkileşim ihtimali önemsenmiştir. Elde ettiğimiz bulgular İslam fetihlerinin üzerinden geçen iki asrın ardından, Mâtûrîdî'nin yaşadığı Semerkant ve çevresinde bu inançların müntesiplerinin hala var olduğunu göstermektedir. Ancak bu inançlar artık fikri gelişimlerini devam ettirecek medreselerden yoksundular. Dolayısıyla Mâtûrîdî'nin çevresinde bu düşünceleri savunan muhataplar da yoktu. Aslında Düalist ve Gnostik düşünceler, Mâtûrîdî'den bir asır önce, Bağdat'ta alemin ezeliği, kulların fiilleri ve daha



birçok konuda Müslümanlarla tartışmalara girmişlerdi. Mâturîdî, Bağdat merkezli bu tartışmalara ve tarafların argümanlarına hakimdi.

Mâturîdî'nin analiz düzeyi ve söylem biçimi; Hristiyanlık, Maniheizm, Deysâniyye, Markiyonist ve Mecûsîlik gibi etkin gruplara cevap verecek nitelikte olmalıydı. Bu yüzden Mâturîdî, yaşadığı dönemde kendi savını inşâ ederken, Sofistlere karşı bilgiyi, düalistlere karşı tevhidi ve nübüvveti, Mu'tezile'nin atomculuğuna karşı tabiatçı görüşü, Mu'tezile'nin kaderciliğine ve Cebrî anlayışa karşı da mutavassıt olan görüşü savunan bir sistem oluşturmanın gayreti içerisinde olmuştur. Bu düşüncelerden hepsi direkt olarak Mâturîdî'nin muhatabı olmasalar da, kelâmi sistemin mükemmeliyetini göstermesi açısından ciddiye alınmalıydılar. Bunu sağlayabilmesi için geleneğinin sunduklarıyla yetinmesi yeterli olamazdı. Bu noktada onun referans çerçevesini genişlettiğini görmekteyiz.

Mâturîdî, sistemini inşâ ederken iki gruptan istifade etmiştir. İlki, çoğu Mu'tezile'nin kendi aralarından kabul etmek istemediği tartışmalı isimlerdir. Bunların önde gelenleri, Ebû Hanîfe'den ciddi olarak etkilenmiş olan Dırrar b. Amr, Mürcîî Hüseyin en-Neccâr, Mu'tezile'nin atomcu düşüncesine karşı Nazzam ve öğrencisi Mürcîî Fukahâ'dan Muhammed b. Şebib ve İbnü'r-Râvendî gibi isimlerdir. İçlerinden Dırrar b. Amr, Nazzâm ve Muhammed b. Şebib'in *Kitâbü't-Tevhîd* sahibi olduklarını belirtmek gerekecektir. Yine Hüseyin en-Neccâr'a *Te'vilât* adlı bir eser nispet edilmektedir. Bahsettiğimiz bu eserlerden hiçbirinin elimizde olmayışı, Mâturîdî'nin eserlerini kaleme alırken içeriğini ve konu sıralamasını hangi örneklere göre planladığını anlamamızı engellemektedir. Bununla birlikte bilginin kaynakları konusunda birtakım emarelere sahibiz ve onun bu hususta Mu'tezilî gelenekteki birikimden yararlandığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Ancak onun meseleyi ele alışını, muasırı Mu'tezilî Ka'bî'den farklı olup, daha da sistematik gözükmektedir.

Mâturîdî, temsilcisi olduğu Mâverâünnehir Hanefîliğinde örneğini görmediğimiz derecede geniş bir âlem tasavvuruna sahiptir. O, Dehrîlerin aksine âlemin ezeli olmadığını savunurken Muhammed b. Şebîb ve Nazzâm'dan istifade etmiştir. Ancak sonuçta, Mâturîdî faydalandığı bu isimlerden farklı bir âlem tasavvuruna ulaşmıştır. O, âlemi, zorunlu bir nedensellikten uzak, yaratıcının mutlak iradesi altında varoluş hikmetini yerine getirecek bir sistem olarak açıklamaktadır.

Mâturîdî'nin zihnindeki kozmoloji, feylesofların varoluşsal kaygıları veya Mu'tezilî kelamcılarının âlemi tüm boyutlarıyla açıklaması şeklinde bir çaba

içermemekteydi. Ona göre, “zorunlu bir nedenselliğe sebep olan” bu bakış açısı gereksiz ve faydasızdır. Varlığa dair açıklamalarda da onun tavrı aynıdır. Ancak Mâtürîdî büsbütün felsefi bilgiden uzak bir yaklaşım da sergilememiştir. O, kelami sistemini kurgularken “usûli’ d-dîn” gerektirdiği kadar varoluşa dair açıklamalar getirmiştir. Onun felsefi bilgiye olan temkinli yaklaşımı, ayrıntılarını Ebu’l-Muîn en-Neseî’den öğrendiğimiz kadarıyla, geleneğindeki tavidan kaynaklanmaktaydı. Onun geleneğine göre, hakikati mutlak manada çözmeye çalışmak insanın başaramayacağı, haddi aşan bir çabadır.

Mâtürîdî’nin Semerkant dışı önemli referanslarından birisi de Ebû Zeyd el-Belhî’dir. Mâtürîdî, nübüvvet savunusunda Ebû Zeyd’e geniş bir yer ayırmıştır. Ebû Zeyd, Yakub b. İshâk el-Kindî’nin Horasan ve Mâverâünnehir’deki takipçilerindedir. Kindî’nin öğrencilerinden Ebû’l-Abbâs Ahmed es-Serahsî ve Ebu’l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî de bu bölgede yaşamış Mâtürîdî ile muasır isimlerdir. Ancak Ebû Zeyd dışında bu önemli damarın temsilcileriyle Mâtürîdî’nin etkileşimini gösteren bir bulguya ulaşamadık.

Mâtürîdî’nin nübüvvet bahsinde haber kavramına verdiği özel değerin, onun kelâmî sisteminde güçlü bir yansıması olmuştur. O, bilgi kuramına, diğer örneklerde görmediğimiz bir şekilde yaklaşmış ve haber kavramını bilginin önemli bir unsuru olarak görmüştür.

Aslında Mâtürîdî’nin haber kavramını güçlü bir şekilde işleyebilmesinde ana rol, İbnü’r-Râvendî’ye aittir. Yani Mâtürîdî’nin bilgi kuramında ele aldığı başlıklar, kendisinden önceki birikimin iyi bir tahliliyle ulaştığı bir sentez görünümündedir. Bundan dolayı da, bilginin kaynaklarına dair başlık ayıran ilk kişinin Mâtürîdî olduğu kanaatinin tamamen doğru olmadığını ifade edebiliriz. Zira Mâtürîdî’den çeyrek asır önce vefat etmiş olan Ebû Ali el-Cübbâî’nin ve Mâtürîdî’nin en güçlü muarız Ka’bî’nin *Makâlât*’larında konuya dair özel bir bölüm ayırdıklarını biliyoruz. Yine de Mâtürîdî, bilginin kaynaklarına yaklaşımı ve habere verdiği önemle kendisinden önceki düşüncelerden ayrılmaktadır.

Önce Semerkant Ehli ve sonra da tüm Mâverâünnehir Hanefiliği, Mâtürîdî’nin geleneğe olan katkısını kabullenmekle birlikte, uzunca bir süre onun ismini ön plana çıkarmamıştır. Bunun en önemli sebebi, onun, dönem itibariyle sadece gelenekte saygı duyulan alimlerden yalnızca biri oluşudur. Diğer önemli husus ise, o dönemki fikrî birlikteliğin bir sonucu olarak Ebû Hanîfe adının oluşturmuş olduğu ağırlıktır. Zira

herhangi bir görüş savunulurken adı geçen bir âlimin ismi, ancak “selef”ten, yani Ebû Hanîfe’den yaptığı rivayet sayesinde değer kazanmaktaydı. Ebû Hanîfe’nin dışında öne sürülecek herhangi bir görüş nevezuhurdur ve sahibi de “bidatçi” olmakla itham edilecektir.

Mâturîdî’nin, kelâmî sistemini inşâ ederken kendi geleneğine eleştiriler yönelttiğini ve gelenek dışı kaynaklara da açıkça atıfta bulunduğunu ifade etmiştik. Gelenekte ise bu eleştiriler pek fazla yer almamış, Mâturîdî’nin gelenek dışı atıfları ise neredeyse görmezden gelinmiştir. Hatta Mâturîdî’nin birtakım görüşleri, onun ismi aradan çıkartılarak geleneğe dahil edilmiştir. Çünkü, i’tizâl düşüncesine mensup isimlerin gelenekle etkileşiminin itirafı, kabul edilebilir bir durum değildi. Zira bunlar, gelenek dışı, hatta temel muarızları olan Mutezililere ait fikirlerdi.

Mâturîdî’nin geleneğe olan açık eleştirilerinin ve istifade ettiği gelenek dışı referanslarının, sistemini kurguladığı *Kitâbü’t-Tevhîd* gibi temel bir eserin ortadan kaybolmasının da asıl müsebbibi olduğu kanaatindeyiz. Eserin, bize karşılaştırma fırsatı sunacağı başka bir nüshasına olan ihtiyacı da burada belirtmek gerekir. *Te’vilât* adlı tefsiri ise, onun kelâm dahil, diğer ilimlere dair birikimini de ortaya koyan bir baş yapıttır. Bu özelliğinin yanında, gelenek açısından *Kitâbü’t-Tevhîd* gibi “mahrem” bilgiler içermemesi, birçok farklı yazma nüshasıyla varlığını bugüne kadar devam ettirmesinde etkili olmuştur.

Ebû Hanîfe’yi usûlde ve fûrûda takip eden Mâverâünnehir Hanefiliği, Mâturîdî’nin geleneği yeniden şekillendirmesi sayesinde, gelecekte tüm Hanefîleri temsil edecek tek itikadî mezhep olma hüviyetini kazanmış görünmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdullah Aydın, "Dârimî. Osman b. Saîd", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 11.02.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/darimi-osman-b-said#1>
- Abdülhâlik Bakır, "Basra". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 19.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/basra#1>
- Abdülkadir Şener, "Cûzcânî, Ebû Süleyman", erişim: 21.02.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuzcani-ebu-suleyman>
- Adil Bebek, "Kâ'bî". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 22.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabi>
- \_\_\_\_\_, "Muhammed b. Şebîb". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 20.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-sebib>
- Ahmedî, Abdullah Selman. *Mesâilü ve'r-Resâilü'l-Merviyetiani'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi'l-Akîdeti*. Riyad: y.e.y., 1995, II.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*. İstanbul: Ensar yay., 2019.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz yay., 2006.
- \_\_\_\_\_. "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne". *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu yay., 2012.
- Akyürek, Yunus. "Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, sy. 1, 2013, 85-115.
- Ali Yardım, "İdrîsî, Abdurrahman b. Muhammed", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 12.09.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/idrisi-abdurrahman-b-muhammed>
- Ali el- Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüdîn (ö. 1014/1605). *Minehu'r-Ravzu'l-Ezher Fî Şerhi'l-Fikhi'l-Ekber li Aliyyü'l-Kârî*. thk. Vehbî Süleyman Ğavcî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1319/1998.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. "Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi". Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2018.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Gelenegi Tarih, Yöntem, Doktrin*. İstanbul: İFAV yay., 2018.
- Alyılmaz, Cengiz. "Eski Türk Şehirleri ve Semerkant". *Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 20, (2002): 303-311.
- Arıkan, Adem. "es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine". *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, ed. Süleyman Gezer, Ankara/Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi yay., 2019.
- A'sem, Abdülemir. *Târîhu İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*. Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, 1975.
- \_\_\_\_\_. "Kitâbü't-Tevhîd'in Arapça Neşrinin Tenkidi". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, İstanbul: İz yay., 2016.
- Aslan, İbrahim. "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunması". *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, İstanbul: Ofis yay., 2014.
- \_\_\_\_\_. *Kâdî Abdülcabbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: Otto yay., 2014.

- Askerî, İbn Hilâl (ö. 400/1009'dan sonra). *el-Evâil*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekil, Kahire: Dâru'l-Beşîr es-Sekâfe ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1998.
- Atay, Hüseyin. "Ebu'l-Mansûr el-Mâturîdî ve Bilgi Kuramı". *İmam Mâturîdî ve Maturidik*. ed. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto yay., 2011.
- Avcı, Metin. "İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.
- Avcu, Ali. "Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*. Ankara: Asitan Kitap, 2014.
- Aydın Usta, "Sâmânîler", Tdv İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.08.2019, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Samaniler>
- Aydınlı, Osman. *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*. İstanbul: İSAM yay., 2011.
- \_\_\_\_\_. "İslâm Hâkimiyetine (II./VIII. Asır) Kadarki Dönemde Soğd Havzasının İktisadî ve Sosyokültürel Dinamikleri". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 32, (2014): 99-126.
- Aydınlı, Osman. *Akılci Din Söylemi; Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. Ankara: Hititkitap yay., 2010.
- \_\_\_\_\_. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*. Ankara: Ankara Okulu yay., 2013.
- \_\_\_\_\_. *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu yay., 2017.
- \_\_\_\_\_. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolu, Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs yay., 2018.
- \_\_\_\_\_. "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3, sy. 9 (Ocak-Nisan 2001): 45-62.
- \_\_\_\_\_. "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri II". *Dini Araştırmalar*. 4, sy. 10, (Mayıs-Ağustos 2001): 37-52.
- \_\_\_\_\_. "Yenilenme İhtiyacı ve İslâm Mezhepleri Tarihi Çalışmalarında Yöntem Arayışları". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2(1), (2009): 235-248.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. el-Ayyâş es-Semerkindî (320/932). *Tefsîru'l-Ayyâşî*. thk. Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî, Beyrut: y.e.y., 1991, I-II.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir (ö. 429/1037-38). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev: Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Baktır, Mehmet. "Câhiz'in Varlık ve Tabiat Anlayışı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2, (2006): 237-256.
- Barthold, W. V.. *Turkestan v Eposu Mongolsko Naşestviya*. St.Peterburg: Çast Prevaya Textu, 1898.
- \_\_\_\_\_. *Turkestan Down to The The Mongol İnvasion*. London: Oxford University Press, 1928.
- \_\_\_\_\_. *Four Studies on The History of Central Asia*. translate from the Russian, T. Minorski, Leiden: y.e.y., 1956.V.1.
- \_\_\_\_\_. *İslam Medeniyeti Tarihi*. çev: M. Fuad Köprülü, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 1984.
- \_\_\_\_\_. *İlk Müslüman Türkler*. çev: M.A. Yalman, T. Andaç ve N. Uğurlu, İstanbul: Örgün yay., t.y.
- \_\_\_\_\_. "Orta Asya'da Moğol Fütuhata Kadar Hristiyanlık (mukaddime)". çev: Köprülüzâde Ahmet Cemal, *Türkiyyat Mecmuası*, sy. 1, (Ağustos 1925): 47-100.
- Bedir, Mürteza. *Ebû Hanîfe- Entelektüel Biyografi*. Ankara: Ay yay., 2018.

- Belâzürî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892-93). *Fütûhu'l-Buldân-Ülkerin Fetihleri*, çev: Mustafa Fayda, İstanbul: Siyer yay., 2013.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (ö. 1098/1687). *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtı'l-İmâm*. thk. Yusuf Abdürrezzak eş-Şâfiî, Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004.
- Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed (ö. 453/1061). *The Chronology of Ancient Nations*. çev: C. Edward Sachau, (London: Publishers to The India Office, 1879.
- Bozkurt, Mustafa. "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri". *AÜİFD*, 47, sy. 11, (2007): 83-100.
- Bozkurt, Nahide. "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi". *Mihne Sürecinin İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu yay., 2012.
- \_\_\_\_\_. *Mu'tezile'nin Altın Çağı*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- \_\_\_\_\_. "İbn Hübeyre, Ömer". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 14.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hubeyre-omer>
- Bulğen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirisi*. İstanbul: İFAV yay., 2017.
- Bulut, Mustafa. "İmam Matürîdi, Hocaları ve Öğrencileri". *Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı*, 2, sy.4 (Temmuz-Aralık 2009): 137-145.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları*. İstanbul: Rağbet yay., 1999.
- \_\_\_\_\_. "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler". *İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Meselesi*, ed. Mazlum Uyar, İstanbul: TDV yay. 2003.
- Braudel, Fernand. *Akdeniz-Tarih, Mekan*. İnsanlar ve Miras, çev: Necati Erkurt, Aykut Derman, İstanbul: Metis yay., 2015.
- Britannica, erişim: 08.05.2018, <http://www.britannica.com/place/Bactria>
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev: İbrahim Akbaba, İstanbul: İz yay., 1997.
- Ca'fer es-Sâdık, Ebû Abdillâh İbn Muhammed el-Bâkır b. Ali Zeynil'âbidîn (ö. 148/765). *Kitâbü'l-İhlîlece*. thk. eş-Şeyh Kays el-Attâr, Kum: Mektebetü'l-Allâme el-Meclisî, 1967.
- Cahen, Cloude. *Türkler Nasıl Müslüman Oldu?*. İstanbul: Örgün yay., 2008.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb (ö. 255/869). *Kitâbü'l-Beyân ve't-Tebyîn*. nşr. Abdüsselam M. Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1948-1949, III.
- \_\_\_\_\_. *Resâilü Câhiz*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: y.e.y., 1991, III.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu'l-Kiyân*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Mısır: Mektebetü'l-Câhiz, 1943.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Mısır: Mektebetü'l-Câhiz, 1943, I, V.
- Ceriç, Mustafa. "Mâtürîdî'nin Dinî Epistemolojisi". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz yay., 2016.
- Chelidze, Rassim. "Ebû İshak İbrahim es-Saffâr, Risale'si ve Bazı İtikadi Görüşleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23, (2014/1): 103-120.
- Coğrafya Dünyası, erişim: 08.05.2018, <http://www.cografya.gen.tr/siyasi/devletler/turkmenistan.htm>
- Cürkânî, Ebû Abdullah el-Hüseyn İbn İbrahim (ö. 543/1148-1149). *el-Ebâdîl ve'l-Menâkir ve's-Sahâhu ve'l-Meşâhîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik (ö. 681/1283). *Târih-i Cihangüşa*. çev: Mürsel Öztürk, Ankara: TTK, 2013.

- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf (ö. 478/1085). *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sâmi Neşşâr, İskenderiye: Dârul Ma'ârif, 1969.
- Çapak, İbrahim. *Stoa Mantığı ve Fârâbiye Etkisi*. Araştırma yay., Ankara 2011.
- Daftary, Farhad. *The İsmailis Their Story and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler". *Kelam Araştırmaları*, Sy.4: 2 (2006): 139-158.
- Dağ, Mehmet. "Kelam ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı". *AÜİFD*, 24, (1981): 221-248.
- Dalkılıç, Mehmet. "Bermekîler'in Düşüşü". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:1 (2010): 183-197.
- Demir, Habip. *Horasan'da Şiilik*. Ankara: Otto yay., 2017.
- Demir, Hilmi. "Mâverâünnehir'in Dini-Poliği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler". *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, İstanbul: Ofis yay., 2014.
- Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Gelen-Ek-inin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütakellim Hanefilerin Din Anlayışı". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz yay., 2016.
- Demirci, Mustafa. *Beytü'l-Hikme, Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*. İstanbul: İnsan yay., 2016.
- Dhanani, Alnoor. "İslâm Düşüncesinde Atomculuk". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, çev: Mehmet Bulğen, 9:1 (2011):393-400.
- Dırar b. Amr, el-Ğatafânî (ö. 200/815 ). *Kitâbü't-Tahrîş*. çev: Mehmet Keskin, thk. Hüseyin Hansu, İstanbul: Litera yay., 2014.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd (ö.282/895). *Ahbâru't-Tivâl*. y.y.: Menşûrât eş-Şerîf er-Rızâ, t.y.
- Duman, Ali. "İmâm Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri". *Hikmet Yurdu, İmâm Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı*, 2, sy.4 (Temmuz-Aralık 2009): 109–126.
- Durguti, Abdylkader. "Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi". Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018.
- Durmuş, İsmail. "Nadr b. Şümeyl". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 19.04.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nadr-b-sumeyl>
- Ebû Alî el-Cübbâî, Muhammed b. Abdülvehhâb b. Sellâm (ö. 303/916). *Kitâbü'l-Makâlât*. thk. Özkan Şimşek, Abdülkerim İskender Sarıca ve Yusuf Arıkaner, İstanbul: Endülüs yay., 2019.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (ö.150/767). "el-Âlim ve'l-Müteallim". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev: Mustafa Öz, İstanbul: İFAV yay., 2012.
- \_\_\_\_\_. "el-Fıkhü'l-Ebsat". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev: Mustafa Öz, İstanbul: İFAV yay., 2012.
- \_\_\_\_\_. "el-Fıkhü'l-Ekber". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev: Mustafa Öz, İstanbul: İFAV yay., 2012.
- \_\_\_\_\_. "Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev: Mustafa Öz, İstanbul: İFAV yay., 2012.
- \_\_\_\_\_. "el-Vasiyye". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev: Mustafa Öz, İstanbul: İFAV yay., 2012.

- Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. İdrîs (ö. 277/890). *Kitâbü'z-Zîne fi'l-Kelîmeti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*. thk. Saîd el-Ğanîmî, Beyrut-Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 2010, I.
- Ebu'l-Fidâ, İmâdüddin İsmail b. Muhammed b. Ali (ö. 732/1331). *Takvîmu'l-Buldân*. thk. M.C. De Slane, Beyrut: y.e.y., 1850.
- Ebû İshâk, İbrâhim b. Ali (ö. 476/1083-1084). *Tabakâtü'l-Fukahâ*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Eker, Süer. "Orta Asya'nın Gizemli Halkı: Soğdlular Soğd ve Soğdca". *Türkbilig*, (2012/24): 77-92.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Dinler Tarihi*. İstanbul: Kabalcı, 2003, II.
- Encyclopedia Britannica, erişim: 02.07.2018, <https://www.britannica.com/place/Ctesiphon-ancient-city-Iraq>
- Erdoğan, İsmail ve Cengiz Çuhadar. "Mâturîdî'nin Aristoculara Yöneltiliği Eleştiriler". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Hanefîlik-Mâturîdîlik*. ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Aralık 2017, 418-425.
- Erdoğan Merçil, "Saffârîler", TDV İslâm Ansiklopedisi, 26.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/saffariler>
- Ess, Josef Van. *ilmü'l-Kelâm ve'l-Müctema' fî Karnî's-Sânî ve's-Sâlisi li'l-Hicrî*. çev: D. Salime Salih, Bağdat, Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2008, I, II.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî (ö. 324/935-36). *İlk Dönem İslam Mezhepleri-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-Musallîn*. çev: Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı yay., 2005.
- Fazl b. Şâzân, Ebû Muhammed el-Ezdî en-Nîsâbûrî (ö. 260/874). *el-Îzâh*. Tahran: Müessei İntişârat ve Çâb Dânişkâhî Tehran, 1975.
- Ferîhü'l-İfnân, "el-Kabâilü'l-Arabiyyetü fi Horasân ve Bilâdi Mâverâünnehir fi'l-Asri'l-Emevî". Doktora Tezi, *Câmiatü Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü's-Şerîati ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye*, 1992-1993.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İtikâdî İslam Mezheplerine Giriş*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- \_\_\_\_\_. *İmâmiyye Şiası*. İstanbul: Ağaç yay., 2008.
- Foltz, Richard C.. *İpek Yolu Dinleri*. çev: Engin Aslan, İstanbul: Medrese yay., 2006.
- Frye, Richard N.. *The History of Ancient Iran*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1984.
- Fuat Aydın, "Verrâk, Ebû İsa". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 23.03.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/verrak-ebu-isa>
- Gerdîzî, Ebû Saîd Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd (ö. 442/1050'den sonra). *Zeynü'l-Ahbâr (Târîh-i Gerdîzî)*. çev: Affâf es-Seyyid Zeydân, Kahire: el-Meclisü'l-Â'lâ li's-Sekâfe, 2006.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen. *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, çev: Hasan Kurt, Ankara: Çağlar yay., t.y.
- Gömbeyaz, Kadir. "İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri", Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, Bursa 2015.
- Götz, Manfred. "Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kurân Adlı Eseri". *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz yay., 2016.
- Grondin, Jean. "Hermeneutik". *Cogito*, sy. 89 (2019): 7-41.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev: Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap yay., 2017.



- Guzman, Roberto Marin. "Orta Asya ve Horasan'da Abbasi İhtilâli: Vergi, İhtida ve Dini Grupların İhtilâlin Başlamasındaki Rolü Hakkında Analitik Bir inceleme". çev: Mustafa Demirci, *İSTEM*, 6, sy. 12, (2008): 255-277.
- Günaltay, Şemsettin. *İran Tarihi*. Ankara: TTK, 1948, I.
- Günay Tümer, "Budizm", Tdv İslâm Ansiklopedisi, erişim: 04.08.2019, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Budizm>
- Güngör, Harun. "Maniheizm". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.5 (1988): 145-166.
- H. Yunus Apaydın, "Kerhî". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 27.03.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerhi>
- Hakîm en-Nişâburî, Ebû Abdullah (ö. 405/1014). *Târih-i Nişâbûr*. thk. Ali Reza Kiyânî, y.y.: Tehiyye ve Neşr-i elektroni 2013.
- Hakîm es-Semerkindî, Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed (ö. 342/953). *es-Sevâdü'l-A'zam*, çev: Talha Alp, İstanbul: Yasin yay., 2014.
- Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 04.08.2019, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Bermekiler>
- Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gâib On ikinci İmam*. İstanbul: İSAM yay., 2009.
- \_\_\_\_\_. "Abbâsî Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîi Tehdidî". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, sy. 1, (2007): 327-341.
- \_\_\_\_\_. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Şîilik". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik*. ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Aralık 2017, II.
- Hâlîfe b. Hayyât, Ebû Amr İbn Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî (ö. 240/854-55). *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. çev: Abdülhalik Bakır, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2001.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh (ö. 626/1229). *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sadr, 1995, I, II, V.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö.462/1071). *Târîhu Bağdâd*. thk. Doktor Beşşar Avvâd Maruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002, II, V, VII, IX, XI.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân (ö. 300/913 ). *Kitâbu'l-İntisâr-Mu'tezile Savunusu*. çev: Metin Yıldız, Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı; İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*. İstanbul: Emin yay., 2007.
- Iggers, Georg G.. *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*. çev. Gül Ç. Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016.
- İsfahânî, Ebû Nuaym (ö.430). *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfîyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988, IX.
- Ivry, Alfred L.. "Kindî ve Mu'tezile: Yeni Bir Değerlendirme". çev: Hayrettin Nebi Güdekli, *MÜİFD*, sy.44, (2013/1): 323-337.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn İbn Abdilberr en-Nemerî (ö.463/1071). *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fadlihî ve mâ Yenbağî fî Rivâyetihî ve Hamlihî*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Kahire: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1994, II.
- İbn 'Anbe, Cemâlüddin Ahmed b. Ali ed-Dâvûdî (ö. 828/1424). *Umdetu't-Tâlibi's-Suğrâ fî Nesebi Âli Ebî Tâlib*. thk. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum: y.e.y., 2009.
- İbn Asâkîr, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen (ö. 571/1176). *Târîhu Medineti Dimeşk*. y.y.: Dâru'l-Fikr, 1995, LV.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201). *El-Muntazam fî Târîhi'l- Ümemi ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed

- Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, X, XIII.
- \_\_\_\_\_. *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin e't-Türkî, Riyad: Dâru Hicr, 1988-1989.
- İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım (ö. 668/1269). *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*. thk. Doktor Nizar Rıza, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, t.y.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed (ö. 630/1233). *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), IV, V, VI, VII.
- \_\_\_\_\_. *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, t.y., I, II.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî (ö. 300/912 ?). *Kitâbü'l-Büldân*. thk. Yusuf Hâdî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, 1996.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (ö. 852/1449). *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Beyrut: Mektebetü's-Selefiyye, t.y.
- \_\_\_\_\_. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Dâiratü'l-Ma'rife el-Nizâmiyye, Beyrût: Müessesetü'l-İlâmî li'l-Matbûati, 1971, I, IV.
- \_\_\_\_\_. *Tağlîku't-Tağlîk*. thk. Saîd Abdurrahman Musa el-Kuzkî, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1985, V.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282). *Vefeyâtu'l-A'yân*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadr, 1994, I.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed (IV./X. yüzyıl). *Kitâbu Sûretü'l-Arz*. Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, 1992.
- \_\_\_\_\_. *10. Asırda İslam Coğrafyası (Sûretü'l-Arz)*. çev: Ramazan Şeşen, Yeditepe yay., İstanbul 2014.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064). *El-Faslu fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihel*, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2010, IV.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed el-Büstî (ö.354/965), *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîne ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*. thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefi, Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2000, I.
- \_\_\_\_\_. *el-İhsân fî Takrîbi Sahihi İbn Hibbân*. Şuayb el-Arnaûd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988, II.
- \_\_\_\_\_. *es-Sikât*. Haydarâbâd: Dâiratu Meârifi'l-Osmâniyye, 1973, VII.
- İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillâh (ö. 300/912-13). *Yollar ve Ülkeler Kitabı (el-Mesâlik ve'l-Memâlik)*. çev: Murat Ağarı, İstanbul: Çalış Ofset, 2008.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd (ö. 861/1457). *el-Müsâyere fî ilmi'l-Kelâm*. Mısır: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, t.y.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şîrî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988, XXI.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf (ö. 646/1248). *İnbâhu'r-Ruvât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982, III.
- \_\_\_\_\_. *İhbârü'l-Ulemâ bi İhbâri'l-Hukemâ*. thk: İbrahim Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889). *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. y.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1999.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım (ö. 879/1474). *Tâcü't-Terâcîm*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf Dimeşek: Dâru'l-Kalem, 1992, I.

- İbnü'l-Murtazâ, El-Mehdî Lidînillah Ahmed b. Yahyâ (ö. 840/1437). *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald Wilzer, Beyrut: en-Neşerâtü'l-İslâmiyye, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi-el-Münyetü ve'l-Emel*. çev: Hüseyin Maraz, İstanbul: Endülüs yay., 2018.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb el-Verrâk (ö. 385/995 ). *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- \_\_\_\_\_. *el-Fihrist-İlk Dönem İslam Kültür Atlası*. ed. Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra yay., 2017.
- İbn Tayfûr, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Mervezî el-Horasânî (ö. 280/893). *Târîhu Bağdâd*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: Mektebetü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1949.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm (ö. 728/1328). *Mecmûu'l-Fetâvâ*. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine: Mecmau'l-Melik Fahd, 1995, VI.
- \_\_\_\_\_. *el-Îmân*. thk. Muhammed Nâsîrüddin Albânî, Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996, I.
- İbnü't-Tıktaka, Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (ö. 709/1309'dan sonra). *el-Fahrî (Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi,632-1258)*. çev: Ramazan Şeşen, İstanbul: Bilge Kültür Sanat yay., 2016.
- İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn li Ebî Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu: 1648, 168v.
- İğde, Sıbgatullah, "Aristoculuk ve Mu'tezile Arasında Kindî". *Diyanet İlmî Dergi*, 54 sy. 2, (Nisan-Mayıs-Haziran 2018): 145-164.
- İlhan Kutluer, "Cevher". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 20.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher>
- \_\_\_\_\_. "Huneyn b. İshak". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 19.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/huneyn-b-ishak>
- \_\_\_\_\_. "İbnü'r-Râvendî". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 01.06.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnur-ravendi>
- İlyas Üzüm, "Nesefî, Mekhûl b. Fazl", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 25.01.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesefti-mekhul-b-fazl>
- İnal, İbrahim Hakkı. "Neccâriyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, Sy. 24 (Temmuz-Aralık 2010): 33-52.
- \_\_\_\_\_. "Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, sy. 31, (Ocak-Haziran 2014): 223-235.
- İrfan Aycan, "Ziyâd b. Ebîh". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim:12.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ziyad-b-ebih>
- İsfahânî, Ebû Abdillâh (Ebû Abdîrrahmân, Ebü'l-Hasen) Hamza b. el-Hasen (ö. 360/971'den önce). *Târîhu Sinî Mülûki'l-arz ve'l-Enbiyâ*, Beyrut: y.e.y., t.y.
- İsferâyinî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şâhfür b. Tâhir (ö.471/1078). *et-Tebîrî fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed (ö. 340/951-52'den sonra). *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Leiden: Beril matb., 1870.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf-ı İslamiyye Matbaası 1922-1923, I.

- Jackson, A. V. Williams. *Zoroastrian Studies, The Iranian Religion and Various Monographs*. New York: Columbia University Press, 1928.
- Kâ'îbî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö. 319/931). *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî, Kuramer, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rîfeti'r-Ricâl*. thk. Ebû Amr el-Hüseyinî b. Ömer b. Abdurrahim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025). *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid, Tunus: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu Usli'l-Hamse*. thk. Abdulkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- \_\_\_\_\_. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd*. thk. Mahmud Muhammed Kasım, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012, XX/I.
- \_\_\_\_\_. *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. çev: M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın, İstanbul: İmak Ofset, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu yay., 2013.
- \_\_\_\_\_. "Şîlik-Sünnîlik İlişkinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (Güz 2013): 293-319.
- \_\_\_\_\_. "Bağlam-Söylem İlişkisi Çerçevesinde Mezhebî veya Kelamî Aidiyet Olgusu: Eş'arî ve Birgivî Algısı Üzerinden Bir Analiz". *Dini Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*, ed. Şaban Ali Düzgün, İstanbul: Endülüs yay., 2016.
- \_\_\_\_\_. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*. Ankara: Anadolu Ay yay., 2019.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hâkim En-Nisâbü'rî". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 11.09.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-en-nisaburi>
- Kara, Cahid. *İslam Coğrafyasında Mecûsiler(Emevîler'in Sonuna Kadar)*. İstanbul: Hikmetevi yay., 2015.
- Kara, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkan-Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik yay., 2011.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd (ö.223/838). *Kitâbu'l-İmân ve Meâlimühü ve Sünenühü ve İstikmâlühü ve Derecâtühü*. thk. Muhammed Nâsıruddîn Albânî, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2000.
- Kâsımî, Muhammed Cemaleddin. *Hayâtu'l-Buhârî*, thk. Muhammed el-Arnaûd, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1992.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657). *Keşfu'z-Zunûn an esâmi'l-Kütüp ve'l-Fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1941, I, II.
- Kaya, Mahmud. "Beytülhikme". erişim: 19.10.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/beytulhikme>
- \_\_\_\_\_. "Fârâbî". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 19.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi#1>
- Kazvîni, Ebü'r-Reşid Nasıruddin Abdülcelil İbn Ebü'l-Hüseyin (ö. 585/1189). *Kitabü'n-Nakz*. thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseyinî el-Urmevî, y.y.: Payan yay., 1952.
- Kazvîni, Zekeriya b. Muhammed b. Mahmud (ö. 682/1283). *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*. Beyrut: y.e.y., 1969.
- Kazvîni, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdullah (ö. 446/ 1054-1055). *el-İrşâd fi Marîfeti Ulemâi'l-Hadîs*. thk. Muhammed Saîd Ömer İdris, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1986, III.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim (ö. 380/990). *et-Taarruf li Mezhebi Ehl-i't-Tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

- Kenan Has, "Mezdekiyye". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 10.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mezdekiyye>
- Kerderî, Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî (ö. 827/1424). *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkîbeleri-Menâkıbü'l-İmâm Ebû Hanîfe*. çev: Muhammed b. Ömer Halebî, Mustafa S. Kaçalın, Misvak Neşriyat, İstanbul 2010, I, II.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman (ö. 990/1582). *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*. İran Milli Şûrâ Meclisi Ktp., nu: 87846, I.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Hermes",. TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 19.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hermes>
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*. Ankara: Otto yay., 2017.
- Klimkeit, Hans J.. "Türk Orta Asyasında Budizm". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, çev: Mehmet T. Berbercan, sy. 26, (2009): 93-108.
- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*. İstanbul: Rağbet yay., 2018.
- Korkmaz, Sıddık. "İmam Mâtürîdî'nin Şia'ya Yöneltiği Eleştiriler". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. ed. İlyas Çelebi, İstanbul: İFAV yay., 2012.
- \_\_\_\_\_. *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*. İstanbul: İz yay., 2017.
- Köprülü, Fuad. "Ribât". *Vakıflar Dergisi*, sy. 2, (1942): 267-278.
- Kuegelgen, Anke Von ve Ashirbek Muminov. "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4/10.asır)". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. ed. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto yay., 2011.
- Kummî, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî (ö. 300/912), Nevbahtî, Hasen b. Musa (ö. 310/922). *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*. Ankara: Ankara Okulu yay., 2004.
- Kur'an-ı Kerim*.
- Kureşî, İbn Ebi'l-Vefâ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed (ö. 775/1373). *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne, ty., I, II.
- Kurt, Hasan. "Süfyânî Emevîler Sonrasında Horasan ve Mâverâünnehr'de İç Mücadeleler (64-85/683-704)". *AÜİFD*, 17, (2001): 273-304.
- \_\_\_\_\_. "Horasan ve Maveraünnehr'de Haccac Ekolünün Çöküşü". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 24, sy. 3-4, (2001): 469-479.
- \_\_\_\_\_. "Devlet Kurma Sürecinde Sâmanoğulları". *AÜİFD*, 19, sy. 2, (2013): 109-129.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât yay., 2002.
- \_\_\_\_\_. "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Maturidî". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 5, sy. 15, (Ocak-Nisan 2003): 5-28.
- \_\_\_\_\_. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV yay., 2010.
- \_\_\_\_\_. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: DEM Yay., 2010.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of The Expansion of Cristianity*. New York-Londra: Harper and Brothers Publishers, t.y., I.
- Le Strange, Guy. *The Lands of the Eastern Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1905.
- Leknevî, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed (ö. 1285/1868). *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1906.
- M. Suat Mertoğlu, "Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.04.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayyasi-muhammed-b-mesud>
- Madelung, Wilferd. "Horasan ve Mâverâünnehr'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. çev: Sönmez Kutlu, Ankara: Otto yay., 2011.

- Meğrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman. *Mevsûatü Mevâkifi's-Selef fi'l-Akideti ve'l-Menhec*. Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, t.y., V.
- Mağribî, Ali Abdülfettah *İmamı Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1985.
- Mahdi, Mohammad Yasir. "Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri", *İSTEM*, sy. 18, (2011): 219-241.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/966'dan sonra). *el-Bed'ü ve't-Târîh*. Port Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, t.y., I, V.
- Makdisî, George. "Şafîî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi". *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafîî'nin Rolü*. der. M. Hayri Kırbasoğlu, çev: Sami Erdem, Ankara: Otto yay., 2015.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir (ö. 845/1442). *Muhtasarü'l-Kâmil fi'd-Duafâi*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dımeşkî, Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1994, I.
- \_\_\_\_\_. *El-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, IV.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân (ö. 377/987). *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1992.
- Marulcu, Hasan Tevfik. "Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 16, (2006/1): 77-88.
- Massignon, Louis. *Essai Sur Les Origines Du Lexique Technique De La Mistique Musulmane*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944). *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Ankara: TDV yay., 2017.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev: Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM yay., 2016.
- \_\_\_\_\_. *Te'vîlâtü Ehl-i's-Sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, I, III, IV, VI, VIII, IX, X.
- \_\_\_\_\_. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev: Bekir Topaloğlu, İbrahim Tüfekçi ve Mehmet Erdoğan, İstanbul: Ensar yay., 2015-2019, I-IVII.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed (Ö. 568/1172). *Menakıbu Ebî Hanife*. Haydarabad: Dâiratü'l-Meârif, 1903, I.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. der. ve çev: Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul: Klasik yay., 2018.
- Mert, Muhit. "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *AÜİFD*, 44, sy. 1, (2003): 41-67.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn (ö. 345/956). *Mürûcu'z-Zeheb*. thk. Esad Dâğir, Kum: Dâru'l-Hicre, 1989, IV.
- \_\_\_\_\_. *Mürûcu'z-Zeheb-Altın Bozkırlar*. çev: Ahsen Batur, İstanbul: Selenge yay., 2014.
- \_\_\_\_\_. *e't-Tenbîh ve'l-İşrâf*. thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî, (Kahire: Mektebetü't-Târihiyye, 1938.
- Meşkûr, Cevad. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. çev: Mehmet Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez, Ankara: Ankara Okulu 2011.
- Metin Yurdagür, "Cûzcânî, Ebû Bekir", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 24.02.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuzcani-ebu-bekir>
- Mettürkmen, Hilmi. "Buhari'nin Ebû Hanife'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1976.
- Mingana, Alphonse. *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document*. Manchester: y.e.y., 1925.

- Mohapatra, A. Ranjan. "Budizm". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Hidayet Işık, sy. 16, (2003/Güz): 167-179.
- Muhammed Aruçi, "Tebziratü'l-Edille". erişim: 02.09.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tebsiratul-edille>
- \_\_\_\_\_, "es-Sevâdü'l-A'zam". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.03.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-sevadul-azam>
- Muhammed b. Kerrâm, Ebû Abdillâh es-Siczî (ö. 255/869). *Lü'lûyyât. el-Münazzametü'l-Arabiyyetü li't-Terbiyeti ve's-Sekâfeti ve'l-Ulûm Ma'hedü'l-Mahdûdât el-Arabiyyeti*, nu: 42, 1-271.
- Muhtâr, Süheyr Muhammed. *et-Tecsim inde'l-Müslimîn-Kerrâmiyye*. Kahire: y.e.y., 1971.
- Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed (ö.390/1000). *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Leiden, Beyrut ve Kahire: Dâru Sadr ve Mektebetü Medbûlî, 1991.
- \_\_\_\_\_. *İslam Coğrafyası: Ahsenü't-Tekâsim*. çev: Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yay., 2015.
- Mustafa Can, "Hakîm Es-Semerkandî". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 04.03.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-es-semerkandi>
- Mustafa Öz, "Necâriyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 21.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/necariyye>
- Mürteza Bedir, "Ebû Hafs El-Kebîr". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 24.02.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hafs-el-kebir>
- Nerşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Câfer (ö.348/949). *Târîhî Buhârâ*. çev: Erkan Göksu, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî (ö. 293/906). *Kitâbu'l-Evsat fî'l-Makalat, (Mesâilü'l-İmâme içerisinde)*. thk. J. Van Ess, Beyrut: Franz Steiner yay, 1971.
- Necâşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali El-Esedî (ö. 450/1058). *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şirketü'l-A'lemî, 2010.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1115). *Tebziratü'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2011, I.
- Nesefî, Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed (ö. 537/1142). *El-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*. thk. Muhammed el-Fâryâbî, S. Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1991.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev: Osman Tunç, İstanbul: İnsan yay., 1999, I, II.
- Nizâmülmülk, Ebû Alî Kıvâmüddîn (Gıyâsüddeve, Şemsülmille) Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî (ö. 485/1092). *Siyâsetnâme*. çev: Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh yay., 2016.
- Nurettin Yerlikaya, erişim: 09.05.2018, <http://insanvehayat.com/tarihiyle-cografyasiyla-bizden-bir-sehir-belh/>
- Nüveyrî, Şehâbetin Ahmed b. Abdülvehhâb (ö.733/1332). *Nihâyetü'l-Ereb fî funûni'l-Edeb*. thk. Abdülmecîd et-Terhînî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., XXV.
- Nyberg, Henrik Samuel, "Naşirin Takdimi". *Kitâbu'l-İntisâr- Mu'tezile Savunusu*. çev: Metin Yıldız, Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- O'Leary, De lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev: Yaşar Kutluay ve Hüseyin Yurdaydın, İstanbul: Pınar yay., 2003.
- Onat, Hasan. *Emevîler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yay., 1993.

- \_\_\_\_\_. “Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Mâturîdî ve Maturidiliğin Önemi”. *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. ed. Sönmez Kutlu, Ankara: Olivin ofset, 2018.
- Onat, Hasan ve Sönmez Kutlu. “İslam Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”. *İslam Mezhepleri Tarihi’ne Giriş*. ed. Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, Ankara: Grafiker yay., 2013.
- Onay, Hamdi. “İmâm Mâturîdî’nin Nedensellik Anlayışına Bakışı”. *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet Kartal, İstanbul: Ofis yay., 2014.
- Osman Çetin, "Horasan". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/horasan>
- Osman Gazi Özgüdenli, "Nîşâbur", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 03.08.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nisabur--iran>
- Ostrogorski, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Oymak, İskender. “İslam Kaynaklarına Maniheizm”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14: 1 (2009): 67-97.
- Öğük, Emine. *Kelam Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri: (Mâturîdî Örneği)*. İstanbul: Rağbet yay., 2015.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı*. Ankara: Otto Yay., 2015.
- Özaydın, Abdülkerim, "Seyfüddevle El-Hamdânî", erişim: 28.03.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyfuddevle-el-hamdani>
- Özcan, Hanifi. *Mâturîdî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: İFAV yay., 2015.
- Özen, Şükrü. “IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir’de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”. *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy. 9, (2003): 49-85.
- Özervarlı, M. Sait. “The Authenticity of the Manuscript of Mâturîdî’s Kitâb alTawhid: A Re-examination”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy.1, İstanbul (1997): 19-29.
- Özdemir, Mehmet ve Seyfettin Erşahin. “İslam Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülahazalar”, *İslami İlimlerde Metodoloji: Usul Meselesi*, sy. 2 (1999): 913-948.
- Öztürk, Tuğba. “İbn Ravendi ve Nübüvvet Teorisi”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Pessagno, J. Meric. “Muhammed b. Şebîb’in Düşüncesinin Yeniden İnşası”. *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz yay., 2016.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (ö. 493/1100). *Usûlu'd-Dîn*. thk. Hanz Peter Linss, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Pırlanta, İsmail. *Orta Çağ’ın İncisi Nişabur*. İstanbul: Hikmetevi yay., 2013.
- Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev: Osman Demir, İstanbul: Klasik yay. 2017.
- Ramazan Şeşen, "Buhara", erişim: 04.08.2019, Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Buhara>
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn (ö. 606/1210). *Munâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehir*. thk. Fethullah Huleyf, Beyrut: y.e.y., 1966.
- Refik, Ahmet. *Büyük Târîh-i Umûmî*. İstanbul: Kütüphane-i İslam ve Askerî, 1328/1910, V.
- Rudolph, Kurt. “Maniheizm”. çev: Mustafa BIYIK, *Gazi Üniveristesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002/I): 378-393.



- Rudolph, Ulrich. "Mâtûrîdîliğin Ortaya Çıkışı". *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, çev: Ali Dere, Ankara: Otto yay., 2011.
- \_\_\_\_\_. *Mâtûrîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*. çev: Özcan Taşçı, İstanbul: Litera yay., 2016.
- Rüstüfağnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Saîd (345/956). *Fevâidü's-Şeyh el-İmâm el-Ecel Ebu'l-Hasen Saîd er-Rüstüfağnî*. (el-Keşşi, Mecmû'u 'n-Nevâzil ve'l-Havâdis içinde) Süleymaniye Kütüphanesi-Yenicami, nu 547, vr. 161a-315a.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd (ö. 580/1184). *Kitâbü'l-Hidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâyeti fi usûlü'd-Dîn*. thk. Fethullah Huleyf, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Mâtûrîdiyye Akâidi*. çev: Bekir Topaloğlu, İstanbul: İFAV yay., 2017.
- \_\_\_\_\_. *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*. y.y: Dâru İbn Hazm, t.y.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg (ö. 764/1363). *El-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Ahmed el-Arnaud ve Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000, IV, VI, XIII, XXIV.
- Saffâr, Ebû İshâk İsmail b. İbrahim (ö. 534/1139). *Telhîsü'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*. thk. Angelika Brodersen, Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almâni li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2011, I, II.
- Saîd el-Endelüsî, Ebû'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdirrahmân (ö. 462/1070). *Milletlerin Bilim Tarihi, Tabakâtü'l-Ümem*. çev: Ramazan Şeşen, İstanbul: TYKB, 2014.
- Salih Çift, "Verrâk". Ebû Bekir", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 20.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/verrak-ebu-bekir>
- \_\_\_\_\_. "Yahyâ b. Muâz". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 29.01.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-muaz>
- Sâlih, Muhammed Edîb. *Tefsîru'n-Nusûs fi fihri'l-İslâmî*. Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Sambursky, S.. *The Physical World of the Greeks*. çev: Merton Dagut, London: Routledge, 1963.
- Samur, Sebahattin. "İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu". *Bilimname*, 9, (2005/3): 89-104.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî (ö. 436/1045). *Ahbâru Ebû Hanîfe ve Ashâbuhû*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Schaeder, H. H. (C. E. Bosworth). "Samarkand". *The Encyclopaedia Of Islam*, c. 8, Leiden: y.e.y., (1995), 1031.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl (ö. 429/1038). *Hükümdarlık sanatı-Âdâbu'l-Mulûk*. çev: Sait Aykut, İstanbul: İnsan yay., 1997.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr (ö. 562/1166). *el-Ensâb*. thk: Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Haydarabad: Meclisü Dâirati Meârifî'l-Osmaniyye, 1962, IV, VII, XII.
- \_\_\_\_\_. *el-Müntehab min Şüyûhi's-Sem'ânî*. thk. Muvaffak b. Abdullah, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1996, I.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/1144). *Mîzânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdilberr, Katar: Medâihu't-Dûha, 1984.
- Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed (ö.IV/IX. asrın ikinci yarısı). *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*. nşr. ve çev: Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul: Emek Matbaacılık, 1989.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090). *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, I.
- Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", erişim: 02.01.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-kerram>
- \_\_\_\_\_. "Kerrâmiyye". TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 22.01.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerramiyye>
- Söylemez, M. Mahfuz. *Kûfe'nin Siyâsî Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu yay., 2015.
- \_\_\_\_\_. *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv*, Ankara: Ankara Okulu yay., 2016.
- Sübkî, Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi (ö. 756/1355). *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Dâru'l-Hicr, 1992, II.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505). *Târihu'l-Hulefâ*. Katar: İdâratü's-Şuûni'l-İslâmî, 2013.
- Sürmeli, Zeynep Alimoğlu. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik yay., 2018.
- Şinasi Gündüz, "Mecûsilik". erişim: 04.08.2019, Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Mecusilik>
- \_\_\_\_\_. "Maniheizm". Tdv İslâm Ansiklopedisi, erişim: 04.08.2019, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Maniheizm>
- Şirâzî, Ebû İshâk (ö.476/1083). *Tabakâtü'l-Fukahâ*. thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, t.y.
- Şankıtî, Muhammed b. el-Muhtar. *Haçlı Savaşlarının Etkisinde Sünni-Şii İlişkileri*. İstanbul: Mana yay., 2016.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153). *Milel ve Nihal- Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev: Mustafa Öz, (İstanbul: Litera yay., 2011.
- Şeker, Fatih M.. *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Şık, İsmail. "Mâtürîdîlik ve Teolojik Farklılaşmaları: Misâk Örnekleme". *13. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, 28-29 Ekim 2015*, (2016): 99-103.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923). *Târihu't-Taberî*. thk. Muhammed abu'l-Fadl İbrahim, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969, IV, V, VI, VII, VIII.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933). *el-Akâde*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.
- Tahsin Yazıcı, "Ferîdun", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 09.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/feridun>
- Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561). *Tabakâtü'l-Fukahâ*. Musul: Matbaatuzzehrâ el-Hadîse, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtü'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, II.
- Tan, Muzaffer. "İsmâiliyye'nin Oluşum Süreci". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler". *Dinî Araştırmalar*, 10, sy. 30, (Ocak-Nisan 2008): 53-73.
- \_\_\_\_\_. *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı- İsmâilî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.

- Telkenaroğlu, M. Rahmi. “Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İctihadi Çözümlenmelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)”. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs (ö. 414/1023). *El-Besâiru ve’z-Zehâir*. thk. Vedad el-Kâzî, Beyrut: Dâru Sadr, 1988, I.
- Timur, İhsan. “Tahavî’nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.
- Topaloğlu, Fatih. “Şia’nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi”. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.
- Tuğlu, Nuri. *Mâturîdîlik ve Hadis*. İstanbul: Rağbet yay., 2016.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken yay., 2016.
- Tûsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî Tefsî’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Habîb Kusayr el-Âmilî, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1906.
- \_\_\_\_\_. *Fihristü Kitâbi’ş-Şîati ve Usûlihîm*. thk. Abdülaziz et-Tabatabâî, Kum: Mektebetü’l-Muhakkik et-Tabatabâî, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Ricâlu’t-Tusî*. thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî, y.y.: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, t.y.
- Türker, Ömer. “Mâturîdî Kelamında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi”. *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet Kartal, İstanbul: Ofis yay., 2014.
- Tritton, A. S.. *İslam Kelâmı*. çev: Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., 1983.
- Uluç, Tahir. *İmâm Mâturîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan yay., 2017.
- Umerî, Şihâbüddin Ahmed b. Yahya ibn Fadlullah (ö. 749/1349). *el-Mesâlikü’l-Ebsâr fî Memâlikü’l-Emsâr*. thk. Kâmil Süleyman el-Cebûrî, Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010, VI.
- Unesco, erişim: 14.05.2018, <https://en.unesco.org/silkroad/content/samarkand>
- \_\_\_\_\_, erişim: 21.06.2018, <https://en.unesco.org/silkroad/content/bukhara>
- Uslu, Recep. “H. I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi”, Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi 1997.
- Usta, Aydın. *Türklerin İslamlaşma Serüveni-Sâmânîler*. İstanbul: Yeditepe yay., 2013.
- Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasında İtikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç büyük Dönüşüm Evresi”. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kara, İstanbul: İSAM yay., 2017.
- Ümit, Mehmet. “Mihne Sürecinde Hanefiler”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, sy. 17, (2010/1): 101-130.
- Ünal, Mustafa. “Nasturilik ve Türkler”. *Dinler Tarihi Derneği Yayınları*, 3, (2002): 529-539.
- Vâiz Belhî, Safiyyüddin Ebû Bekr Abdullah b. Ömer (7/13. yüzyıl). *Fedâilü Belh*. çev: Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî el-Belhî, Tahran: İntişarat-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1931.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev: Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Sarkaç yay., 2010.
- \_\_\_\_\_. “Mâturîdî Problemi”. *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. ed. Sönmez Kutlu, çev: İbrahim Hakkı İnal, Ankara: Otto yay., 2011.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukûtu*. çev: Fikret Işıltan, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Wensinck, A. J.. *The Muslim Creed*. Cambridge: Great Britain, 1932.

- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. London: Harward University Press, 1976.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kub (ö. 292/905'ten sonra). *Kitâbü'l-Büldân*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- \_\_\_\_\_. *Târîh*. Leiden: Beril matbaası, 1883, II.
- Yamı, V. Şafak. "Budizm'in Çin'e Giriş'i ve Madhyamika Okullarının İlk Devirleri". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6 sy.12, (2011): 89-110.
- Yeşil, Mahmut. "Tarihî Süreçte Te'lif Edilen "Kitabu'l-İman"lar ve Günümüze Yansımaları". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, (2011): 7-34.
- Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 20.10.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kullab>
- \_\_\_\_\_, "Mâtürîdiyye", erişim: 04.12.2019, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye>
- Yücedoğru, Tevfik. "Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, sy. 2, (1987): 253-261.
- Yiğit, İsmail. "Bağdat'ın kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, I, (2008): 39-54.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtezâ b. Muhammed (ö. 1205/1791). *İthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmiddîn*. Beyrut: Müessesetü't-Türâsi'l-Arabî 1994, II.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic (ö. 379/989). *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*. thk. Muhammed abu'l-Fadl İbrahim, y.y.: Dâru'l-Meârif t.y.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348). *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: y.e.y., 1963., I, II.
- \_\_\_\_\_. *Tezhîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Ğanim Abbas Ğanim ve Mecdi es-Seyyîd Emin, y.y.: el-Faruk el-Hadise, t.y.
- \_\_\_\_\_. *el-İber fî Haber men Ğaber*. thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., I, II, IV.
- \_\_\_\_\_. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd, y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1985, VI.
- \_\_\_\_\_. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006, VIII, IX, XI, XXII.
- \_\_\_\_\_. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-İ'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî, Beyrut: y.e.y., 1993, IX, XV, XIX, XXIII.
- Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn (1893-1976). *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002, VI, VII.
- Ziyodov, Şovosil. "Mâtürîdî ve Onun Zahidlik Sembolü". *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet Kartal, İstanbul: Ofis yay., 2014.
- Zysow, Aron. "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matürîdîlik". *Hikmet Yurdu, İmâm Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı*. çev. Süleyman Aydın, 2/4 (Temmuz-Aralık 2009): 147-178.

## EKLER

### EK-1: Kuzeydoğu Horasan ve Mâverâünnehir Haritası



