

**T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)**

**TARİHSEL SÜREÇTE EŞARİLİK – MATURİDİLİK
İLİŞKİSİ**

DOKTORA TEZİ

MEHMET KALAYCI

ANKARA - 2011

**T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)**

TARİHSEL SÜREÇTE EŞARİLİK – MATURİDİLİK İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

MEHMET KALAYCI

**DANIŞMAN
PROF. DR. SÖNMEZ KUTLU**

ANKARA – 2011

ÖN SÖZ

Siyasî ve itikadî amaçla vücut bulmuş pek çok mezhebi içinde barındıran İslam düşüncesi, dinamizmini ve üretkenliğini büyük ölçüde fikir özgürlüğüne borçludur. Ehl-i Sünnet'in iki önemli ekolü olan Eşarilik ve Maturidilik İslam düşüncesinin oluşum sürecinde hem düşünsel hem de toplumsal açıdan önemli roller üstlenmiştir. Hedef kitlesi itibariyle ortak bir zemine sahip Eşarilik ve Maturidiliğin tarihsel süreçte birbirleriyle olan ilişkilerine, güç paylaşımlarına ve fikrî muhtevasına dönemin siyasî iktidarları, toplumsal yapı ve tarihsel ortam doğrudan etkide bulunmuştur. Bu çalışma Eşarilik ve Maturidiliğin ayrı ayrı teşekkül süreçlerini ele almaktan çok, her ikisinin birlikte teşekkül ettikleri sosyo-kültürel ve siyasî-toplumsal bağlamı analiz etmiştir. Bundan dolayı her iki mezhep arasındaki ilişki yalnızca kelimî görüş ayrılıkları düzeyinde değil; yanı sıra toplumsal, siyasî ve ekonomik ortamın analizini de içeren, sosyal tarih boyutunu öne çıkaran Mezhepler Tarihi bakış açısıyla incelenmiştir.

Çalışmanın I. bölümünde Eşarilik ve Maturidiliğin tarihsel süreçte ilişki içerisinde oldukları dinî toplumsal aidietler tespit edilmeye ve böylelikle de iki grup arasındaki ilişkinin sınırları belirlenmeye çalışılmıştır. Özellikle Eşarilik bu süreçte kelam, fıkıh ve tasavvuf yelpazesinde çok sayıda dinî-toplumsal aidietle eklemlenmiştir. Bu sayede İslam coğrafyasının geniş bir bölümünde farklı tonlarda ve içeriklerde temsil imkânı bulmuştur. Eşarilikle karşılaştırıldığında Maturidiliğin hâkim olduğu sosyo-kültürel çevre daha sınırlıdır. Bunun arka planında Maturidiliğin yalnızca Mürciî-Hanefî çevrelerde karşılık bulması ve başlangıçta Mâverâünnehir gibi sınırlı bir bölgede temsil edilmesi yatmaktadır. Eşarilik, Şafiiler ve Malikilerin neredeyse tamamı tarafından benimsenmiş olmasına karşın, Maturidilik için aynı şeyi söyleyebilmek zordur. Hanefilik tarihsel süreçte yalnızca Maturidiliğe özgü bir olgu olamamış ve Maturidiliğin sosyal çevresi VI./XII. asra kadar Horasan ve Mâverâünnehir Hanefileri ile sınırlı kalmıştır.

Eşarilik - Maturidilik ilişkisi doğrusal bir gelişim çizgisi göstermemiş, aksine çeşitli bağlamlara ve değişkenlere bağlı olarak farklı ilişki tiplerinin ortaya çıktığı bir seyir izlemiştir. II. bölümde Eşarilik - Maturidilik ilişkisinin sosyo-

politik çehresi üzerinde durulmuştur. İki mezhep arasındaki ilişkide bölgesel farklılaşmanın rolü büyüktür. Bu husus tezde ağırlıklı olarak üzerinde durulan bir husustur ve iki mezhep arasındaki etkileşimlere farklı bir açıdan bakmayı gerekli kılmaktadır. Bölgesel farklılaşma ile kast edilen İslam coğrafyasının doğu bölgelerindeki düşünce dinamikleri ile batı bölgelerindekinin birbirinden farklı oluşudur. V./XI. asırdan sonraki süreçte Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde fıkıh ve kelam eksenli ve akılcı bir yaklaşım kendisini göstermekte iken, Irak, Şam ve Mısır bölgesinde ise fıkıh ve hadis eksenli nakilci faaliyetler ön plana çıkmaktadır.

Eşarilik ve Maturidiliğin kendi fikri çerçevelerinin şekillenmesinde içinde bulundukları sosyo-kültürel bağlamın yanı sıra taraftarlarının zihniyet yapılarının da önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu noktada Eşarilik daha eklektik bir görüntü vermektedir. Eklektik yapısı dolayısıyla Eşarilik çoğu kez içinde bulunduğu epistemik kabın şeklini almış, bu da mezhep içerisinde farklı zihniyet yapılarının oluşmasına kapı aralamıştır. Gerçekten de Eşarilik tek bir zihniyetten ziyade, birden fazla zihniyetin birbiriyle rekabet ettiği bir gelişim sürecine sahiptir. Eşarilikle kıyaslandığında Maturidiliğin zihniyet yapısının sabit bir görüntü verdiği ve mezhebin baştan itibaren sistematik örüntüsünün korunduğu görülmektedir. Bu yüzdendir ki, İmâm Mâturîdî ve onun en büyük yorumcusu konumundaki Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, sonraki asırlarda bile en üst ve kurucu figür olma ve mezhebin zihniyet gelişim çizgisi açısından tavan olma vasfını koruyabilmiştir. Ancak Eşarilikte Eş'arî'nin konumunun bir tavan olmaktan çok, taban niteliği taşıdığı ve Eşariliğin fikri çerçevesinin ise daha çok bu taban üzerinde genişlemesini sürdürdüğü görülmektedir. Eşarilik sahip olduğu eklektik yapı dolayısıyla, dinamik bir hüviyet kazanmış, tasavvuf ve felsefe zemininde kendine özgü farklılaşmalar üretebilmiş ve çok daha geniş kitlelere taşınabilme imkanı bulmuştur. Buna karşın Maturidilik, daha sabit bir içerikte ve sınırlı bir sosyo-kültürel bağlamda temsil imkanı bulmuştur. III. bölümde her iki mezhebin zihniyet yapılarının şekillenmesine yön veren temel faktörler üzerinde durulmuş ve her iki zihniyetin fikri çerçevesi tasavvuf, felsefe ve kelam başlıkları altında tahlil edilmiştir.

Çalışmamızın bu hale gelmesinde hepsini burada zikredemediğim pek çok kişinin katkısı olmuştur. Öncelikle bilimsel bir titizliğe ve bitmek tükenmek bilmeyen akademik bir enerjiye sahip olan tez danışmanı hocam Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya çalışmamızın planının şekillenmesinden bu hale gelinceye kadar göstermiş olduğu yakın ve içten alaka, yapıcı ve ufuk açıcı eleştiriler dolayısıyla gerçekten müteşekkirim. İlahiyat alanında doğru bilgiye vurgu yaparak bilimsel bir yaklaşım tarzının Mezhepler Tarihi alanında kökleşmesinde önemli rol oynayan kıymetli hocam Prof. Dr. Hasan Onat'a yöntem konusunda çok şey borçluyum. Onun süreç merkezli bilgi arkeolojisi ve bağlamı ön plana çıkartan yaklaşım tarzı olmasaydı bu çalışma bu noktaya gelemezdi. Yanı sıra çalışmanın her bir başlığının içeriğinin şekillenme sürecinde hatırı sayılır bir cömertlikle bana vakit ayıran ve anlamlı eleştirilerde bulunan sevgili büyüğüm Yrd. Doç. Dr. Muzaffer Tan'a ve değerli dostum Arş. Gör. M. Emin Eren'e, çalışmanın tamamını titiz bir şekilde okuyarak dilbilgisi kuralları ve ifade bütünlüğü açısından gerekli düzeltmelerde bulunan sevgili Osman Aktaş'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmanın başlangıcından bitimine kadar neredeyse her yıl düzenli bir şekilde bir ay süreyle misafir olduğum İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi ve Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi yetkililerine, İstanbul dışındaki yazma eser kütüphanelerinde bulunan yazma eserlerin temininde yardımlarını esirgemeyen ve bir müddet birlikte çalıştığımız Kütüphaneler Yayınlar Genel Müdürlüğü'ndeki değerli arkadaşlarıma gerçekten minnettarım. Son olarak yetişmemde büyük emekleri olan kıymetli anne ve babam ile en bitkin ve yorgun düştüğüm anlarda bile bana sürekli cesaret veren, çalışmama ayırdığım vakti hiç sorgulamadan daima yanımda olan eşime ve oğluma teşekkür etmezsem gerçekten haksızlık olur.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	1
İÇİNDEKİLER	4
KISALTMALAR	6
GİRİŞ	7
A- KAYNAKLAR	7
1. Tabakât ve Biyografi Eserleri	7
2. Siyasî ve Sosyal Tarih Eserleri	11
3. Makâlât Türü ve Kelamî Eserler	16
4. Çağdaş Araştırmalar	27
B- YÖNTEM.....	32
C- KAVRAMSAL ÇERÇEVE	44
1. Eşarilik Kavramı	46
2. Maturidilik Kavramı.....	62
I. BÖLÜM	72
EŞARİLİK VE MATURİDİLİK İLİŞKİSİNİN DİNÎ-TOPLUMSAL ARKA PLANI	72
A. Eşariliği Besleyen Dinî-Toplumsal Aidiyetler	74
1. Küllâbilik	74
2. Şafilik ve Hadis Taraftarlığı.....	82
3. Malikilik ve Hadis Taraftarlığı	87
4. Sufilik.....	89
B. Maturidiliği Besleyen Dini-Toplumsal Aidiyetler	96
1. Mürcie	96
2. Hanefilik ve Re'y Taraftarlığı.....	104
II. BÖLÜM.....	111
EŞARİLİK – MATURİDİLİK İLİŞKİSİNİN SOSYO-POLİTİK ÇERÇEVESİ.....	111
A. Horasan-Mâverâünnehir Bölgesi	114
1. Hadis Taraftarlığı - Rey Taraftarlığı Kutuplaşması	114
2. Eşariliğin Şafilik Zeminine Oturması	119
3. Eşarî Şafililerin Ebû Hanîfe ve Hanefilik Karşıtlığı	123
4. Eşarî-Şafiî Kimliğin Hanefilik Karşısında Güçlenmesinde Nizâmiye Medreselerinin Etkisi	130
5. Hanefilik Karşıtlığına Eşarilik Karşıtlığı ile Cevap	137
B. Mısır-Şam-Irak Bölgesi	145
1. Sünnilik Eksenli Siyaset Anlayışı	145
2. Hadis Taraftarlığı Zemininde Eşariliğin Yeniden İnşası	162
3. Hanefiliğin Hadis Taraftarlığına Yaklaştırılması.....	167
4. Tahavî Hanefiliği ve Maturidî Hanefiliğinin Sentezi	174
5. Uzlaşî Arayışları ve Eşarilik ve Maturidilik Yakınlaşması	181

III. BÖLÜM	190
EŞARİLİK - MATURİDİLİK İLİŞKİSİNİN FİKRÎ ÇERÇEVESİ	190
A. Tasavvufî Boyut	192
1. Maturidî Hanefilerin Zühdçü Tasavvuf Anlayışı	192
2. Eşariliğin Sufilikle Temasında Horasan Sufiliğinin Etkisi	196
3. Gazâlî ve Eşariliğin Tasavvuf Zemininde Yeniden İnşası	202
4. Eşarilik Maturidilik İlişkisi Açısından Keşf ve İlham Tartışması	206
5. Eşariliğin Kurumsal Tasavvufî Yönelimlerdeki Yansımaları	210
6. Maturidiliğin Kurumsal Tasavvufî Yönelimlerdeki Yansımaları	216
B. Felsefî Boyut	220
1. Batnîlik - İsmaililikle Mücadele Aracı Olarak Kelam	221
2. Felsefecilerle Mücadele Aracı Olarak Kelam	225
3. Eşarilik Maturidilik İlişkisinin Felsefî Zemini	227
4. Gazalici ve Razici Eşarilik Farklılaşması	231
5. Felsefenin Kelama Tahakkümü	237
C. Kelamî Boyut	242
1. Eş'arî ve Mâturîdî Arasında Köprü Olarak Ka'bî	243
2. Maturidî-Hanefî Çevrede Kelam Faaliyetinin İhmali	245
3. Eşarilerle Maturidî Hanefiler Arasındaki İlk Temaslar	248
4. Maturidî Kimliğin İnşasında <i>Tekvin</i> Tartışmasının Rolü	252
5. Eşarilerle Maturidiler Arasındaki Görüş Ayrılıklarının Genişlemesi	259
6. Eşarilerle Maturidiler Arasındaki Temel İhtilaf Konuları	262
6.1. Bilgi	262
6.2. Akıl	266
6.3. Marifetullah	269
6.4. Hüsün Kubuh	273
6.5. Nübüvvet	278
6.6. İman	282
6.7. Fiiller	290
SONUÇ	297
KAYNAKÇA	301

KISALTMALAR

b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editor
h.	: Hicrî
krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Miladi
Nşr.	: Neşreden
Nu	: Numara
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: sayfa
ss.	: sayfalar
thk.	: Tahkik eden
t.y.	: Tarih yok
v.	: Varak
vb.	: Ve benzeri
y.y.	: Yer yok

GİRİŞ

A- KAYNAKLAR

Tarihsel süreçte Eşarilik – Maturidilik ilişkisini inceleyen bu çalışma, süreç merkezli bir çalışma olup iki grup arasındaki iç içe geçmiş ilişkileri çok sayıda değişken ekseninde ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu sürecin uzunca bir zaman dilimini ve birbirinden farklı pek çok bağlamı içerdiği açıktır. Bu yüzden çalışma boyunca tarih, kelam, fıkıh ve tasavvuf alanlarında çok sayıdaki kaynaktan hareketle bu ilişkinin tam bir resmi çekilmeye çalışılmıştır. Kaynaklar kendilerini üreten sosyo-kültürel ve dini-tarihsel bağlamdan soyutlanamazlar. Bu yüzden bir Mezhepler Tarihi çalışmasını önemli kılan hususlardan birisi kaynak kritiğidir. Bu başlık altında çalışma boyunca ön plana çıkan eserler, kaynaklık değerleri açısından tartışılacak ve ait oldukları bağamların bunların ortaya çıkış sürecindeki rolü irdelenecektir.

1. Tabakât ve Biyografi Eserleri

Eşarilik ve Maturidilik yalnızca itikadî ve mücerret bir olgu değildir, diğer mezhepler gibi onlar da belirli bir insan topluluğu tarafından sahiplenilmek suretiyle müşahhas hale gelmişlerdir. Bu yüzden aralarındaki ilişkiyi tespit etmek, her şeyden önce bu iki mezhebin mensuplarını iyi tanımayı gerektirir. Tabâkat ve biyografi türü eserler bu açıdan önemlidir. Doğrudan Eşarilik veya Maturidiliğe tahsis edilmiş tabakat eserlerine rastlamak zordur.¹ Örneğin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin hayatını konu alan ve ona karşı yöneltilen eleştirileri cevaplamak amacıyla yazılan Ebû'l-Kâsım 'Ali b. el-Hasan İbn 'Asâkir'in (ö.571/1175) *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*'si Eşarilik açısından bu eksiği kısmen gidermekle birlikte yeterli de değildir. Bu sebeple Eşarilik ve Maturidilik aidiyetlerinin bir

¹ Eş'arî'nin ikinci kuşak takipçisi olan Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek'e (ö.406/1015) *Tabakâtu'l-Mütekellimîn* adında bir eser nispet edilmektedir. Bu eserin yalnızca Eşarî veya Küllabî kelimcileri mi kapsadığı, yoksa Mutezili ve Şîî olanlar da dahil tüm kelimciler mi tahsis edildiği belirli değildir. Bkz. Y. Şevki Yavuz, İbn Fûrek", *DİA*, XIX/497; Eş'arî'nin ve ona tabi olanların faziletleri, Fahrüddîn er-Râzî'nin babası Zıyâüddîn 'Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî (ö.VI. asır) tarafından iki cilt genişlikte kaleme alınan *Gâyetu'l-Merâm* isimli eserin sonunda müstakil bir başlık altında ele alınmıştır. Ancak eser günümüze ulaşmadığı için herhangi bir değerlendirme yapabilmek güçtür. Bkz. Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe'nin (ö.851/1447), *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, thk. A. M. 'Ömer, Kahire ty, I/324.

diğer izdüşümü olan Şafiilik ve Hanefilik konulu tabakât eserlerine müracaat etmek kaçınılmazdır.

Hanefiliğe kıyasla Şafiilik, tabakat literatürü bakımından oldukça zengindir. Ancak bu çalışmada en fazla müracaat edileni Tâcuddîn Ebû Nasr ‘Abdulvehhâb b. ‘Ali es-Sübkî’nin (ö.771/1370) *Tabakâtu’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*’sı olmuştur. İbn ‘Asâkir’in *Tebyîn*’i ile birlikte bu eser, çalışmanın ilk aşamasında baştan sona taranmış ve Eşariliğin dinî toplumsal sınırları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunların yanı sıra Ebû Muhammed Cemâluddîn ‘Abdurrahîm b. el-Hasan el-İsnevî (ö.772/1370) ve Ebû's-Sıdk Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe’nin (ö.851/1447) Şafiilik konulu tabakât eserleri de zaman zaman kullanılmıştır. Ancak belirtmekte fayda vardır ki Sübkî’nin tabakâtı içlerinde en kapsamlı olanıdır ve Eşariliğin toplumsal boyutunu ortaya koymada oldukça önemlidir. Diğerleri daha çok Şafiilik aidiyetini merkeze alırken Sübkî her ikisini de önemsemekte ve Eşarilikle Şafiiliğin nasıl iç içe geçtiğinin somut örneklerini sunmaktadır. Dolayısıyla onun eserine bir tür Eşarilik tabakâtı olarak da bakmak mümkündür.

Hanefilik açısından bakıldığında ise İbn Ebî'l-Vefâ Muhyiddîn ‘Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî’nin (ö.775/1374) *el-Cevâhiru'l-Mudıyye*’si emsalsizdir. Kendisinden önceki Hanefî tabakat eserleriyle kıyaslandığında Kureşî’ninki muhteva bakımından en geniş ve sistematik olanıdır. Dahası Sübkî ile aynı zaman diliminde ve aynı bölgede yaşamıştır. Bu husus Eşarilik ve Maturidilik arasındaki ilişkiyi inceleyen bu çalışmada iki grubun temsilcilerinin birbirleriyle olan ilişkilerini karşılaştırmalı olarak ortaya koyabilme noktasında ayrıca önemlidir. Kureşî dışında zaman zaman müracaat edilen Hanefî tabakât eserleri Ebû'l-‘Adl Zeynuddîn Kâsım İbn Kutluboğa’nın (ö.879/1474) *Tâcu't-Terâcim*’i, Takıyyuddîn b. ‘Abdulkâdir et-Temîmî’nin (ö.1010/1601) *Tabakâtu's-Seniyye*’si ve Ebû'l-Hasenât Muhammed ‘Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî’nin (ö.1304/1886) *el-Fevâidu'l-Behiyye*’sidir. Bu eserlere daha çok Kureşî sonrası asırlarda yaşayan Hanefilerin hayatları bağlamında müracaat edilmiştir.

Tabakat türü eserlerin yazıldığı çevre genellikle İslam dünyasının Batı bölgeleridir ve yazım sürecinin arka planında büyük ölçüde nakilcilik ve

rivayetçilik faaliyeti yatmaktadır. Bu durum, bu çalışmada incelenen eserlerin içeriklerine ve yaklaşım biçimlerine de doğrudan tesir etmiştir. Örneğin İbn ‘Asâkir ve Sübkî’nin vermiş olduğu bilgiler, Eşariliğin tarihsel ve toplumsal boyutunun ortaya konmasında değerlidir; ancak kelimî çerçevesini saptamada yeterli değildir. Her iki eser de Batı’da yazılmıştır ve nakilci bir faaliyetin izlerini bünyesinde taşımaktadır. Benzer bir durum Hanefilik bağlamında İbn Ebî’l-Vefâ için de geçerlidir. Bu eserlerde ağırlıklı olarak Mısır, Şam ve Irak bölgesindeki eğilimlerin merkeze alındığı, Eşarilik ve Hanefiliğin hadisçi ve fıkıhçı kimliği üzerinde durulduğu görülmektedir. Hem İbn ‘Asakir’in hem de Sübkî’nin Eş‘arî’yi hadis taraftarı bir kimse olarak takdim etmeye çalışmaları ve Eşariliği kelimî bir faaliyet olmaktan çok siyasî ve itikadî bir akideye büründürmeleri bunu somut bir biçimde ortaya koymaktadır.

Doğu’da Hanefilerle polemik amaçlı oluşturulan Şafîî ve Eşarî literatürde Gazne hükümdarı Sultan Mahmûd’un huzurunda yaşandığı iddia edilen el-Kaffâl el-Mervezî olayı bu noktada iyi bir örnektir. Şafîî kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa Sultan Mahmûd, Hanefî birisi olmasına karşın Hz. Peygamber’in hadislerine de ilgi duyan birisidir. Ancak zamanla hadislerde belirtilen hususlara Şafîî mezhebinin daha sadık kaldığı kanaatine ulaşır. Bunu test etmek amacıyla Şafîî ve Hanefî fıkıhına göre huzurunda iki rek‘at namaz kılınması fikri ortaya atılır. Fikri uygulamakla sorumlu kişi Şafîî Ebû Bekr ‘Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî’dir (ö.417/1027). O her iki mezhebin öngördüğü çerçevede iki rek‘at namaz kılar. Ancak Şafîî fıkıhına göre kıldığı namazda tüm ta‘dîl ve erkânı gözetmesine karşın, diğerinde Hanefiliğin en istisnaî durumlar için cevaz verdiği ruhsatları merkeze alır. Bu çerçevede abdestini nebîzden alır, köpek derisinden tabaklanmış bir elbise giyer, kıraatı farsça gerçekleştirir, ta‘dîl ve erkânı riayet etmeden hızlıca tavuk gibi kalkar oturur. Sonuç tam bir faciadır; sıcak bir ortamda hurma nebiziyle alınan abdest, tüm sineklerin Mervezî’nin üzerine hücum etmesine yol açar. Bunun üzerine Sultan Mahmûd Hanefiliği bırakır ve Şafiliğe geçer.

Genel hatlarıyla özetlediğimiz bu olay Doğu’daki Şafîî ve Hanefî literatürde fazlasıyla yankı bulmuş, iki grup arasındaki gerilimlerin zeminini oluşturmuştur. Mervezî’nin kendisinin *Fetâvâ* adlı eserinde ilk defa değindiği bu

olay, daha sonra İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. Muhammed el-Cüveynî (ö.478/1085) ve Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer er-Râzî (ö.606/1209) tarafından Hanefiliği eleştirmek amacıyla kullanılmıştır.² Cüveynî'nin iddiaları bölge kökenli çok sayıda Hanefî tarafından polemik konusu yapılmış ve Mervezî olayı bağlamında hem Cüveynî'ye hem de Şafîiliğe eleştiriler yöneltilmiştir.³ Doğu'daki belirleyiciliğine karşın bu olayın Batı'da karşılığı bulunmamaktadır. İbn 'Asâkir'de hiç değinilmeyen olay Sübkî'de geçirtilmek istenmektedir. Sübkî, bu olayın baş aktörlerinden biri olan Sultan Mahmûd'un hayatını verirken bu olaya atıfta dahi bulunmamakta, Mervezî'de ise olayın ayrıntılarına yer vermeksizin yalnızca onun Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin tasvip ettikleri şekilde namaz kılması neticesinde Sultan Mahmûd'un Hanefilikten Şafîiliğe geçtiği bilgisiyle yetinmektedir.⁴

Benzer bir durum Maturidilik ve Hanefilik için de geçerlidir. Hanefî çevrelerde tabakat türü eserler çok yaygın değildir ve Kureşî'nin eseri sistematik örüntüsü ve geniş hacmi ile bu noktada en üst örneklerden birisini teşkil etmektedir. Buna karşın onun eseri de nakilci faaliyetlerin etkisinde bir Batı Hanefiliğinin izlerini taşır. Kureşî'nin Doğu Hanefiliği ve temsilcileri ile ilgili olarak sunduğu bilgiler eksik ve yetersizdir. Örneğin Mâturîdî hakkında verdiği

² İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. Muhammed el-Cüveynî (ö.486/1096), *Muğîsu'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk*, nşr. H. Taaymi, Beyrut 2003, 84; Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer er-Râzî (ö.606/1209), *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. M. Hicâzî es-Saka, Kahire 1986, 375-386. Bu olayda bahsi geçen temel konular Râzî'nin Bâmiyân emirine yazdığı *et-Tarîkatu'l-Bahâiyye* adlı Farsça eserin de özünü oluşturmuştur. Râzî'nin 170 konuda Şafîilikle Hanefiliği kıyasladığı ve Şafîiliğin Hanefiliğe tercihini temellendirmeye çalıştığı bu eser, Hanefî Sirâcuddin 'Ömer b. İshâk el-Hindî'nin onu Arapçaya çevirdiği ve Râzî'nin suçlamalarına cevaplar verdiği eseri vasıtasıyla günümüze gelebilmiştir. Bkz. Sirâcuddin 'Ömer b. İshâk el-Hindî, *el-Ğurretu'l-Munîfe fî Tahkîki Ba'zı'l-Mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır 1950

³ 'İmâdüddîn Me'sûd b. Şeybe es-Sindî, *Kitâbu't-Ta'lîm fî'r-Redd 'ale'l-Gazâlî ve'l-Cüveynî*, Laleli, Nu: 839/1, 13a; Şemsüleimme Ebû'l-Vecd Muhammed b. 'Abdissettâr el-Kerderî (ö.652/1254) *Risâle fî'r-Redd 'ale'l-Gazâlî ve'l-Cüveynî*, Laleli, Nu: 839/2; Sirâcuddin Ömer b. İshâk el-Hindî, *el-Ğurretu'l-Munîfe fî Tahkîki Ba'zı'l-Mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır 1950; Şeyh Sadr İbn 'Abdülkuddûs tarafından *Risâle fî'r-Redd, Ta'ni'l-Kaffâl el-Mervezî 'ale'l-İmâm Ebî Hanîfe* adıyla Mervezî'ye reddiye amaçlı bir eser yazılmıştır. Bkz. Cengiz Kallek, "Kaffal, Abdullah b. Ahmed", *DİA*, XXIV/146

⁴ Tâcuddîn Ebû Nasr 'Abdulvehhâb b. Ali es-Sübkî (ö.771/1370), *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî 1963-1964, V/53-62, 316.

bilgiler Ebû'l-Mu'în e-Neseî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'de verdiği bilgilerle kıyaslandığında oldukça yavan kalmaktadır.

Batı'da üretilen tabakât eserlerinin Eşarilik Şafiiilik ve Maturidilik Hanefilik ile ilgili sunduğu genel tasvire daha ihtiyatla yaklaşılması gerektiği açıktır. Aksi takdirde kimi yanlış anlamalara düşülmesi kaçınılmazdır. Bundan dolayı doğrudan Şafiiilik ve Hanefiliği konu alan tabakat eserlerindeki bilgiler zaman zaman diğer biyografi türü eserlerle test edilmeli ve resmin tümü görülmeye çalışılmalıdır. Bu noktada Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân'ın (ö.681/1282) *Vefâyâtü'l-A'yân*'ı, Ebû's-Safâ Selahaddîn Halil b. Aybek es-Safedî'nin (ö.764/1363) *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*'ı, Ebû'l-'Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö.749/1349) *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*'ı, Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. 'Ali İbn Hacer el-'Askalânî'nin (ö.852/1449) *ed-Düreru'l-Kâmine fî A'yânü'l-Mietî's-Sâmine*, Ebû'l-Felâh 'Abdülhay b. Ahmed İbn'l-'İmâd'ın (ö.1089/1679) *Şezerâtu'z-Zeheb*'i gibi eserlere yeri geldikçe müracaat edilmiştir.

Genel biyografi eserleri dışında belirli alanlara tahsis edilmiş konulu biyografiler de zaman zaman önemli olabilmektedir. Ebû'l-Kâsım 'Abdulkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin *Risalesi*'nde vermiş olduğu biyografik bilgiler ilk elden kaynaklık değeri taşımaktadır. Yanı sıra Ebû Hâmid Feridüddîn Muhammed b. İbrahim en-Nisâbü'rî el-Attâr'ın (ö.618/1221) *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sı ve Ebû'l-Berekât Nûreddîn 'Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî'nin (ö.898/1492) *Nefehâtü'l-Üns*'ünde Eşariliğin Sufilikle olan ilişkisi konusunda kimi zaman önemli bilgilere ulaşabilmek mümkündür.

2. Siyasî ve Sosyal Tarih Eserleri

Siyasî iktidarların İslam tarihinin başlangıcından itibaren kendi yönetimlerini daha sağlam şekilde tesis etmek amacıyla zaman zaman kimi mezheplere ayrıcalık gösterdiği veya birkaç mezhep arasında bir denge politikası izlediği bilinmektedir. Öyle ki siyaset, İslam tarihi boyunca pek çok dini veya mezhebi yönelimin bazen doğrudan sebebinin, kimi zaman da sonucunu teşkil etmiştir. Eşarilik-Maturidilik ilişkisi açısından bakıldığında siyasî yönetimlerin dini tercihleri ve tasarrufları iki mezhep arasındaki ilişkiye bazen doğrudan bazen

de dolaylı olarak yön vermiştir. Bu bakımdan siyasi tarihi konulu eserler iki mezhep arasındaki ilişkinin genel seyrine ilişkin önemli bilgilere kaynaklık etmesi bakımından önemlidir.

Eşarî Şafiilerle Hanefiler arasındaki ilişkinin Batı'daki seyri, farklı türden çok sayıda tarih eseri tarafından kayıt altına alınmıştır. Bu çalışmada ön plana çıkanlar arasında Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed 'Abdulkerîm İbnu'l-Esîr'in (ö.630/1233) *el-Kâmil fî't-Târih*'i, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn 'Abdurrahman b. 'Ali İbnu'l-Cevzî'nin (ö.597/1201), *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*'i, Şemsüddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbtu İbni'l-Cevzî'nin (ö.654/1257), *Mir'âtu'z-Zemân fî Târihi'l-A'yan*'ı yer almaktadır. Bunların yanı sıra İbnu'l-Esîr'in Zengilerin tarihini ele aldığı *et-Târihu'l-Bâhir fî'd-Devleti'l-Atabekiyye*'si, Ebû Şâme Şihâbuddîn 'Abdurrahmân b. İsmâil el-Makdisî'nin (ö.665/1266) Zengilerin ve Eyyübilerin sosyal ve siyasî tarihini ele aldığı *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyni'n-Nûriyye ve's-Salâhiyye*'si, Ebû 'Abdullah 'İzzuddîn Muhammed b. 'Ali İbn Şeddâd'ın (ö.684/1285) Lübnan, Ürdün ve Filistin bölgesinin siyasî ve kültürel tarihini konu edinen *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Umerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*'si, Cemaluddîn Muhammed b. Sâlim İbn Vâsıl'ın (ö. 697/1298), *Muferricu'l-Kurûb fî Menâkıbi Benî Eyyûb*'u çalışmanın özellikle ikinci bölümünde müracaat edilen kaynaklar arasında yer almaktadır.

Batı'da yazılmış siyasî tarih kitaplarının probleme yaklaşımları açısından bakıldığında dikkat çekilmesi gereken kimi hususlar bulunmaktadır. Bu bölge V./XI. yüzyıla kadar Fatimilerin ve Şiiliği resmi mezhep olarak benimsemiş kimi bölgesel yönetimlerin kontrolünde kalmıştır. Selçuklularla birlikte bölgenin kontrolü Sünnî yönetimlerin denetimine geçmeye başlamış, Zengiler ve Eyyubilerle birlikte bu hâkimiyet iyice perçinlenmiştir. Ancak bu birden ve kendiliğinden gerçekleşen bir hadise değildir. Fatimiler sonrası süreçte, bölgeye hâkim olan idarelerin en önemli politikası Şiiliğin izlerinin kalıcı bir şekilde silinmesi ve Sünniliğin bölgede sağlam bir şekilde tesis edilmesi idi. Bu husus, kısmen Selçukluların, özellikle de Zengiler ve Eyyubilerin bölgedeki siyasi faaliyetlerinin ortak hedefi oldu. Bundan dolayı Mısır ve Şam bölgesinde mezhebî aidiyetler genellikle Sünnilik üzerinden propaganda edildi. Bu yüzden bu bölgede üretilen siyasî tarih konulu eserler, mezhebî alt aidiyetlere çoğu kez yer vermemiş

ve meseleyi Şiiilik – Sünnilik gibi üst ve çatı kavramlar üzerinden izah etmeyi tercih etmiştir. Bundan dolayı bu eserlerde öne çıkarılan Sünniliğin, hangi alt aidyetler özelinde gündeme getirildiğini ve doğrudan hangi topluluğu kapsadığını tespit edebilmek bazen gerçekten güçtür.

Bölgede üretilmiş sosyal tarih içerikli eserler, bu güçlüğü aşılabilmesi noktasında zaman zaman önemli olabilmektedir. Örneğin Takiyyüddîn Ebû'l-‘Abbâs Ahmed b. ‘Alî el-Makrizî'nin (ö.845/1441) *Hıtat* adlı eseri başta olmak üzere Mısır bölgesi özelinde gerçekleştirdiği ansiklopedik çalışmalar, Şihâbüddin Ahmed b. ‘Abdulvehhab en-Nüveyrî'nin (ö.733/1332) *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Âdâb*'ı, ‘Abdulkâdir b. Muhammed en-Nuaymî'nin (ö.927/1520) Batı'daki medreselerin tarihini ele aldığı *ed-Dâris fi Târîhi'l-Medâris*'i, Ebû'l-Fazl Celaluddîn ‘Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî'nin (ö.911/1505) Memlûkler başta olmak üzere bölgedeki sosyal ve dini dokuya dair önemli bilgilere yer verdiği *Husnu'l-Muhâdara fi Târîhi Mısır ve'l-Kâhira*'sı gibi eserler bu bakımdan önemlidir. Bu eserler klasik tarih veya tabakat formatının ötesinde sosyal tarihi merkeze alan ve resmin bütününe ilişkin tasvirler sunan eserlerdir. Bunların yanı sıra Ebû'l-Kâsım Kemâluddîn Ömer b. Ahmed İbnu'l-‘Adîm'in (ö.666/1267), *Zubdetu'l-Haleb min Târîhi'l-Haleb* ve Ebû'l-Fazl Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü's-Şihne'nin (ö.890/1485) *ed-Dürrü'l-Muntehab fi Târîhi Memleketi Haleb*'i gibi şehir tarihi türünden eserler ile İbn Fazlullah el-Ömerî'nin *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*'ı, Ebû ‘Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. ‘Abdullah İbn Battûta (ö.770/1368) ve Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr'in, (ö.614/1217) *Rihle*’leri gibi seyahatname türünden eserler bölgenin sosyal dokusunun tespiti noktasında kimi zaman küçük ama önemli bilgiler sunabilmektedir.

Batı'dakiyle kıyaslandığında iki grup arasındaki ilişkinin Doğu'daki seyrine ışık tutabilecek siyasî ve sosyal tarih türünden eserler sınırlıdır. İbnü'l-Esîr, İbnü'l-Cevzî gibi isimlere ait genel siyasi tarih kitaplarında bölgede yaşanan kimi gelişmelere yer verilmektedir; ancak bu bilgiler bu bölgede Eşarilik ve Maturidilik arasındaki ilişkiye dair tam bir bakış açısı sunmada çoğu kez yetersiz kalmaktadır. Bölgede hâkim olan devletlerin siyasi tarihlerini ele alan eserler bu bakımdan önemli olabilmektedir. Bunlar arasında Ebû Bekr Necmuddîn

Muhammed b. ‘Ali b. Süleymân Râvendî’nin (ö.604/1207) *Râhatu’s-Sudûr ve Ayâtu’s-Surûr*’u, Ebu’l-Hasan Sadrudî ‘Ali b. Nasır Hüseyinî’nin (ö.622/1225) *Ahbâru’d-Devleti’s-Selçûkiyye*’si ve Ebû İbrâhim Kıvâmüddîn Feth b. ‘Ali Bundârî’nin (ö.643/1245) *Zübdetü’n-Nusra ve Nuhbetü’l-‘Usra*’sı doğrudan Selçukluların tarihini ele almaktadır ve Selçukluların hâkim olduğu Nîsâbü, Merv ve Rey gibi bölge şehirlerinde iki grup arasında yaşanan siyasi ve toplumsal nitelikli kavgalara ve bunların sonuçlarına dair önemli bilgiler sunmaktadır.

Bu eserlerde öne çıkarılan aidiyetlerin genelde Şafilik ve Hanefilik olması, yaşanan tartışmaların ilk bakışta fikhî içerikli olduğu izlenimini beraberinde getirmektedir. Ancak bunun doğru bir yaklaşım olmadığına altını çizmek gerekir. Zira bölgede iki grup arasındaki etkileşimlerde fıkıhla kelam iç içe geçmiştir. Bu yüzden Şafilik-Hanefilik ilişkisinin Eşarilik-Maturidilik ilişkisinden net bir şekilde ayrılabilmesi kimi zaman oldukça güçtür. Bunun en somut tezahürlerini Selçuklu Veziri Kündürî’nin Eşariliğin minberlerden lanetlenmesi uygulamasını hayata geçirmesinin öncesinde ve sonrasında yaşanan gelişmelerde görmek mümkündür. Söz konusu tarih eserleri, bu uygulama bağlamında yaşanan gerilimlerin taraflarından biri olarak Şafiiliğe atıfta bulunmaktadırlar. Oysaki söz konusu gerilimin özünü Eşariliğin lanetlenmesi hadisesi oluşturmaktadır ve Şafiiler bu tartışmanın Eşarilerden bağımsız üçüncü bir tarafı değildirler.

Siyasî tarihi kitapları dışında bölgede erken dönemden itibaren var olagelen seyahatname türündeki eserlerde yer alan kimi gözlemler önemli bilgilere kaynaklık etmektedir. Örneğin Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed Makdisî’nin (ö.380/990) *Ahsenü’t-Tekâsîm fî Ma’rifeti’l-Ekâlîm*’i Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde iki grup arasındaki ilişkilerin henüz Hadis Taraftarlığı ve Re’y Taraftarlığı zemininde yürüdüğü ve Eşariliğin bölgeye taşınmaya başlandığı bir dönemde yazılmış olması bakımından son derece önemli bilgilere haizdir. Horasan bölgesinde Eşarilik isminin zamanla Küllabilik isminin yerini aldığı bilgisi sadece Makdisî’de yer alan bir bilgidir ve Eşariliğin Küllabiliğin mirasçısı olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Makdisî’nin yanı sıra Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvî’nin (ö.682/1283), *Kitâbu Âsâru’l-Bilâd ve Ahbâru’l-‘Ibâd*’ı, Ebû ‘Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. ‘Abdullah Yâkut el-Hamevî’nin (ö.626/1229) *Kitâbu Mu‘cemu’l-Büldân*’ı ve Hamdullah b. Ebî Bekr

b. Ahmed el-Müstevfi'nin (ö.750/1350) *Nüzhetu'l-Kulûb*'u gibi eserlerde de bölge şehirlerinin mezhebî açıdan demografik dağılımlarına ilişkin önemli gözlemleri bulabilmek mümkündür.

Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki şehirlerin sosyal kimliği Batı'daki şehirlerle kıyaslandığında değişkenlik gösterebilmektedir. Eşariliğin bölgede sağlam bir şekilde tesis edilmesi Hadis Taraftarları arasındaki dağınık görüntünün ortadan kalkmasına ve Eşariliğin Hadis Taraftarı tüm kesimlerin üst kimliği haline gelmesine yol açmıştır. Nisâbûr'daki Eşarilikle Merv'dekininki farklı olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Ancak Hanefiler için durum farklıdır. Mutezile, Kerramiyye, Neccariyye gibi bölgede etkili olan itikadî yönelimlerin hepsi fıkhîta Hanefîdir. Maturidî-Hanefiler bunun dördüncü bir tarafını temsil etmektedir. Bu yönelimlerin hepsi de birbiriyle itikadî görüşleri dolayısıyla kavgalıdır. Ancak Şafilik karşıtlığı itikadî açıdan dağınık haldeki tüm Hanefileri fıkıh zemininde tek safta birleştirebilmektedir. Bu bakımdan kimi zaman bölgede yaşanan Şafilik-Hanefilik kutuplaşmasında Hanefilikle hangi kesimin kastedildiğini tespit edebilmek oldukça güçtür.

Bu farklılaşma bazen söz konusu itikadî aidiyetlerin kendi içlerinde bile yaşanabilmektedir. Örneğin İmâm Mâtûrîdî'nin mensubu bulunduğu kelâmî ve fikhî Hanefiliğin Buhârâ'daki temsili ile Semerkand'daki temsili birebir aynı değildir. Buhârâ'daki Hanefiler tasavvufa ve Hadis Taraftarlığına daha yakın durmalarına karşın, Semerkand'dakiler daha akılcı ve tasavvufa daha mesafelidir. Bu yüzden siyasî tarih veya seyahatname türünden eserlerde Hanefilik kavramı merkeze alınarak verilen bilgilere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bu eksikliğin giderilebilmesi noktasında bölgedeki şehirlerin tarihlerini konu edinen müstakil çalışmalara başvurmak yerinde olabilmektedir. Üzülerek belirtmek gerekir ki Şafilik ve Hanefilik arasında gerilimlerin yaşandığı şehirlerle ilgili yazılan şehir tarihi kitaplarının pek çoğu günümüze ulaşamamıştır. Bu yüzden bu çalışmada Ebû'l-Hasan 'Abdülgâfir b. İsmail el-Fârisî'nin (ö.529/1134) *Kitâbü's-Siyâk li-Târîhi Nisâbûr*'u ve Ebû Hafs Necmuddin Ömer b. Muhammed Neseffî'nin (ö.537/1142) *el-Kand fî Zikri 'Ulemâi Semerkand*'ı ile yetinilmek durumunda kalınmıştır.

3. Makâlât Türü ve Kelamî Eserler

Bu çalışma her şeyden önce bir Mezhepler Tarihi çalışmasıdır. Bu hususun Makalat türü eserlere başvurmayı gerekli kıldığı açıktır. Makalat türü eserler, Eşarilik ve Maturidilik kavramlarının ortaya çıkış süreçlerini tespit etmek ve bunların dinî-toplumsal aidiyetlerini ortaya koymak amacıyla sıklıkla kullanılmıştır. Örneğin Eşariliğin Küllabilik ve Hadis Taraftarlığı ile ilişkisi, aynı şekilde Maturidiliğin de Mürcie ve Re'y Taraftarlığı ile ilişkisi tartışılırken Makalat yazarlarının değerlendirmelerine başvurulmuştur. Bu noktada Ebû'l-Hasan İbn Ebî Bişr Ali b. İsmail el-Eşarî'nin (ö.324/936) *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*'i, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Neseî'nin (ö.318/930) *er-Red 'alâ Ehli'l-Bid'a*'sı, Ebû Temmâm'ın *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecera*'sı, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir el-Bağdâdî'nin (ö.429/1037-38) *el-Fark beyne'l-Fırak*'ı, Ebû Muhammed b. 'Ali b. Ahmed İbn Hazm'ın (ö.456/1064) *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*'i, Ebû'l-Muzaffer 'Imâdüddin Şahfûr b. Tahir el-İsferâyînî'nin (ö.471/1078) *et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırakati'n-Nâciye ani'l-Fırak*'ı, Ebû'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî'nin (ö.548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i, Ebû 'Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî'nin (ö.606/1209) *İ'tikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*'i, Ebû'l-Fazl 'Abbas b. Mansur es-Seksekî'nin (ö.683/1284) *el-Burhân fi Ma'rifeti 'Akâidi Ehli'l-Edyân*'ı ve Seyyid Murtazâ Hasenî İbn Dâi er-Râzî'nin *Tabsîratu'l-'Avâm fi Ma'rifeti Makâlâti'l-En'âm*'ı gibi farklı makalat geleneklerine pek çok esere çeşitli bağlamlarda müracaat edilmiştir.

Makâlât türü eserlerin içeriğinin oluşmasında müelliflerin mezhebî aidiyetleri çoğu kez belirleyici olabilmektedir. Bu bakımdan mezheplerle ilgili verilen bilgileri ele alırken bu hususu göz önünde tutmak gerekir. Nitelik ve nicelik açısından bakıldığında Eşarî çevrelerde üretilmiş makalat eserleri diğerlerinden fazladır. Bunlar Ehl-i Sünnet dışı mezheplerle ilgili tasvirler konusunda oldukça geniş malzeme sunmalarına karşın, Ehl-i Sünnet'in ne olduğu ile ilgili sınırlı bir içeriğe sahiptir. Bundan dolayı Eşariliğin Ehl-i Sünnet'le özdeşleştirildiği ve kendi mezhebî kimliğinin buharlaştırıldığı gözlenmektedir. Bunun arka planında makalat geleneğine belirgin bir şekilde tesir eden yetmiş üç fırka hadisi yatmaktadır. Eşariler tarafından üretilmiş metinlerde bu hadiste ifade

edilen kurtuluşa eren fırkadan kasıt Eşariliktir. Bu ilişkilendirme dolayısıyla Eşarilik çoğu kez diğerleri gibi bir fırka veya mezhep olarak görülmemekte, aksine bir üst ve çatı kavrama dönüştürülmek istenmektedir. Dolayısıyla bu eserlerden hareketle objektif bir Eşarilik tanımı yapabilmek çoğu kez mümkün olamamaktadır. Eşariler dışındaki makalat yazarlarınca oluşturulan metinlerde yer alan Eşarilik tasavvuru ise daha gerçekçidir. Bunlarda yer alan bilgilere bakıldığında Eşariliğin de bir mezhep olarak algılandığı ve çoğu kez Küllabilikle ilişkilendirildiği görülmektedir.

Eşarî makalat eserlerinin Ebû Hanîfe ile ilgili tasvirleri, Hanefileri yerleştirdikleri bağlamı ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu noktada başlangıçta Ebû Hanîfe'nin Re'y Taraftarlığı veya Mürcie ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Bunu somut bir şekilde Eşarî'nin *Makalât*'ında görebilmek mümkündür. Muhtemelen Irak havalisinde Mihne sürecinde yaşanan gelişmelerin faturası yalnızca Mutezililere değil, tüm Hanefilere çıkarılmış ve bu yüzden de Mutezile karşıtlığı mirası üzerine oturmuş olan Eşarilik, ayırım gözetmeksizin tüm Hanefileri Ehl-i Sünnet'in dışında tutmuş olmalıdır. Ancak sonraki süreçte Eşarî makalat geleneğindeki Ebu Hanîfe tasavvuru değişmeye başlamış ve Ebu Hanîfe'yi Ehl-i Sünnet içerisinde mütalaa etme girişimleri kendisini göstermiştir. Bunu kısmen Bağdâdî'de, büyük ölçüde de Şehristânî'de görebilmek mümkündür.

VI./XII. asırdan sonra üretilmiş özgün makalat eserleri söz konusu değildir. Var olan metinler öncekilerin tekrarından öteye geçememektedir. Hâlbuki Eşarilik ve Maturidilik arasındaki ilişkilerin gerçek seyri tam da bu asırdan sonra başlamaktadır. Bu yüzden Makalat eserleri Eşarilik–Maturidilik ilişkisi konusunda sınırlı bir içeriğe sahiptir. Eşarilik ve Maturidilik arasındaki ilişkiyi başlangıçtan Osmanlı dönemine kadar ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmanın kapsamı açısından bakıldığında kelam, fıkıh ve tasavuf alanında üretilmiş metinler ve bunların sunduğu malzeme aynı dönemde yazılmış makalat eserlerinden daha önemli olmaktadır.

İki grup arasındaki ilişkinin Batı'daki ve Doğu'daki seyri farklı bir gelişim çizgisine sahiptir. VI./XII. ve hatta VII./XIII. asra kadar Mısır ve Şam bölgesinde yetişen Hanefî âlimlerin itikadî ve mezhebî kimliğini ortaya koyabilecek, bu bölge

âlimlerince yazılmış müstakil bir eser bulabilmek zordur. Konuyla ilgili tespit edebildiğimiz bilgiler ise Şafîî âlimlerin tasvirlerine dayanmaktadır. Hanefî âlimlerden Necmuddîn İbrâhîm b. ‘Ali et-Tarsûsî’nin (ö.758/1356) *Tuhfetu’t-Türk fîma Yecibu en Ya‘mele fi’l-Mülk*’ü, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî’nin (ö.786/1384) en-*Nüketü’z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe* isimli risalesi ile Sadruddîn İbn Ebîl-‘Izz ‘Ali b. ‘Ali ed-Dımaşkî’nin (ö.792/1390) *el-İttibâ*’sı VIII./XIV. asırda yazılmış metinlerdir. Ancak önceki asırlarda Batı’daki Hanefiliğin kelimî ve fikhî çerçevesinin oldukça dar olduğu ve bu çerçevenin büyük ölçüde Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî’nin (ö.321/933) eserleri üzerinden şekillendiği görülmektedir. Bölgedeki Hanefiler, Ebû Hanîfe’nin itikadî görüşlerini *Tahavî Akaidi*’nin kısa metni zemininde ve basit bir içerikte algılamışlar, fıkhîta ise daha çok metin merkezli nakilci faaliyetlerin tesirinde kalmışlardır.

VI./XII. asırdan itibaren Doğu’dan Batı’ya gerçekleşen göç dalgası ile birlikte süreç farklılaşmaya başlamış ve Doğu’daki Hanefî Maturidiliğe ait kelimî ve fikhî birikim Batı’ya taşınmıştır. Ancak bu süreç itikadî zeminde doğrudan, fikhî zeminde ise dolaylı ve uzun vadeli bir sentezi beraberinde getirmiştir. Doğu’dan Batı’ya göç eden Hanefiler, kendi itikadî ve kelimî görüşlerini bölgeye taşırlarken bunu bölgenin kendine özgü düşünsel dinamiklerini göz önünde bulundurarak bölgeye aşılamlıdır. VI./XII. asırdan itibaren *Tahâvî Akaidi* üzerine yazılmaya başlanan şerhlerin yarıya yakınının Doğu’dan Batı’ya göç eden ve bölgede idarî ve eğitsel görevlerde bulunan Ebû Hafs Ömer b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Gaznevî (ö. muhtemelen VI. ikinci yarısı)⁵, Ebû Şücâ’ Mankubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî (ö.652/1254)⁶, Şücâ‘uddîn Hibetullah b. Ahmed b. Mu‘allâ et-Türkistânî (ö.733/1332)⁷ ve Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî

⁵ Günümüze ulaşmayan bu şerhin varlığından özellikle Ebû Şücâ en-Nâsırî’nin Tahâvî şerhi vasıtasıyla haber olmaktadır. Bkz. Ebû Şücâ’ Mankubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî (ö.652/1254), *Nûru’l-Lâmi’ ve Burhânu’s-Satı’*, Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, Nu: 848, 49a; 65b

⁶ Ebû Şücâ’ Mankubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî (ö.652/1254), *Nûru’l-Lâmi’ ve Burhânu’s-Satı’*, Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, Nu: 848.

⁷ Şücâ‘uddîn Hibetullah b. Ahmed b. Mu‘allâ et-Türkistânî (ö.733/1332), *Şerhu Akîdeti’t-Tahâvîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Pertev Paşa, Nu: 650, v. 7b-70a.

(ö.773/1371)⁸ gibi Hanefiler tarafından yazılması bunun en somut tezahürüdür. *Tahavî Akidesi* bunlar dışında Şerefüddin İsmail b. İbrahim b. Ahmed eş-Şeybani (ö.629/1231)⁹, Cemalüddin İbnu's-Serrac Mahmud b. Ahmed el-Konevi (ö.777/1375)¹⁰, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî'nin (ö.786/1384)¹¹ ve Sadruddîn İbn Ebî'l-'Izz 'Ali b. 'Ali ed-Dımaşkı'nın (ö.792/1390)¹² gibi bölge kökenli âlimler tarafından da şerhe konu olmuştur. Çoğu yazma olan bu şerhler bu çalışmada büyük bir titizlikle incelenmiş ve Doğu Hanefiliğinin Batı'ya intikali sonucu oluşan sentezin çerçevesine ilişkin önemli bulgulara ulaşılmıştır.

Batı'ya göçle birlikte ortaya çıkan bu refleks, yalnızca *Tahavî Akaidi* şerhleriyle de sınırlı değildir. Örneğin Hanefilerin itikadî görüşlerini ele alan Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (ö.593/1196)'nin *Usûlü'd-Dîn*'i gibi eserlerde de benzer bir tutumu görmek mümkündür. Gaznevî Doğu'dan göç eden kişilerden biridir ve Doğu'daki meslektaşlarının aksine söz konusu eserinde tekvin sıfatı gibi en belirgin konularda bile Eşarilerle polemiğe girmeyen uzlaşmacı bir tavır sergilemektedir. *Tahavî Akaidi*'ne şerh yazan isimlerden biri olan Ebû Şücâ' en-Nâsırî'nin *el-Usûlü'l-İ'tikâdiyye* isimli kısa hacimli akaid risalesi uzlaşmacı tutumun en tipik dışavurumu olarak kabul edilebilir. Nâsırî bu eserinde itikadî, fikhî ve sufi tüm eğilimlerin onaylayabileceği genelgeçer bir çerçeve metin ortaya koymaktadır.

Doğu'dan Batı'ya göçle bölgedeki yaklaşım biçiminin Hanefilik açısından ortaya çıkardığı sentez Şafîlik-Hanefilik ve Eşarilik-Maturidilik ilişkilerine de doğrudan yansımıştır. Eşarî-Şafîilerle Hanefiler arasındaki ilişkinin Batı'daki

⁸ Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindi (ö.773/1371), *Şerhu Akideti't-Tahâvîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Mihrişah Sultan, Nu: 294, v. 10-59.

⁹ Şerefüddin İsmail b. İbrahim b. Ahmed eş-Şeybani (ö. ö.629/1231), *Şerhu 'Akideti't-Tahâvîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Pertev Paşa, Nu: 647-1, 231b-244a; Reisülküttab, Nu: 304, v. 76-103; Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, Nu: 847, v. 15-45.

¹⁰ Cemalüddin İbnu's-Sirâc Mahmud b. Ahmed el-Konevi (ö.777/1375), *el-Kalâid fî Şerhi'l-'Akaid*, Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, Nu: 2321, 75 v.; Esad Efendi, Nu: 1236, 56 v.; Şehid Ali Paşa, Nu: 1697, 179 v.

¹¹ Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî'nin (ö.786/1384), *Şerhu Akideti't-Tahâvîyye*, thk. Arif Aytekin, y. y. 1989.

¹² Sadruddîn İbn Ebî'l-'Izz 'Ali b. 'Ali ed-Dımaşkı'nın (ö.792/1390), *Şerhu'l-Akideti't-Tahâvîyye*, thk. A. Et-Türki-Ş. el-Arnâvut, Beyrut 1993.

genel seyrinin uzlaşısı üzerine kurulu olması temelde bununla ilgilidir. Bunda bölgede Fatimiler sonrası süreçte Şiiğin izlerinin silinmesi ve dinî anlamda bölgenin yeniden biçimlendirilmek istenmesinin rolü büyüktür. Bu husus Mısır ve Şam bölgesinde kurulan devletlerin adeta ortak bir görevidir. Böyle bir bağlamda alt mezhebi aidiyetler yerini Sünnilik gibi bir üst aidiyete bırakmış ve bu durum bölgede Şafiilerle Hanefiler arasındaki uzlaşının zeminini oluşturmuştur.

Hanbeliler Sünniliği yalnızca kendilerine tahsis etmiş ve Sünnilik kimliğini diğerleriyle paylaşmaya asla rıza göstermemişlerdir. Özellikle Ebû'l-‘Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. ‘Abdilhalim İbn Teymiyye (ö.728/1328) sonrası süreçte ortaya çıkan çatışmacı tutum, Hanbelileri şaz bir grup haline getirdiği gibi Şafiilerle Hanefileri aynı safta hareket etmeye yöneltmiştir. İki mezhep arasında hem itikadî hem de fikhî zeminde gerçekleşen uzlaşısı çabalarının kökeninde bu husus yatmaktadır. İbn Teymiyye'nin en sert muhalifi olan Takiyyüddîn ‘Ali b. ‘Abdikâfi es-Sübki (ö.756/1355) Eşarilerle Hanefiler arasındaki görüş ayrılığının üç husustan ibaret olduğunu ileri sürerken temelde bu uzlaşmayı örneklemektedir.

Takiyyüddîn es-Sübki'nin bu uzlaştırmacı tutumu oğlu Tacüddin es-Sübki'de daha güçlü bir karşılık bulmuştur. Tacüddîn es-Sübki'nin, *Mu'îdu'n-Ni'âm ve Mübidu'n-Nikâm* ile *el-Kasîdetu'n-Nûniyye* gibi eserleri iki mezhep arasında tesis edilmek istenen uzlaşısı çabalarının söze dökülmüş en somut tezahürleridir. Dahası onun İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye nispet edilen bir akide metnine yazdığı *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi 'Akîdeti Ebî Mansûr* adlı şerh, uzlaşısı arayışları bağlamında ayrıca önemlidir. Bu şerh Mâturîdî'nin kendi bağlamını aştığını ve Mısır, Şam ve Irak bölgesindeki Hanefiler arasında kazandığı merkezi rolü ortaya koymaktadır.

Uzlaşısı çabası Tâcüddîn es-Sübki sonrası da devam etmiş, Şafiî ve Eşarî bir kimse olan ‘Izzüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Cemâ'a'nın (ö.819/1416) Mâturîdî Hanefî Siracüddîn ‘Ali b. Osmân el-Ûşî'nin (ö.575/1179) *Emalî* adlı meşhur kasidesine yazdığı *Dercu'l-Me'âlî* isimli şerh ve öğrencisi Hanefî Kemalüddin Muhammed b. ‘Abdilhâhid İbnu'l-Hümâm'ın (ö.861/1457) Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *er-Risâletu'l-Kudsiyye* adlı kısa hacimli akide eseri üzerine yazdığı *el-Müsâyere fi'l-'Akâidi'l-*

Munciyye fi'l-Âhire adlı şerh ile daha da ileri taşınmıştır. Hanefî İbnü'l-Hümâm'ın kendi eseri de öğrencisi Şafî Eşarî Kemâluddîn Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Şerîf el-Makdisî (ö.906/1500) tarafından *el-Müsâmere* adlı eserle şerh edilmiştir.

Batı'da Eşarilerle Hanefiler arasındaki yakınlaşmalara karşın itikadî açıdan Hadis Taraftarı olan Hanefiler de bulunmaktadır. Bu durum iki farklı Hanefilik tasavvurunu beraberinde getirmektedir. Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî (ö.786/1384) en-*Nüketü'z-Zarîfe fi Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe* isimli risalesi ile buna reddiye mahiyetinde Sadruddîn İbn Ebî'l-'Izz 'Ali b. 'Ali ed-Dımaşkî (ö.792/1390) tarafından kaleme alınan *el-İttibâ'* isimli eser bölgedeki Hanefiler arasındaki gerilimi ortaya koyması bakımından önemlidir. Şam'da İbni Ebî'l-'Izz, Kahire'de de Fahrüddîn Osman b. Mustafa İbnü't-Türkmânî el-Mardinî (ö.731/1330) ve neslinden gelen çok sayıda âlim tarafından temsil edilen Hanefiliğin itikadî çerçevesi Hanbelilikle uyumludur ve bu ilişki ilerleyen asırlarda da varlığını korumuştur.

Eşarilik ve Maturidilik arasındaki ilişkilerin Doğu'daki seyri, Batı'daki uzlaşının aksine gerilimlerle doludur. Doğu'da üretilmiş siyasî ve sosyal tarih kitaplarının konuyla ilgili içeriği Batı'dakinin aksine sınırlıdır. Üstelik bu eserlerde verilen bilgiler, yalnızca olayın olgusal boyutuna ilişkindir ve arka planına dair yeterli bilgi söz konusu değildir. Buna karşın Doğu'da kelam, fıkıh ve tasavvuf alanlarında üretilmiş çok sayıda metin bulunmaktadır ve hem Şafilik-Hanefilik hem de Eşarilik-Maturidilik ilişkisine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Örneğin Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö.508/1115) *Tabsıratu'l-Edille*'si bu noktada en önemli başvuru kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Çünkü Nesefî, Eşarilerle Mâturîdîler arasındaki ilk etkileşimlerin başladığı bir zaman diliminde yaşamış ve Eşarilerin Hanefilere yönelttikleri eleştirilere doğrudan muhatap olmuştur. Bu açıdan onun eseri oldukça değerli bilgiler sunmaktadır. Mesela Eşarilerin bölgede *tekvîn* sıfatının Allah'ın ezeli sıfatlarından biri olduğunu savunan Hanefilere yönelik eleştirilerinin mahiyeti ve içeriği konusundaki tespitleri Nesefî'yi ve eserini emsalsiz kılmaktadır. Nesefî'nin eseri kadar olmasa da Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî'nin (ö.493/1100) *Usulu'd-Dîn*'i, Ebû Şekûr Muhammed b. 'Abdüsseyyid es-Sâlimî el-

Keşşî'nin *et-Temhîd fî Beyânî't-Tevhîd*'i, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî'nin (ö.505/1111) *el-Hâvî fî'l-Fetâvâ*'sı, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî el-Kelâbâzî'nin (ö.380/990) *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*'u iki mezhep arasındaki ilişkinin mahiyeti, arka planı ve gelişim süreciyle ilgili ilk elden bilgi veren kaynaklardır. İki mezhep arasında tekvin bağlamında başlayan, ancak zamanla farklı konuları da içine alacak şekilde genişleyen kelimî tartışmaların VI./XII. asırdaki seyri konusunda Mutezilî-Şîî bir kimse olan 'Abdülcelîl b. Ebî'l-Hüseyn el-Kazvînî'nin *Kitâbü'n-Nakz* adlı eseri oldukça kayda değerdir. Bu eser, yaşanan görüş ayrılıklarının siyasi ve sosyal yansımalarını ortaya koyması bakımından ayrıca önemlidir.

Doğu'da iki mezhep arasındaki ilişkilerde ve bu iki mezhebin birbirlerini algılama biçimlerinde dikkat çeken bir başka husus daha bulunmaktadır. Hanefilere ait kelimî literatürle kıyaslandığında Eşarilerin eserleri konuyla ilgili olarak neredeyse yok denecek kadar az bir bilgiye sahiptir. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek el-İsfahânî'nin (ö.406/1015) damadı Ebû Mansûr Muhammed b. el-Hasan el-Eyyûbî en-Nîsâbûrî'nin (ö.421/1030) *el-Mukni'* isimli eserinde Hanefileri tenkit eden bilgilere yer verdiğinden Neseî vasıtasıyla haberdar olmaktadır. Ebû Mansûr el-Eyyûbî'nin oğlu Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Fûrekî'nin (ö.478/1085) *en-Nizâmî fî Usûlü'd-Dîn* adlı eserinde Hanefilere satır arasında değinilmekte ve onların *tekvîn* sıfatı konusundaki görüşleri üstü kapalı olarak tenkit edilmektedir. İki mezhep arasındaki etkileşimin en yoğun olarak yaşandığı bir dönemin önde gelen Eşarî âlimi olan Ebû'l-Me'âlî İmâmu'l-Harameyn Rûknüddin Abdülmelik b. Muhammed el-Cüveynî'nin (ö.478/1085) kelim alanında yazdığı *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, *el-İrşâd fî Usûli'd-Dîn*, *Lüma'u'l-Edille*, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn* gibi eserlerde bu konuda herhangi bir kayıt yer almaması son derece ilginçtir. Onun öğrencisi ve en önemli takipçisi olan Ebû'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî (ö.512/1118) ise hocasının *el-İrşâd*'ına yazdığı hacimli şerhte konuya dolaylı olarak değinmektedir.

Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin verdiği bilgilere bakıldığında Eşariler Hanefileri *tekvîn* sıfatı konusundaki görüşleri ile âlemin kıdemini ileri süren felsefecilerin görüşleri arasında paralellik kurmaktaydılar. Ancak filozofların görüşlerini önce sağlam bir şekilde tespit eden, sonra da bunları eleştiren Ebû Hâmid

Huccetülislam Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî'nin (ö.505/1111) *Makâsıdu'l-Felâsife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserlerinde Hanefiler ve tekvin sıfatı konusundaki görüşleri birkaç cümleyle bile olsa tartışma konusu yapılmamıştır. Ebû'l-Feth Tacüddin Muhammed b. 'Abdülkerim eş-Şehristânî'nin (ö.548/1153) *Nihâyetu'l-İkdâm*'ında ve doğrudan felsefecilerin görüşlerini eleştirmek amacıyla yazdığı *el-Musâra'a*'sında Hanefilerin görüşlerine dair bilgi verilmemektedir.

Bu eserler Nesefî başta olmak üzere bazı Hanefilerin Eşarilere karşı göstermiş oldukları tepkiyi veya nefs-i müdafaayı haklı kılacak türde bir veri sunmamaktadır. Eşarilerden Hanefilere yönelik bir eleştiri veya suçlamanın söz konusu olduğu yerlerde de bunun zemininin kalam olmadığı hemen hemen açıktır. Oysaki fıkıh zeminine inildiğinde durum farklılaşmakta ve Hanefilere yönelik ciddi tenkitlere rastlanmaktadır. Örneğin İmâmu'l-Hameyn el-Cüveynî kelama dair eserlerinde Hanefilere yönelik herhangi bir tenkitte bulunmamasına karşın *Muğîsu'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk* isimli eserinde Hanefilere zaman zaman ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Sultan Mahmûd'un huzurunda cereyan eden ve el-Şafiî el-Kaffal el-Mervezî'nin başaktör olduğu namaz olayını merkeze alan Cüveynî, Hanefiliği tahkire varan bir üslupla eleştirmekte ve Şafiliğin niçin Hanefiliğe tercih edilmesi gerektiğini temellendirmeye çalışmaktadır.

Cüveynî'nin Hanefiliği muhatap alan bu sert tutumu, öğrencisi Ebû Hâmid el-Gazzâlî tarafından sürdürülmüştür. Gazzâlî hocası ölmeden önce yazdığı ve ona takdim ettiği *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl* adlı eserinin sonunda Ebû Hanîfe'yi "dinin aslını bozan bir kimse" olarak tasvir etmektedir. Hanefilik karşıtı bu tutum Ebû 'Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer er-Râzî'nin (ö.606/1209), İmam Şafiî'nin hayatını konu alan *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî* adlı eserinde daha da derinleştirilerek sürdürülmektedir. Bu durum, Eşarilerin bölgedeki Hanefileri, ama özellikle de Mâverâünnehir Hanefilerini kalamî açıdan bir muhatap olarak görmedikleri ihtimalini gündeme getirmektedir. Râzî'nin Mâverâünnehir bölgesindeki gezilerini konu edinen ve bu süreçte Hanefî âlimlerle yaptığı tartışmalara dair ayrıntılı tasvirler sunan *Münâzarât*'ına bakıldığında bu üstten bakan tavrın önemli ipuçlarını görmek mümkündür.

Eşarilerin Hanefileri muhatap alma şekliyle, Hanefilerin Eşarileri muhatap alma şekli aynı değildir. Eşariler Hanefileri muhtemelen fikhî bakımdan muhatap kabul etmektedir. Buna karşın Hanefiler, Eşarilerin bu eleştirilerini daha çok kelimî bir zeminde cevaplamaya çalışarak kendi kelimî kimliklerini Eşarilik üzerinden adeta yeniden dokumuşlardır. Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin, *Temhîd*'inde Sultan Mahmûd'un huzurundaki namaz olayını gerekçe göstererek Hanefiliği eleştiren Eşarî bir kimseye, Eşariliğin *tekvin* sıfatı konusundaki yaklaşımından hareketle tenkitler yöneltmeye çalışması bu tutumun en somut örneklerinden birini teşkil etmektedir.

Bölgedeki Hanefiler açısından bakıldığında fikhî ve kelimî içeriğin fazlasıyla iç içe geçtiği görülmektedir. Örneğin Ebû Bekr 'Alaüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî'nin (ö.539/1144) *Mîzânu'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl fî Usûli'l-Fıkh*'ı temelde bir fıkıh eseri olmasına karşın, *tekvin*, *marîfetullah*, *hüsün kubuh* gibi iki mezhep arasında ihtilafın söz konusu olduğu kelimî konulara yer vermekten geri durmamıştır. Bu yüzden Doğu'da özellikle Hanefiler cephesinde net bir şekilde kelimî fıkıhçı ayrımından bahsedebilmek oldukça güçtür. Cüveynî ve Gazâlî'nin Hanefiliğe yönelttikleri tenkitler, Imâdüddîn Me'sûd b. Şeybe es-Sindî'nin *Kitâbu't-Ta'lim fî'r-Redd 'ale'l-Gazâlî ve'l-Cüveynî*'si, Şemsüleimme Ebû'l-Vecd Muhammed b. 'Abdissettâr el-Kerderî'nin (ö.652/1254) *Risâle fî'r-Redd 'ale'l-Gazâlî ve'l-Cüveynî*'si, Sadrüddin el-Muvaffak b. Muhammed el-Horezmi el-Hâssî'nin (ö.634/1236) *İbâne fî'r-Redd 'alâ men Şene'a 'alâ Ebî Hanîfe* ve Siracüddin Ömer b. İshâk el-Hindî'nin *el-Ğurretu'l-Munîfe fî Tahkîki Ba'zı'l-Mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe*'si gibi eserlerde cevaplanmaya ve çürütülmeye çalışılmıştır. Söz konusu eserler taranmış ve Hanefilerin olaya yükledikleri anlam tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tasavvuf ve felsefe Eşarilik ve Maturidilik arasındaki ilişkilere yön veren temel faktörlerdendir. Eşarî çevrenin tasavvufla irtibatı Maturidilikle kıyaslandığında oldukça geniştir ve temelinde Şafîî aidiyeti yatmaktadır. Şafîilik, Eşarilikle Sufilik arasında bir köprü işlevi görmüş ve Eşariliğin sufi çevrelerde yayılmasını hızlandırmıştır. Bu yüzden Eşarilik-Sufilik etkileşimini ortaya koyan isimlerin itikada müteallik eserleri bu çalışma açısından son derece önemlidir. Örneğin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin uzun yıllar öğrenciliğini yapmış olan Ebû

‘Abdillah Muhammed b. Hafîf eş-Şirâzî (ö.371/981) Eşarî ve sufi kimliği birleştiren en kilit isimlerden biridir. Onun *el-Mu'tekadu'l-Kebîr* ve *el-Mu'tekadu's-Sağîr* adlı eserleri günümüze ulaşmış olup sufi çevrelerde Eşariliğin öğretisinin tesisinde önemli roller üstlenmiştir. İshâkıyye ve Mürşidiyye olarak da bilinen Kâzerûniyye tarikatının kurucusu olan Ebu İshâk İbrâhim b. Şehriyâr el-Kâzerûnî'nin (ö.426/1034) *Mu'tekad* adlı risalesinin girişine bakıldığında, söz konusu risalenin müridlerin talebi üzerine kaleme alındığı kaydedilmektedir. Kâzerûnî'nin itikadî görüşleri *Mu'tekad*'ın yanı sıra Mahmûd b. Osmân'ın onun hayat hikâyesini yazdığı *el-Firdevsu'l-Mürşidiyye* isimli farsça menakıbnamede de kendisine yer bulmuştur.

Eşarilik ve Sufiliğin kesiştiği literatür çizgisi Ebû'l-Kâsım Zeynülislam ‘Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö.465/1072) *Risâle*'si ile varlığını sürdürmüş, Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*'i ile en yüksek ifade biçimine ulaşmıştır. Her ne kadar *Risâle*'de sınırlı bir içerikte kendisini açığa vursa da özellikle Gazâlî'nin eserinde Eşarilikle Sufilik iyice birbirine geçmiştir. Kuşeyrî tasavvufu Eşarilik çizgisine çekerken, Gazâlî Eşariliği tasavvufî çizgide yeniden inşa etmiştir. *İhyâ*'nın ilk cildinde itikadî konulara yer veren Gazâlî, Eşariliği bir kelam mezhebinden ziyade bir akide olarak yeniden biçimlendirmiştir. Daha önceki geleneğin bir uzantısı olan Ebû'n-Necîb ‘Abdülkâdir b. ‘Abdullah es-Sühreverdî'nin (ö.563/1168) *Âdâbu'l-Mürîdîn* adlı eseri de Kuşeyrî'nin *Risâle*'si gibi itikada ilişkin hususlara bir akide şeklinde yer vermektedir. Yeğeni Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî (ö.632/1234) *‘Avârifu'l-Me‘ârif*'inde Eşarî kelimcilerin kimi görüşlerine değinmekle birlikte, itikadî konulardaki görüşlerini *İ'lâmü'l-Hüdâ* ve *‘Akîdetü Erbâbi't-Tükâ* adlı müstakil bir eserde ortaya koymaktadır.

Maturidî-Hanefî çevrelerin sufilikle teması Eşariliğe göre daha sınırlıdır ve daha gevşektir. Hanefî-Mürciî kimliğine sahip fırkalar arasında tasavvufu güçlü bağlantısı olanı Kerramilerdir. Ancak Kerramiler Maturidî-Hanefî çevrelerle karşılıklı reddiyelere varan sert tartışmalar yaşamış ve itikadî görüşleri bağlamında zaman zaman onların sert eleştirilerine muhatap olmuştur. Buna karşın Kerramilerin “fakr” ve “zühd”ü öne çıkaran tasavvufî yaklaşımı İmâm Mâturîdî sonrası süreçte diğer Hanefiler üzerinde sınırlı düzeyde de olsa etki

bırakmıştır. Hem sufi hem de Maturidî-Hanefî kimliği eşit derecede belirgin olan isimlerin başında Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö.380/990) gelmektedir. Onun *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* adlı eseri *tekvin* sıfatıyla ilgili tartışmaya değinen yazılı ilk eser olması dolayısıyla oldukça önemlidir. Kelâbâzî bu tartışmanın sahibi ve sebebi olarak sufileri gösterse de bunun temelde Eşarîlik ve Maturidîlik arasında tartışılan bir konu olduğu açıktır. Kelâbâzî dışında Ebû'l-Hasan 'Ali b. Osmân el-Hücvîrî (ö.465/1072) *Keşfu'l-Mahcûb*'unda da Hanefî çevrenin izlerini görmek mümkündür.

Gazâlî sonrası süreçte tasavvufî yaklaşım İslam toplumunun genelinde nüfuz alanını genişletmiş ve Maturidî-Hanefî çevrede bundan belirli ölçüde nasibini almıştır. Hanefî çevrelerde de Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî (ö.537/1142) *'Akâid*'i ile Siracüddîn 'Ali b. Osmân el-Ûşî'nin (ö.575/1179) *Emâli Kasîde*'si aynı yaklaşımın bir ürünü olarak kabul edilebilir. Hanefîlik ile Sufîlik arasındaki etkileşim, Yesevîlik ve daha sonra Nakşibendîlik gibi tasavvufî yönelimler vasıtasıyla güçlenince, Maturidî-Hanefî çevrenin kurucu isimleri bu algı biçimi doğrultusunda yeniden yorumlanmıştır. Örneğin daha sonraki Hanefî kelim veya akaid kitaplarında İmâm Mâturîdî'ye tasavvufî çağrışımlar taşıyan kimi yorumların nispet edilmesi bunu göstermesi bakımından önemlidir.

Tasavvuf söz konusu olduğunda mezhebî aidiyetler, yerini mezheplerüstü kısa akide metinlerine bırakmaktadır. Böyle bir bağlamda hem Eşarîliğin hem de Maturidîliğin bir kelim ekolünden çok bir itikadî mezhep olarak algılandığı görülmektedir. Tasavvufî çevrelerde üretilmiş veya yaygınlık kazanmış akaid metinlerini değerlendirirken bu hususa dikkat etmek gerekir. Aksi takdirde kimi sıkıntılara veya yanlış anlamalara düşülmesi kaçınılmazdır. Örneğin Florian Sobieroj'un İbn Hafîf eş-Şîrâzî'nin *el-Mu'tekadu'l-Kebîr*'ini tahkik ederek yayımladığı çalışmasında bu türden bir hataya düştüğü gözlenebilmektedir. Sobieroj, İbn Hafîf'in itikadî konulardaki temel görüşleri merkeze alındığında Eşarîlikten çok Hadis taraftarı birisi olduğunu kaydetmekte ve bunu onun eserinden hareketle temellendirmeye çalışmaktadır.¹³ Hâlbuki tasavvufla teması

¹³ Florian Sobieroj, *İbn Hafîf as-Sîrâzî und seine Schrift zur Noviezenerziehung*, Beyrut 1988, 247.

Eşariliğin kelimâ kimliğini törpülemekte ve onu bir akideye dönüştürmektedir. Yalnızca İbn Hafif değil, Eşarî aidiyeti bilinen Kuşeyrî, Gazâlî, Sühreverdi gibi kişilerce yazılan metinlerde de aynı hususu gözlemleyebilmek mümkündür. Dahası Hanefî Kelâbâzî'nin, amelleri imanın bir parçası gören ve imanın artıp eksilebileceğini ileri süren yaklaşımı, mensubu bulunduğu Maturidî-Hanefî çevrenin yaklaşımının aksi yöndedir.

Kelam tasavvufu temasında alan daralmasına uğrarken, felsefeyle olan temasında ise oldukça genişlemekte ve felsefenin uçsuz vadisinde kendi kalıplarını aşan geniş bir bağlama yerleşmektedir. Her ikisinde de kelimâ faaliyetin çerçevesi kaybolmakta ve mezheplerüstü bir yaklaşım biçimi kendisini açığa vurmaktadır. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî ile birlikte başlayan ve Ebû Hâmid el-Gazâlî, Fahrüddin er-Râzî, Ebû'l-Hasan Seyfüddin 'Ali b. Muhammed el-Âmidî (ö.631/1233), Ebû Saîd Nâsirüddîn 'Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî (ö.685/1286), Ebû Ca'fer Nâsirüddin Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö.672/1274), Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (ö.702/1303), Sadruşşerîa 'Ubeydullah b. Mes'ûd (ö.747/1346), Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. 'Abdurrahman el-İsfahânî (ö.749/1349), Ebû'l-Fazl 'Adududdîn 'Abdurrahman b. Ahmed el-'Icî (ö.756/1355), Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî (ö.792/1390) ve Ebû'l-Hasan es-Seyyid eş-Şerif 'Ali b. Muhammed el-Cürcânî (ö.816/1413) çizgisinde varlığını daha genişleterek sürdüren felsefî kelam faaliyeti, mezhebî sınırları aşan bir görüntü sergilemektedir. Bu isimlere ait kelimâ literatüre çalışma içerisinde farklı bağlamlarda müracaat edilmiştir. Ancak şunu özellikle belirtmekte fayda vardır ki bu metinler çerçeve metinlerdir ve doğrudan bir mezhebe indirgenebilecek türde açık ve net bir söyleme sahip değildirler. Sahip oldukları felsefî söylem dolayısıyla bu metinlerden hareketle Eşarilik veya Maturidiliğin izini sürebilmek kimi zaman oldukça zordur.

4. Çağdaş Araştırmalar

Eşarilik ile Maturidilik arasındaki ilişkinin genel seyri ve buna yön veren temel faktörler mümkün olduğunca birincil kaynaklar üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte çalışma alanımızın hem yatay hem de dikey düzlemdeki genişliği, çağdaş çok sayıda araştırmaya müracaat

edilmesini zorunlu kılmıştır. İslam'ın düşünce tarihi ile siyasi ve sosyal tarihini birlikte ele almayı deneyen ve -eksikleriyle birlikte- bütüncül bir resim sunmaya çalışan çalışmaların başında *Cambridge History of Iran*'ın 4., 5. ve 6. ciltleri, Marshal Hodgson'un *İslam'ın Serüveni*, W. Montgomery Watt'ın *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ira Lapidus'un *İslam Toplulukları Tarihi*, Tilman Nagel'in *the History of Islamic Theology* adlı eseri, Henri Laoust'un *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*'i, Wilferd Madelung'un *Religious Trend in Early Islamic Iran* isimli eseri, Jonathan Berkey'in *the Formation of Islam* adlı eseri ve Muhammed Abid el-Cabiri'nin *Arap Aklının Oluşumu* gibi eserler gelmektedir. Çalışmanın içeriğine pek fazla yansımamış olmalarına karşın, bu eserlerin çalışmanın hazırlık sürecinde İslam düşüncesiyle ilgili genel ve bütüncül resmi görebilme ve Eşarilik Maturidilik ilişkisine doğrudan veya dolaylı etki eden değişkenleri tespit etme noktasında önemli açılımlar sunduğunun altını çizmek gerekir.

Bu çalışmanın temelinde Eşarilik ve Maturidilik gibi İslam düşünce tarihine damgasını vuran iki önemli mezhep ve bunların birbirleriyle olan ilişkisi bulunmaktadır. Çağdaş araştırmaların Eşariliğe gösterdiği ilgi Maturidilikle kıyaslandığında daha uzun ve köklü bir geçmişe sahiptir. Batılı araştırmacıların Eşariliğe olan ilgisinin arka planında İslam düşünce geleneğini Batı düşüncesinin kavramlarıyla okuma biçiminin yattığı ileri sürülebilir. Bu noktada orthodoxy ve heterodoxy gibi iki kutuplu kavramların kullanılması ve İslam düşüncesinde hangi mezhebin orthodoksiyi temsil ettiği hususu, ilginin doğrudan Sünniliğe ama dolaylı olarak da Eşariliğe yönelmesini beraberinde getirmiştir. Toplumsal zemini, yaygınlığı ve geçmişten günümüze taşıdığı merkezi boyutu bakımından Eşarilik, Sünnilik aidiyeti taşıyan kesimler içerisinde en uygun seçeneklerden birisi olarak görülmüştür. Bu yaklaşımın bir sonucu olsa gerektir ki Eşarilik çoğu kez Sünnilik kavramsallaştırması altında incelenmiş ve Eşariliğin tarihi ile Sünniliğin tarihi birbirine geçmiştir.¹⁴ Ancak bu çalışmaların genellikle erken dönemdeki klasik Eşarilik üzerinden bir bakış açısı geliştirdikleri ve bunu daha sonraki dönemleri kapsayacak şekilde genelledikleri belirtilmelidir. Yatay ve dikey düzlemde tüm

¹⁴ Bunlardan bazıları için bakınız. A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. M. Dağ, Ankara 1983, 163-188; Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fırlı-S. Hizmetli, İstanbul 1999, 193-196; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlı, İstanbul 1998, 344-390.

zamanlar için geçerli bir Eşarilik tanımı yapabilmek güçtür. Bu yüzden Eşarilikle ilgili çağdaş çalışmalarda en önemli eksiklik, dini-toplumsal bir hareket olarak Eşariliğin tarihsel süreçte uğradığı fikri değişim ve dönüşümlerin doğru ve bütüncül bir şekilde ortaya konulamamasıdır.

Gerek Türkiye’de gerekse Batı’da yapılan çalışmalarda Eşariliğin başlangıçtan günümüze kadarki tarihini ortaya koymayı hedefleyen bir çaba kendisini göstermemiştir. W. Montgomery Watt’ın *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* adlı eserinde, Celal Muhammed Musâ’nın *Neş’etü’l-Eş’ariyye ve Tatavvuruha* adlı eserinde, Ali Sami Neşşar’ın *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* adlı eserinde, Mehmet Keskin’in *Eşariliğin Teşekkül Süreci* isimli doktora çalışmasında ve Lütfi Doğan’ın *Ehl-i Sünnet Kelamında Eşari Mektebi* isimli çalışmasında Eşariliğin teşekkül dönemi ele alınmıştır. Buna karşın Eşarilik açısından asıl farklılaşmaların yaşandığı sonraki dönemleri bütüncül bir yaklaşımla ele alan çalışmalar bulunmamaktadır.

Eşariliğin erken dönemdeki gelişim seyri bakımından Mutezile ve Küllabilerle olan ilişkisini tespit etmede Joseph Van Ess’in *Theologie und Gesellschaft* adlı kapsamlı eseri ile çok sayıda makalesi¹⁵ oldukça kayda değerdir. Georg Makdisi’nin Eşarilik ve Eşariler konulu makale dizisi¹⁶ Eşarilikle ilgili yapılan çalışmalarda sıklıkla atıfta bulunulan bir çalışmadır. Ancak bu çalışmada Eşarilik, Hanbelilik üzerinden okunmaya çalışılmakta ve resmin tümüne bir tasvir sunulmamaktadır. Eşarilikle ilgili belki de en kayda değer yaklaşımlardan birisi Nagel’den gelmiştir. Diğer pek çok eserinde konuyu ele almakla birlikte, onun özellikle *The History of Islamic Theology* adlı eseri İslam düşüncesinin tarihsel gelişimini bütüncül bir şekilde ortaya koymayı denemesi bakımından önemlidir.

¹⁵ Bunlardan bazıları için bkz. Joseph van Ess, “İbn Kullâb and His School”, *Proceedings of the Twenty-Sixth International Congress of Orientalists*, New Delhi, January 4-10, vol. 4 (1969), p.263; “The Logical Structure of Islamic Theology”, *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1970, 46; “Sufism and its Opponents Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations”, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies Polemics*, ed. F. De Jong-B. Radtke, Leiden 1999, 33

¹⁶ Georg Makdisi, “Asharî and the Ash’arites in Islamic Religious History I”, *StuDiA Islamica* (1962), XVII, 37-80; “Asharî and the Ash’arites in Islamic Religious History II”, *StuDiA Islamica* (1963), XVIII, 19-39

Ancak yine de onun genel tasvirinde felsefi Eşariliğin yeterince karşılık bulmadığı belirtilmelidir.

Eşariliğin sonraki seyrine sınırlı da olsa ışık tutabilecek çalışmalar yapılmıştır. Fakat bu çalışmalarda Eşarilik, ya şahıs merkezli ya da görüş merkezli olmak üzere oldukça dar ve parçacı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu türden çalışmalar elbette önemlidir ve faydalıdır. Ama İslam düşüncesine fazlasıyla rengini vermiş bir mezhep bağlamında bundan daha fazlasının yapılması gerekir. Bu noktada Eşariliğin sosyal çerçevesi netleştirilmeli ve bir şekilde ilişkili olduğu toplumsal zemin ortaya konulmalıdır. Örneğin Eşariliğin sufilikle ilişkisi olduğu bilinmekte ve bu ilişki çoğu kez Kuşeyri veya Gazali gibi isimler üzerinden yüksek sesle dile getirilmektedir. Ancak tasavvufun kurumsallaştığı ve şahıs adlarına nispetle çok sayıda tarikatın olduğu bir bağlamda Eşariliğin izinin sürülmesi gerekir. Aynı şekilde Eşariliğin, Şafîlik veya Malikilikle, Hadis Taraftarlığıyla, siyasi iktidarlara ve felsefi düşünce ile ne türden bir ilişki kurduğu bu noktada cevabı aranması gereken hususlardır.

Eşarilikle ilgili bu eksikliğe karşın, Maturidilikle ilgili yapılan çalışmalarda daha şanslı olduğumuzu belirtmemiz gerekir. Gerek Batı’da gerekse ülkemizde yapılan çalışmalarda Maturidiliğin daha bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir. Wilferd Madelung’un¹⁷, Ulrich Rudolph’un¹⁸, Şükrü Özen’in¹⁹ ve Ahmet Ak’ın²⁰ çalışmaları Maturidiliğin erken dönemdeki gelişim seyrini ve mezhepleşme sürecini ortaya koyması bakımından önemlidir. Maturidiliğin Mürcie ile olan irtibatı ve Hanefî âlimlerin Doğu’dan Batı’ya göçü sırasında maruz kaldığı farklılaşma Kutlu tarafından gerekçeleriyle ortaya konmuştur. Yazıcıoğlu, Yeprem, Topaloğlu ve Özcan gibi isimlere ait çalışmalarda ise

¹⁷ Wilferd Madelung, “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”, çev. M. Tan, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, 305-368; “Abu l-Muin al-Nasafi and Ashari Theology”, *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth Volume II/The Sultan’s Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*, ed. Carole Hillenbrand, Leiden 2000, 318-330.

¹⁸ Ulrich Rudolph, *al-Mâtürîdî und Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997; “Maturidiliğin Ortaya Çıkışı”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, çev. A. Dere, Ankara 2003, 297-298

¹⁹ Şükrü Özen, *Ebu Mansur el-Matürîdî’nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, İstanbul 2001; “İmam Ebû Mansur el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usulünün İnşası”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, 233.

²⁰ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Maturidilik*, İstanbul 2008; *Selçuklular Döneminde Mâtürîdilik*, Ankara 2009.

Maturidiliğin daha çok fikri ve kelami boyutu, ya konu ya da şahıslar merkezinde tahlil edilmiştir. Ancak bu konuda en kapsamlı ve nitelikli çalışma Kutlu'nun editörlüğünde gerçekleştirilen *İmam Maturidi ve Maturidilik* konulu seçkidir. Bu çalışma sayesinde Maturidiliğin tarihsel arka planı, fikri muhtevası ve gelişim seyri bütün yönleriyle ortaya konmuştur. Eşarilik için de bu türden bir çalışmaya fazlasıyla ihtiyaç duyulduğu belirtilmelidir.

B- YÖNTEM

Her bilgi dalına, kendi mahiyetine uygun müstakil metotlar kullanmak suretiyle müstakil bilimler teşekkül edebilir.²¹ İslam Mezhepleri Tarihi kendisine has bir araştırma yöntemine sahip müstakil bir bilim dalıdır. Bu yöntemin özünü, “fikirlerin ne zaman, hangi şartlarda, nerede ortaya çıktıklarının ve kimler tarafından nerelerde benimsendiğinin tarafsız bir gözle ve ilmi araştırma esasları doğrultusunda ortaya konması” oluşturmaktadır.²² İslam Mezhepleri Tarihi, en yalın ifade biçimiyle, bir sosyal bilim olarak İslam dininin değişik zaman ve zeminlerde farklı anlaşılma biçimlerini ve fikrî tezahürlerini inceleyen bir dalı olarak tarif edilmiştir.²³ Öyle ki bu husus, siyasî ve itikadî gayelerle vücut bulmuş ve İslam’ın Düşünce Ekolleri olarak nitelenebilecek beşeri oluşumların, bilimsel yöntemlerle incelenmesini gerektirir.²⁴ Bu oluşumların “doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, İslam düşüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız gözle ortaya koymak” Mezhepler Tarihi’nin genel çerçevesini oluşturmaktadır.²⁵ Günümüzde gerek Batı’da gerekse ülkemizde yapılan çok sayıda çalışma sayesinde İslam Mezhepleri Tarihi, bir disiplin olarak diğer ilahiyat disiplinleriyle kıyaslandığında yöntem sorununu önemli ölçüde halletmiş ve kendine özgü sağlam bir metodoloji geliştirmiştir.

İslam Mezhepleri Tarihi alanında dikkat edilmesi gereken metodik hususların başında kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşım gelmektedir. Bir mezhepler tarihçisi, incelediği konuda mümkün olduğunca birinci el kaynakları kullanmaya özen göstermelidir. Özellikle fikirlerin tarihsel gelişimini ve sosyal hayatla olan irtibatını ortaya koymaya çalışan mezhepler tarihi çalışmaları açısından bu husus oldukça önemlidir. Zira her metin belirli bir tarihsel bağlamın izlerini bünyesinde taşımakta ve çoğu kez bu bağlamın diliyle konuşmaktadır. Bir kavramın bir eserde

²¹ Köprülü, Fuad, *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara 1999, s. 3-4

²² Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 27

²³ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul 2005, 9.

²⁴ Hasan Onat, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fırlı’ya Armağan*, Ankara 2002, 236.

²⁵ Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi I*, İstanbul 2005, 395-396.

kullanılmış olması tek başına yetmemekte o eserde kimler için, ne amaçla, hangi anlama gelecek şekilde kullanıldığının bilinmesinin yanı sıra, hangi siyâsî, sosyal, iktisadî ve dinî bağlamlarda kullanıldığının da ortaya konması gerekmektedir.²⁶ Çünkü kavramın kullanıldığı bağlamlar, farklı yerlerde farklı şekillerde geliştiği için kavramın içeriğinin ve karşılığının da dolayısıyla farklı şekillerde doldurulmasına sebebiyet vermektedir.

Bu bakımdan bir mezhepler tarihçisi, incelediği konuya veya alana dair kaynak kullanımında buna esas teşkil eden metnin üretildiği döneme aidiyetini tespit etmek ve verdiği bilginin içeriğini sorgulamak durumundadır.²⁷ Aksi takdirde kimi yanlış anlamalara ve ilişkilendirmelere düşülmesi kaçınılmazdır. Buna Eşarilik bağlamında sıklıkla tesadüf edilmektedir. Örneğin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin, birçoğu kapsamlı metinler olarak görülen yüzün üzerinde eser yazdığı kaydedilmektedir. Bu eserlerden yalnızca birkaç tanesi günümüze ulaşabilmiştir. Ancak bu metinler Eş'arî'nin bir mezhep kurucusu olarak temellendirilebilmesine imkan verebilecek kelimî bütünlükten ve derinlikten yoksundur. Diğer eserlerinin ne tür bir akıbetle uğradığı ve hangi gerekçelerden ötürü gelecek kuşaklara taşınmadığı merak konusudur. Eş'arî'nin daha sonra görüşlerinin derlendiği *Mücerredü'l-Makâlât* isimli eser bu noktada önemlidir. Eş'arî'nin ikinci kuşak takipçilerinden İbn Fûrek (ö.406/1015) tarafından yazılan bu eserde, günümüze ulaşmayan otuz iki eserinden istifade edilerek Eş'arî'nin kelimî görüşleri derlenmiştir. İbn Fûrek onun kelimî görüşlerinin esaslarını ve delillerini eserlerinden derlediğini, kitaplarında bulunan ifadeleri aynen aldığını, bulamadığı konularda ise onun yöntemini uygulayarak kendisine ait bazı görüşleri kaydettiğini eserin girişinde belirtmektedir. 330 sayfalık eserin sadece yetmiş sekiz sayfasında görülen kitap atıfları, *Mücerredü'l-Makâlât*'ın muhtevasının en çok dörtte birinin Eş'arî'ye ait olduğunu göstermektedir.²⁸

Bu husus birkaç bakımdan önemlidir. İbn Fûrek'in Eş'arî'nin bu kadar sayıda eserini görmüş ve kullanmış olması, onun eserlerinin önemli bir kısmının

²⁶ Hasan Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", *İslam Bilimlerinde Yöntem*, ed. H. Albayrak, Ankara 2007, 19-20.

²⁷ Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", 433.

²⁸ Yusuf Ş. Yavuz, "Mücerredü Makalat", *DİA*, XXXI/448-449.

V./XI. asırda hala varlığını koruduğunu ortaya koymaktadır. Bu tarih Eşariliğin teşekkül sürecini tamamladığı ve önemli bir taraftar kitlesine sahip bir mezhep olarak tarih sahnesindeki yerini aldığı bir dönemi temsil etmektedir. Eşariliğin yükselişe geçtiği bir ortamda bu eserlerin daha da önemsenmesi ve sonraki kuşaklar tarafından bir şekilde günümüze taşınması gerekirdi.

Eş‘arî’nin çok sayıda eserin varlığının, İbn Fûrek’in derlemesinin yalnızca dörtte birini teşkil etmeye yetecek bir içerik sunması dikkat çekicidir. Diğer kısımlar, İbn Fûrek’in ona nispet ettiği veya onun yaklaşım biçimi doğrultusunda kendisinin dile getirdiği hususlardır. Eşariliğin fikrî gelişimi açısından bakıldığında İbn Fûrek’in yaptığı şey, birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir. Onun ortaya koyduğu kimi görüşler, muhtemelen kendi yaşadığı sosyo-kültürel bağlamın ürünü olan yeni problemleri konu edinmekteydi. Örneğin imametın aklen değil, dinen sabit olduğu, ismet sıfatının imamette şart olmadığı şeklindeki görüşleri Fatimilerin, kısmen de Büveyhilerin Şiilik eksenli siyasetlerinin tavan yaptığı bir ortamın izlerini taşımaktadır. Ancak en temel sıkıntı Eş‘arî’nin yaşadığı zaman diliminde karşılığı olmayan kimi tartışma konularının, İbn Fûrek tarafından dolaylı olarak ona nispet edilmesidir. Bunun anakronik bir tavır olduğu açıktır ve benzer sıkıntılar mezheplerin kelimâ görüşlerini konu edinen pek çok eserde görülebilmektedir. Bu durumda yapılması gereken, bu eserlerin içerdiği bilgilerin ait olduğu zaman dilimini doğru tespit etmektir.

Mezhepler Tarihi araştırmalarında dikkat edilmesi gereken ikinci önemli husus fikir-hadise irtibatı prensibidir.²⁹ Fikir-hadise irtibatı bir fikrin veya inancın sosyal, siyasî, ekonomik ve dinî hadiselerdeki tezahürlerinin tespit edilmesi demektir. Eğer ortada bir fikir varsa, bunun tezahürleri de olmalıdır ve bir fikre ulaşılabilmesi için izlenmesi gereken yol söz konusu fikrin tezahürlerinden hareket etmektir. Bu tek yönlü işleyen bir yöntem değildir. Fikirden hadiseye veya hadiseden fikre işleyen iki yönlü bir bakış açısını gerekli kılar. Mezhepler tarihçisi

²⁹ W. Montgomery Watt ve E. Ruhi Fırlalı tarafından da kullanılan bu metodu teorik çerçevesini de ortaya koyarak Mezhepler Tarihi alanındaki çalışmalara taşıyan asıl isim Hasan Onat olmuştur. O bu metodu temel alarak Şiiliğin ilk ortaya çıkış sürecine dair önemli bulgulara ulaşmıştır. Bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

araştırdığı mezheple ilgili fikirleri, olayları ve davranışları ortaya koyarken fikir ve hadise irtibatını kurmaya ve bu ilişkileri zaman ve mekan bağlamını da katarak derinlemesine analiz etmeye dikkat etmelidir.³⁰ Çünkü bir gerçeğin bir grubun belleğinde yer etmesi için o gerçeğin belli bir kişi, yer ya da olay biçiminde yaşanması gerekir. Aynı şekilde bir olayın bir grubun belleğinde kalabilmesi için de anlamlı bir gerçekle zenginleşmesi gerekir. Her kişilik ve her tarihi olay bu belleğe bir ders, bir kavram, bir sembol aktarır.³¹

Fikirler üzerinde derinleşme önemlidir; ancak bunun şahıslar ve olaylar üzerinde derinleşmeyle desteklenmesi gerekir. Zira fikirler, sosyal hayat ve olaylardan mücerred olarak, mezheplerin teşekküllerinde yegane unsur değildir. Böyle olmasaydı, nazarî ihtilaflar sadece fikir planında kalır, toplumların bünyelerine aksetmez ve dolayısıyla belli bir süre sonra, fikir sahiplerinin yok olmaları ile yok olurdu.³² Mezheplerin mücerret oluşumlar olmadıkları ve belirli bir topluluk tarafından sahiplenildikleri ölçüde toplumsal bir nitelik kazandıkları açıktır. Bu durum mezheplerin mensuplarını iyi tanımayı gerektirir. İki mezhep arasındaki ilişkilerin ele alındığı çalışmalarda bu daha da önemlidir.

Eşarilik ve Maturidilik mirasının bize taşınmasında şahısların kilit rolü üstlendiği açıktır. Özellikle fikirleri metne döken ve bu iki mezhebin görüşlerini ortaya koyan şahıslar bağlamında bu ayrıca önemlidir. Örneğin İbn ‘Asâkir’in Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’yi Ahmed b. Hanbel’in görüşleriyle paralel düşünen Hadis Taraftarı bir kimse olarak gösterme girişimleri, onun içinde bulunduğu bağlamla yakından ilgilidir. O muhaddis bir kimsedir ve Şam’da Nûreddin Zengî’nin kendisi için yaptırdığı Dâru’l-Hadîs’te çok sayıda kişiye hocalık yapmış birisidir. Hanbeliler onun en kavgalı olduğu ve Eşarî oluşunu en fazla sorgulayan kesimdir. Bu durum onun Eş‘arî ile ilgili sunduğu tasvire de yansımış ve hiçbir eseri olmasa dahi *el-İbâne* adlı eserinin Eş‘arî’nin sağlam bir itikada sahip olduğunu ispat etmeye yeteceğini belirtmiştir.³³

³⁰ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, 435.

³¹ Jan Assman, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, İstanbul 2001, 42.

³² Sabri Hizmetli, *İtikatî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme*, AÜİFD, c. 26, s. 655.

³³ İbn ‘Asâkir, *Tebyin*, 28.

Bununla birlikte süreç merkezli ve karşılaştırmalı çalışmalarda yalnızca şahıslar üzerinde derinleşmek kimi zaman yanıltıcı olabilmekte ve mutlaka şahısları anlaşılır kılabilecek daha üst ve genel bir çerçeveye ihtiyaç duyulabilmektedir. Bu çerçeve, olaylar üzerinde derinleşmektir ve birden fazla şahsın içinde bulunduğu bir bağlamı ifade etmektedir. Bu sayede şahısların yaşadıkları olaylara yükledikleri anlamın niteliği tartışılabilir ve olayın diğer katılımcıları üzerinden bunun gerçekliği test edilebilecektir. Yine İbn ‘Asâkir üzerinden bu örneklenbilir. Onun Eş‘arî ile ilgili ortaya koyduğu tasvirin arka planında Hadis Taraftarı bakış açısının etkisi büyüktür. Ancak daha önemlisi bunun sebebidir ve İbn ‘Asâkir’in bu bakış açısının nasıl oluştuğu ve bunun tarihsel ve düşünsel arka planında nelerin yattığıdır. Bu husus onun içinde bulunduğu ortamı hesaba katmayı gerektirir.

Olaylar bu bakımdan önemlidir ve mezhebî aidiyetin çerçevesini belirlemede işlevi büyüktür. Ancak olayların doğru anlaşılabilmesi için de üç aşamalı bir değerlendirme süzgecinden geçirilmesi gerekir. Öncelikle olayın, birinci derecede tanıkları olan şahıslar açısından ne anlam ifade ettiği tespit edilmelidir. Ardından şahısların içinde bulunduğu toplumun o olayı nasıl algıladıkları ve nasıl bir anlam yükledikleri ortaya konulmalıdır. En son olarak da olayın diğer toplumlarda ve bölgelerde herhangi bir karşılığının olup olmadığı sorgulanmalı, eğer varsa bunun keyfiyeti tartışılmalıdır. Bu üç süzgeçten elde edilen bulgular birbiriyle test edilmeli ve ortaya çıkan netice merkeze alınarak bir resim oluşturulmaya çalışılmalıdır. Bu yüzden şahıslar üzerinde derinleşmenin mutlaka olaylar üzerinde derinleşme ile paralel yürütülmesi gerekmektedir.

Eşarilik ve Maturidilik arasındaki ilişkinin tarihsel gelişimini incelemeyi gaye edinen bu çalışma, Mezhepler Tarihi alanında şimdiye kadar oluşan metodik çerçeveyi önemli ölçüde paylaşmaktadır. Ancak kimi noktalarda farklı bir bakış açısı önermekte ve bu haliyle mevcut birikime katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Her şeyden önce bu çalışma tek bir mezhebi konu edinmemektedir. Aksine İslam düşünce tarihine damgasını vurmuş iki önemli mezhebi, Eşarilik ve Maturidiliği birbirleriyle ilişkileri bağlamında incelemektedir. Bu husus, bir mezhebin ortaya çıkışı, oluşum ve gelişim süreci, temsilcileri, yayıldığı bölgelerin tespiti gibi hususlardan ziyade, iki mezhebin

hangi bağlamlarda ne türden ilişkiler geliştirdiğini ve iki grubun birbirini tanıma ve tanımlama süreçlerine ne gibi değişkenlerin etkide bulunduğunu ele almayı gerektirmektedir. Bu da bütüncül bir tarih bakış açısıyla meseleye bakmayı gerektirir.

Bütüncül tarih anlayışı, XIX. ve XX. yüzyılda Annales Okulu olarak bilinen tarihçiler tarafından geliştirilen ve günümüzde ağırlığını hâlâ koruyan bir yaklaşımdır. Bu anlayışa göre tarih geçmişten geleceğe doğru ilerleyen, tek boyutlu bir zaman değildir; aksine görecelidir ve çok katmanlıdır.³⁴ Annales Tarihçileri tek bir tarihsel zaman yerine, yalnız farklı uygarlıklar arasında değil, her bir uygarlığın kendi için de de bir arada var olan çoğul zamanlar olduğu tezini ileri sürmektedirler.³⁵ Bu husus tarihsel olayları incelerken dikey ve yatay mukayeselere başvurmaya gerektirir. Dikey mukayese, değişik zaman dilimleri arasında, yatay mukayese ise eş zamanlı toplumlar ve medeniyetler arasındaki karşılaştırmayı ifade etmektedir.³⁶

Bütüncül tarih anlayışında yapı kavramı önemli olmakla birlikte, burada kast edilen yapı, Yapısalcılık olarak bilinen düşünce akımının öne sürdüğünden farklıdır. Yapısalcı tarih yazıcılığında olaylar ve fikirler tek ve ana bir yapının veya sistemin çevresinde hiyerarşik olarak kurgulanmakta ve tümdengelimci bir yaklaşım biçimiyle ele alınmaktadır. Oysaki Annales tarihçilerine göre toplumsal örgütlenmelerde tek bir yapıdan söz edilemez. Aynı şekilde toplumsal dinamiklerden ve yapılardan koparılmış soyut ve tek boyutlu bir kolektif zihniyetten bahsedilemez. Ortak zihniyetler, sınıf zihniyetleri ile birlikte vardır. Araştırma yaparken, birbirinden son derece farklı toplumlar arasında aynı söylemi üreten ortak etkenleri saptamak meşrudur, ancak bu toplumları araştırırken her birinin kendi tarihine ve kendi kültürüne bakılmalıdır.³⁷ Bu açıdan bakıldığında bir toplum, bir iktidarın, sadece tek bir iktidarın uygulandığı üniter bir gövde değildir; bir toplum gerçekte farklı ama yine de kendine özgü karakterlerini muhafaza eden

³⁴ Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul 2007, 51.

³⁵ Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, 57.

³⁶ Mehmet Özdemir-Seyfettin Erşahin, “İslâm Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülâhazalar”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’eleleri* 2, İstanbul 2005, 930.

³⁷ Mohammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. H. Yücel, İstanbul 1999, 18.

iktidarların yan yana gelmesi ilişkisi, koordinasyonu ve hiyerarşisidir. Bu, toplumsal örgütlenmelerde ayrı ayrı iktidar bölgeleri ve yapılar olduğu ve toplumun farklı iktidarlardan ve yapılardan oluşan bir takımada olduğu anlamına gelmektedir.³⁸ Yapı, görünürü sınırlandırarak ve filtreden geçirerek onun dilin içine aktarılmasına izin veren bir çerçeve işlevine sahiptir.³⁹

Bütüncül tarih yazıcılığının belirgin özelliği, edebi biçimlerinin geniş yelpazesidir. Bu yüzden tarih yazıcılığında, betimleme, anlatı ve çözümlemenin farklı şekillerde bir araya geldiği bir teknik önerilmektedir.⁴⁰ Buna göre toplum bir süreçtir ve statik bir yapı olarak düşünülemez. Görünürde en istikrarlı olan yapılar bile dinamik kuvvetler arasında bir dengenin ifadesidir. Sosyal tarihçi açısından en zorlu görev, bu süreci yeniden yakalarken bir yandan da toplumsal örgütlenmelerde, toplumsal ilişkilerde ve bu ilişkilerle iç içe geçmiş olan anlamlar ve değerlendirmelerdeki uzun dönemli değişimleri ayırt etmektir.⁴¹ Tarihçiye düşen yapıya nüfuz edip iç nüvesinden hareketle dışarıya doğru bakmaktan ziyade, yapının biçimini dışsal bir bakış açısından analitik olarak betimlemektir.⁴²

Bütüncül tarih bakış açısıyla hareket eden Mezhepler Tarihçisinin temel hedefi, incelediği konu bağlamında geçmişe bir bütün olarak bakmak ve resmin tümünü yakalamaya çalışmak olmalıdır. Bu da disiplinler arası çalışmayı gerekli kılar. Örneğin Eşarılık-Maturidilik ilişkisiyle ilgili bütüncül bir resim elde edilmek istendiğinde, kalamî metinler üzerinden kalamî sorunları analiz etmek tek başına yeterli değildir. Aksine kalam, hadis, fıkıh, felsefe, tasavvuf gibi disiplinlerin metinlerine ve yaklaşımlarına da müracaat edilmesi gereklidir. Bu alanlarda ortaya çıkarılan her malzeme Mezhepler Tarihçisi için değerlidir ve kendi bulunduğu bağlam içerisinde sergilenmek durumundadır.

Eşarılık veya Maturidilik, içinde yaşadıkları siyasi, toplumsal, ekonomik bağlamlardan bağımsız olarak ve mücerret itikadî veya kalamî mezhepler olarak görülemezler. Muhammed Tâvî et-Tancı'nin de haklı olarak belirttiği gibi, mezheplerin ve mezhep mensuplarının içinde yaşamış oldukları topluluk ile

³⁸ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden, İstanbul 2000, 145.

³⁹ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara 1994, 188.

⁴⁰ John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1998, 106.

⁴¹ Tosh, *Tarihin Peşinde*, 94.

⁴² Anthony P. Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. M. Küçük, Ankara 1999, 18.

aralarında sıkı bir bağ vardır. Zaten mezhepler ve temsilcileri, kendilerine bu zaviyeden bakılması gereken ictimâî tezahürlerden başka bir şey değildir.⁴³ Zira mezhep olgusu, dinî, fikrî, siyasî ve ictimâî şartların şahıslar veya toplumlar üzerindeki etkileri sonucunda oluşan dini ve siyasi tezahürlerdir. Bütün bu şartlar aydınlatılmadan bir mezhebin görüşlerinin, tutum ve davranışlarının doğru anlaşılabilmesi mümkün değildir.⁴⁴

Mezhepler Tarihi incelendiğinde genellikle kolay anlaşılan birçok kelmâî görüşün siyasî bir cephesinin var olduğu görülmektedir.⁴⁵ Bundan dolayı her iki mezhep de tarihsel süreç içerisinde sahip oldukları dinî-toplumsal aidiyetler vasıtasıyla mücerret bir olgu olmaktan çıkarlar ve kendilerini tarihe mal ederler. Bu noktada Hanefilik ve Mürchie aidiyetini hesaba katmaksızın Maturidiliği; Küllabilik, Şafiilik, Malikilik ve Sufilik aidiyetini göz önünde bulundurmaksızın da Eşariliği anlayabilmek oldukça zor, bazen de imkânsızdır. Belki de Mezhepler Tarihçisini disiplinler arası yaklaşıma ve bütüncül bir bakış açısına iten en önemli hususlardan birisi budur. O kelam, fıkıh, tasavvuf ve felsefe gibi alanlar arasından yalnızca birisini merkeze alarak bir tasavvur geliştiremez. Zira bu alanların her birinde oluşturulan ve günümüze kadar taşınan malzemede genellikle sözün kristalleştiği ve bu yüzden de çoğu kez tarih üstü bir çerçeveye oturtulduğu görülür. Mezhepler Tarihçisi için önce söz değil, bağlam vardır ve söz kendi bağlamına oturtulmadığı sürece doğru anlaşılamaz. Bu yüzden bir şahsın herhangi bir eserinde ne dediği tek başına önemli değildir; ne dediğini önemli kılacak olan temel husus, o şahsın kim olduğu, hangi bağlamın içerisinde yer aldığı ve söylediği şeyi hangi psiko-sosyal saiklerden hareketle dile getirdiğidir.

Bütüncül tarih anlayışıyla hareket eden bir Mezhepler Tarihçisi bir şahsı, bir fikri veya bir mezhebi incelerken bunların sahip oldukları aidiyetlerin ve ait oldukları bağlamların hepsini dikkate almak durumundadır. İslam düşüncesiyle ilgili yapılan çalışmalarda en dikkat çeken metodik hatalardan birisi kuşkusuz

⁴³ Muhammed Tanci, “Abu Mansur al-Maturidi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4:1-2 (1955), s. 2.

⁴⁴ Ethem Ruhi Fırlalı, “İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler*, 16-18 Eylül 1985, İzmir 1985, 371.

⁴⁵ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2001, 12-13.

indirgemeci ve bu haliyle de ayrıştırıcı yaklaşım tarzıdır. Buna göre incelenen kişi veya görüş, zihinde hazır olan kimlik etiketlerinden birisiyle ilişkilendirildiğinde yeterli görülmektedir. Aslında bu son derece kolaylık sağlayan bir yaklaşım tarzıdır; ancak resmin bütününe perdeleyen parçacı bir bakış açısını beraberinde getirmesi dolayısıyla da yanıltıcıdır. İslam düşüncesine bakıldığında bir şahıs kendi tarihselliği içerisinde birden fazla aidiyeti ve kimliği aynı anda taşıyabilmektedir. Kelamcılar, Fıkıhçılar ve Hadisçiler şeklinde net bir ayırımdan bahsetmek kimi zaman oldukça zor olabilmektedir. Hodgson'un da dikkat çektiği gibi, bir Müslüman imâmet konusunda bir bakış açısına, metafizik veya kelamla ilgili konularda farklı bir bakış açısına veya fıkıhta ayrı bir bakış açısına sahip olabilmekte; aynı anda hem Zeydî, hem Mutezilî ve hem de Hanefî olabilmektedir.⁴⁶ Bir kişiyi tanımlamak için birden fazla aidiyetin kullanıldığı sayısız örnekle karşılaşmak mümkündür. Bu durumda o kişi ile ilgili sağlıklı bir değerlendirmede bu aidiyetlerden hangisinin temel alınacağı çoğunlukla yanıltıcı olabilmektedir.⁴⁷

Daha da somutlaştırılmak istendiğinde Gazâlî buna iyi bir örnektir. O bir Şafî fıkıhçısı, bir Eşarî kelamcısı, dahası bir mutasavvıftır. Felsefeyle ilgilenmiş, İsmaililere karşı Abbasî yönetimini destekleyen Sünnî bir tutum ortaya koymuştur. Bu durumda Gazâlî ile ilgili bir değerlendirme yapabilmek için bu aidiyetlerden hangisi temel alınacaktır? Ya da bu aidiyetlerden sadece birinden hareket edilecek olursa onun hakkında sağlıklı bir değerlendirmeye sahip olunabilir mi? Kimlik ve aidiyet parçalanması tam da bu noktada kendisini göstermektedir. Bundan dolayı kelamcılar kelama dair yazdığı *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, *İlcâmu'l-'Avâm* ve *Kavâ'idu'l-'Akâid* gibi eserleri üzerinden, fıkıhçılar *el-Menhûl* ve *el-Mustasfâ* üzerinden, felsefeciler *Makâsıdu'l-Felâsife* ve *Tehafütü'l-Felâsife* üzerinden, tasavvufçular da *İhyau 'Ulûmi'd-Dîn* ve *Mişkâtü'l-Envâr* gibi eserler üzerinden bir Gazâlî profili geliştirmişlerdir. Ancak bu algılama biçimi,

⁴⁶ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago 1974, I / 67. Eserin komisyon tarafından yapılan ve İz Yayıncılık tarafından baskısı gerçekleştirilen çevirisinde, belki de en önemli kısmı olan İslam Araştırmalarında Metodoloji konulu 70 sayfalık giriş kısmı maalesef tercüme edilmemiştir.

⁴⁷ Alexander Knysh, "Ortaçağ İslam'ında "Orthodoxy" ve "Heresy": Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", çev. M. Kalaycı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2004), c. XLV, s. I, 290.

parçacı bir yaklaşımın ürünüdür ve hakikati gölgelemek gibi sıkıntıyı bünyesinde taşır. Dolayısıyla Gazâlî bunlardan hiçbirisine indirgenerek anlaşılamaz ve açıklanamaz; aksine o bütün bu eserlerinin toplamıdır. Bu yüzden Mezhepler Tarihçisine düşen, parçaları bir araya getirmek ve resmin bütününe kuşatmaya çalışmaktır.

Günümüz tarih yazıcılığında üstesinden gelinmeye çalışılan en önemli sıkıntılardan birisi, toplumsal tarih ile düşünce tarihi arasındaki kopukluğun giderilmesi⁴⁸ ve her ikisinin de birbirini tamamlayacak şekilde tahlil edilmesidir. Bu husus İslam tarihi için de geçerlidir. İslamın siyasî tarihi alanında yazılmış kitaplarla düşünce tarihi alanında yazılmış kitaplar arasında önemli bir kopukluk bulunmaktadır. Bu durumun iki yönlü bir sıkıntıya kapı araladığı ileri sürülebilir. Siyasî tarih, düşünce tarihinden soyutlanınca kuru bir olaylar ve hadiseler yığımına dönüşmektedir. Gerçekten de İslam tarihini veya belirli bir kesitini inceleme konusu yapan tarih kitaplarının pek çoğu siyasî iktidarlara merkeze alarak oluşturulmuş metinlerdir ve toplumdan kopuktur. Öyle ki bu eserlerde iktidarın siyasî içeriğinin, sosyal içeriğini fazlasıyla gölgelediği görülmektedir. Bu yüzden tarih kitaplarında kişileri veya yönelimleri tanımlamak için itikadî veya fikhî alt mezhebi kimlikler yerine, siyasî yönü ağır basan Şiilik veya Sünnilik gibi çatı kavramlar tercih edilmiştir. Bu tarz bir yaklaşımla problemleri ele almak, çoğu kez geleneğin siyah beyaz okunmasına ve uzun vadede algı biçiminin körelmesine neden olmaktadır.

Sıkıntının diğer tarafında ise kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi disiplinlerin tarih ve süreç bilincinden kopuk bir üretim sürecine ve algılama biçimine sahip olması durmaktadır. Arkoun'un haklı olarak belirttiği gibi İslam kültüründe tarih bilinci yeterince gelişmemiş ve mitolojik akıl sahayı bütünüyle istila etmiştir.⁴⁹ Kelam tarihten ve tarihsel bağlamdan soyutlandığında ya felsefeye ya da akaide dönüşür. Böyle olunca da Gazâlî'nin Eşariliği ile Râzî'nin Eşariliği telif edilemez ve bir çelişki gibi algılanır. Aynı şey fıkıh ve tasavvuf metinleri için de geçerlidir. Bir içtihadî görüş, belirli bir bağlamın ürünüdür. Bağlam devre dışı bırakıldığında

⁴⁸ Foucault, *Özne ve İktidar*, 103.

⁴⁹ Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe ve Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Y. Aktay-C. Erdemci, Ankara 2000, s. 16.

ictihatlar tarih üstü bir çerçeveye oturur. Tasavvufî literatürde ise zaman, genellikle devre dışıdır veya tarihsel olmayan menkabevi bir vetirede akar. Hâlbuki zamansal ve mekânsal bağlamlar, bu üretim sürecine rengini veren başat unsurlardır. Bu noktada önemli olan tek başına metinlerden bir tarih tasavvuru çıkarmaktan ziyade, söz konusu metinleri anlaşılır kılabilcek tarihsel bir çerçeve ortaya koymaktır. Bu da sıkı bir metin ve bağlam analizi ile mümkün olur.

Metin analizinin iki önemli boyutu bulunmaktadır. Birincisi metnin kendi içindeki bağlamdır ki bunun başında da kullanılan dil gelir. Ancak dille kast edilen yalnızca formel bir söz dizimi değildir. Belki bundan daha fazla, bir metnin kurgulanış biçimine yön veren mantıklaştırılmış, formelleştirilmiş, terimleştirilmiş lafzî ve sembolik dildir.⁵⁰ Kelimeler, zamanla anlam değişikliğine uğrayabilir; kapsamı genişleyebilir, daralabilir ya da tamamen değişebilir. Bu nedenle tarihsel bir metni okurken, onu her şeyden önce metnin ait olduğu yer ve zamanı, metin içindeki kelimelerin o yer ve zamanda kullanıldığı anlamı doğru tespit etmek gerekir.⁵¹

İkincisi ise metin dışı bağlamdır. Bu noktada cevabı aranması gereken sorular, metnin kimler tarafından, nerede ve ne zaman üretildiği, metni üreten kişilerin hangi dini-toplumsal kimliğe sahip olduğu, metnin muhatabı olan kişilerin bunu nasıl algıladığı ve yorumladığı, metnin farklı bağlamlara transferinde nasıl bir filtreleme sürecinden geçtiği gibi hususlardır.⁵² Dil gibi kültür de bireye örtük olanaklardan oluşmuş bir ufuk sunar. Bu kişinin kendi içinde bulunduğu koşullara bağlı özgürlüğünü kullanabileceği esnek ve görülmeyen bir kafese benzetilmektedir.⁵³ Bu yüzden bazen metnin, muhatapları tarafından okunma ve anlaşılma biçimi, metnin kendisinden daha önemli olabilmektedir. Metinle bunu okuyan kişi arasındaki perde, bazı kelimelerin öne

⁵⁰ İhsan Fazlıoğlu, “Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi”, http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/Turk_Felsefe-Bilim_Hayatinin_Cercevesi.pdf

⁵¹ Adem Yerinde, “Mecâzü’l- Kurân’ı Çerçevesinde Ebû Ubeyde’nin Tefsirciliği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 178 (151-189)

⁵² http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/Turk_Felsefe-Bilim_Hayatinin_Cercevesi.pdf

⁵³ Carlo Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, çev. Ayşen Gür, İstanbul 1999, 15.

çıkarılıp bazılarının geri plana itilmesine, bazı kelimelerin anlamının bağlamı dışına çekilmesine yol açan bir filtre işlevi görmektedir.⁵⁴

Eşarilik Maturidilik ilişkisini ele alan bu çalışmanın yaklaşım tarzı tam da bu konu etrafında odaklanmaktadır. Eşarilerle Maturidiler arasındaki görüş ayrılıklarının başında gelen *tekvîn* tartışması bu noktada iyi bir örnektir. Sadece kelam kitaplarından hareketle soruna yaklaşıldığında, meselenin gereğinden fazla abartıldığı ve özünde yapay bir sorun olduğu intibasına ulaşılır. Oysaki bu meseleden hareketle Eşarilerin, Maturidileri dinde ve ilk Müslüman nesillerde aslı olmayan yeni bir şey icad etmekle suçladıkları ve onları âlemin ezelî olduğunu ileri süren felsefecilere benzettikleri hesaba katıldığında tablo farklılaşmaktadır. Böyle bir bağlam, meseleyi sosyal içerikli bir bidatçilik suçlamasına dönüştürmektedir. Üzerinde durulması gereken asıl nokta da budur. Çünkü sosyal tarih söz konusu olduğunda *tekvîn* meselesi, kelama özgü bir mesele olmaktan çıkmakta ve -genellikle Maturidiler için- fazlasıyla içselleştirilmiş bir kimlik sorununa dönüşmektedir. Bu da meseleyi Eşarilik–Maturidilik bağlamından çıkartıp, aynı zamanda Rey Taraftarlığı–Hadis Taraftarlığı veya Hanefilik–Şafîlik gibi farklı mezhebi kimlikleri de kuşatacak geniş bir çerçeveye taşımaktadır.

⁵⁴ Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar*, 58.

C- KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İslam Mezhepleri Tarihi alanında karşılaşılan en önemli problemlerden birisi kuşkusuz isimlendirme problemidir. Klasik kaynaklarda mezheplerin nasıl isimlendirileceği konusunda herkesçe kabul edilen ölçütler veya yöntemler belirlenememiştir.⁵⁵ Mezhep isimleri bazen kurucu şahsa nispetle belirlenirken, bazen de savunulan temel fikirler bağlamında oluşturulmuştur. Bir mezhebin kendisini tanımlamak için kullandığı kavramla, kendisi dışındaki mezheplerin onu tanımlamak için öngördüğü kavramlar farklı olabilmektedir. Hatta kimi zaman bir mezhep için farklı düzlemlerde birden fazla ismin kullanılabildiği görülebilmektedir.⁵⁶ Bu bakımdan mezhep isimlerinin ne şekilde oluştuğu, ilk defa kimler tarafından ve ne anlama gelecek şekilde kullanıldığı bir Mezhepler Tarihi araştırmasında cevabı aranması gereken temel sorunlardandır. Ancak daha önemlisi, mezhep isimlerinin belirli bir referans çerçevesini kazanmasını müteakiben tarihsel süreç içerisinde maruz kaldığı kırılmalar, farklılaşmalar ve dönüşümlerin yatay ve dikey düzlemde izinin sürülmesidir.

Dilbilimle ilgili çalışmalar, kavramların hiçbir zaman boşlukta durmadığını ve bir bağlam içerisinde geliştiğini ortaya koymaktadır.⁵⁷ Mezhep isimleri bir veya birden fazla bağlamın bir araya gelmesi neticesinde ortaya çıkan kavramlardır. Siyaset, ekonomi, toplumsal ilişkiler, din ve kültür, mezhep isimlerinin oluşum sürecine yön veren çeşitli bağlam adacıklarıdır. Bu süreç tek boyutlu ve doğrusal bir çizgide anlaşılamayacak kadar geniş bir içeriğe sahiptir. Ancak temelinde her şeyden önce insan faktörü yatmaktadır. İnsanın içinde bulunduğu toplumsal gerçeklik onun hakikat algısının şekillenme sürecine doğrudan etki eder. Bundan dolayı sözün tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamı, insanın tabîî bağlamından asla soyutlanamaz.⁵⁸ Simgeler yalnızca başka bir şeylerin yerini tutmaktan ya da başka bir şeyleri temsil etmekten daha fazlasını yaparlar. Simgeler anlam ifade etmekten daha ziyade anlam yaratma kapasitesi

⁵⁵ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 128.

⁵⁶ İsimlendirme bağlamında İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında karşılaşılan temel problemlere dair geniş bilgi için bakınız. Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Problemi*, İstanbul 2005, 445-457.

⁵⁷ Edibe Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, İstanbul 1999, s. 27.

⁵⁸ Özcan Başkan, *Bildirişim, İnsan Dili ve Ötesi*, İstanbul 1988, s. 13.

sağlar; bu yüzden de kendilerini kullananlara, yeni anlamlar kazandırmaları için izin verir.⁵⁹

Mezhep isimleri ilk ortaya çıktıklarında aktif bir içeriğe sahiptir. Bir topluluğu veya mezhebî oluşumu ifade etmek için içerden ve dışarıdan yapılan bu ilk tanımlarda veya kavramlarda söz devinimini sürdürmektedir. Ancak birkaç kuşak sonra bu tanımları ve kavramları üreten psiko-sosyal ve dinî-kültürel bağlam kaybolmakta ve değişmektedir.⁶⁰ Buna paralel olarak da kavramların başlangıçtaki aktif içeriği kaybolmakta ve pasif bir çerçeveye dönüşmektedir. Bu aslında kavramın bir sembol ve simgeye dönüşme sürecidir. Bu yüzden mezhep isimlerine bağlamlarüstü ideal ve sabit bir kalıp olarak bakmamak; onları bir fikirler ve uygulamalar bütünü olarak görmemek gerekir. Aksine onlar şartlar, mizaçlar ve sorunlar farklılaştıkça farklı türden eylemlere kapı aralayan pasif çerçevelerdir.⁶¹

Eşarî veya Maturidî olmak, zamana ve mekana göre değişmeyen tek ve sabit bir kalıp değildir. Eşarî veya Maturidî olmanın çerçevesi bağlamların değişmesine paralel olarak değişir veya dönüşür. Bu husus, Eşarilik veya Maturidilikle ilgili olarak günümüze kadar ulaşan tarihsel ve kültürel malzemenin doğru anlaşılabilmesi noktasında son derece önemlidir. Örneğin V./XII. yüzyılda bir kişiye Eşarî denmesini gerekli kılacak kriterin, VII./XIV. yüzyılda da aynı olduğunu söyleyebilmek güçtür veya bir bölgede bir kişinin Hanefî olarak tanımlanabilmesi için öngörülen ölçütün, bir başka bölgede de aynı olacağını ifade etmek mümkün değildir.⁶² Bu sebeple kavramsal çerçeve adı altında Eşarilik veya Maturidilik kavramlarının tarihsel semantiği tespit edilmeye ve çalışmanın bütünü açısından oluşabilecek kimi soru işaretlerine cevap aranmaya çalışılacaktır.

⁵⁹ Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, 11-12.

⁶⁰ Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009, 27.

⁶¹ Marshall .G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995, s. 14.

⁶² Büyükkara'nın bir mezhebi, kendisinden çıktığı veya klasik kaynakların isnat ettiği ana bünye ekseninde ya da bu ana bünyenin taşıdığı fikirler zemininde değil de, tarihi dönemler esas alınmak suretiyle sınıflandırılması noktasındaki önerisi bu bakımdan oldukça önemlidir. Bu tür bir tasnif yönteminin esas aldığı kriter, belli bir tarihi dönemdeki fikirler ve yapılarıdır. Bkz. Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", 455.

1. Eşarilik Kavramı

Eşarilik kavramı Ebû'l-Hasan 'Ali b. İsmâil el-Eş'arî'ye (ö.324/935) nispetle ortaya çıkmış bir kavram olmasına karşın, bir mezhebî kimlik olarak kullanılmaya başlanması Eş'arî'den sonra gerçekleşmiştir. Eş'arî, yaşadığı zaman diliminde kendisine bir mezhep isminin irca edildiği bir mezhep kurucusu olmadı. Eş'arî, Mutezile'den ayrıldıktan sonra Mihne sürecinde Mutezile'ye karşı yine onların yöntemleriyle, yani kelamla mücadele veren Şafîî Hadis Taraftarları'nın oluşturduğu Küllabîlerin saflarına katıldı. O Mutezile'den ayrılmış olması dolayısıyla bir nevi ihtidayı andıracak psikolojik bir üstünlüğe sahip olmakla birlikte, yeni muhitinde asla bir mezhep kurucusu olarak algılanmadı. Onu bu süreçte popüler kılan, başta Mutezile olmak üzere diğer kesimlere karşı yazdığı reddiyelerdi.⁶³ Ancak o öldükten sonra yaşanan kimi gelişmeler, Eş'arî'nin isminin Küllabî gelenek içerisinde yüksek sesle telaffuz edilmesine ve merkeze yerleşmesine yol açtı.

Eş'arî'nin yaptığı, Mutezilî geçmişiyile ciddi bir hesaplaşmaydı. Bu husus Büveyhilerin desteğiyle Mutezile'nin yeniden diriltilmeye çalışıldığı sonraki süreçte onu ve Mutezile eleştirisi mahiyetindeki eserlerinin önemsenmesini beraberinde getirdi. Ebû'l-Hasan Kâdî 'Abdülcebbar b. Ahmed'in (ö.415/1025) başını çektiği bu yeni Mutezilî diriliş, Basra Mutezilesi'nden beslenmekteydi.⁶⁴ Muhtemelen bu bağlantı, Eş'arî'nin isminin Küllabî gelenek içerisinde ön plana çıkma sürecinde önemli rol oynadı.⁶⁵ Zira Eş'arî, Mutezile'den ayrılmadan önce Basra Mutezilesi'nin bir mensubuydu ve bu gelenek içerisinde hocası Ebû 'Alî el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'den sonra belki de en önemli isimdi.

⁶³ Eş'arî'nin *el-'Umed* adlı eserinde 320 yılına kadar yazdığı eserlerin isimlerini verdiği listeye ve İbn Fûrek'in 320'den ölümüne kadarki eserlerini sıraladığı listeye bakıldığında Eş'arî'nin eserlerinin yarıdan fazlasının Mutezile'yi eleştirmek amacıyla birer reddiye olarak kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû'l-Kasım 'Ali b. el-Hasan İbn 'Asâkir (ö.571), *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fimâ Ünsibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. M. Z. Kevserî, Dımaşk 1347, 129-136.

⁶⁴ Kâdî 'Abdülcebbar'ın hocaları olan Ebû Ishâk İbrâhim b. Ayyâş ve Ebû Abdillâh el-Basrî, İbn Hallâd el-Basrî kanalıyla Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin temsil ettiği Basra Mutezilesi içerisinde yer aldı. Dolayısıyla onun düşünce ve görüşlerinde hem Ebû 'Alî el-Cübbâî'nin hem de oğlu Ebû Hâşim'in etkileri kaçınılmazdı. Bkz. Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mutezile*, Ankara 2008, 176-177.

⁶⁵ Eş'arî'nin isminin Küllabî gelenekte ön plana çıkması ve buna yön veren temel faktörler hususunda geniş bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eşariliğin Tarihsel Arkaplanı: Küllabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2010), c. LI:2, 411-424.

Dolayısıyla Basra Mutezilesi'nin görüşlerini belki de en iyi bilenlerdendi. Bu hususun yeni muhitinde onu ve Mutezile'nin eleştirisi mahiyetindeki görüşlerini emsalsiz kıldığı rahatlıkla düşünülebilir. O eserlerinde Mutezilî öğretiye özellikle de Basra Mutezilesi'nin liderleri konumunda olan Ebû 'Ali ve Ebû Hâşim'in görüşlerine, diğer Mutezilîlerle kıyaslandığında, daha geniş yer verdi.⁶⁶ Hocası Ebû Ali'nin *Usûl* isimli eserine reddiye mahiyetinde hacimli bir kitap telif etti.⁶⁷ Rü'yet, nazar ve istidlal konularında yazdığı eserlerle Cübbâî'yi eleştirdi.⁶⁸ Tefsir konusunda yazdığı eser, temelde Cübbâî'nin ve Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî'nin yazdığı tefsirlere bir reddiye mahiyetindeydi.⁶⁹ Mutezile'den ayrıldıktan sonra bile Ebû 'Ali el-Cübbâî ile karşılıklı tartışmalarda bulundu.⁷⁰ Bu durum, muhtemelen Mutezile'yi Basra'da muhalifleri gözünde oldukça sıkıntıya sokmuş olmalıydı.

Mutezile'nin özelde de Basra Mutezilesi'nin Büveyhilerin desteğiyle birlikte yükselişe geçmesi, eski bir hesabın görülmesini beraberinde getirdi. O da Eş'arî'nin Basra'da Mutezile'yi terk etmesinin ardından eski mezhebine ve özellikle de Cübbâî'ye yönelttiği eleştirilerdi. Kâdî 'Abdulcebbâr, Eş'arî'nin Basra Mutezilesi'ne yönelttiği eleştirileri yanıtlamaya çalıştı ve Küllabîlik adı altında temelde Eş'arî'yi ve onun görüşlerini eleştiri yağmuruna tuttu.⁷¹ Bu Küllabîler için bir nefsi müdafaaya dönüştü. Kâdî 'Abdulcebbâr'ın, Eş'arî'nin *el-Lüm 'a* adlı eserine *Nakzu 'l-Lüm 'a* adıyla yazdığı reddiyeye Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî (ö.403/1013) *Nakzu Nakzi 'l-Lüm 'a* adlı reddiye ile cevap verdi.⁷² Bâkılânî, *el-Lüm 'a* bağlamında Eş'arî'yi savunmakla kalmadı; aynı zamanda bu eserin bir şerhini yaparak onun görüşlerinin daha anlaşılır hale

⁶⁶ Bunlardan bazıları için bakınız. Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfu'l-Musallîn*, tah. H. Ritter, Wiesbaden 1980, 522-524, 543-545, 560-561.

⁶⁷ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 130.

⁶⁸ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 134.

⁶⁹ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 134.

⁷⁰ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s.56.

⁷¹ Kâdî 'Abdulcebbâr'ın *el-Muhît bi't-Teklif* adlı eserinde Küllabiyye için müstakil bir bölüm ayırmış olması bu hususu teyit etmektedir. O burada *kelam-ı kadîm* konusunda Küllabiyye'ye ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Bkz. Kâdî 'Abdulcebbâr 'Abdullah b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muhît bi't-Teklif*, tah. Ö. S. Azmi, Kahire ty., 124, 172, 317.

⁷² İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s.62; Kâdî 'Abdulcebbâr'dan önce 369 yılında ölen hocası Ebû 'Abdillah el-Basrî'nin de Eş'arî'nin *el-Muciz* adlı eserine *Nakzu 'l-Muciz* adında bir reddiye kaleme aldığı kaydedilmektedir. Bkz. Şerafeddin Gölcük, "Ebû Abdillah el-Basrî", *DİA*, X/85.

gelmesini sağladı.⁷³ Bâkılânî başta olmak üzere İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi isimler, Kâdî ‘Abdulcebbâr gibi Mutezililerin öncü isimleriyle tartışmaktan geri durmadılar. Eş‘arî, Mutezile’ye karşı savunulduğu gibi, Mutezile’nin eleştirisi bağlamındaki görüşleri de böyle bir bağlamda kendiliğinden değerli olmaya başladı.

Mutezile’yi eleştiri mahiyetindeki görüşleri Eş‘arî’yi merkeze yerleştirdi. Bu durum onun diğer görüşlerinin de Küllabî kesim içerisinde önemsenmeye başlanmasını beraberinde getirdi. Öyle ki onun itikadî konularda dağınık haldeki görüşleri İbn Fûrek (ö.406/1015) tarafından derlendi. Eş‘arî’ye taassup derecesinde bağlı bir olan İbn Fûrek, *Mücerredül-Makâlât* isimli eserinde onun görüşlerini sistematik olarak derlemeye çalıştı.⁷⁴ İbn Dâî er-Râzî’nin, Eş‘arî’nin görüşlerinin 363/973 yılında ortaya çıktığını dile getirmesinin⁷⁵ muhtemelen İbn Fûrek’in çabalarıyla doğrudan ilgisi vardı. Başta İbn Fûrek olmak üzere, Bâkılânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi Küllabîlerin seçkin isimlerinin çabalarıyla, Eş‘arî’nin ismi Küllabî gelenekte merkeze yerleşti ve bir mezhep kurucusu olarak algılanmaya başlandı. Bunun sonucunda da Eş‘arî’nin de içinde bulunduğu kesimi ifade etmek için kullanılan *Küllabiyye* ismi yerini *Eşariyye*’ye bıraktı. IV/X. asrın son çeyreğinde eserini kaleme alan coğrafyacı Makdisî’nin verdiği bilgiye göre *Eşariyye*, *Küllabiyye*’ye galip gelen ve onun yerine kullanılmaya başlanan bir mezhep ismiydi.⁷⁶

Eş‘arî’nin isminin merkeze çekilmesi ve Eşariliğin mezhebî bir kimlik olarak kullanılmaya başlanması Mutezilî âlimlerin onun ismi üzerinden Küllabîleri eleştirmelerinin bir sonucu olarak görülebilir. *Eşariyye* kavramıyla kimlerin kastedildiği belli olmakla birlikte, bu kavramın kimler tarafından ve hangi amaçla kullanıldığı sorusu merak konusudur. Bu kavram muhtemelen

⁷³ Ebûl-Me‘âlî İmâmu'l-Harameyn Rüknuddîn ‘Abdûlmelik el-Cüveynî (ö.478/1085), *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, thk. H. Klopfer, Kahire 1988-89, 33; Ayrıca bkz. İlyas Çelebi, “el-Lüma”, *DİA*, XXVII/258.

⁷⁴ Y. Şevki Yavuz, “Mücerredü Makalat”, *DİA*, XXXI/448-449.

⁷⁵ İbn Dâî er-Râzî, *Tebşiratu'l-'Avâm*, s.108.

⁷⁶ el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim fi Marifeti'l-Ekâlim*, ed. M. D. De Goeje, Leiden 1906, 34.; Kâdî İyâz ise Eş‘arî’den önce bu geleneğe *Müsbite* dendiğini, Eş‘arî’nin öğrencileriyle birlikte bu geleneğe mensup olanların *Eşariyye* olarak anılmaya başlandığını kaydetmektedir. Bkz. Kâdî Mûsâ b. ‘İyâz, *Tertibü't-Medârik ve Takribü'l-Mesâlik li Ma'rifeti'l-A'lâmi Mezhebi Mâlik*, tah. M. T. Tanci, Rabat 1965-1983, IV/ 25-26.

Eşarilerin kendilerini tanımlamada kullandıkları veya tercih ettikleri bir kavram değildi. Zira Bâkılânî, İbn Fûrek, ‘Abdulkâhir Bağdâdî, Cüveynî, Şîrâzî, Nîsâbü’rî gibi dönemin önde gelen Eşarileri tarafından yazılan eserlere bakıldığında Eş‘arî’ye atıfta bulunulmakla birlikte, *Eşariyye* tabirine yer verilmediği görülür. V/XI. asrın ortalarına kadarki süreçte genelde tercih edilen kavramlar “*ashabuna*”⁷⁷, “*Ashabu’l-Hadis*”⁷⁸ veya *Ehlü’s-Sünne ve’l-Cemaat*’tır.⁷⁹

‘Abdulkâhir Bağdâdî’ye kadarki süreçte Eşariler, kendilerini tanımlamak için *Eşariyye* kavramını kullanmamakla birlikte, diğer kesimlerin bu kavramla kendilerini tanımlamalarından da muhtemelen rahatsız olmadılar. Ancak V./XI. asrın ikinci çeyreğinde yaşanan kimi gelişmeler bu noktada önemli bir kırılmaya yol açtı. Tuğrul Bey’in idaresi ve Küdürî’nin vezirliği sırasında Eşariliğin Rafizilikle birlikte lanetlenmesi uygulaması *Eşariyye* kavramının meşruiyeti açısından ciddi sonuçlar doğurdu. Muhtemelen söz konusu olayların etkisiyle Eşarî kesim, bu kavramla anılmaktan rahatsız oldu ve bunun yerine ait oldukları mezhebi tanımlamada *Ehlü’l-Hakk* kavramını tercih etmeye başladılar.

Ehlü’l-Hakk kavramı Eş‘arî⁸⁰, Bâkılânî,⁸¹ Ebû İshâk el-İsferâyînî⁸² ve ‘Abdulkâhir Bağdâdî⁸³ gibi lanetleme olaylarından önce yaşayan kelimciler tarafından Küllabî gelenek içerisinde kullanılan bir kavramdı. Ancak bu kullanım geleneğin daha sonraki isimlerine ait eserlerde yer alan kullanımla karşılaştırıldığında oldukça cılız kalmaktadır. Örneğin bu süreçte en fazla mağdur olan ve Nîsâbü’rî’u terk etmek durumunda kalan İmâmu’l-Harameyn el-Cüveynî’nin (ö.478/1085) eserlerinde bu kavramın⁸⁴ ve farklı türevlerinin⁸⁵

⁷⁷ Bu kavram altında Eş‘arî, Kalânîsî, Ebû’l-Hasan el-Bâhilî gibi isimlere yer verilmektedir. Bkz. Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 29, 30.

⁷⁸ Bağdâdî’nin bu kavram altında yer verdikleri arasında, Ebû Sehl Muhammed b. Süleyman es-Sülûkî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn b. Fûrek, Ebû ‘Abdillâh b. Mücâhid, Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi isimler bulunmaktadır. Bkz. Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 253.

⁷⁹ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ’tikâduhû ve lâ Yecûzu el-Cehlu bihî* thk. I. A. Haydar, Beyrut 1986, 162, 191, 198, 201, 220, 231, 241.

⁸⁰ Eş‘arî, *Makâlatu’l-İslâmiyyîn*, 472; Eş‘arî *İbâne*’de *Ehlü’l-Hakk* ve *s-Sünne* kavramını kullanmaktadır. Bkz. *el-İbâne ‘an Usûli’d-Diyâne*, thk. A. M. Muhammed Ömer, Beyrut 2005, 14,

⁸¹ Bâkılânî, *İnsâf*, 162.

⁸² Nesefî, *Tebîrât*, I/165.

⁸³ Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 167.

⁸⁴ Örneğin bunlardan bazıları için bkz. İmâmu’l-Harameyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitabu’l-İrşad*, çev. A. B. Baloğlu-S. Yılmaz-M. İlhan-F. Sancar, Ankara 2010, 80, 91, 95-96,

onlarca kez kullanıldığı görülmektedir. Yine Cüveynî ile aynı dönemde yaşayan Ebû Saîd en-Nîsâbûrî (ö. 478/1086) de kendi mezhebi kimliğini tanımlamada aynı kavramı tercih etmektedir.⁸⁶ Cüveynî ve Nîsâbûrî kadar yoğunlukta olmasa da Gazâlî de *Ehlü'l-Hakk* kavramını kullanmaktadır.⁸⁷

Ehlü'l-Hakk kavramını en anlamlı bir şekilde kullanan ve *Eşariyye* kavramının ait olduğu bağlama dair bilgiler sunan kişi Ebû İshâk eş-Şirâzî'dir (ö. 476/1083). O *Ehlü'l-Hakk* olarak adlandırdığı ve mensubu bulunduğu kesimin itikadî görüşlerine dikkat çekmek amacıyla müstakil bir eser yazmış ve söz konusu kesimin inandığı temel hususları özet bir şekilde sıralamıştır.⁸⁸ Ona göre "kim, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye uyan *Ehlü'l-Hakk*'ın itikadına ilişkin bu eserde dikkat çekilen hususlar dışında bir şeye inanırsa o kâfirdir. Aynı şekilde kim bu eserde yer alan hususlar dışında bir şeyi *Ehlü'l-Hakk*'a nispet ederse o *Ehlü'l-Hakk*'ı küfürle suçlamış olur. Ancak onların bu suçlamaları, suçladıkları kimselerde bulunmadığı için kendilerine döner ve kendileri kâfir olur."⁸⁹ Şirâzî'nin bu değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, hâlâ kurucu bir isim olarak algılanmaktadır. Buna karşın mezhebin ismi, ona izafe edilmemekte ve *Ehlü'l-Hakk* olarak tanımlanmaktadır.

Eşarilerin bu süreçteki muhatapları açısından bakıldığında Şirâzî'nin eleştirilerine muhatap olan kesimin Kerramiler, Mutezile, Hanefiler ve Hanbeliler gibi kesimlerden biri veya hepsi olması ihtimal dâhilindedir. Şirâzî'ye göre, bu kesimin yaptığı en büyük kötülük, *Ehlü'l-Hakk*'ı lanetlemeleri, haklarında ileri geri konuşmaları, isimlerini halk nazarında kötölemeleri ve *Ehlü'l-Hakk*'ı

101-102, 106-107, 114-115, 124, 144, 150-151, 159 vd.; *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, 15, 19, 23, 28, 43 44, 60, 67; *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 27, 30, 31, 34, 35, 53, 57, 63, 98.

⁸⁵ *Ehlü'l-Hakk* kavramıyla ilişkilendirilebilecek *Muhakkıkûn* tabiri için bkz. Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, 25; *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 15, 17, 18, 19, 23, 26, 62, 71, 93, 101,

⁸⁶ Ebû Saîd 'Abdurrahmân b. el-Me'mûn en-Nîsâbûrî el-Mütevellî (ö.478/1086), *el-Ğunye fî Usûli'd-Dîn*, thk. I. A. Haydar, Beyrut 1987, 59, 117-118, 126-127, 135, 139, 142, 147, 152, 154, 173 vd.

⁸⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505/1111), *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, thk. İ. A. Çubukçu-H. Atay, Ankara 1962, 12, 13, 69, 106, *el-Mezhebu'l-Hakk* için bkz. 215.

⁸⁸ Ebû İshak İbrâhim b. 'Ali eş-Şirâzî (ö.476/1083), *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hakk*, thk. M. ez-Zebidi, Beyrut 1999.

⁸⁹ Şirâzî, *İşâre*, 275.

Eşariyye tabiriyle isimlendirmeleridir.⁹⁰ Bu son tespit önemlidir ve Şirâzî'nin muhataplarının *Eşariyye* kavramını kötüleme amacıyla kullandıklarını ortaya koymaktadır. Her ne kadar Şirâzî, bu kavramla isimlendirilmenin tekfiri ve laneti gerektirmediğini ve bunun Arap kabilelelerinden birinin ismi olduğunu izah etmeye çalışsa da⁹¹ Kündürî zamanında yaşanan lanetleme olayı sonrasında *Eşariyye* kavramının meşruiyetinin ciddi olarak zedelendiği ve olumsuz bir içerik kazandığı açıktır. Bu olumsuz içeriğin ne olduğunu tespit edebilmek mümkün değilse de yine de bazı ihtimaller üzerinde durulabilir.

Öncelikle Eşariliğin niçin başka bir kesim değil de özellikle Rafizilere yönelik lanetleme olayının bir parçası yapılmak istendiği merak konusudur. Bununla Eşariliğin Rafizilikle ilişkilendirilmek istendiği açıktır. Üstelik bu ilişkilendirme lanetleme olayından yüz elli yıl sonra bile hâlâ sürmektedir. Örneğin 598/1200 yılında kaleme aldığı eserinde Muhammed b. 'Ali b. er-Râvendî, Selçukluların son zamanlarında meydana gelen siyasî ve sosyal bunalımın sorumluları olarak halktan zorla para toplayan zalim ve kötü dinli kimseleri göstermekteydi. Râvendî'nin dinin ileri gelenlerine dil uzatmak ve onları itham ederek aralarına kıskançlık ve münâferet sokmakla suçladığı bu kötü dinli tahsildarların hepsi de Rafizî veya Eşarî idi.⁹² Râvendî'nin bu suçlaması yalnızca vergi toplayıcılarına yönelik değildi, yanı sıra kâtipler de bundan nasibini almıştı. Ona göre kötü dinli kâtiplerin hepsi de Rafizî veya Eşarî idi.⁹³ Râvendî'nin söz konusu şahısları kötü dinli olmakla suçlarken bunun gerekçesi olarak onların Rafizî veya Eşarî olmalarını göstermesi dikkat çekicidir. Bu durum Kündürî zamanında yaşanan lanetleme olayından itibaren VI./XII. asrın sonuna kadarki süreçte Eşarî nitelemesinin en azından Horasan bölgesinde hala olumsuz bir içerik taşıdığını ortaya koymaktadır.

Rafizilikle temelde kastedilen Şiiliğin Onikiimamiyye mezhebidir. Zira *Râfıza* kavramı ekseriyetle muhalifleri tarafından İmamî çizgide olanları ifade

⁹⁰ Şirâzî, *İşâre*, 280.

⁹¹ Şirâzî, *İşâre*, 280.

⁹² Muhammed b. 'Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*, çev. A. Ateş, Ankara 1999, 31.

⁹³ Râvendî, *Râhatü's-Sudûr*, 32.

etmek amacıyla kullanılan bir kavramdır.⁹⁴ Bozan'ın kaydettiği üzere İmamiyye'nin mütekellimleri erken dönemde muhalifleri tarafından bu kavramla nitelendirilmiştir.⁹⁵ Dolayısıyla Eşariliğin kendisiyle birlikte lanetlendiği kesim, Şiiliğin İmamiyye koludur. Eşarilik ve İmamiyye arasında bir kesişmeden bahsedilecekse, bu noktada Şafilik ve Sufilik bağlantısı öne çıkmaktadır. Fahrüddin er-Râzî, İmâm Şâfiî'nin hayatını ele aldığı eserinde, onun üç kesim tarafından sahiplenilmek istendiğini kaydetmektedir. Ona göre Rafiziler bunlardan biridir ve İmâm Şâfiî'nin Rafizî olduğuna dair iddialarına üç gerekçe ileri sürmüşlerdir. Bunlar, İmâm Şâfiî'nin kendi yazdığı şiirler, Yahyâ b. Ma'în'in, Şâfiî'nin *Siyer*'inde sadece Hz. Ali'den rivayette bulunduğunu ve onun dışında kimsenin rivayetine yer vermediğini söylemesi ve İmâm Şâfiî'nin Yemen'deyken Şiilerden bir gruba katılıp onlara yardım etmesidir.⁹⁶

İmâm Şâfiî'nin Şiiler tarafından sahiplenilmesi iki şekilde yorumlanabilir. Şiilerden bir kesim onu kendilerine mâletmeye çalışmış olabilirler ki, bu onun Şiilikle ilişkilendirilmesi anlamına gelmektedir. İmâm Şâfiî'ye nispet edilen ve onun Şiilikle ilişkisine delil getirilen şiirlerde dikkate değer bir Ehl-i Beyt vurgusu bulunmaktadır.⁹⁷ Onun özellikle Yemen'deki faaliyetleri bölgedeki Abbasî yöneticileri tarafından dikkatle takip edilmiş ve Abbasileri temsil eden valinin bölgedeki uygulamalarına karşı çıkması sonucunda da Ali Oğulları destekçisi bir kimse olarak Halife Hârûn er-Reşîd'e şikâyet edilmiştir. Daha sonra tutuklanarak Halife'nin huzuruna getirilmiş, Haneî Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî aracılığıyla da suçlamalardan aklanmıştır.⁹⁸ Bu suçlamaların ne derece doğru olduğu tartışmalıdır, ancak onun Abbasî yöneticilerine karşı sözlü muhalefette bulunduğu, bu yüzden Abbasî iktidarı tarafından potansiyel bir tehlike olarak

⁹⁴ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesi'nin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlı, İstanbul 1998, 196.

⁹⁵ *Râfıza* kavramının analizi konusunda geniş bilgi için bkz. Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009, 30-31.

⁹⁶ Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm*, 138-141

⁹⁷ Karabiber, bu şiirleri merkeze alarak İmâm Şâfiî'nin Ehl-i Beyt'e bakışıyla ilgili tespitlerde bulunmuştur. Bunlar için bkz. Namık Kemal Karabiber, "İmâm Şâfiî'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2009), c.9:1, s. 107-119

⁹⁸ Karabiber, 105-107.

algılandığı açıktır. O muhtemelen bu yüzden Şiiler tarafından sahiplenilmek istenmiştir.

İkinci ihtimal ise Şiilerden kendilerini fıkıhta İmâm Şâfiî'ye nispet eden kimselerin varlığıdır. Stewart'ın Onikiimamiyye Şiiliği ile Şafilik arasındaki fıkıh eksenli ilişkiyi ele aldığı çalışmada tespit ettiği üzere Ebû'l-'Abbâs Fazl b. Şâzân en-Nîsâbûrî (ö.260/874), Ebû'l-Hasan 'Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (ö.345/956), Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö.460/1067) gibi Şii kimliklerine karşın fıkıhta Şafilığa mensubiyeti bilinen önemli isimler bulunmaktadır.⁹⁹ Bu isimlerden Ebû Ca'fer Tûsî'ye Sübkî de tabakatında yer vermekte ve onun Şîi olmasına karşın kendisini Şafilığa nispet ettiğini belirtmektedir.¹⁰⁰

Yalnızca bu isimlerden hareketle Onikiimamiyye ile Şafilik arasında doğrudan bir kesişmeden bahsedebilmek güçtür. Stewart bu noktada farklı bir hususa dikkat çekmekte ve Onikiimamiyye mensupları tarafından sıklıkla başvurulmuş takiiyye olgusunun, onları baskı altında kaldıklarında kendilerini Şafilik kimliği altında gizlemeye sevk etmiş olabileceğini ileri sürmektedir.¹⁰¹ Ona göre bunun sebebi, Onikiimamiyye mensuplarının Şafiilerin Hadis Taraftarı fıkıh anlayışını, akla ve re'ye önem veren Hanefilikten daha kabul edilebilir bulmuş olmalarıdır.¹⁰² Onikiimamiyye'nin fikhî görüşleri açısından bakıldığında reye ve kıyasa karşı muhalif bir tutum geliştirdikleri bilinmektedir. Örneğin Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen rivayetlerde onun kelama karşı çıktığı ve kendi öğrencilerini Allah'ın zatı ve sıfatları gibi bazı kelami meseleleri konuşmaktan men ettiği kaydedilmektedir. Yine İmamî kaynaklarına göre imamların kıyas ile amel etmeye karşı çıktıkları, bu yöntemle verilen hükümleri batıl olarak

⁹⁹ Stewart, Şîi olmalarına karşın fıkıhta Şafilik aidiyeti olan kişiler arasında Fazl b. Şâzân en-Nîsâbûrî (ö.260/873), Ebû'l-Hasan 'Ali b. el-Hüseyin el-Mes'ûdî (ö.345/956), Muhammed b. Ahmed el-Kâtib (ö.281/894), Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö.460/1067), 'İmâduddîn Ca'ferî ve oğlu Tâcüddîn el-Ca'ferî, Necmüddîn Ba'albekî (ö.699/1300), Süleymân b. 'Abdilkavî et-Tûfî (ö.716/1316), Hasan b. Yûsuf 'Allâme İbnu'l-Mutahhar el-Hillî (ö.726/1325), Kutbuddîn Muhammed b. Mahmud er-Râzî (ö.766/1364), eş-Şehîdu'l-Evvel Şemsüddîn Muhammed Ebû 'Abdillâh b. el-Mekkî el-Âmulî (ö.786/1385), 'Ali b. 'Abdilâli el-Kerekî (ö.940/1533), eş-Şehîdu's-Sânî Zeynüddîn el-Âmulî (ö.965/1557), Bahâüddîn Muhammed el-Âmulî (ö.1030/1620) gibi isimleri sıralamaktadır. Bkz. Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Utah 1998, 65-97.

¹⁰⁰ Sübkî, *Tabakât*, IV/126-127.

¹⁰¹ Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, 100-102.

¹⁰² Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, 106.

gördükleri belirtilmektedir. Onlara göre kıyas şeytanın bir amelidir, bu yüzden kıyas ile amel etmedikleri gibi onun ile amel etmeyi de yasak görmüşlerdir.¹⁰³

Eşarilikle Onikiimamiyye arasında eğer bir kesişmeden bahsedilecekse sufiliğin bu kesişme noktalarından biri olması da ihtimal dâhilindedir. İlhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilip edilmemesi noktasındaki tartışmalarda bunun yansımalarını görebilmek mümkündür. Lanetleme olayından önceki bazı Eşarilerde ilhamın bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği görülmektedir. Örneğin ‘Abdulkâhir Bağdâdî, salih kimselerin ilham yoluyla elde ettikleri bilgiyi güvenilir bilgiler arasında saymıştır.¹⁰⁴ Bâkılânî’de yer almayan bu yaklaşımın Eşariliği ne derece temsil ettiği net değildir. Ancak tasavvufu teması sonrasında Ebû Hâmid el-Gazâlî’nin Allah’ın insanın kalbine akıttığı nurun, pek çok bilginin anahtarı olarak nitelemesine bakılırsa,¹⁰⁵ Eşariliğin sufilikle temasının ilham konusunun Eşarî kelamına taşınmasında önemli bir köprü işlevi gördüğü anlaşılabilmektedir. Muhtemelen Eşarilerin ilhamla ilgili bu yaklaşımı, imamların her şeyi bilebileceğine inanan İmamiyye mensuplarına, Hanefilikle kıyaslandığında daha yakın gelmiş olmalıdır. Zira ilhama dayalı bir bilginin güvenilir bir bilgi olarak telakki edilemeyeceği Maturidî-Hanefî kesimin ortak görüşüdür. Örneğin Mâturîdî’ye göre bu türden bilgiler kişiden kişiye değişen öznel bilgilerdir ve bunların doğruluğunun veya yanlışlığının akılla temellendirilebilmesi mümkün değildir.¹⁰⁶ Pezdevî’nin aktardığı bir olaya bakılırsa ilhama başvurmak ve ilham yoluyla elde edilmiş bilgiye dayanmak, Maturidî-Hanefî çevrede Rafızilik ve Karmatilik alameti olarak telakki edilmekteydi.¹⁰⁷

¹⁰³ Bozan, *İmamiyye’nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, 66-67.

¹⁰⁴ Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, 14.

¹⁰⁵ Gazâlî, zarurî bilgilerin güvenilir hale gelmesinin bir delil veya deliller sıralamasıyla değil, ancak Allah’ın insan kalbine akıtmış olduğu bir nur sayesinde gerçekleştiğini, bu nurunun da bilgilerin çoğunun anahtarı olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Munkuzu mine’-d-Dalâl: Dalaletten Hidayete*, çev. Y. Pakiş, İstanbul 1996, 31-32.

¹⁰⁶ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, 9; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 12; Nesefî, *Tebşıra*, I/34-35.

¹⁰⁷ Pezdevî, ilhama dayalı konuşanlardan birisinin 479/1086 yılında Buhâra’ya geldiğini ve sufileri etrafında topladığını kaydetmektedir. Önceleri Ebû Hanîfe’nin mezhebi üzere olan bu şahıs, daha sonra Mutezile’ye meyletmişti. Pezdevî, bu kişiye iki arkadaşını yollayarak “rükûda ve rükûdan başını kaldırdığında niçin ellerini kaldırdığını sormalarını” ister. Söz konusu kişinin buna vereceği

Eşarî-Şafîî çevrede ortaya çıkan tüm tasavvufî hareketlerin tasavvuf silsilelerinin Hz. Ali'de son bulması ve Ehl-i Beyt vurgusunun belirgin olması da Eşarilikle İmamiyye arasında sufilik zemininde paralellik kurulabilmesine olanak tanımaktadır.¹⁰⁸ Sufilerin hal tercümelerini ele aldığı eserinde Feridüddin-i Attar'ın yer verdiği ilk ismin Ca'fer es-Sâdık olması ve bütün şeyhlerin önderi olarak takdim edilmesi bu noktada dikkat çekicidir.¹⁰⁹ Attar, Ehl-i Sünnet ile Ehl-i Beyt arasında herhangi bir farkın olmadığını, Hz. Muhammed'e iman edip de evladına iman etmeyenlerin, ona iman etmemiş olacağını belirtmekte ve İmâm Şâfîî'nin Ehl-i Beyt'e olan düşkünlüğüne dikkat çekmektedir.¹¹⁰ Gerçekten de Eşarî-Şafîî çevreden ortaya çıkmış olmasına karşın, zamanla Şiileşen Kübreviyye ve Erdebiliyye gibi tarikatların varlığı Eşarilikle İmamiyye arasında sufilik üzerinden bir geçişkenliğin olduğunu teyit etmektedir.

Şîrâzî'nin verdiği bilgilere dönülecek olursa, onun yaşadığı ve lanetleme olayının yaşandığı zaman dilimi açısından bakıldığında Büveyhilere ve kimi uygulamalarına da ayrıca dikkat çekmek gerekir. Deylem asıllı ve Farisî kökenli bir devlet olan Büveyhilerin, Mutezile'ye ve özellikle de Şiiliğe resmi olarak destek verdikleri bilinmektedir. Çoğu kez Büveyhilerin bu tutumlarının Sünniliği sekteye uğrattığı ileri sürülmekte ve Selçukluların Büveyhilerin siyasî varlığına son vererek Sünniliği yeniden ihya ettiği vurgulanmaktadır. Bu genel kanaatin haklı yanları olmakla birlikte, kendi içinde kimi sıkıntılar barındırdığının altını çizmek gerekir.

Bağdâd özelinde bakıldığında Büveyhilerin kimi uygulamalarıyla Şiiliğin toplumsal gücünü müstahkem hale getirdiği ve bu açıdan Sünniliğe darbe vurduğu bir gerçektir. Bağdâd'daki Sünnilik ağırlıklı olarak Hanbelilerdir ve eğer Sünniliğe yönelik bir baskı söz konusuysa bunun muhatabı Hanbelilerdir. Ancak Eşarilik için aynı şeyi söyleyebilmek zordur. Eşariliğin bir kelam mezhebi olarak sistemleştirilmesinin ve Şafilik ve Sufilikle irtibatı sayesinde Horasan bölgesinde

cevap "işte bu bana zahir oldu" şeklindedir. Pezdevî bu cevapla o kişinin sırrını açığa vurduğunu ve bu yaklaşımın Rafizilerin ve Karmatilerin yaklaşımı olduğunu belirtmektedir. Bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 367.

¹⁰⁸ Necdet Tosun, "Silsile", *DİA*, XXXVII/206-207.

¹⁰⁹ Feridüddin-i Attar, *Evliya Tezkireleri*, çev. S. Uludağ, İstanbul 2007, 51-56.

¹¹⁰ Attar, *Evliya Tezkireleri*, 52.

toplumsal tabanını genişletmesinin Büveyhilerin iktidarına denk düşmesi tesadüfle açıklanamaz. Örneğin Bâkılânî, Büveyhî hükümdarı ‘Adududdevle’nin huzurunda Mutezilî âlimlerle tartışmış ve onun takdirini kazanmıştı. O, bu yüzden ‘Adududdevle’nin oğlu Simnânuddevle’ye hoca tayin edilmiş ve bu çerçevede birkaç yıl Büveyhî sarayında kalmıştı. ‘Adududdevle’nin Bâkılânî’yi birkaç kez Bizans yönetimine kendisini temsilen elçi olarak göndermesine bakılırsa, Bâkılânî’nin Büveyhî yöneticiler nezdindeki itibarı azımsanacak türden değildir.¹¹¹ Eğer Mutezile’ye dönük bir resmi destek söz konusuysa Küllabî-Eşarî geleneğin en önemli temsilcilerinden olan ve Mutezile’nin hasmı sayılabilecek Bâkılânî gibi bir ismin bu kadar itibar görmemesi gerekirdi.

Gerçekten de Eşariliğin Şafîlik ve Sufilik zeminine oturup kısa bir zaman zarfında Horasan bölgesindeki diğer mezheplerle boy ölçüşebilecek hale gelmesi Büveyhilerin iktidarı sırasında gerçekleşen bir hadisedir. Bu durum Eşarî-Şafî kimliğin bölgede tesisinde Büveyhilerin dolaylı bir role sahip oldukları anlamına gelmektedir. Bu yüzden Tuğrul Bey zamanındaki Rafizilik ve Eşariliğin lanetlenmesi uygulamasını özünde siyasî bir girişim olarak değerlendirmek gerekir. Rafizilikle birlikte anılması ve lanetleme olayının bir parçası kılınmak istenmesi, muhtemelen Eşariliğin Büveyhî iktidarıyla olan ilişkisinin bir sonucuydu.

Eş‘arî’nin kalamî görüşleri, daha çok reddiye mantığı üzerinden şekillendiği için bir mezhep kurmayı gerekli kılacak insicam ve tutarlılıktan yoksundu.¹¹² Örneğin, Eş‘arî’nin kendi eserlerinde bilgi kuramı yer almamaktaydı.¹¹³ O, kalamı ve kalamın bir yöntem olarak kullanılmasını Hadis Taraftarı kesim içerisinde meşrulaştırmaya çalıştı; bunda da önemli ölçüde başarılı oldu. Ancak bu çaba, kendine özgü bir kalamî sistemi kurma hususunda

¹¹¹ Şerafeddin Gölcük, “Bâkılânî”, *DİA*, IV/532.

¹¹² Pezdevî, Eş‘arî’nin yüze yakın kitabını incelediğini, bunların çoğunun yazılış gerekçesinin Mutezile’nin görüşlerinin çürütülmesi olduğunu kaydetmektedir. Ona göre Eş‘arî, Mutezile’den ayrıldıktan sonra, Mutezilî dönemde yazdığı eserleri tashih etmek için büyük çaba ortaya koymuştu. Ancak bu reddiyeci tutumu, onun sonraki eserlerinin tam ve mükemmel olmamasının en önemli nedeniydi. Bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 2.

¹¹³ Bu ve benzeri pek çok husus Bâkılânî gibi halefleri tarafından ortaya konmuştur. Bkz. George F. Hourani, *Reason And Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985, 123.

tek başına yeterli değildi. Bu eksiklik Bâkıllânî, İbn Fûrek ve İsferâyînî gibi takipçileri tarafından giderildi.¹¹⁴

Bâkıllânî, Eşarî kelamını bilgi problemi ve tabiat felsefesi açısından ikmal etti. O, bu çerçevede bilginin tanımı, kaynakları ve çeşitleri üzerinde durdu; Aristo mantığı ve felsefesine karşı çıkararak âlemin hudûsü ile Allah'ın varlığını ispat etmek için cevher, araz, atom (*cevher-i ferd*), boşluk vb. tabiat felsefesine ilişkin konuları sistemleştirip bunları ulûhiyyet anlayışının temeli haline getirdi.¹¹⁵ Ancak bu inşa süreci, henüz daha geliştirilmemiş kimi görüş ve düşüncelerin, onlar tarafından Eş'arî'ye mal edilmesini beraberinde getirdi.¹¹⁶ Bu husus, Eşariliğin daha sonraki seyrine doğrudan etkide bulundu ve farklı Eşarilik algılarının ortaya çıkmasına yol açtı. Bu yüzden Eşarilik, asla insicamlı ve tutarlı bir yapıda olmadı ve bir itikadî görüşler birliği hüviyeti taşımadı.¹¹⁷

Mezhebin Cüveynî, Gazâlî, Râzî, Âmidî, Îcî ve Beyzâvî gibi sonraki temsilcileri, pek çok konuda hem Eş'arî'ye hem de diğer Eşarilerin görüşlerine muhalefet etmekten çekinmediler ve kendilerine özgü yaklaşımlar ortaya koydular.¹¹⁸ Hatta bu yüzden kendi mezhepdaşlarının eleştirilerine maruz kaldılar veya tekfir edildiler. Örneğin Gazâlî, Eş'arî ile diğer bazı büyük kelimcilerin görüşlerinden ayrıldığı gerekçesiyle Eşariler tarafından küfürle itham edilmişti. Gazâlî, bu ithamı Bâkıllânî'nin Eş'arî'ye muhalefet etmesini ileri sürerek cevaplamaya çalıştı. Eğer Eş'arî'ye muhalefet küfrü gerektiriyorsa, o zaman

¹¹⁴ Tilman Nagel, *The History of Islamic Theology*, trans. T. Thornton, Princeton 2000, 148.

¹¹⁵ Şerafeddin Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV/532.

¹¹⁶ Nagel, *Islamic Theology*, 152-153.

¹¹⁷ Oliver Leaman, "Ghazali and the Ash'arites", *Asian Philosophy* (1996), VI:1, 19

¹¹⁸ Örneğin Bâkıllânî, haberî sıfatların te'vil edilmemesi gerektiğini savunurken, İbn Fûrek bunların te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürdü. Eş'arî'ye ve diğer takipçilerine göre, Allah'ın Bekâ sıfatı müstakil bir sıfat değilken, İbn Fûrek bunun müstakil bir sıfat olduğunu dile getirdi. Peygamber olmayan kimselerin mucizeye benzer harikalar gösterebileceği, sadece erkeklerin peygamber olabileceği ve günahların büyük küçük ayrımına tabi tutulmadan hepsinin aynı statüde kabul edilmesi gerektiği sadece İbn Fûrek'e özgü olan yaklaşımlardı. Bkz. Yusuf Ş. Yavuz, "İbn Fûrek", *DİA*, XIX/497; İsferâyînî de kimi hususlarda Eş'arî'den ve diğer Eşarilerden farklı görüşler ileri sürdü. Örneğin Allah'ın Hayat, İlim, Sem', Basar, İrade ve Kelâm sıfatları gibi bir de mekândan ve cihetten münezzeh olma sıfatı söz konusudur. Ona göre ilahî kelam, ses ve harflerden ibaret değildir ve işitilemez. Mucize yalnızca peygambere özgü bir şeydir ve velilerin mucize göstermesi söz konusu değildir. İsferâyînî, diğer Eşarilerin aksine, sünnetullahı aykırı olan kerametleri kabul etmemiştir. Bkz. Salih Sabri Yavuz, "İsferayini, Ebû İshâk", *DİA*, XXII/515-516.

Bâkılânî'nin de kimi konularda Eş'arî'ye muhalefet ettiği için küfürle itham edilmesi gerekmektedir. Şayet Bâkılânî'ye bu hak tanınıyorsa bu hak hiçbir şekilde sonrakilerden esirgenemezdi.¹¹⁹

Gazâlî gibi Fahrüddîn er-Râzî de özellikle felsefî görüşleri sebebiyle dönemindeki Eşariler tarafından zındıklıkla suçlanmıştı. O *İ'tikâdât*'ında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten ayrılmadığının altını ısrarla çizmek ve halkı asla hak dışında bir şeye yönlendirmedeğini belirtmek durumunda kaldı. Râzî, birtakım hasetçilerin ve kindarların kendisini suçlamalarına şaşırılmamaktaydı; onu asıl şaşırtan bu ithamların kendi arkadaşlarından ve dostlarından gelmesiydi.¹²⁰

Eşarî nitelemesiyle temelde neyin kastedildiğini tespit edebilmek gerçekten zordur. Eşariliğin yaşadığı kimi farklılaşmalar ve ilişkili olduğu diğer toplumsal kimliklerin analizi bu bakımdan kısmen aydınlatıcı olabilir. Bu noktada ilkin Eşariliğin daha çok bir kelimî mezhep olarak algılandığı bağlam üzerinde durmak gerekir. Eş'arî'nin kendi görüşleri, İbn Fûrek, Bâkılânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, 'Abdulkâhir Bağdâdî, Kuşeyrî gibi isimler ve bunlara ait metinler bu süreci temsil etmektedir. Bu aynı zamanda Eşarî olmanın genel çerçevesinin çizildiği ve sosyal bir kimliğe dönüştüğü bir süreci temsil etmektedir. Öncelikle Eşarilik, Hadis Taraftarı kesim içerisinde zaten var olan ama temsil gücü düşük bir kesimin, yani Küllabîliğin toplumsal ve düşünsel mirası üzerine oturmuştur. Kısa bir zaman zarfında da Hanbeliler dışındaki tüm Hadis taraftarları tarafından kabul edilmiştir. Şahıstan şahsa değişen farklı tonları bünyesinde barındırmakla birlikte bu Eşariliği, "kelamî Eşarilik" olarak tanımlamak mümkündür. Bu düzlemde Eş'arî'nin fikirleri merkezde olmakla birlikte Küllabî geleneğin dağınık haldeki görüşleri bir araya getirilerek insicamlı ve tutarlı bir kelimî ekolü oluşturulmuştur. Bu süreç, Eşariliğin bir mezhep olarak asıl inşa edildiği süreçtir. Buna katkıda bulunan isimler arasında kısmî görüş ayrılığı görülmekle birlikte, yine de hem yöntemsel hem de içeriksel açıdan belirgin bir ayrışmadan bahsedebilmek güçtür.

¹¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Faysalatu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zandaka*, thk. R. M. Abdullah, Dimaşk 1986, 40-41.

¹²⁰ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö.606/1209), *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. M. M. el-Bağdâdî, Beyrut 1986, 129.

Kelamî Eşariliğin muhatapları ağırlıklı olarak Mutezile, İsmaililer-Batiniler, Hanbeliler ve Kerramilerdir.

Kelamî Eşarilik, V./XI. asırda eş zamanlı iki farklılaşmaya maruz kalmıştır. Bunlardan ilki Cüveynî ile birlikte başlayan, Şehristânî ile devam eden ancak Râzî’de oldukça belirgin hale gelen felsefî kelam faaliyetidir. Gazâlî’nin tasavvufa yönelmeden önceki çizgisini de buna dâhil etmek mümkündür. Bu süreçte önce Aristo mantığı, Râzî ile birlikte de Aristo felsefesi kelama dâhil edilmeye başlanmıştır. Bu farklılaşma ile birlikte ilahiyat ve tabiiyyat gibi felsefeye ait konular, felsefenin kavramları ve bilgi kuramı kelam eserlerinde kendisine yer bulmuştur.¹²¹ Öyle ki bir müddet sonra bu yeni konuların ağırlığı, kelamın aslî konularını geri plana itmiş ve semiyat bahislerini ihtiva etmediği takdirde kelam eserlerinin felsefe eserlerinden neredeyse ayırt edilemeyecek hale geldiği dile getirilmiştir.¹²²

Doğu’da, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde gelişen bu farklılaşma sürecini kendi içinde iki aşamalı olarak değerlendirmek gerekir. İlk aşama Cüveynî ile birlikte başlayan ve mantığın kelama girmeye başladığı bir geçiş sürecidir; Gazâlî, Ebû’l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî ve Şehristânî’yi bu sürecin figürleri olarak görmek mümkündür. Bu süreçte Eşarilik kelamî çehresini sürdürmektedir, ancak mantık bir mücadele aracı olarak kelamın kullanımına sunulmaktadır. Geçiş sürecini temsil eden bu Eşariliğin muhatabı Mutezile, Maturidi Hanefiler, felsefeciler ve Kerramilerdir. İkinci aşama ise Râzî ile birlikte başlayan, mantığın müstakil bir ilim haline getirildiği ve felsefenin kelama taşındığı yeni ve önemli bir farklılaşmayı temsil etmektedir. “Felsefî Eşarilik” olarak tanımlanabilecek bu süreç, aslında Eşariliğin kendi kalıplarını zorladığı ve zaman zaman dışına çıktığı bir süreçtir. Bu husus felsefî kelamın mezheplerüstü bir çerçeveye oturmasıyla yakından ilgilidir ve felsefî Eşarilikten çok felsefî kelam faaliyeti olarak adlandırılmayı hak eden bir niteliği haizdir. Kelamın

¹²¹ İcî’nin altı bölümden oluşan *Mevâkıf*’ının ilk dört bölümü felsefenin kelama taşıdığı konulardan oluşmakta iken, yalnızca son iki bölümü klasik kelam konularını içermektedir. Bkz. Ebû’l-Fazl ‘Adudüddîn ‘Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî (ö.756/1355), *el-Mevâkıf fi ‘Ilmi’l-Kelâm*, Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, yy.

¹²² Teftazânî, semiyat bahislerini içermediği takdirde kelamın felsefeden neredeyse ayırt edilemeyecek bir hale geldiğini kaydetmektedir. Bkz. Teftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu’l-Akaid*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1999, 99-100

felsefeyle sentezlendiği bu aşamada Eşariliğin muhatapları ağırlıklı olarak felsefeciler, kısmen Mutezile ve çok az da olsa Maturidî Hanefilerdir.

Felsefî Eşarilik, Râzî, Âmidî, Beyzâvî, Isfahânî, Îcî, Teftazânî ve Cürcânî kanalıyla Devvânî'ye kadar Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde varlığını sürdürmüş ve Fatih döneminden itibaren de Osmanlıya taşınmıştır. Teftazânî'nin ilk defa Maturidiliği Eşarilikle birlikte Ehl-i Sünnet'in iki ana kolundan birisi olarak gösterme çabasına karşın,¹²³ felsefî Eşariliğin Maturidiliği muhatap aldığı söylenemez. Onun bu yaklaşımı daha çok Hanefî kimliğin belirgin olduğu Osmanlılarda karşılık bulmuştur. Felsefî Eşarilik, Devvânî'ye kadar tasavvufa mesafeli iken, onunla birlikte İbn 'Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisiyle sentezlenmiştir. Devvânî sonrası süreçte Horasan bölgesinin Safevilerin Şiileştirme politikalarına maruz kalmasıyla felsefî Eşarilik darbe yemiş, Eşarilik yönü törpülenen bir felsefî kelam ise Şiiliğin güdümüne girmiştir. Felsefî kelam Şiilik, spekülâtif sufilik ve felsefe üçgeninde tesis edilmek istenen daha sonraki sentezlerin bir parçası haline gelmiştir.

Eşarilik Doğu'da felsefe ile teması çerçevesinde iki aşamalı bir farklılaşmaya maruz kalırken, Batı'da alan daralmasına uğramıştır. Bu boyut, başta Selçuklular olmak üzere, Zengiler ve özellikle de Eyyübiler zamanından itibaren Eşariliğin Sünnilik zeminine oturtulduğu siyasî bir bağlamı ifade etmektedir. Fatimilerin kontrolü altında bulunan Şam ve Mısır gibi bölgelerinin Şîi etkiden tümüyle arındırılması sürecinde Şiilik karşısında Sünniliğin devreye sokulduğu iki kutuplu bir mezhep algısı ortaya çıkmıştır. Bu algı İlhanlıların Şiiliğe destek vermeleri karşısında Memlükler tarafından daha da derinleştirilerek sürdürülmüştür. Bölgede Eşariliğin Sünnilik üzerinden propaganda edilmesi, Eşariliğin kendi mezhebi sınırlarını daraltmış; Şiiliğin alternatifi olarak sunulmuş ve zamanla Ehl-i Sünnet ile özdeşleşmesini beraberinde getirmiştir. Bu durum Eşariliği bir kelam mezhebi olmaktan çıkarıp itikadî ve siyasî bir yönetime

¹²³ Ona göre Ehl-i Sünnet'in Horasan, Irak, Şam ve diğer pek çok bölgedeki temsilcileri Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin taraftarları olan Eşariler (*el-Eş'airâ*) iken, Mâverâünnehir bölgesindeki temsilcisi ise Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin taraftarları olan Maturidilerdi (*el-Mâturîdîyye*). Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî (ö.793/1390), *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. S. M. Şeref, Beyrut 1998, V/231.

dönüştürmüştür. Bu yüzden Eşarilik Batı’da daha çok bir akide olarak algılanmıştır.

VIII./XIV. asırda Memlûkler döneminde bir kimse için Eşarî nitelemesi kullanıldığında temelde kastedilen onun Ehl-i Sünnet’e mensup oluşuydu. Nitekim bu dönemin önemli isimlerinden olan Sübkî’nin Eşariliği çatı kavram olarak kurgulayarak tüm Şafîilerin ve Malikîilerin, Mutezîlî olmadığı sürece tüm Hanefîilerin, teccime ve teşbihe kaymadığı müddetçe Hanbelîilerin Eş‘arî’nin görüşü üzere olduğunu belirtmesi¹²⁴ temelinde bu algı biçiminin bir ürünüdür. “Akaid Eşariliği” veya “popüler Eşarilik” olarak nitelenebilecek bu Eşarilik algısının muhatapları, ilk zamanlarda ağırlıklı olarak İsmailî-Batînîler ve Hanbelîiler, daha sonra da Doğu’dan Batı’ya göç eden Maturidî Hanefîilerdir.

Akaid Eşariliğinin bölgede tesisinde sosyo-politik bağlamın yanı sıra tasavvufî faaliyetlerin de etkisi büyüktür. Özellikle Sühreverdîye ve ondan türeyen tasavvufî yönelimlerin Eşariliğin akaidleşme sürecine doğrudan etkisi bulunmaktadır. Akaid Eşariliği Memlûkler döneminden itibaren Eşarilik ve Maturidilik arasında tesis edilmeye çalışılan bir uzlaşma arayışının zeminini teşkil etmiştir. Osmanlıların Memlûklerin siyasî varlığına son vermesi ve bölgeyi kendi topraklarına katmasıyla birlikte akaid Eşariliği Osmanlılara taşınmaya başlanmıştır. Safevîlerle birlikte felsefî kelam eksenli Eşariliğin silikleşmeye başlaması, akaid Eşariliğini ön plana çıkarmıştır. Eşarilik bu süreçte Cüveynî öncesi klasik kelamî çizgiye geri dönmüş ve felsefeyle bağı koparılmaya çalışılmıştır. Eşariliğin bu biçimi, XI./XVII. ve XII./XVIII. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde Eşariliğin yeni yüzünü temsil etmeye başlamıştır. Osmanlıların son dönemlerine damgasını vuran mezhebi tartışmalarda ve görüş ayrılıklarında söz konusu olan Eşarilik daha çok bu Eşariliktir.

¹²⁴ Sübkî’ye göre içlerinden itizale ve teccime bulaşmış olanlar bulunmakla birlikte, dört mezhep tek bir akaid üzerinde hemfikirdi. Hepsî de selef ve halef ulemalarının kabul telakki ettiği Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’nin akidesini onaylıyorlar, Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî’nin görüşünü din olarak benimsiyorlardı. Bkz. Tâcüddîn Ebû Nasr ‘Abdülvehhâb b. Takıyyüddîn es-Sübkî (ö.771/1370), *Muidu’n-Niam ve Mübidu’n-Nikam*, Beyrut 1986, 25.

2. Maturidilik Kavramı

Erken dönemlerde Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Hanefî gelenek içerisinde ismi ön plan da olan seçkin bir kimse olarak algılanmasına karşın, söz konusu geleneğin kendisine irca edildiği bir kişi olmamıştır. Mâturîdî'den yaklaşık beş altı asır boyunca Ebû Mansûr el-Mâturîdî ismine sıklıkla müracaat edilmekle birlikte¹²⁵ Mâturîdî hayatta iken ve sonraki birkaç yüzyıl boyunca *Mâturîdiyye* tabiri Hanefî geleneğe mensup kelimacılarca asla kullanılmadı. Her fırsatta Mâturîdî'yi yüceltmekten geri durmayan ve “Doğu Hanefî gelenek içerisinde önemli konumlara sahip imamlar olmasaydı bile Mâturîdî yazdığı eserlerle tek başına yeterdi”¹²⁶ diyecek kadar Mâturîdî'ye bağlı bir kimse olan Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin, bu şekilde bir isimlendirmeden ve kendisini ona nispet etmekten en fazla memnun olacak kişi olduğu açıktır. Buna karşın o eserlerinde *Mâturîdiyye* tabirine yer vermedi.

Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin '*Akâid*'ine şerh yazan Ebû Şücâ' Menkubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî (ö.652/1254)¹²⁷, isim vermediği bir kişiden *Mâturîdiyye* tabirinin kavramlaşma sürecine ışık tutabilecek bir alıntıda bulunmaktadır. Buna göre “*Ehlü'l-Ehvâ*, özellikle de *Ehlü'l-İ'tizâl*, Mâturîdî karşısında aciz kalıyordu. Bu yüzden Mutezile Ehl-i Sünnet'i onunla isimlendiriyor, Ebû Hanîfe'nin yolunu tutanları akaitte ve usulde ona nispet edip bu kimselere *Mâturîdiyye* diyordu.”¹²⁸ Aynı bilgi Ebû Şücâ' en-Nâsırî'den bir asır sonra coğrafyacı Fazlullah el-Ömerî tarafından aynen tekrar edildi. İfadelerin birebir aynı olmasına bakılırsa Fazlullah el-Ömerî, bu bilgiyi muhtemelen Nâsırî'den almış olmalıydı.¹²⁹ Bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla *Mâturîdiyye*, Hanefî âlimlerin kendilerini tanımlama konusunda tercih ettikleri bir kavram değildi ve kavram özünde Mutezile'ye aitti. Mutezile'nin fıkıhta Hanefî

¹²⁵ Mâturîdî sonrası süreçte Mâturîdî'ye yapılan atıflarla ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Maturidilik*, İstanbul 2008, 138-175.

¹²⁶ Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö.508/1114), *Tebssratu'l-Edille fî Usûli'd-Din*, thk. H. Atay, Ankara 1993, I/471.

¹²⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/462-463.

¹²⁸ Ebû Şücâ' Menkubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî (ö.652/1254), *Nûru'l-Lâmi' ve Burhânu's-Sâtı'*, Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, Nu: 848, 113a.

¹²⁹ Şihâbuddîn Ahmed b. Yahyâ İbnu Fazlullah el-Ömerî (ö.749/1349), *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, ed. F. Sezgin, Frankfurt 1988, VI/46 (Laleli, Nu: 2037'den tıpkı basım)

olmalarına karşın itikadî meselelerde Ebû Hanîfe'nin yolunu takip etmedikleri iddiası, Doğu Hanefilerinin Mutezile'ye dönük eleştirilerinin temelini oluşturmaktaydı.¹³⁰ Zira bölgedeki Hanefiler, kendilerini Ebû Hanîfe'nin hem usulde hem de fîrûda gerçek takipçisi olarak görüyor ve bununla iftihar ediyorlardı.¹³¹ Mutezililer bu kimseleri usulde Mâturîdî'ye nispet etmekle muhtemelen onların Ebû Hanîfe'nin gerçek takipçisi olma iddiasını ortadan kaldırmak ve onların Hanefiliğini sadece fikhî bir aidiyete indirgemek istediler.

Ebû Şucâ' en-Nâsırî'nin alıntılacağı metinde geçen "Mutezililerin Mâturîdî karşısında aciz kaldığı" şeklindeki ifade, iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi, Mutezile bizzat Mâturîdî'nin yaşadığı zaman diliminde bu kavramı kullanmış olabilir. Zira Mâturîdî'nin, Ebû'l-Kâsım 'Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî el-Belhî'nin eserlerine yönelik reddiyeler yazmış olması¹³² ve *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*'sinde Mutezilî fikirlere dönük eleştirilerde bulunmuş olması, onu Mutezilî kesimin doğrudan muhatabı ve hasmı yapmaktaydı.¹³³ İkinci ihtimal ise Mutezile'nin, Semerkand başta olmak üzere bölgenin kimi şehirlerinde Mâverâünnehir Hanefileriyle olan mücadelesinde¹³⁴ sürekli olarak Mâturîdî'nin isminin gündeme gelmiş olmasıdır. Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî özelinde yaptığı

¹³⁰ 'Alaüddîn 'Abdul'azîz b. Ahmed el-Buhârî (ö.730/1329), *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. M. Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1987, I/35.

¹³¹ Neseî, Ebû Hanîfe'nin Horasan ve Mâverâünnehir'in tüm şehirlerindeki ashabının, itizale bulaşmadan hem fıkhta hem de kelimada onun yolunu tutan kimseler olduğunun altını çizmektedir. Bkz. Neseî, *Tebîrâ*, I/468.

¹³² Bu çerçevede yazdığı eserler, *Reddu Evâilî'l-Edille li'l-Ka'bî*, *Reddu Tehzîbi'l-Cedel li'l-Ka'bî* ve *Reddi Va'idu'l-Fussak li'l-Ka'bî* dir. Bkz. Neseî, *Tebîrâ*, I/472.

¹³³ Hanefî Tabakât kitaplarının Mâturîdî'nin hayatını özet bilgiyle geçiştirmesine karşın, mezhebe mensup kimi şahısların eserlerinde onun hayatı hakkında bilgiler bulunduğunu belirten Zebîdî, Mâturîdî'nin özellikle Mutezile'nin önemli bir hasmı olmasına, onlarla mücadele edip onları susturmasına dikkat çekmektedir. Bkz. es-Seyyid Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Kitâbu İthâfî's-Saâde el-Muttekin bi Şerhi Esrâri İhyai 'Ulûmi'd-Dîn*, yy. ty, II/5.

¹³⁴ Mâturîdî zamanında ve sonrasında Mutezile, Mâverâünnehir Hanefilerinin en önemli hasmı konumundaydı. Mâturîdî'nin öğrencisi Rüstüğfenî'ye göre Ehl-i Sünnet'ten birisinin Mutezilî birisiyle evlenmesi caiz değildir, zira Mutezililer Müslüman olarak kabul edilmemekteydi. Ona göre Mutezililer de Ehl-i Sünnet mensuplarını Müslüman kabul etmiyorlar ve Ehl-i Kitab'ın kestiklerini yemelerine karşın, Ehl-i Sünnet'in kestiklerini yemekten uzak duruyorlardı. Bkz. Ebû'l-Hasan 'Ali b. Said er-Rüstüğfenî (ö.345/956), *Fevâidu'r-Rüstüğfenî*, (Keşşî'nin *Mecmau'l-Havâdis ve'n-Nevâzil*'i içinde), Süleymaniye Kütüphanesi-Yeni Cami, Nu: 547, 298a; Bölgede Maturidî-Hanefî çevre ile Mutezile arasındaki mücadele Şükrü Özen tarafından ilk kaynaklarına inilerek oldukça net ortaya konmuştur. Geniş bilgi için bkz. Bkz. Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9 (2003), ss. 53-64.

Mutezile karşıtı duruş,¹³⁵ muhtemelen bölgedeki Hanefilerin Mutezile ile fikri düzeydeki her etkileşiminde Mâtûrîdî'nin isminin merkeze taşınmasına yol açtı. Bundan dolayı Mutezililer onun ismi üzerinden bu kesimi tanımladılar ve onların Hanefî olma aidiyetlerinden çok Mâtûrîdî olma kimliklerini eleştiri konusu yapmak istediler. Bu husus Mâtûrîdî'nin isminin bölgedeki Hanefiler arasında ön plana çıkmasında yalnızca Eşarilerle yaşanan tekvîn tartışmalarının değil, yanı sıra Mutezililerle olan mücadelenin de etkili olduğunu somut bir şekilde ortaya koyması bakımından önemlidir.

Mâtûrîdî'nin ismini ön plana çıkarmalarına karşın, *Mâtûrîdiyye* tabirini kullanmaktan kaçınan takipçilerinin tercih ettiği kavram Hanefilik oldu. Ancak onlar, Hanefiliği yalnızca fikhî bir kimlik olarak kullanmadılar; aksine hem usûlde hem de fûrûda Ebû Hanîfe'ye tabi olmak olarak algıladılar. Bu bakış açısı onları Mutezile, Neccariyye ve Kerramiyye gibi fıkıhta Hanefî olan kesimlerden ayıran en önemli kriterdi.¹³⁶ Şii bir müellif olan Abdülcélil Kazvînî, bölgede Hanefilikle ilişkili farklı gruplardan söz etmekte ve Kerramiyye, Neccariyye ve Mutezile gibi mezheplerin Ebû Hanîfe'nin yalnızca fikhî görüşlerine uyduklarını belirtmektedir. Ona göre bunlar dışında usûl veya fûrû ayrımı yapmaksızın Ebû Hanîfe'nin yolundan giden dördüncü bir kesim daha bulunmaktadır.¹³⁷ Madelung'a göre Kazvînî'nin bu ifadeleri doğrudan Maturidiliğe işaret etmektedir.¹³⁸ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*'in daha başlangıcında, “usûlde ve fûrûda imamı ve örneği olması dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin yolundan gittiğini” belirtmekteydi.¹³⁹

¹³⁵ Mâtûrîdî'nin Mutezile'ye yaklaşımı konusunda geniş bilgi için bakınız. Kıyasettin Koçoğlu, *İmam Mâtûrîdî'nin Mutezile'ye Bakışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

¹³⁶ Örneğin Pezdevî, Samanilerin son dönemlerinde Mutezile'nin Buhâra'da oldukça güçlendiklerini, emirin onların imamet konusundaki görüşlerini öğrenmesinin akabinde Mutezile'ye cephe aldığını ve onun gayretiyle Buhâra'da Mutezile'nin kökünün kazındığını belirtiyor. Mutezile'nin atılmasından sonra Buhâra'da şehirde sadece Hanefilerin kaldığını belirtmesi Hanefilikle Mutezile arasında önemli bir mesafeyi koymak istemesi bakımından önemlidir. Bkz. Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö.493), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1988, 275.

¹³⁷ ‘Abdülcélil b. Ebî'l-Hüseyn Kazvînî, *Kitâbü'n-Nakz*, thk. S. C. H. Urmevi, y.y. 1952, 74; Ayrıca bkz. Adem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, 32-33.

¹³⁸ Wilferd Madelung, “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”, çev. M. Tan, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, 319.

¹³⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 6.

Ebû'l-Mu'în en-Neseffî'nin ifadesiyle “özellikle de Semerkand imamları usûl ve fûrû ilmini birleştiren kimselerdi.”¹⁴⁰ Ona göre Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, hem usûlde hem de fûrûda Ebû Hanîfe'ye en çok tabi olan kişiydi.¹⁴¹ Mâtûrîdî'nin de en üst örneğini teşkil ettiği bu Hanefiliğin temelinde Ebû Hanîfe'nin doğu kökenli öğrencileri vasıtasıyla bölgeye taşınan fikhî ve itikadî görüşleri yatmaktaydı. Bu yüzden Mâtûrîdî'nin içinde bulunduğu bu geleneğin kendilerini Ebû Hanîfe'ye nispetlerini veya Hanefilik tanımlamalarını salt bir fikhî aidiyet olarak görmemek gerekmektedir. Onlar için Hanefî olmak aynı zamanda kelamî ve itikadî bir duruş gerektiren genel bir kimlikti.¹⁴²

Hanefilik, bölgede fikhî bir kimlik olarak tek bir dinî-toplumsal oluşuma da özgü değildi ve Mutezile, Kerramiyye ve Neccariyye tarafından da sahiplenilen bir kavramdı. Mâtûrîdî'nin takipçileri için kavram iki uçluydu ve bu haliyle kendilerini tanımlama konusunda herhangi bir tereddütleri yoktu. Buna karşın diğer kesimler onları tanımlamak istediğinde kimi sıkıntılarla karşı karşıya kaldılar. Mutezile, Kerramiyye ve Neccariyye onları muhtemelen Ehl-i Sünnet olarak gördüler.¹⁴³ Ancak Eşariler için durum farklıydı. Onlar da Ehl-i Sünnet olmak iddiasındalardı; bundan dolayı da Mâtûrîdî'nin takipçilerini Hanefiler¹⁴⁴, Mâverâünnehirliler¹⁴⁵, Mâverâünnehir Hanefileri¹⁴⁶, Mâverâünnehir Fakihleri¹⁴⁷ şeklinde tanımladılar.

¹⁴⁰ Neseffî, *Tebsıra*, I/468.

¹⁴¹ Neseffî, *Kitâbu't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. H. H. Ahmed, Kahire 1986, 156-157.

¹⁴² Aron Zysow, “Mutazilism and Mâtûrîdîsm in Hanafi Legal Theory”, *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002, 263.

¹⁴³ Mâtûrîdî'nin, Ka'bî'den yaptığı ve ardından cevaplamaya giriştiği alıntılara bakıldığında, Ka'bî'nin muhataplarını Ehl-i Sünnet olarak tanımladığı görülmektedir. Örneğin Allah'ın ve kulların fiilleri konusunda Mâtûrîdî'nin ondan yaptığı alıntı şu şekildedir: “Yine Ka'bî şöyle demektedir: Ehl-i Sünnet'in ihdâs kavramına dayanarak teşbihin hasıl olduğunu ısrarla söylemesine hayret edilir, onlar ki Rablerinin fiilini hakikat manasıyla işlediklerini kabul ettikleri halde kendilerinin de benzetme yaptıklarını kabullenmiyorlar.” Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. B. Topaloğlu, Ankara 2003, 317. Ka'bî'den yapılan bir başka alıntı ise şu şekildedir: “O (Ka'bî) şöyle demiştir: Ehl-i Sünnet'in ittifak ettiği önemli bir nokta da cismin yaratılmışlığını kanıtlayan delilin onun hadis oluşudur.” Bkz. Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 321.

¹⁴⁴ Ebû's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. 'Abdurrahman el-İsfahânî (ö.749/1349), *Metâliü'l-Enzâr 'alâ Tevâliü'l-Envâr*, Dersâdet 1305, 366, 379.

¹⁴⁵ Ebû Bekr el-Fûreki (ö.478/1085), *en-Nizâmi fî Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya, Nu: 2378, 104a

Mâturîdî'nin ismi kendisinden sonraki Mâverâünnehir Hanefî geleneğine damgasını vurmuşken, bir grup ismi olarak *Mâturîdiyye* kavramının meşruiyet kazanması için VIII./XIV. asrı beklemek gerekecekti. Gerçi VI./XII. asrın sonunda Fahrüddin er-Râzî tarafından Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye atıfta bulunulmuş ve onun görüşünü benimseyenler “Mâverâünnehir ehlinde Mâturîdî'nin taraftarları” şeklinde nitelenmişti.¹⁴⁸ Ancak peşinde olduğumuz kullanım bu değildir. Mâturîdî'nin ismi bu süreçte doğudan batıya göç eden Hanefî alimler vasıtasıyla Şam ve Mısır gibi bölgelere de taşındı. Öyle ki, Eşarilerle Hanefiler arasındaki ihtilafları ilk defa ele alan ve *el-Kasîdetu'n-Nûniyye*'sinde iki grup arasındaki ihtilaf noktalarını uzlaştırmaya çalışan Tâcüddîn es-Sübkî'nin, ona nispet edilen bir akaid metnini şerh etmek istemesini bu çabanın bir parçası olarak yorumlamak mümkündür. Onun bu şerhini Mâturîdî'nin akaidi üzerinden yapmak istemesi, VIII./XIV. asrda Mâturîdî'nin isminin artık kendi bağlamının dışına taşıdığını ve Hanefilerin başat bir figürü olarak algılandığını göstermesi bakımından önemlidir. Muhtemelen bundan dolayı Sübkî, Mâturîdî'ye Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye benzer bir rol vermiş ve İbn Hâcib'in 'Akîde'sine yazdığı şerhte Eş'arî'yi Eşarilerin, Mâturîdî'yi de Hanefilerin itikattaki imamı olarak nitelemişti.¹⁴⁹

Sübkî'nin kasidesinde Mâturîdî açısından bakıldığında kimi problemler bulunmaktaydı. O imanda istisnâ konusunda Mâturîdî'ye satır arasında değinmekte ve Bâkılânî'nin kâfire nimetin verilmesi konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine uyduğunu, aynı şekilde Mâturîdî'nin de imanda istisnayı kabul ettiğini belirtmektedir.¹⁵⁰ Onun verdiği bu bilgi son derece önemlidir ve üzerinde durmayı gerektirir. Zira Mâturîdî, eserlerinin hiçbirinde imanda istisna konusunda Eşarilerin görüşleriyle paralel bir bakış açısına sahip değildir; aksine imanda

¹⁴⁶ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî (ö.793/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akaid*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1999, 181.

¹⁴⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Y. Apaydın, İstanbul 2006, I/14.

¹⁴⁸ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî (ö.606), *Munâzarâtü Fahrüddin er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehir*, thk. F. Huleyf, Beyrut 1967, 53.

¹⁴⁹ Zebidî, *Kitâbu İthâfî's-Saâde*, II/6.

¹⁵⁰ Sübkî, *Tabakât*, III/384.

istisnayı oldukça açık bir şekilde reddetmektedir.¹⁵¹ Mâturîdî'nin imanda istisna konusunda Eşarilerin görüşünü benimsediğinin söylenmesi¹⁵², Mâturîdî'nin isminin bölgeye taşınma sürecinde oluşan kırılmayı göstermektedir. Batıya göç eden Hanefiler, muhtemelen onun fikirlerini ve görüşlerini de yanlarında götürdüler, ancak bunu belki bölgenin Hadis Taraftarı yaklaşımı merkeze alan tutumunu göz önünde bulundurarak biraz yumuşatarak yaptılar. Nitekim Sübkî'nin *Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi 'Akîdeti Ebî Mansûr* adıyla şerh ettiği Mâturîdî'ye nispet edilen eser, bunun ipuçlarını kendi içinde barındırmaktadır.¹⁵³ Mâturîdî'ye ait kimi kelimî kavramları ihtiva etmesine ve genel olarak Mâturîdî'nin görüşleriyle paralellik arz etmesine rağmen, akaid risalesinin doğrudan Mâturîdî'ye nispeti doğru değildir. Yeprem'in de belirttiği üzere bu akide, muhtemelen Mâturîdî mezhebinin görüşlerini toplamak isteyen ve bunları Mâturîdî'nin *Akidesi* olarak sunmaya çalışan Mâturîdî bir müellife aittir.¹⁵⁴ Eserin, kelimî konuların özetini yapan, kısa olması için özen gösterilen ve tekrarlara yer verilmeyen bir içeriğe sahip olması daha sonraki dönemlerde Mâturîdî'nin kelimî görüşlerinin daha yalın ve sade kalıplar içerisinde yeniden yorumlandığının göstergesi olarak kabul edilebilir.¹⁵⁵

¹⁵¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 505.

¹⁵² Öyle ki Sübkî, *Seyfu'l-Meşhûr* adlı şerhte de bu yaklaşımını tekrarlar. İmanda istisna konusunda Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Eşarilerle aynı görüşte olduğunu ve Hanefilerden ayrıldığını belirtir. Sübkî, Mâturîdî'nin Eşarilerle aynı görüşe sahip olması konusunda o kadar emindir ki akidenin sahibinin, Mâturîdî'ye Hanefilerle paralel bir görüş nispet etmesinden hareketle, akidenin Mâturîdî'ye ait olmayabileceği ile ilgili tereddütlerini izhar eder. Bkz. Saim Yeprem, *Mâturîdî'nin Akaid Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 1989, 102.

¹⁵³ *el-Kasîdetu'n-Nûniyye*'ye atıfta bulunduğu düşünülürse bu eserin Sübkî'nin geç dönemlerinde yazıldığı ve girişindeki övgü dolu ifadelerden hareketle Şam emiri 'Alî b. 'Alî el-Mardîni'ye atfedildiği anlaşılmaktadır. Saim Yeprem, *Mâturîdî'nin Akaid Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 1989, 102.

¹⁵⁴ Zira risalede Eşariyye isminin geçiyor olması, iman ve İslam konularında Mâturîdî'ye daha çok tasavvufî nitelikte görüşlerin nispet ediliyor olması ve Neseffî'nin Mâturîdî'nin eserleri arasında bu şekilde bir esere dikkat çekmiyor olmasından hareketle Yeprem, bu eserin Mâturîdî akaidinin temel bakış açısını yansıtmakla birlikte doğrudan Mâturîdî'ye nispeti yanlış olacağı kanaatindedir. Bkz. Saim Yeprem, *Mâturîdî'nin Akaid Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 1989, 44.

¹⁵⁵ Örneğin risalede iman-İslam ilişkisi konusunda en doğru görüş olarak belirtilen tasavvufî bir içeriğe sahip görüşün Mâturîdî'ye nispeti bunu teyit etmektedir. Buna göre "İslam Allah'ı keyfiyetsiz bilmektir ve yeri sadr'dır. İman ise Allah'ı tanrı olarak bilmektir ve yeri kalptir. Marifet Allah'ın sıfatlarını bilmektir ve yeri fuad'dır. Tevhid ise Allah'ı bir olarak bilmektir ve yeri sırdır. Bu, birbirinin aynı olmayan dört düğündür ki, birbirlerinden ayrı da değillerdir. Hepsi

el-Kasîdetu'n-Nûniyye'de Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye atıfta bulunmasına ve İbn Hâcib'in *'Akîde*'sine yazdığı şerhte onu Hanefilerin itikattaki imamı olarak göstermesine karşın Sübkî, *Mâturîdîyye* nispesine yer vermedi ve söz konusu kesimi Hanefiler olarak tanımlama geleneğini sürdürdü. *Mâturîdîyye* tabirini *Eşariyye* tabiriyle birlikte ilk defa kullanan Sübkî ile aynı dönemde doğuda faaliyet gösteren Sa'düddîn et-Teftazânî oldu.¹⁵⁶ O *Şerhu'l-'Akâid*'de "Mâverâünnehir Fakihleri" tabirini kullanmasına karşın¹⁵⁷, *Şerhu'l-Makâsîd*'da "*Mâturîdîyye*" tabirine yer verdi. Ona göre Ehl-i Sünnet'in Horasan, Irak, Şam ve diğer pek çok bölgedeki temsilcileri Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin taraftarları olan Eşariler (*el-Eşâ'ira*) iken, Mâverâünnehir bölgesindeki temsilcisi ise Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin taraftarları olan Mâturîdîlerdi (*el-Mâturîdîyye*). Teftazânî, bu iki topluluk arasında tekvîn, imanda istisna ve mukallidin imanı gibi kimi usul konularında ihtilaflar bulunduğunu, ancak her iki mezhebin imamlarından hiçbirinin bir diğerini bidat veya sapıklıkla suçlamadığını belirtti. Kimi fikhî konularda bile birbirlerini sapıklıkla suçlamaktan geri durmayan diğer kesimlerle kıyaslandığında bu iki mezhebin birbirlerine karşı olan yaklaşımı, Peygamber'in sünneti üzereydi.¹⁵⁸

Teftazânî'nin bu yaklaşımı, *Mâturîdîyye* tabirinin meşruiyet kazanmasını sağladı. Onun bu ifadeleri kendisinden sonraki Hanefiler, hatta Eşariler için bile

birleştiği zaman din teşekkül eder." Bkz. Saim Yeprem, *Mâturîdî'nin Akaid Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 1989, 97.

¹⁵⁶ Geç dönem Osmanlı âlimlerinden Hüseyin Paşa el-Erzurumî, Şemsüddîn Isfahânî'nin, Beyzâvî'nin *Tevâliu'l-Envâr*'ına yazdığı şerhe atıfta bulunarak Eşarilik Maturidilik konusunda ondan önemli bir alıntıda bulunur. Buna göre "Eş'arî ve Mâturîdî, Ehl-i Sünnet'in iki şeyhidir. Ebû Hanîfe ve fikhî hükümlerde onun yolunu tutanlar Mâturîdî'nin anlayışına uygun bir itikadî benimserler. Şafîî ve onun takipçileri de itikadî konularda Eş'arî'nin yaklaşımına muvafıktırlar. Amelde Hanefî olanlar itikadda Mâturîdî olarak, amelde Şafîî olanlar da itikadda Eşarî olarak bilinirler. Tersî de geçerlidir; itikadda Mâturîdî olanlar amelde Hanefî olarak bilinirler. Mutezile pek çok ahkam konusunda Hanefî mezhebine tabidir." Bkz. Hüseyin Paşa el-Erzurumî (ö.1620/1029), *el-Münciye 'ani'l-Hata' el-Vâkı' beyne'n-Nâciye ve Gayri Nâciye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Reşid Efendi, Nu: 1043, 22a-22b. Bu bilgi esas alındığında kavramı Eşariliğin muadili olarak ilk kullananın Teftazânî'den bir kuşak önce yaşayan Isfahânî olması gerekir. Ancak bu bilgiyi Isfahânî'nin söz konusu şerhinde tespit edemedim. Bkz. Ebû's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. 'Abdurrahman el-İsfahânî (ö.749/1349), *Metâliu'l-Enzâr 'alâ Tevâliu'l-Envâr*, Dersaadet 1305.

¹⁵⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî (ö.793/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akaid*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1999, 181.

¹⁵⁸ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî (ö.793/1390), *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. S. M. Şeref, Beyrut 1998, V/231

sürekli alıntılanan bir metin oldu. Örneğin el-Makrizî, onun bu ifadelerini isim vermeden *Hıtat* adlı eserine olduğu gibi taşıdı.¹⁵⁹ Kemâluddîn İbn Hümâm, *Müsâyere*'sinde Ehlü'l-Hakk'ın Hanefiler ve Eşariler şeklinde iki topluluktan oluştuğunu söylemesine karşın¹⁶⁰, öğrencisi Şafî İbn Ebî Şerif, *Müsâyere* şerhinde hocasının Ehl-i Sünnet kullanımını *Eşariyye* ve *Mâturîdiyye* şeklinde tasrih etme ihtiyacı duydu.¹⁶¹

Teftazânî'nin Burhânuddîn Haydar, 'Alaüddîn Rûmî, Fethullah 'Acemî, Molla Fenârî gibi Anadolu kökenli veya Anadolu'da faaliyette bulunan çok sayıda öğrencisi ve takipçisi bulunmaktaydı. Teftazânî'nin Ehl-i Sünnet'in *Eşariyye* ve *Mâturîdiyye* şeklinde iki gruptan oluştuğunu ve aralarında önemli bir farklılığın bulunmadığını belirten yaklaşımı, onun öğrencileri vasıtasıyla muhtemelen Anadolu'ya taşındı. *Şerhu'l-'Akâid*'e yazılan haşiyelerde¹⁶², Eşarilik-Maturidilik ihtilafı bağlamında geç dönemde oluşturulan metinlerde¹⁶³ ve diğer pek çok eserde¹⁶⁴ onun *Şerhu'l-Makâsıd*'daki ifadeleri aynen alıntılандı veya özetlendi. Bu durum, Osmanlıların özellikle Fatih'le birlikte başlayan yükseliş sürecine doğrudan etkide bulundu. Öyle ki İbn Kemalpaşazâde Sübkî'nin *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'sine benzer bir şekilde iki mezhep arasındaki ihtilafları gösterdiği

¹⁵⁹ Makrizî, *Hıtat*, II/359.

¹⁶⁰ Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdîlvâhid İbni Hümâm (ö.861/1456), *el-Müsâyere fi'l-'Akâidi'l-Münciyye fi'l-Âhire*, *el-Müsâmere* ile birlikte basım, thk. M. Ömer ed-Dimyati, Beyrut 2002, 282.

¹⁶¹ Kemâluddîn Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Şerîf (ö.905/1500), *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere*, thk. M. Ö. ed-Dimyâtî, Beyrut 2002, 85.

¹⁶² Şemseddin Ahmed b. Mûsâ Hayâlî (ö.870/1465), *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, İstanbul 1279, 8; Muslihuddin Mustafa Kestellî (ö.901/1495), *Hâşiyetu'l-Kestellî 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, İstanbul 1973, 17; Kara Kemal Kemaleddîn b. İsmail el-Karamânî (ö.920/1514), *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, (Kul Ahmed Hâşiyesi ile birlikte basım), İstanbul 1314, 34; 'Abdülhâkim b. Şemseddin Muhammed es-Siyelkûtî (ö.1067/1656), *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, İstanbul 1316, 6; Ramazan Efendi, *Şerhu'l-'Akâid*'e yazdığı şerhte, Mâturîdî'nin de Eş'arî gibi Mutezile'ye karşı mücadele verdiği bilgisiyle yetinmektedir. Bkz. Ramazan Efendi, *Şerh 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, nşr. A. Cevdet, Dersaadet 1320, 21; Hafîdü't-Teftazânî Seyfüddîn Ahmed b. Yahyâ, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, Nu: 1195, 7b; Yusuf Efendizade 'Abdullah b. Muhammed Amâsî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi-Aşir Efendi, Nu: 188/1.

¹⁶³ Erzurumî, *el-Münciye 'ani'l-Hata*, 21b; Nev'î Yahyâ Efendi Malkarâvî, "Risâle fi'l-Fark beyne Mezhebi'l-Eşâirâ ve'l-Mâturîdiyye", *Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, 27; Ebû 'Uzbe el-Hasan b. Abdilmuhsin (ö.1172/1771), *er-Ravzatu'l-Behiyye fîmâ beyne'l-Eş'arâ ve'l-Mâturîdiyye*, Haydarabad 1322, s. 3.

¹⁶⁴ Ebû 'Abdurrahmân A'bdülvehhâb b. Ahmed eş-Şarânî (ö.973/1565), *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir fî Beyânî 'Akâidi'l-Ekâbir*, Kahire 1307, s. 3; Zebidi, *Kitabu'l-İthafî's-Saade*, II/6; Kadızâde Ahmed Efendi, *Birgivi Vasiyetnamesi Şerhi*, sad. F. Meyan, İstanbul 2009, 165-166.

risalede, Hanefiler yerine *Mâturîdîyye* tabirini kullandı.¹⁶⁵ VIII./XIV. asırla birlikte kullanılmaya başlanan *Mâturîdîyye* tabiri, artık IX./XV. asırdan itibaren fıkhîta Hanefî olanların itikattaki kimliğini ifade eden bir kavram haline geldi.

Mâturîdîyye kavramının bir mezhebi kimlik olarak kullanılmaya başlanmasının bu kadar gecikmesinin sebebi üzerinde durmak gerekir. *Mâturîdîyye* tabirinin kullanıldığı zaman dilimi, Kerramilik, Mutezile ve Neccarilik gibi Hanefî kimliği paylaşan diğer itikadî veya kelimî yönelimlerin tarih sahnesinden silindikleri veya silinmeye başladıkları bir döneme denk düşmektedir. İbn Battûtâ, Harizm şehri bağlamında Mevlânâ Hüsâmüddîn, Mevlânâ Zeynüddîn Makdisî, Mevlânâ Radyyyüddîn Yahyâ, Mevlânâ Fadlullah Rızâvî, Mevlânâ Celâleddîn ‘Imâdî ve Mevlânâ Şemseddîn Sencerî gibi şehrin seçkin âlimlerinin isimlerini vermektedir. Ona göre bu kişiler çoğunlukla Mutezili oldukları halde, Sultan’ın Özbek oluşu ve şehirdeki valisinin de Ehl-i Sünnet’ten oluşu dolayısıyla, asıl kimliklerini gizlemekteydiler. Tarihsel kaynaklarda Mutezili olduğu bilgisine yer verilen son kişi ise Teftazânî ile Seyyid Şerîf arasındaki Timur’un huzurunda gerçekleştirilen tartışmaya hakemlik eden Nu‘mânüddîn el-Harizmî’dir. O, bu tartışmada Seyyid Şerîf’in fikirlerini Teftazânî’ninkilere tercih etmiştir.¹⁶⁶ Bu Harizmî ile İbn Haldûn’un Şam’da Timur ile yaptığı görüşmede, Timur’un çevirmenliğini yapan ‘Abdulcebbâr b. en-Nu‘mân el-Harizmî muhtemelen aynı kişilerdir.¹⁶⁷

Eşariliğin doğuda felsefe zeminine oturmasıyla birlikte, Maturidilik Eşariliğin doğrudan bir muhatabı olmaktan çıkmıştır. Maturî-Hanefî çevreden Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî ve Sadruşşerîa gibi isimler felsefî kelim faaliyetinin sınırlı sayıdaki temsilcileri olmuştur. Ebu Hafs Necmeddin en-Nesefî’nin ‘*Akâid*’i ve ‘Îşî’nin *Emâli Kasidesi* gibi Maturidiliği akaidleştiren girişimler de söz konusudur. Ancak Eşariliğin aksine, Maturidiliğin felsefe ve tasavvufufla teması sınırlı olmuş ve bu ikisi arasında azımsanmayacak ölçüde bir

¹⁶⁵ Şemsüddîn Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşazade (ö.940/1534), “Risâletü’l-İhtilâf beyne’l-Eşâ’ira ve’l-Mâturîdîyye”, *Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, 20-23

¹⁶⁶ Taşköprülüzâde ‘İsâmüddîn Ebû’l-Hayr Ahmed Efendi (ö.968/1560), *Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâiku’n-Numaniyye fî Ulemai’d-Devleti’l-Osmaniyye*, çev. M. Tan, İstanbul 2007, 59.

¹⁶⁷ Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkeley 1967, 48.

kelamî faaliyet varlığını sürdürmüştür. Genellikle daha önceki metinlerin şerh edilmesi şeklinde kendisini gösteren bu çaba, ilk bakışta öncekilerin bir tekrarı gibi gözükse de Maturidiliğin, Mâturîdî'den başlayıp Ebû'l-Mu'în en-Neseî'de iyice belirginleşen kelamî boyutunun korunmasında aktif rol oynamıştır.

Maturidilik, Osmanlılarda felsefî kelam faaliyetinin hâkim olduğu zaman dilimlerinde genellikle şerhler ve haşiyeler üzerinden kendisini göstermiş, felsefî Eşariliğin silikleşmeye başlayıp akaid Eşariliğinin yükselişe geçmesiyle birlikte yeniden Osmanlı dini düşüncesinin merkezine yerleşmiştir. Eşariliğin felsefeden bağının koparılması ve klasik kelamî söyleme geri döndürülmesi Maturidiliği Eşariliğin yeniden muhatabı yapmış, bunu müteakiben de her iki mezhebin görüş ayrılıklarının ele alındığı yeni bir ihtilaf literatürü kendisini göstermiştir. Felsefeden arındırılmış bir Eşariliğin kelamî düzlemde Maturidilikle mukayesesinden nihai anlamda Maturidilik galip çıkmış ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde Maturidiliğe dönük vurgular artmıştır.

I. BÖLÜM

EŞARİLİK VE MATURİDİLİK İLİŞKİSİNİN DİNİ- TOPLUMSAL ARKA PLANI

Eşarilik ve Maturidilik birbirinden bağımsız ve kendine has görüşleri olan birer itikadî mezhep olarak teşekkül etmiştir. Eşarilik ve Maturidilik ilişkisinin tarihsel seyrinin sağlıklı bir şekilde ortaya konabilmesi, her iki mezhebin toplumsal arka planının bilinmesini gerektirir. Eşarilik, itikadî açıdan Küllabilikle ve kısmen Hadis Taraftarlığıyla, fikhî açıdan da Şafilik ve Malikilikle ciddi bir etkileşim içine girdi. Sufilerin, genelde Eşariliği kabul etmesi çerçeveyi daha da genişletti. Küllabilik, hem Eş‘arî’nin Mutezile’den ayrılma sürecinde hem de fikirlerini şekillendirme sürecinde doğrudan etkide bulundu ve bir anlamda Eşariliğin teşekkül öncesi nüvelerini oluşturdu. Hadis Taraftarlarının yalnızca Şafiî ve Malikî olan kanadı Eşariliği kabul etti. Hanbelî Hadis Taraftarları ise bir bütün olarak Eşariliğin karşısında yer aldı.

Küllabilik, Şafilik, Malikilik ve Sufilik, Eşariliği etkilemekle kalmadı; kısmen de dönüştürücü bir işlev gördü. Aynı zamanda bu eğilimler, Eşariliğin diğer itikadî mezheplerle girdiği ilişkilerde de belirleyici bir rol üstlendiler. Örneğin Şafiîlerle Hanefiler arasındaki fikhî merkezli kimi tartışmalar, Eşariliğin Maturidilerle olan ilişkisine doğrudan tesir etti.¹⁶⁸ Aynı şekilde İbn Küllâb’a ve fikirlerine karşı çıkan Hadis Taraftarı kimselerin eleştiri okları, Eş‘arî’ye ve Eşarilere yöneldi. Yine Şafiîlerin Eşariliği kabul etmesi, onların hadis taraftarlığının Hanbelilerce ciddi bir şekilde sorgulanması sonucunu doğurdu.

¹⁶⁸ Ahmed Emin, Eş‘arî ile Mâturîdî arasındaki görüş ayrılıklarının çoğunlukla İmâm Şâfiî ve Ebû Hanîfe arasındaki lâfzî ihtilaflardan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bkz. Ahmed Emin, *Zuhru’l-İslâm*, Kahire 1381, IV/91

İlerleyen süreçte ise Eşarilerle Hanbeliler arasındaki çekişme, kimi zaman Şafilik – Hanbelilik rekabeti olarak tezahür etti.

Aynı yoğunlukta olmasa da benzer durum Maturidilik için de söz konusudur. Fıkıhta Hanefiliğin, itikatta ise hem Hanefilik hem de Mürcie'nin düşünsel ve toplumsal açıdan Maturidiliği güçlendirdiği bilinmektedir. Hatta öyle ki, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin isminin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yle aynı dönemlerde ön plana çıkarılmamasının sebebi, Ebû Hanîfe'nin isminin gölgelenmemesi endişesinden kaynaklanmaktaydı.¹⁶⁹ Gerçekten de Mâturîdî ve Maturidilik uzunca bir zaman boyunca Ebû Hanîfe isminin ağırlığının gölgesinde kaldı. Eşarilikte olduğu gibi, Maturidilik de Hanefiliğin Şafilikle olan çekişmesinden etkilendi. Eşarilerle olan temasları bu çekişme zemininde gerçekleşti. Mürcie ile olan ilişkisi, Mürcie'ye yönelik genel eleştirilerin Maturidiliğe de yönelmesine sebep oldu. Hatta bu durum, Mâturîdî'yi bile “övuken Mürcie” ve “yerilen Mürcie”¹⁷⁰ şeklinde bir ayırım yapmaya sevk etti.

¹⁶⁹ Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, 51.

¹⁷⁰ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. A. Vanlıoğlu, İstanbul 2005, I/81

A. Eşariliği Besleyen Dinî-Toplumsal Aidiyetler

Mezhepler, belirli bağlamların ürünüdürler ve iç içe geçmiş halkalar niteliği taşırlar. Eşarilik açısından bakıldığında bu halkaların sayısı oldukça fazladır ve bu halkalar devre dışı bırakıldığında Eşarilikle ilgili sağlıklı bir değerlendirmeye sahip olabilmek oldukça güçtür. Eşarilikle ilgili genel ve bütüncül bir fotoğraf elde edilmek istendiğinde, onu besleyen ve dönüştüren farklı aidiyetleri tespit etmek gerekir. Bunlar üç farklı zeminde gelişmiştir: Kelamî açıdan Küllabilik, fikhî açıdan Şafiilik ve Malikilik, tasavvufî açıdan da genel sufi hareketler Eşariliğin referans çerçevesini oluşturmuştur.

1. Küllabilik

İsmi ‘Abdullah b. Sa‘îd b. Küllâb’tan alan Küllabîlik, yeknesak bir yapıda olmamasına karşın Me’mûn zamanında Mutezile’ye karşı bir amaç birliğine sahip Şafiî Hadis Taraftarlarını ifade etmektedir. Temsilcileri arasında ‘Abdullah b. Sa‘îd b. Küllâb (ö.240/854), Ebû ‘Ali el-Hüseyn b. ‘Alî b. el-Kerâbisî (ö.248/862), ‘Abdül‘azîz b. Yahyâ el-Mekkî (ö.240/855’ten sonra), Ebû ‘Abdillah Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö.243/857) ve Hüseyin b. Fadl el-Becelî gibi isimler bulunmaktadır. Klasik kelam eserlerinde “Ehl-i Hadis’in kelamcıları” olarak nitelenen¹⁷¹ bu kimselerin ortak noktaları, Şafiî Hadis Taraftarı kimseler olmalarına karşın itikadî meselelerde kelama yer vermeleri idi. Onlar kimi itikadî konularda Mutezilîlerle tartışmaya girmekten çekinmeyen tutumlarıyla Hadis Taraftarı gelenek içerisinde kelamın öncüsü oldular.¹⁷² Mutezile’nin sıfatları nefyetmesine karşın, sıfatları ispat eden tutumlarıyla kimi zaman *Sıfâtıyye*¹⁷³

¹⁷¹ Ebû Mansûr ‘Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (ö.429/1037), *Usûlu’d-Dîn*, Beyrut 1981, 309.

¹⁷² İbn Küllâb’ın, Halife Me’mûn’un huzurunda ‘Abbâd b. Süleymân ve Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf gibi önde gelen Mutezilî âlimlerle tartışmalara girdiği bilinmektedir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar ‘Abdullah b. Ahmed el-Hemedânî (ö.416/1025), *Fazlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtu’l-Mu’tezile*, tah. F. S. Eymen, Tunus 1974, 156-157, 286.

¹⁷³ Bu niteleme daha çok Eşarî gelenek içerisinde kullanılan bir tabirdir ve Mihne sürecinde Mutezilî fikirlere karşı çıkan Hadis Taraftarı tüm kesimleri içine alan genel bir isimlendirmedir. Ancak kavram, ilerleyen süreçte daha çok Küllabîleri ifade etmek için kullanılır hale gelmiştir. *Küllâbiyye* yerine *Sıfâtıyye* kullanımları konusunda bakınız. Ebû Mansûr ‘Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (ö.429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, terc. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1991, s.247; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, (ö.548/1153) *el-Milel ve’n-Nihal*, tah. A. F. Muhammed, Beyrut tsz., I/80-81.

olarak da anıldılar. Bazıları yazdıkları eserlerle, bazıları da verdikleri derslerle Ehl-i Sünnet muhitinde kelamî bakış açısının oluşmasına katkıda bulundular.¹⁷⁴ *Halku'l-Kur'an, Sıfatullah, İman, Ru'yet* vb. konulardaki görüşleri, IV./ X. ve V./XI. asırdaki tartışmalara yön verdi ve pek çok kelamcı tarafından benimsendi.¹⁷⁵ Öte yandan kelamla uğraşmaları sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği aşırı Hadis Taraftarlarının ağır eleştirilerine maruz kaldılar ve bidatçi olmakla itham edildiler.¹⁷⁶

Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra kimlerin görüşlerine uyduğu veya hangi mezhebin saflarına katıldığı çağdaş araştırmacılar arasında bir tartışma konusudur. Kimileri onun Mutezile'den ayrıldıktan sonra Ahmed b. Hanbel'in izinden gittiğini ve bu doğrultuda Selefi bir çizgiyi takip ettiğini ileri sürerken¹⁷⁷, kimileri de onu İbn Küllâb'ın başını çektiği Küllâbîlere dahil olduğunu belirtir.¹⁷⁸ Her iki yaklaşımın da dayandığı farklı tezler olmakla birlikte, olayların tarihsel

¹⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/81.

¹⁷⁵ İbn Küllâb'ın günümüze kadar hiçbir eserinin ulaşmamış olması, Eşarîlikle düşünsel bağının sağlıklı kurulabilmesini engellemektedir. Fakat ona ait kimi görüşlere daha sonraki Eşarî geleneğin temsilcilerinin eserlerinde dağınık olarak yer verilmiştir. Onun çeşitli kelam eserlerinden toplanan bu görüşleri hakkında bilgi için bakınız. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin 1997, III/402-417; A. Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, terc. O. Tunç, İstanbul 1999, I/383-396; Muammer Esen, "Sünnî Kelamın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelamî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.43 (2002), ss.68-79; Keskin, *Eşarîliğin Teşekkül Süreci*, 57-67; Tevfik Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Bursa 2006, 51-126.

¹⁷⁶ Bu eleştirilerden en büyük nasibi, ismi diğerlerine nazaran daha fazla ön plana çıkan İbn Küllâb almış ve birçok defa kendisi veya ailesinin çeşitli üyeleri Hristiyan olmakla itham edilmiştir. Bkz. Salahuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyât*, tah. D. Krawulsky, Wiesbaden 1982, XVII/197-198, 183. mad..

¹⁷⁷ Buna göre Eş'arî, Mutezile'den ayrıldıktan sonra Hanbelîlerin safına katılmış ve *el-İbâne* adlı eserini böyle bir süreçte kaleme almıştır. Daha sonra ise Hanbelîlerden ayrılmış ve kelama başvuran bir mezhep kurmuştur. Bkz. Fevkiyye Mahmud Hüseyin, "Mukaddime", *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Kahire 1976, 92-102. Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılmasına, onun Cübbâî'nin derslerine devam ederken, bir taraftan da Hadis Taraftarı bir Şafîî olan Ebû İshâk el-Mervezî'nin derslerine katılması gerekçe gösterilmektedir. Bu iddiaya göre Eş'arî'nin Mervezî ile tanışıklığı Mutezile'den ayrılmadan öncedir ve Eş'arî onun sayesinde Şafîî'nin metodunu öğrenmiş ve Mutezilîlerle Hanbelîler arasında uzlaştırmacı bir yol izlemiştir. Bkz. Celâl Muhammed 'Abdulhumeyd Musa, *Neş'etu'l-Eş'ariyye ve Tatavvuruha*, Beyrut 1982, 182-187.

¹⁷⁸ Bu bakış açısına göre ise Eş'arî, eski mezhebini terk etmeden önce İbn Küllâb'ın ve arkadaşlarının görüşlerinden haberdardı. Bu görüşlerin üzerinde bıraktığı etki dolayısıyla Mutezile'yi terk etti ve Küllâbîlere katıldı. Bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, terc. E. R. Fırlalı, İstanbul 1998, 355-356; A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, terc. Mehmet Dağ, Ankara 1983, 164; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî 'Ilmi'l-Kelâm*, Beyrut 1984, II/59.

gelişimi göz önünde bulundurulduğunda ikinci yaklaşım daha tutarlı gözükmetedir.

Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılma sürecinde, Küllabîlerin en önemli temsilcisi olarak Ebû'l-'Abbâs el-Kalânîsî¹⁷⁹ ismi ön plana çıkmaktadır. Kelamla ilgili yüz ellinin üzerinde eser yazdığının belirtilmesi¹⁸⁰, onun Küllabî gelenek açısından önemini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin Ehl-i Hadis kelimcileri olarak nitelediği gruplar arasında Küllabiyye ve Eşariyye'nin yanı sıra Kalanisiyye'ye de yer vermesi bunun göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir.¹⁸¹ Kalânîsî, kendisinden yaklaşık iki kuşak sonra İbn Küllâb'ın unutulmaya yüz tutmuş olan fikirlerinin yeniden tanıtılmasına katkıda bulundu. Ancak kimi zaman onun görüşlerini eleştirmekten veya daha anlaşılabilir kılmak için açıklamalar getirmekten de geri durmadı.¹⁸² Horasan bölgesindeki Hadis Taraftarlarının lideri konumundaki Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (ö.311/924) onun en büyük hasmı ve muhalifiydi.¹⁸³

Kalânîsî bu süreçte yalnız değildi. Ebû 'Ali Muhammed b. 'Abdilvehhâb es-Sekafî (ö.328/939)¹⁸⁴ ve Ebû Bekr Ahmed b. İshâk es-Sabğî (ö.342/953)¹⁸⁵ de Eşarî ile çağdaş olup Küllabîliğe meyletmekle itham edilen kimseler

¹⁷⁹ Klasik kaynaklarda Kalânîsî nisbesine sahip birkaç kişiden söz edilmektedir. Bunların hangi zamanda yaşadığına ve kim olduklarına dair elimizde net bir bilgi bulunmamakla beraber, Eş'arî'nin zamanındaki Kalânîsî'nin Ebû'l-'Abbâs el-Kalânîsî olması muhtemeldir. (Bkz. M. Sait Özervarlı, "Kalanisi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXIV/223.) Kimi araştırmacılar onun İbn Küllâb zamanında yaşadığını ileri sürse de, Van Ess, Eş'arî'nin *Makâlât*'ında ismine yer vermemesinden hareketle, Kalânîsî'nin Eş'arî'nin çağdaşı olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Bkz. Joseph van Ess, "İbn Küllâb and His School", *Proceedings of the Twenty-Sixth International Congress of Orientalists*, New Delhi, January 4-10, vol. 4 (1969), p.263.

¹⁸⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 290

¹⁸¹ Nesefî, *Tebsıra*, I/400.

¹⁸² Onun İbn Küllâb'ın tam anlamıyla bir takipçisi olamadığı ve Küllabîliğe mensubiyetini yüksek sesle dile getiremediği belirtilmektedir. Muhtemelen bunun nedeni İbn Küllâb'a muhalif olan ve Kalânîsî'nin yaşadığı zaman diliminde iyice aşırılığa kayan Hanbelîlerin muhalefeti idi. Bkz. Van Ess, "İbn Küllâb and His School", p.267.

¹⁸³ Ebû'l-'Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalim ibn Teymiyye (ö.728/1328), *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, tah. M. Reşad Salim, Medine, 1991, II/81-82.

¹⁸⁴ Hayatı hakkında bilgi için bakınız. Bkz. Sübkî, *Tabakât*, III/192-196.

¹⁸⁵ Fıkıhçı ve hadisçi kimliğiyle tanınan İbn İshâk es-Sabğî'nin kelam alanında eserlerinin bulunduğunu kaydeden Sübkî, bu eserlerin Ehl-i Hadis içerisinde eşi ve benzerinin olmadığını belirtmektedir. Bkz. Sübkî, *Tabakat*, III/12.

arasındaydılar.¹⁸⁶ Ebû ‘Ali es-Sekafî aslında hadisçi kimliğiyle ön plana çıkmış ve İbn Huzeyme’ye fetva hususunda vekâlet edecek kadar Şafîiler arasında kabul görmüş bir kimseydi. Ancak onun kelamla meşguliyeti muhtemelen İbn Huzeyme’yi rahatsız etti. Aralarında geçen bir konuşmaya göre o hocasının, tuttuğu yolla ilgili olarak ne gibi tereddütleri olduğunu söylemesini istedi. Hocası, kendisi hakkındaki tereddütlerin sebebi olarak Küllabîliğe meyletmesini gerekçe gösterdi.¹⁸⁷

Ebû Bekr es-Sabğî de hadisçi kimliğiyle tanınan ve İbn Huzeyme’nin dolaylı eleştirilerine muhatap olma noktasında Ebû ‘Ali es-Sekafî ile aynı kaderi paylaşan birisidir. İbn Huzeyme’nin muhtemelen *Kitâbu’t-Tevhîd*’inde kelamla uğraşanları küfürle itham etmesinden hareketle ikisi hakkında Nîsâbûr emirine şikayette bulunulduğu, söz konusu yöneticinin her ikisinin de asılması yönünde karar verdiği, ancak İbn Huzeyme’nin buna engel olduğu bildirilmektedir.¹⁸⁸

Kalânîsî’nin başını çektiği ve Küllabî ekolün takipçileri konumundaki kimseler, seleflerinin izinde gittiler; hem Mutezilîlerle hem de Hanbelîlerle karşı karşıya geldiler. Eş‘arî’nin Mutezile’den ayrılması da muhtemelen böyle bir süreçte gerçekleşti. Her ne kadar gördüğü rüyaların bu saf değiştirmede etkisi olduğu kaynaklarda vurgulansa da¹⁸⁹, bunların sıhhati Watt’ın da dile getirildiği gibi tartışmalıdır.¹⁹⁰ Öte yandan onun Mutezile’den ayrılması ile ilgili anlatılan bir başka olay bu bakımdan daha gerçekçidir. Buna göre Eş‘arî, Cübbâî’yi temsilen gittiği bir mecliste bir şahısla yaptığı tartışmada dili tutulur ve cevap veremez hale gelir.¹⁹¹ Adı veya mensup olduğu topluluk bilinmese de bu şahsın, Küllabîliğe mensup birisi olma ihtimali yüksektir. Zira Hanbelîlerin kelama karşı çıktıkları ve Mutezilîlerle aynı meclisi paylaşmaktan şiddetle uzak durdukları bilinmektedir. Bu sebeple Eş‘arî’nin Mutezile’den ayrılmasına sebep olan ve ayrıldıktan sonra da

¹⁸⁶ İbn Teymiyye, *Der’u Te‘ârûzi’l-‘Akl*, II/80-82.

¹⁸⁷ İbn Teymiyye, *Der’u Te‘ârûzi’l-‘Akl*, II/80

¹⁸⁸ İbn Teymiyye, *Der’u Te‘ârûzi’l-‘Akl*, II/82; Ebû Ali es-Sekafî ile Ebû Bekr es-Sabğî’nin İbn Huzeyme öldükten sonra, kabrinin başında tevbe getirdikleri kaydedilmektedir.

¹⁸⁹ Sübkî, *Tabakât*, III/348-349; Eş‘arî’ye nispet edilen bu rüyalar ve hocası Cübbâî ile olan tartışmaları konusunda geniş bilgi için bakınız. Keskin, *Eş‘arîliğin Teşekkül Süreci*, 95-103.

¹⁹⁰ Watt, *Teşekkül Devri*, 376.

¹⁹¹ İbn ‘As’âkir, *Tebyîn*, 91.

saflarına katıldığı kimselerin Küllabîler olması daha muhtemel gözükmektedir.¹⁹² Nitekim bu husus, bütün açıklığıyla Şehristânî tarafından da dile getirilmektedir. *Küllâbiyye* yerine *Sıfâtiyye* kullanımını tercih eden Şehristânî, Eş‘arî’nin hocası Ebû ‘Alî el-Cübbâî ile salah ve aslah konusunda anlaşmazlık yaşaması sonucunda, Mutezile’den ayrılarak bu gruba katıldığını, onların düşüncelerini kelimî metotlarla desteklediğini kaydetmektedir. Şehristânî, Eş‘arî ile birlikte yeni bir mezhebin doğmaya başladığını ve zamanla *Sıfâtiyye* isminin *Eşariyye*’ye dönüştüğünü belirtmektedir.¹⁹³

Küllabîlikle Eşarîliğe birlikte yer verilmesi veya ikisinin de aynı çatı altında gösterilmesi sadece Şehristânî’ye özgü bir tutum değildir; aksine Eşarî çizgide olmayan diğer mezhepler tarihi kaynaklarında ve kelimî literatürde de çok sayıda benzer değerlendirmeye rastlamak mümkündür: Örneğin tam bu dönüşümün yaşandığı zaman dilimlerinde yaşamış olan Mutezilî Harezmî (ö.387/997), Küllâbiliği ve Eşarîliği, *Müşebbihe* çatısı altında birlikte mütalaa eder.¹⁹⁴ Eserini IV./X. asrın ikinci yarısında yazdığı anlaşılan İsmailî Ebû Temmâm da Küllabîlik ve Eşarîliği *Müşebbihe* başlığı altında ele alır ve Eşarîliğin, İlim, Kudret, Sem’ ve Basar gibi sıfatlar dışındaki pek çok konuda Küllabîyye ile aynı görüşte olduğunu kaydeder.¹⁹⁵ *Müşebbihe* kavramı, teville gitmeyip nassları olduğu gibi kabul etmelerinden hareketle, Hadis Taraftarları özelinde Ehli Sünnet’i tanımlamada diğer fırkalar tarafından, özellikle de Mutezilîler tarafından kullanılan tabirlerden birisidir.¹⁹⁶ Gerek Harezmî’nin gerekse Ebû Temmâm’ın, Küllabîleri ve Eşarîleri *Müşebbihe* altında sınıflaması bu bağlamda anlaşılmalıdır.

¹⁹² Nitekim el-Makrizî *Hutat*’ında Eş‘arî’nin Mutezile’den ayrılmasıyla birlikte, onlara karşı reddiyeler yazmaya başladığını ve İbn Küllâb’ın bazı görüşlerine tabi olup, onun usulüne göre kendi usulünü inşa ettiğini ve böylece 55 eser yazdığını söylüyor. Bkz. Takiyyüddîn Ebû’l-‘Abbâs Ahmed b. ‘Alî el-Makrizî (ö.845/1441), *Kitâbu’l-Mevâ’ız ve’l-İ’tibâr bi Zikri’l-Hutat ve’l-Âsâr*, Kahire 1987, II/359; Eş‘arî’nin İbn Küllâb’ı savunmak amacıyla *en-Nakd ‘alâ İbni’r-Râvendî fî mâ Nakadehû ‘alâ ‘Abdillâh b. Sâid* adıyla bir eser yazmış olması bunu teyit etmektedir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek (ö.406/1015), *Mücerredü Makâlâti’ş-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eş‘arî*, tah. D. Gimaret, Beyrut 1987, 12.

¹⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 81.

¹⁹⁴ Ebû ‘Abdullah Kâtib Muhammed b. Ahmed el-Harezmî (ö.387/997), *Mefâtihu’l-Ulûm*, Kahire 1342, 20.

¹⁹⁵ Ebû Temmâm, *Bâbu’ş-Şeytân min Kitâbi’ş-Şecera*, ed. & trans. W. Madelung-P. E. Walker, Leiden 1998, 52-53.

¹⁹⁶ Ebû ‘Osmân Amr b. Câhız, *Resâilu’l-Câhız*, tah. ‘Abdusselâm M. Hârûn, Beyrut, 1991, III/288.

Küllabîliğin Eşarîliğe dönüştüğü bu dönem Mutezile'nin Kâdî 'Abdulcebbâr'ın liderliğinde yıldızının yeniden parlamaya başladığı dönemdir. Bu dönemde Mutezilîlerce kaleme alınan kelimî eserlerde Küllabîliğin muhatap alındığı, Eş'arî'ye Küllabîlerden biri olarak atıfta bulunulduğu ve *Eş'ariyye* nitelemesine genellikle yer verilmediği görülür.¹⁹⁷ Örneğin Kâdî 'Abdulcebbâr (ö.416/1025), Eş'arî'nin *Halku'l-Kur'ân* konusunda Küllabîlerin görüşlerini uyduğunu belirtirken¹⁹⁸, öğrencisi Ebû Reşîd en-Nisâbûrî (ö.415/1024), sonraki dönemlerde Eş'arî'ye nispet edilen fikirlere Küllabîlik olarak atıfta bulunur.¹⁹⁹

Gerek Bağdad Mutezilesi gerekse Onikiimamiyye Şiası'nın önemli ismi Şeyh Müfid Muhammed b. Numan el-Hârisî de (ö.413/1022) Küllabîliği muhatap alır; Bakillâni, İbn Fûrek gibi Eşarîliğin önemli isimlerini Küllabîliğin birer temsilcisi olarak görür. Onun doğrudan Küllabîliği eleştirmek için bir reddiye kaleme almış olması bu bağlamda anlaşılmalıdır.²⁰⁰ Mutezilî âlimlerin Eşarîleri Küllabîliğin temsilcileri olarak değerlendirmesi, bu dönemle de sınırlı değildir; aksine geç dönemlerde bile bunun yansımalarını görmek mümkündür. Örneğin Zeydî Mutezilî kimliğiyle bilinen İbnu'l-Murtazâ (ö.840/1436), Sünnî mezhepler arasında Küllabîliğe ve Eşarîliğe ayrı ayrı yer vermek suretiyle klasik Mutezilî çizgiden ayrılır; ancak Eşarîliğin Küllabîlikten birkaç husus dışında bir farkı olmadığını vurgulamak suretiyle de söz konusu çizginin tümüyle de dışına çıkmamış olur.²⁰¹

Küllabîlik-Eşarîlik ilişkisine atıfta bulunulması Ehl-i Sünnet dışındaki kelimî literatüre özgü bir tutum değildir, yanı sıra Küllabî-Eşarî çizgide yer almayan Sünnî kelimî literatürde de benzer değerlendirmelerle karşılaşmak mümkündür. Örneğin Eşarîleri Mürchie'nin Ehl-i Sünnet'e en uzak mezhebi olarak

¹⁹⁷ Ebû'l-Kâsım İsmâ'îl b. 'Alî b. Ahmed el-Büstî (ö.420/1029), *el-Bahs an Edilleti't-Tekfir ve't-Tefsîk*, tah. H. S. Abdullah, Kahire 2006, 116-117, 119-120, 125.

¹⁹⁸ Kâdî 'Abdulcebbâr 'Abdullah b. Ahmed el-Hemedânî, (ö.415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah. A. Osman, Kahire 1988, 527-528.

¹⁹⁹ Ebû Reşîd Said b. Muhammed en-Nisâbûrî (ö.415/1024), *Fi't-Tevhîd-Dîvânü'l-Usûl*, Kahire, 1979, 5, 348, 492.

²⁰⁰ Onun reddiye amaçlı yazdığı eserler konusunda bilgi için bakınız. Martin McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beirut 1978, 25-44

²⁰¹ İbnu'l-Murtazâ Ahmed b. Yahyâ (ö.840/1436), *Kitâbu'l-Bahri'l-Zehhâr el-Câmi' li Mezâhibi 'Ulemâi'l-Emsâr*, Kahire, 1993, I/42, 50.

gören²⁰² İbn Hazm el-Endelüsî (ö.456/1053), İbn Küllâb'ı Eşârîlerin kadim şeyhlerinden biri olarak niteler.²⁰³ Onunkine benzer bir tutuma Seksekî'de rastlamak mümkündür. Seksekî (ö.683/1284) de İbn Hazm'da olduğu gibi Küllabîyye'ye Mürcî mezhepler altında yer verir ve *kelamullah* konusundaki görüşlerine değinir. Ona göre Eş'arî ve kendisine nispet edilen Eşarîlik mezhebi, *kelamullah* konusunda Küllabîlerin yolundan gitmiştir.²⁰⁴

İbn Hazm kadar olmasa da *tekvîn* konusundaki yaklaşımları nedeniyle Eşarîlere eleştiriler yöneltmekten çekinmeyen Mâturîdî kelamcısı Ebû'l-Mu'în en-Neseî (ö.508/1115), İbn Küllâb ve taraftarlarını Hadis Taraftarları'nın kelamcıları olarak niteler ve Eşariliği de bunlardan bir grup olarak görür.²⁰⁵ Aslında onun Eşariliğe ve Küllabîliğe Hadis Taraftarları arasında yer veren yaklaşımı, kısmen Mutezile'yi andırmaktadır; ancak o bunu Mutezile gibi *Müşebbihe* kavramı üzerinden yapmaz. Hanefî-Maturidî geleneğin bir başka önemli ismi olan Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî ise Hadis Taraftarlarının kelamcıları altında Küllabîyye, Eşarîyye ve Kalanisîyye'ye yer verir. Ona göre bunlar, birkaç husus dışında Ehl-i Sünnet kapsamında değerlendirilmesi gereken mezheplerdir.²⁰⁶

Mutezile'yi terk ettiği için bir nevi ihtidayı anımsatacak ve bu yüzden kendisine sempatiyle bakılmasını sağlayacak bir psikolojik üstünlüğü olmakla birlikte Eş'arî en azından yaşadığı zaman diliminde Küllabîlik içerisinde lider konumunda birisi olmadı. Eş'arî, mensubu bulunduğu bu kimseler arasında belki de Kalânîsî'den daha mühim bir isim değildi. Onun isminin Küllabî gelenek içerisinde ön plana çıkması IV./X. asrın muhtemelen ikinci yarısında gerçekleşti. İbnü'n-Nedîm'in (ö.385/995) Küllabîyye'den bahsederken Kalânîsî'yi zikretmemiş olmasına karşın, Eş'arî'den söz etmesi ve onu bu gruba mal etmesi buna işaret etmektedir.²⁰⁷

²⁰² Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed ibn Hazm el-Endelüsî (ö.456/1063), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tah. M. İ. Nasr-A. Gümeyra, Beyrut 1996, II/265.

²⁰³ İbn Hazm, *el-Fasl*, V/77.

²⁰⁴ Ebû'l-Fazl 'Abbâs b. Mansûr es-Seksekî (ö.683/1284), *el-Burhân*, tah. B. el-Ammuş, Zürka' 1988, 37.

²⁰⁵ Neseî, *Tefsîr*, I/400.

²⁰⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 349.

²⁰⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 224-225.

Eş‘arî’nin *el-Lüm‘a* adlı eseri bu süreçte aralarında Bâkılânî’nin de bulunduğu pek çok kimse tarafından şerh edildi.²⁰⁸ Ancak İbn Fûrek’in (ö.406/1015) bu noktada önemli çabaları oldu. Eş‘arî’ye taassup derecesinde bağlı biri olan İbn Fûrek, onun eserlerini şerh etti²⁰⁹ ve *Mücerredül-Makâlât* isimli eserinde onun görüşlerini sistematik olarak derleyip bir mezhep kurucusunun görüşleri olarak takdim etmeye çalıştı.²¹⁰ Daha da önemlisi Kalânîsî ve Eş‘arî’yi, yine İbn Küllâb ve Eş‘arî’yi mukayese eden kitaplar yazdı.²¹¹ Onun bu girişimi, aslında gelenek içerisinde kimin mezhep kurucusu olarak tercih edileceğine yönelik muğlak bir bakış açısının ipuçlarını vermektedir. İbn Dâi er-Râzî’nin, Eş‘arî’nin görüşlerinin 363/973 yılında ortaya çıktığını dile getirmesinin²¹² muhtemelen İbn Fûrek’in çabalarıyla doğrudan ilgisi vardır. İbn Fûrek’in çabalarıyla, Eş‘arî’nin ismi Küllabî gelenekte merkeze yerleşti ve bir mezhep kurucusu olarak algılanmaya başlandı.

Eş‘arî’nin kendisine mal edilen mezhep isminin, Küllabîye isminin yerini alması da yine IV./X. asrın sonlarında gerçekleşti. Bu durum, eserini bu zaman diliminde kaleme alan coğrafyacı Makdisî tarafından da dile getirilmektedir. O, birbirine galip gelen veya birbirinin ismini alan mezhepler arasında, *Küllâbiye* ve *Eş‘ariyye* ikilisini zikretmekte ve *Eş‘ariyye*’nin zamanla *Küllâbiyye* ismine galip geldiğini ve onun yerine kullanıldığını ifade etmektedir.²¹³ Benzer bir değerlendirme de Kâdî ‘İyâz tarafından yapılmaktadır. O, İbn Küllâb, Muhâsibî, ‘Abdülaziz Mekkî, Kerâbisî ve Eş‘arî’nin adlarını sıralayarak Ehl-i Hadis içinde İbn Küllâb-Eş‘arî geleneğinden açıkça söz eder ve Eş‘arî’den önce bu gruba *Müsbite* denildiğini, onun talebeleriyle birlikte bu geleneğe mensup olanların *Eş‘ariyye* adıyla anılmaya başlandığını kaydeder.²¹⁴ Pezdevî’nin Kalânîsî’yi

²⁰⁸ İlyas Çelebi, “el-Lüma”, *DİA*, XXVII/258.

²⁰⁹ Seyyid Murtazâ Hasenî ibn Dâi er-Râzî, *Tebşıratu’l-‘Avâm fî Ma’rifeti Makâlâti’l-En‘âm*, tah. Abbas İkbâl, Tahran 1313, 111.

²¹⁰ *Mücerredü Makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. D. Gimaret, Beyrut 1987.

²¹¹ Ebû’l-‘Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. ‘Abdilhalim ibn Teymiyye (ö.728/1328), *el-İstikâme*, tah. M. Reşad Sâlim, Kurtuba tsz., I/105; W. Montgomery Watt, “The Beginnings of the Islamic Schools”, *Revue Des Etudes Islamiques*, vol.44 (1976), s.21.

²¹² İbn Dâi er-Râzî, *Tebşıratu’l-‘Avâm*, 108.

²¹³ el-Makdisî, *Ahsenu’t-Tekâsim fî Marifeti’l-Ekâlîm*, ed. M. D. De Goeje, Leiden 1906, 34.

²¹⁴ Kâdî Mûsâ b. ‘İyâz, *Tertibü’t-Medârik ve Takribü’l-Mesâlik li Ma’rifeti’l-A‘lâmi Mezhebi Mâlik*, tah. M. T. Tanci, Rabat 1965-1983, IV/25-26.

Eşarîlerden bir kimse olarak nitelemesi²¹⁵, Küllabîliğin Eşarîliğe dönüşümünün V./XI. asırda artık iyice tamamlandığını ortaya koymaktadır.

2. Şafilik ve Hadis Taraftarlığı

Eşarilik, Şafilik ve Malikilikle girdiği ilişki sayesinde toplumsal açıdan önemli bir güç kazandı. Aslında İslam düşünce tarihine genel olarak bakıldığında kelamın, fıkha eşdeğer bir kazanım ve başarı elde edemediği ve fıkıh karşısında aynı güçte bir konuma ulaşamadığı görülmektedir.²¹⁶ Bu durumda itikadî mezheplerin, fıkıh mezhepleriyle bütünleşme sürecine girmesi, onların toplumda taban bulabilmesi açısından kaçınılmaz bir durumdu. Her şeyden önce çeşitli fıkıh mezhepleri arasında en fazla taraftara sahip olma noktasında belirgin bir rekabet söz konusuydu. Zira bu husus, o mezhebi toplumda en geniş etkiye sahip kılmakta ve siyasî, ekonomik ve sosyal pek çok desteği de beraberinde getirmekteydi. Bu ihtiyaç kelam ekolleri tarafından son derece iyi kavrandı.²¹⁷ Nitekim Şafî fıkıh düşüncesinin yaygınlığı Eşariliğin V./XI. asırdaki yayılışına zemin hazırladı. Eşarîlerin ezici çoğunluğunun, fıkıhta Şafî oluşu tesadüf değildi.²¹⁸

Şafilik zeminine oturması ve Şafî mezhebine mensup âlimlerin büyük çoğunluğunun itikatta Eşariliği benimsemesi ile Eşarilik, Ehl-i Sünnet grupları içerisinde merkezi bir role kavuştu. Şafî fıkıh mezhebi ilk başlarda gelenekçi çevrelerde yayıldı. Nitekim erken dönemlerde Şafilik'in genellikle kendilerini tanımladıkları isim, *Ehlü'l-Hadîs* veya *Ehlü'l-Eser* olmuştur.²¹⁹ Şafî'nin bizzat kendisi, fıkıhta hadisi ve sünneti kullanma çabalarının başını çekmekteydi ve bu sebeple de geleneği göz ardı ettiklerini düşündüğü için Ebû Hanîfe ve Mâlik'in mezheplerini eleştirmekteydi.²²⁰ Ebû Hanîfe'nın öğrencileri tarafından kaleme

²¹⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 271; Benzer bir nitelemeye İbn Dâi er-Râzî'de rastlanmaktadır. O Kalânîsi'yi Eşariyye'den birisi olarak göstermektedir. Bkz. İbn Dâi er-Râzî, *Tebsiratu'l-'Avâm*, 114.

²¹⁶ Schacht, Joseph, "Theology and Law in Islam", *Theology and Law in Islam*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1971, 3-4.

²¹⁷ George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History I", *Studia Islamica* (1962), XVII/45-46.

²¹⁸ Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, London 1985, 65.

²¹⁹ Örneğin İmam Şafî *Ehlü'l-Âsâr* kavramını kendi eserinde kullanmaktadır. Bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şafî (ö.204), *el-Ümm*, Beyrut 1393, III/4, 122.

²²⁰ Şafî'nin yaklaşımı ve diğerlerinden farkı konusunda geniş bilgi için bkz. Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. M. Dağ-A. Şener, Ankara 1977, 55-58.

alınan ve Ebû Hanîfe'nin Evzaî ve İbn Ebî Leylâ ile olan ihtilaflarını içeren eserlere İmam Şafîi reddiyeler yazdı ve onun görüşlerini eleştirdi.²²¹ Onun tutumu ve genel anlamda *Ehlü'r-Rey*'i karşısına alan tavrı, Şafîi'yi tüm Hadis Taraftarı çevrelerde popüler hale getirdi. Şafilik yeterince güç kazandığında da gelenekçiliğe eğilimi olan diğer fikhî mezheplerin küçük topluluklarını kendi içinde eritti. Bundan dolayıdır ki Şafilik, Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin gelenekçi hasmı ve Isfahân, Dînever ve Hemedan'da belirli oranda destek bulmuş olan Süfyan es-Sevrî'nin mezhebinin yerine geçmişti. Aynı şekilde Şîrâz'da Zahiriliğin, Ehvâz'da Malikî mezhebinin ve Cürcân, Rey ve Kazvîn'de de Hanbeliliğin yerini almıştı.²²²

V./XI. asrın sonlarına gelindiğinde Şafilik, Horasan bölgesinde belirgin bir şekilde taban buldu ve güçlendi. Sübkî'nin mezhebin yarısının Horasan bölgesindeki temsilcilerden olduğu yönündeki ifadesi, Şafililiğin bu bölgedeki varlığı hakkında yeterli bir delil sunmaktadır.²²³ Şafilik, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesine mezhebin bölge kökenli ikinci kuşak temsilcileri tarafından taşındı. Bu öğrencilerin ortak noktası, Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahyâ el-Müzeni'nin (ö.264/878) öğrencisi olmaları ve Şafililiği onun *Muhtasar*'ı üzerinden tahsil etmiş olmalarıydı.²²⁴

Horasan bölgesinin en seçkin imamlarından biri sayılan Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294/906), Nîsâbûr'da yetişmiş, Mısır'da İmâm Şafîi'nin ashabından yaptığı fıkıh tahsilinin ardından ölümüne kadar kaldığı Semerkand'a yerleşmiş birisiydi.²²⁵ Semerkand'da geçirdiği dönem, Sâ mânî iktidarı tarafından Hanefiliğin resmi mezhep ilan edildiği ve gerek itikadî açıdan gerekse fikhî bakımdan mezhebin en güçlü olduğu dönemdi. Mervezî'nin böyle bir ortamda

²²¹ Şafîi *İhtilâfu'l-İrakiyyeyn* adlı eserinde Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ arasındaki ihtilafları ele aldığı eserinden kimi örnekleri seçerek bunlar üzerinde değerlendirmede bulunur ve genellikle İbn Ebî Leylâ'dan yana tavır koyar. Yine o *Siyeru'l-Evzaî* isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin *Kitâbu's-Siyer*'ine Evzaî tarafından reddiyeye karşı Ebû Yûsuf'un kaleme aldığı reddiyeye cevap vermiş ve Ebû Yûsuf'un görüşlerini eleştirmiştir. Bkz. Bilal Aybakan, "Şafîi", *DİA*, XXXVIII/230.

²²² Makdisî, *Ahse nû't-Tekâsim*, 365, 395, 415, 439.

²²³ Sübkî, *Tabakât*, I/325-326.

²²⁴ Bilal Aybakan, "Şafîi", *DİA*, XXXVIII/230

²²⁵ Cemâlüddin 'Abdurrahîm el-İsnevî (ö.776/1374), *Tabakâtu's-Şâfiyye*, thk. K. Y. El-Hut, Beyrut 2001, II/195.

Şafiliğin yayılması noktasındaki etkisinin sınırlı olduğunu tahmin etmek zor değildir. Bu yüzdendir ki Şafilik, Hanefiliğin yurdu konumundaki Mâverâünnehir'den sadece Şâş'ta taraftar bulurken Horasan bölgesinde ise oldukça yaygın durumdaydı. Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muhammed 'Abdân el-Mervezî (ö.293/906) Şafiliği Müzenî'den tahsil eden ve Merv'de yayan en önemli kişiydi. Onun Müzenî'nin *Muhtasar*'ını Merv'e taşıyan ilk kimse olduğu kaydedilmektedir.²²⁶ Aynı şekilde Müzenî'nin bir başka öğrencisi olan Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî de (ö.316/928) Şafiliği İsferâyîn'e götüren ilk kişiydi.²²⁷

Şafiliğin etkisi Horasan bölgesiyle sınırlı değildi, diğer bölgelerde de hâkim mezhep olma yolunda mesafe kat etti. Örneğin Mısır'da Malikilikle rekabet eder hâle gelirken, Şam'da ise Evzaî'nin mezhebinin yerini aldı ve uzunca bir süre en güçlü mezhep olarak varlığını sürdürdü.²²⁸ İlerleyen süreçte ise Aşağı Mısır, Hicaz, Güney Arabistan'ın belirli kısımları ve İslam'ın ulaşabildiği Doğu ve Güneydoğu Afrika ve Güneydoğu Asya'da da Şafilik hâkim hale geldi²²⁹. Osmanlılardan önce İslam dünyasının en çok taraftara sahip fıkıh mezhebi konumundaydı.

Hanefiliğin ve Hanbeliliğin aksine Şafilik, başlangıçta herhangi bir kelimâ öğreti veya mezheple güçlü bir ilişkisi olmayan fikhî bir mezhepti. İlk Şafîiler, fikhî ve itikadî görüşlerinde bir bütünlük oluşturmamışlardı. Kuşkusuz onların çoğu, fıkıhta olduğu gibi kelimâda da gelenekçiliğe meyyaldi ve kelimâ konusunda aklın kullanılmasına karşıydı.²³⁰ Ne var ki, gelenekçilik pek çok kelimâ meselede

²²⁶ Takiyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe (ö.851/1447), *Tabakâtu'l-Fukahâi'sh-Şâfiyye*, thk. A. M. Ömer, Kahire ty., I/49.

²²⁷ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâat*, I/73.

²²⁸ Sultan Zâhir Baybars'ın dört mezhepten birer kadı tayin etme şeklindeki uygulamasına kadar, Şam'da kadılık makamına yalnızca Şafî mezhebine mensup kimseler getirilmekteydi. Bkz. Tuncay Başoğlu, "Hicri V. Asırda Fıkıh", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1998, c. III, sayı. 2, 123.

²²⁹ Joseph Schacht, "The School of Law and Later Developments of Jurisprudence", *Law in the Middle East*, ed. M. Khadduri-H. J. Liebesny, Washington 1955, I/69.

²³⁰ İbn Huzeyme buna iyi bir örnektir. O *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserinin başında kelimâ cinsinden insan zihnini karıştıracak eserlerle uğraşmayı kerih gördüğünü, en fazla uğraştığı şeyin ise fıkıh kitapları olduğunu belirtiyor. Ona göre fıkıh, pek çok kimseyi küfre sokan kelimâdan daha değerlidir. Öte yandan İbn Huzeyme, kendi zamanında kimi hadis ve fıkıh talebelerinin kelimâ meclislere ilgi göstermesinden endişe duyduğunu kaydetmektedir. Bkz. Muhammed b. İshâk b.

yekvücut bir duruş gerektirmemiştir. Dolayısıyla Şafiilerin çoğunun, kelimada aslında Hanbelî olduğunu varsaymak yanlış olacaktır.²³¹ Zira erken dönem Şafilikte akılcı akımlar da vardı. Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının muhalif olduğu İbn Küllâb, Kerâbisî, Muhâsibî gibi kısmen akılcı âlimlerin çoğunun Şafiî oluşu tesadüf değildi.²³²

Eş‘arî’nin akranı olan ve Şafiiler içinde önemli yeri olan Ebû’l-‘Abbas İbn Süreyc, gelenekçilik ve akılcılığı birleştirme girişiminde bulunan bir kimseydi.²³³ 400 civarında eser telif eden ve çeşitli bölgelerden çok sayıda öğrenci yetiştiren İbn Süreyc, Şafiiliğe bulunduğu katkı itibarıyla bazen Müzenî’den bile daha üstün kabul edilen bir isimdi.²³⁴ O aynı zamanda fıkıhçı kimliğine karşın Şafiî gelenek içerisinde münazara kapısını ilk açan ve cedel yöntemini ilk öğreten kişi kabul edilmektedir.

İbn Süreyc’in bu çabası kelimâ olmaktan çok, temelde fikhî içerikliydi. Ancak bu çaba bile Şafilikle Eşariliği buluşturan temel referans noktalarından birisi oldu ve Eşarilik baştan itibaren İbn Süreyc’in öğrencileriyle irtibatını sürdürdü.²³⁵ İbn Süreyc’ten itibaren Şafiî âlimler kelama daha fazla ilgi göstermeye başladılar.²³⁶ Eş‘arî’nin bizzat kendisi de Şafilikle ve Şafiî âlimlerle irtibatlıydı. Bağdad’a geldikten sonra dönemin en önemli Şafiî âlimlerinden olan Ebû İshâk el-Mervezî’nin Mansur Camii’ndeki ders halkasına katıldı.²³⁷

Huzeyme (ö.311/923), *Kitâbu’t-Tevhîd ve İsbâtü’s-Sıfâtı’r-Rab*, thk. Muhammed Halil Hevas, Beyrut 1983, 4-5.

²³¹ Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany 1988, 28.

²³² Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, Leiden 1997, 69. Melchert, Şafiiliğin daha sonraki kuşakta yer alan alimlerinin, İbn Küllâb’ı günah keçisi yaptıklarını, Şafiileri beraat ettirebilmek için onu eleştirdiklerini ve onun Şafiiliği konusunda ise bilgi karartması yaptıklarını belirtir. Ona göre İbn Huzeyme buna tipik bir örnektir. Bkz. Melchert, a.g.e, 76.

²³³ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997, 33.

²³⁴ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/60

²³⁵ Örneğin, Ebû Bekir Muhammed b. ‘Ali el-Kaffâl eş-Şâfi, İbn Süreyc’in öğrencilerindendi ve Şafilik onun sayesinde Hanefilerin ezici çoğunlukta olduğu Mâverâünnehir bölgesine taşındı. Hocası gibi cedel ve münazarada oldukça mahir birisiydi. Bkz. Zekerıyyâ b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvinî (ö.682/1283), *Kitâbu Âsâru’l-Bilâd ve Ahbâru’l-‘Ibâd*, nşr. F. Wüstenfeld, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1994, 362. Yine İbn İshâk el-Mervezî bunların önde gelenidir. Melchert, *The Formation*, 110-111.

²³⁶ Bilal Aybakan, “Şafiî Mezhebi”, *DİA*, XXXVIII/ 237.

²³⁷ Ebû Bekr Hatîb Ahmed b. ‘Ali el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut trz., XI/347.

IV./IX. asrın sonları ile V./X. asrın başları Eşariliğin Şafiilikle neredeyse özdeşleştiği bir sürece tanık oldu.²³⁸ Pezdevî, Eş'arî'nin ilmine kendisinin kararlaştırdığı şekilde Şâfiî'nin ashabının sahip çıktığını ve Şâfiî'ye mensup olan kişiler tarafından Eş'arî'nin anlayışına uygun olarak pek çok eser telif edildiğini kaydetmektedir.²³⁹ İbn Fûrek (ö.406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö.418/1027) bunlar içerisinde en dikkat çeken isimlerdi. Onlar ders vermek için Horasan'ın büyük şehirlerine geldiler ve buradaki Şafiilerce sahiplenildiler.²⁴⁰

Eşarilik, doğuda Şafiiliğin öğrenildiği en büyük merkez haline gelen Nîsâbûr'un önde gelen Şafiî aileleri tarafından desteklendi.²⁴¹ Eşarilik bundan sonra kısmen Nîsâbûr, kısmen de Irak kanalıyla doğudaki diğer Şafiî topluluklar arasında da hızla yayıldı. Nizâmiye medreseleri bu süreçte çok önemli fonksiyonlar üstlendi.²⁴² Medreselerde Eşarî-Şafiî âlimler istihdam edildi ve Şafiî fikhî okutuldu.²⁴³ V./XI. asrın sonlarına doğru, Eşarilik Horasan ve Mâverâünnehir'deki Şafiilerin büyük çoğunluğunun itikadî mezhebi haline gelmişti. Şafiî mezhebinde her zaman için Hanbelilikten etkilenen bazı gelenekçi muhalifler var olduysa da Eşarilik, Selçuklular zamanında bütün İslam dünyasında Şafiilerin hâkim kelamı haline geldi.

²³⁸ Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids: Their Emire in Afghanistan and Eastern Iran*, Beirut 1973, 173.

²³⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 2.

²⁴⁰ İbn Fûrek'in ders vermesi için Ebû'l-Hasan el-Bûşencî hankahının yanına bir medrese yapıldı. Söz konusu medresede Şafiî fikhında ve Eşarî kelamı üzere çok sayıda âlim yetiştiği kaydedilmektedir. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 232. Ebû İshâk el-İsferâyînî için de Nîsâbûr'da daha önce benzeri görülmemiş büyüklükte ve güzellikte yeni bir medrese inşa edilmiştir. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 243-244.

²⁴¹ Örneğin Sâbûnî ailesi Nîsâbûr'da Şafiiliğin en büyük destekçisi konumundaydı. Bkz. Bosworth, *The Ghaznavids*, 178.

²⁴² Nizâmiye medreseleri, Eşarî-Şafiî düşünce okuluna var olan kazanımlarını garanti altına almak, Sünnî İslam'ı bu öğreti temelinde bütünleştirmek ve devlet için iyi yetişmiş Sünnî bürokrasiyi sağlamak için destekçi oldu. Bkz. Hisham Nashabe, *Muslim Educational Institutions*, Beirut 1989, 8-9.

²⁴³ George Makdisi, Bağdâd Nizâmiye'si ile ilgili yaptığı derinlikli tahlilde, buranın daha çok Şafiî fikhî öğretmek üzere açıldığını kaydeder. Bkz. "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Hampshire 1991, VII/31-48. Tritton ise, özellikle Bağdâd Nizâmiye Medresesi'nin bir Şafiî fikhî için açıldığını, ancak birkaç yıl içerisinde fikhî âlimlerine göre daha düşük bir rütbeli olmasına karşın kelam, hadis ve dil âlimlerine de ev sahipliği yaptığını belirtmektedir. Bkz. A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London 1957, 103.

3. Malikilik ve Hadis Taraftarlığı

Malikiler itikatta genel olarak Hadis Taraftarı bir görünüm sergilemelerine karşın, farklı eğilimleri de bünyesinde barındırdılar. Bunda ekolün, farklı bölgelerdeki değişik tezahürlerinin etkisi büyüktür. Nitekim Malikiliğin Mısır, Mağrib ve Irak'taki gelişim seyri farklı şekillerde kendisini göstermiştir.²⁴⁴ Mısır'da ve Mağrib bölgesinde genellikle Hadis Taraftarlığı egemen iken Irak Malikiliği ise zamanla Eşariliği kabul etmeye götüren akılcı bir bakış açısına sahipti.

Malikilik, ilk merkezi olan Medîne ve Mısır'dan batıya doğru yayıldı; özellikle bütün Kuzey Afrika ve İslam'ın ulaşabildiği bütün Orta ve Batı Afrika'ya hâkim oldu. Kuzey Afrika'nın, V./XI. asrın ikinci yarısında Fatimilerin kontrolünden çıkmasıyla, Hanefiler buradan çıkarıldı ve Mu'izz b. Badîs'in çabalarıyla bölgede Malikilik tümüyle egemen hale geldi.²⁴⁵ Malikilik, erken tarihlerde Endülüs'te yaygın olan Evzaî mezhebinin yerini alarak Kuzey Afrika'daki hakimiyetini perçinledi. Şam bölgesinde taban bulamamasına karşın, Irak'ın Basra ve Ehvâz gibi çeşitli şehirlerinde Malikilik temsil edildi. Arabistan'ın doğu sahil bölgelerindeki Müslümanlar da eğer Hanbelî veya İbâzî ya da Şîî fırkalardan birine mensup değil iseler Malikî idiler.²⁴⁶

Eşariliğin Kuzey Afrika'daki Malikiler arasında ne zaman ve hangi yolla yayıldığı konusunda farklı değerlendirmeler söz konusudur. Doğu'da Malikî fıkıhı ile Eşarî kelamı arasında doğrudan bir ilişki bulunmasına rağmen, Batı'da her zaman böyle doğrudan bir ilişki kurmak mümkün değildi.²⁴⁷ Ancak bu noktadaki kilit adamın, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî olduğu açıktır.²⁴⁸ O, Irak Malikiliğinin, Kâdî İsmail b. İshâk el-Ezdî el-Cehdâmî'den sonraki en önemli temsilcisi olan Ebû Bekir Muhammed b. 'Abdullah el-Ebherî'nin (ö.375/985) ve

²⁴⁴ Malikiliğin bölgelere göre farklılaşan gelişim seyri konusunda geniş bilgi için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Maliki Ekolü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.

²⁴⁵ Mu'izz b. Badîs'in, Malikilik dışındaki mezhepleri yasakladığı kaydedilmektedir. Bkz. Mez, Adam, *The Renaissance of Islam*, Delhi 1979, 214

²⁴⁶ Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. M. Dağ-A. Şener, Ankara 1977, 75.

²⁴⁷ Watt, *İslami Tetkikler*, Ankara 1968, 120. Watt, "The Beginings of the Islamic Theological Schools", *Early Islam: Collected Articles*, Edinburgh 1990, 187.

²⁴⁸ Çavuşoğlu, 214.

Eş'arî'nin öğrencisi olan Malikî İbn Mucâhid et-Tâî'nin (ö.370/980) öğrencisidir. Ayrıca Irak Malikiliğın son temsilcisi olarak gösterilen ve Eşariliğın Kuzey Afrika'da yayılmasına katkıda bulunan Kâdî Ebû Muhammed 'Abdülvehhâb b. 'Ali el-Bağdâdî'nin (ö.422/1031)²⁴⁹ de hocasıdır. Kâdî 'Abdülvehhâb, Bâkılânî'nin ölümünden sonra Bağdat'tan ayrılıp Mısır'a yerleşti ve Fatimî yöneticilerden büyük ilgi ve destek gördü. Bu durum, Fatimilerden dolayı Mısır'da unutulmaya yüz tutan Malikiliğın yeniden canlanmasına imkan verdi ve Eşariliğın bölgede tanıtılmasını sağladı.²⁵⁰

Eşarî kelimasını Mağrib'e taşıyanlardan biri de Bâkılânî gibi İbn Mucâhid et-Tâî'nin öğrencisi olan Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. 'Abdülmümin'di. O Kayravan'a giderek, İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî (ö.386/996)²⁵¹ ve diğer Kayravân Malikileri ile birlikte ders ve münazara meclislerine katıldı. Sahip olduğu akıl yürütme yetisi sayesinde onların övgülerine mazhar oldu ve onları etkiledi.²⁵² Belki de bu gelişmelerden dolayıdır ki Hadis Taraftarı İbn Ebî Zeyd'den kısa bir süre sonra Kayravân Malikilerinin reisi olan İbnü'l-Kâbisî, Eş'arî'yi savunmak için bir risale kaleme almıştır.²⁵³ Onun öğrencisi ve halefi olan Ebû 'İmrân el-Fâsî (ö.430/1039), hocası gibi doğuya gitti ve Irak Malikilerinden Bâkılânî'ye öğrencilik yaparak ondan hem Malikî fıkhnı hem de Eşarî kelimasını öğrendi.²⁵⁴ Ebû 'İmrân, Kâdî Abdülvehhâb ile birlikte Bâkılânî'nin en gözde iki talebesinden biri oldu. Daha sonra Kayravân'a yerleşti ve içinde kelamın da bulunduğu pek çok

²⁴⁹ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 249-250.

²⁵⁰ Çavuşoğlu, 60-61.

²⁵¹ Döneminde Malikilerin en önemli isimlerinden biri olan İbn Ebî Zeyd, Hadis Taraftarı bir çizgide olmasına karşın, aklın kullanılması konusunda çağdaşı Hanbelî Hadis Taraftarlarından ayrılmaktadır. Bu yüzden zaman zaman Eşarî çizgide mütalaa edildiği olmuştur. *er-Risâle* adlı eseri, yaşadığı bölgenin sınırlarını aşmış ve kısa sürede Malikilerin bulunduğu tüm İslam coğrafyasında yaygınlık kazanmıştır. Giriş bölümündeki iki sayfalık kısa akide bölümünün pek çok şerhe konu olması, Eşarilik açısından tartışmalı konumuyla ilişkilendirilmektedir. Bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, "er-Risale", *DİA*, XXXV/119-121.

²⁵² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, thk. M. Tavîr Tancî, Rabat 1981-83, VI/180-181; ayrıca bkz. Çavuşoğlu, 98.

²⁵³ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*'inde İbnü'l-Kâbisî'nin risalesinden alıntıda bulunmaktadır. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 121-122.

²⁵⁴ Çavuşoğlu, 98.

alandaki ders verdi. Şöhreti kısa sürede bölgede yayılarak ve Endülüs ve Mağrib'in çeşitli şehirlerinden çok sayıda kişi kendisine öğrencilik yaptı.²⁵⁵

Bâkılânî'ye öğrencilik yapan ve Eşariliğin Mağrib'e taşınmasında aracılık eden isimlerden biri de Ebû Zerr el-Herevî'dir (ö.435/1043)²⁵⁶ O Malikî fikhını tahsil amacıyla Endülüs'ten gelen Mekke ve Hicaz bölgesine gelen öğrencilere hocalık yapmıştır. İbn 'Asâkir usul ilminin Kayravân'a ulaşmasında Bâkılânî'nin öğrencilerinden Kayravân'a gidip yerleşen Ebû 'Abdullah el-Ezdî ile Ebû Tâhir el-Bağdâdî el-Vâiz'in de çok önemli payı olduğunu kaydeder.²⁵⁷

4. Sufilik

Eşarilik ilkin fikhî mezheplere tutunarak, daha sonra da sufi çevrelerce benimsenerek toplumsal tabanını genişletti. Aslında Sufilik baştan beridir Şafilikle yakından irtibatlıydı. Özellikle de V./XI. asırda Horasan sufilerinin çoğu Şafililiği benimsedi.²⁵⁸ İbn Münevver, İmâm Şafiî zamanından itibaren bütün Sufi şeyhlerin Şafiî olduğunu ve aslında başka ekollere bağlı kimselerin bile Allah'ın onları kendi dostluğuna seçmesinin akabinde Şafililiği benimsediklerini kaydeder.²⁵⁹

Gerçekten de Şafilik, Eşarilikle Sufilik arasında bir köprü işlevi gördü ve Sufilerin Eşariliği kabul etmesinde aracı oldu. Bu ilişki ilerleyen süreçte çok daha farklı neticeler verdi. Hem Sufiliğin geniş halk tabanlı bir harekete dönüşmesini hem de Şafililiğin Hanefilik karşısında daha da güçlenmesini sağladı.²⁶⁰ Irak ve İran'daki Sufi hareketlerin IV./X. yüzyıldan itibaren büyük ölçüde Şafililerden

²⁵⁵ Muhammed Süveysî, "Ebû İmrân el-Fâsî", *DİA*, X/168-169.

²⁵⁶ Aslında Horasan'ın Herat şehrinden olmasına rağmen Şafilik yerine Malikiliği seçmesinde Bâkılânî'nin etkisi büyüktür. Nitekim İbn 'Asâkir onun Bağdâd'a hadis tahsil etmek için geldiğini, hocası Dârekutnî'nin Bâkılânî ile ilgili övgü dolu sözleri üzerine Bâkılânî'ye öğrenci olup ondan Malikiliği aldığını belirtmektedir. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 255-256. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türki, Cize 1999, XV/688

²⁵⁷ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 120-122.

²⁵⁸ Bosworth, *The Ghaznavids*, 173.

²⁵⁹ Ona göre Sufilerin genellikle Şafiî oluşunun gerekçesi, Sufilerin İslam'ın farzları ve ibadetleri, hatta nefsi arzuları öldürmek amacıyla yapılan nafileler konusunda bile kılı kırk yaran bir tutum içinde olmaları ve bunun Şafiî fikhının müsamahasızlığıyla oldukça uyum içerisinde olmasıydı. Bkz. İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, çev. S. Uludağ, 53, 55.

²⁶⁰ 'Ali Cevâd et-Tâhir, *eş-Şi'ru'l-'Arabî fi'l-'Irâk ve Bilâdi'l-'Acem fi'l-'Asri's-Selçûkî*, Beyrut trz., 86; Bosworth, *The Ghaznavids*, 173-174.

oluşması bu hususun en önemli göstergelerindendir.²⁶¹ Örneğin, İbn Hafîf eş-Şîrâzî (ö.371/982), Ebû Nasr es-Sarrâc (ö.378/988), es-Sülemî (ö.412/1021), Ebû İshâk el-Kâzerûnî (ö.426/1035), Ebû Nu‘aym el-İsfahânî (ö.430/1038), Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Gazâlî (ö.505/1111) gibi Sufilik açısından önemli kimseler Şafîî mezhebini buldular.

Eşariliğin Sufilikle tanışmasının kökleri bizzat Eş‘arî’de ve öğrencilerinde gizlidir. Öyle ki Bûndâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî, İbn Hafîf eş-Şîrâzî, Ebû Sehl es-Su‘lûkî gibi sufiler, Eş‘arî’nin zaten sınırlı sayıdaki öğrencilerindendi ve Eşariliğin tasavvufla temasını sağlayan ilk dönem âlimlerindendi.²⁶² Sufî kimliği ile ön plana çıkan bu kişilerin, niçin Eş‘arî’ye öğrenci oldukları cevabı aranması gereken bir sorudur. Bunun ipuçları Küllabî geleneğin önemli isimlerinden biri olan ve zühd eğilimleriyle ön plana çıkan Hâris b. Esed el-Muhâsibî’de ve Eş‘arî’nin Mutezile’den ayrıldıktan sonra bu ekole olan ilişkisinde aranmalıdır. Eş‘arî’nin Mutezile’den ayrılma sürecinin bir nevi ihtida psikolojisine büründüğü ve onda daha dindar bir bakış açısı geliştirdiği ihtimali göz ardı edilmemelidir. Sübkî’nin kaynağını belirtmeden naklettiği bir bilgiye göre, Eş‘arî tasavvufta en az kelimeler kadar önderdi.²⁶³ Muhtemelen dışarıdan Irak’a gelen sufiler, bu sebeple ona ayrı bir ilgi göstermiş olmalıdırlar.

Eş‘arî’nin öğrencilerinden sadece İbn Hafîf’in onunla nasıl tanıştığına ve öğrenci olduğuna dair bir kayıt bulunmaktadır. İbn Hafîf, daha genç biriyken Eş‘arî’nin Mutezile’den ayrılmasından tahminen birkaç sene sonra Basra’ya gelir. O Eş‘arî’nin şöhretini duymuştur ve Basra’ya geldiğinde halka onu sorar. Eş‘arî ile Basra Mutezilesi arasındaki bir tartışmada hazır bulunur. Kendisi açısından fazlaca önem taşıyan bu tartışmada Eş‘arî’nin Mutezili âlimleri yenmesinden, kelimedeki üstünlüğü ve edebi becerisinden oldukça etkilenir. İbn Hafîf bu olaydan sonra Eş‘arî’nin öğrencisi olmak ister²⁶⁴ ve Eş‘arî ölene kadar da yaklaşık

²⁶¹ Madelung, *Religious Trends*, 46-47.

²⁶² İbn Asâkir, *Tebyîn*, 177-198, 399.

²⁶³ Sübkî, *Tabakât*, III/351.

²⁶⁴ İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, 94-97.

yirmi küsur sene öğrenciliğini sürdürür. Onun hayatı boyunca Eş‘arî’nin kelamî öğretisine bağlı kaldığına Bâkılânî de tanıklık eder.²⁶⁵

İbn Hafif, Sufilikle Eşariliğin tanışması noktasında belki de en önemli isim olarak karşımıza çıkmaktadır. O, hem Şîrâz’da gerçekleştirdiği faaliyetler hem de Eşarilik ve Şafiilik kimliğiyle ön plana çıkan Ebû Nu‘aym el-İsfahânî, Ebû Nasr es-Serrâc, Ebû ‘Abdullah el-Mekârizî ve İbn Bâkuye gibi pek çok kişinin üstadı olması bakımından önemli bir isimdir. Eşariliğin sistematize edilmesinde önemli role sahip İbn Fûrek’in de ona büyük saygı beslediği ve onun sayesinde tasavvufa ilgi duymaya başladığı bilinmektedir.²⁶⁶

Hocası Eş‘arî’nin ölümünü takiben Bağdâd’dan ayrılan İbn Hafif, kendi memleketi olan Şîrâz’a yerleşti. Çevresinde çok sayıda insan topluluğu birikti ve bu topluluk kısa bir süre içinde tasavvufî bir oluşuma dönüştü.²⁶⁷ Mutezilî Tenûhî’nin bildirdiğine göre şehirdeki sufilerin sayısı, kadınlı erkekli binlerle ifade edilmekteydi.²⁶⁸ Onun bulunduğu süre zarfında, Şîrâz Büveyhilerin başkentiydi ve Mutezile Büveyhilerin de açık desteğiyle şehirde güçlü konumdaydı. İbn Hafif’in, Mutezililerin hem bir sufi hem de muhtemelen Eşarî olduğu için hiç de hoşlanmadıkları bir ortamda bu şekilde bir taban bulmuş olması çevresindeki taraftar topluluğunun ne denli güçlü olduğunu göstermektedir.²⁶⁹ Kısa bir süre geçmeden bu oluşum örgütlü bir tarikata dönüşmüştür. Nitekim IV./X. ve V./XI. asırlarda yaşamış bir mutasavvıf olan Hucvirî, makbul on sufi tarikat arasında İbn Hafif’e nispetle anılan Hafifiyye’ye de yer vermiştir.²⁷⁰

²⁶⁵ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî, *Ezhâru’r-Riyâd fî Ahbâri’l-Iyâd*, thk. M. es-Sakka, Kahire 1358, III/80.

²⁶⁶ Tahsin Yazıcı, “İbn Hafif”, *DİA*, XIX/536.

²⁶⁷ Makdisî, Şîrâz’a dair bilgi verirken şehirde çok sayıda sufi olduğunu ve her Cuma namazından sonra zikir meclisleri düzenlediklerini kaydetmektedir. Onun kastettiği bu kesim muhtemelen İbn Hafif ve halefi Ebû ‘Ali ed-Dekkâk’ın etrafında toplanmış olan sufilerdir. Bkz. Makdisî, *Ahsenu’t-Tekâsim*, 489.

²⁶⁸ Kâdî Ebû’l-Muhassin b. ‘Ali et-Tenûhî (ö. 384/994), *Neşvâru’l-Muhâdara ve Ahbâru’l-Müzâkere*, thk. Abbud es-Sâlici, 1972, III/228. Tenûhî, burada İbn Hafif ve müridleri hakkında çok olumlu kanaatlere sahip değildir. İbn Hafif’in mum söndüyü andıran ve erkekler ve kadınların karışık olarak bulunduğu törenler düzenlediğini bildirir.

²⁶⁹ Florian Sobieroj, “The Mutazila and Sufism”, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies Polemics*, ed. F. De Jong-B. Radtke, Leiden 1999, 77 (68-92)

²⁷⁰ ‘Ali b. Osmân el-Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, haz. S. Uludağ, İstanbul 1982, 372-377.

İbn Hafîf'in önemi, geniş kitleleri etkilemiş ve onların sufilik üzerinden Eşarilikle tanışmalarına kapı aralamış olmasıdır. Nitekim onun günümüze kadar ulaşan *Mu'tekadu's-Sağîr* ve *Kitâbu'l-İktisâd* adlı eserleri, bu etkileşimin söze dökülmüş en somut örneğini teşkil etmekteydi. Bunlardan ilki Annamarie Schimmel tarafından tahkik edilerek İbn Hafîf'in hayatını konu alan *Deylemî*'ye ait *Sîret-i İbn Hafîf* adlı eserin sonunda yayınlanmıştır.²⁷¹ *Mu'tekadu'l-Kebîr* olarak da bilinen ve ilkinde nazaran daha hacimli olan ikinci eser, Florian Sobieroj'un İbn Hafîf ile ilgili kapsamlı çalışmasının ekinde yayınlanmıştır.²⁷² Her iki eser de Eşarî ve sufi kimliği tartışılmaz bir isim tarafından kaleme alınmış olması bakımından son derece önemlidir.

İbn Hafîf gibi Eşarilik-Sufilik ilişkisine toplumsal düzeyde yön veren ve doğrudan katkıda bulunan bir diğer isim Kazeruniyye tarikatının kurucusu olan Ebû İshâk el-Kâzerûnî'dir (ö.426/1035). Ebû İshâk, çocukluk dönemlerine denk

²⁷¹ Ebû'l-Hasan ed-Deylemî, *Sirat-i Abu Abdullah İbn Hafîf aş-Şirâzî*, thk. A. Schimmel, Ankara 1955, 285-308. Eser dört bölümden oluşur. İlk bölümde Allah'ın sıfatları, Ahiret, insanın fiilleri gibi konular sistematik olmayan bir tarzda işlenir. İkinci bölümde nübüvvet ve mirac konusuna, üçüncü bölümde de iman konusuna yer verilir. Dördüncü ve son bölümde ise müellifin ifadesiyle "başkalarını değil sadece sufileri ilgilendiren akaid konuları" toplanmıştır. Bkz. a. g. e. , 302-308.

²⁷² Florian Sobieroj, *İbn Hafîf as-Sîrâzî und seine Schrift zur Noviezenziehung*, Beyrut 1988, 443-486. Eser kırk yedi bölümden oluşur ve bir müridin neleri bilmesi, yapması ve nelerden kaçınması gerektiği anlatılır. İtikada ilişkin bilgiler oldukça az olup, daha çok sufilere tavsiye niteliği taşımaktadır. Sobieroj, İbn Hafîf'in itikadî konulardaki temel görüşleri merkeze alındığında Eşarilikten çok Hadis Taraftarı birisi olduğunu kaydeder ve bunu onun eserlerinden hareketle temellendirmeye çalışır. Bkz. a. g. e., 247; Yaptığı tespit kısmen doğrudur. Örneğin İbn Hafîf'in, imanı söz, amel ve niyet olarak tanımladığı görülür. Bkz. Deylemî, *Sirat*, 297; Bu tanım Eş'arî'ye nispet edilen ve imanın tasdikten ibaret olduğu yönündeki görüşe terstir. Ancak bu, Eşarî gelenek içerisinde örneklerine sıkça rastlanan bir durumdur. Her şeyden önce Eşarilik, başlangıcından itibaren homojen bir yapıya asla sahip olmamış ve içerisinde çok farklı eğilimleri hep barındırmıştır. Hadis Taraftarı bir çizgi, Eşarilik içerisinde sürekli var olagelmıştır. 'Abdülkâhir el-Bağdâdî ile Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî'nin babası Ebû Muhammed el-Cüveynî (ö.438/1046) bunun en tipik örneklerindendir. Bağdâdî'nin iman konusu bağlamında Eşarilerin üç farklı yaklaşımı olduğunu söylemesi ve bunlardan birinin de İbn Hafîf'in tarif ettiği tarzda imanı söz, amel ve niyet olarak tanımlayan yaklaşım olması göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Krş. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 248-249; Ebû Muhammed el-Cüveynî (ö.438), *Risâle fi İsbâtî'l-İstivâ ve'l-Fevkıyye*, thk. A. M. el-Hakkı, Riyad 1998, 30-31; Benzer bir durum, Hanefi sufi Kelâbâzî için de geçerlidir. Akaidle görüşleri tümüyle Maturidilik'ten beslenmiş olmasına karşın, onun iman konusunda Maturidî yaklaşımı değil, Hadis Taraftarları'nın yaklaşımını benimsediği görülmektedir. Bkz. Kelâbâzî, *Tearruf*, 117; Dolayısıyla kimi hususlarda Hadis Taraftarları'nın görüşlerine başvurmak veya bunları benimsemek sufilerde örneklerine sıkça rastlanılabilecek bir tutumdur. Bu noktada sorun Sobieroj'un Eşariliğe yeknesak bir mezhep olarak bakması ve İbn Hafîf'i bu resmin içerisine yerleştirememesinden kaynaklanmaktadır.

gelen ilim tahsili sırasında tasavvufa ilgi duymaya başladı. Bunda İbn Hafif eş-Şirâzî'nin önde gelen müritlerinden biri olan Ebû 'Ali Hüseyin el-Ekkâr'ın etkisi büyüktü. Ebû 'Ali el-Ekkâr'ın zaman zaman Kâzerûn'a gelip İbn Hafif'in buradaki müritleriyle toplantılarda bulunduğu bilinmektedir. Ebû İshâk'ın bu toplantılardan birinde Kur'an okumasından çok etkilenen Ebû 'Ali, ailesinden izin alarak onu beraberinde Şiraz'a götürdü.²⁷³ Ebu İshâk, bu sayede Ebû 'Ali'nin şeyhi İbn Hafif eş-Şirâzî ile tanıştı ve onun Şiraz'daki tarikat halkasına katıldı.²⁷⁴ İbn Hafif'in 371/982 yılında ölmesi üzerine, Ebû 'Ali'den tarikat hırkasını giydi ve kendi memleketine dönerek burada tasavvufî faaliyetlerde bulunmaya başladı. 388/998 yılında Hacc'a gitmesi istisna tutulacak olursa, hayatının neredeyse tamamını Kâzerûn'da geçiren Ebû İshâk, 426/1035 tarihinde burada vefat etti.

Ebû İshâk'ın yaşadığı dönemde Kazerun'da Mecusiler nüfusun çoğunluğunu ellerinde tutuyorlardı. Bu yüzden şehirdeki ilk faaliyetleri oldukça sıkıntılı geçti. Büveyhilerin Mecusilere destek vermeleri ve Mecusilerin yıldırma politikaları karşısında tarikat üyelerinin kendilerini savunmaları amacıyla gönüllü silahlı birlikler oluşturdu. Şehirde kurulan cami, başını çektiği oluşumun çekirdeğini oluşturdu; ancak zamanla din ayrımı gözetmeksizin çok sayıda ihtiyaç sahibi insanın uğrak yeri haline geldi. Öyle ki Ebû İshâk'ın, Mecusilerden ve Yahudilerden yirmi dört bin kişinin hidayetine vesile olduğu ve ölmeden önce bu şahısların isimlerinin yazılı olduğu bir listenin mezarına konulmasını vasiyet ettiği kaydedilmektedir.²⁷⁵ Dervişlerden oluşan bu silahlı ve gönüllü birlikler, şehir halkının büyük bir çoğunluğunun Müslüman olması sonrasında, Bizans'a karşı düzenlenen gaza ve fetihlere katıldılar. Ebû İshâk'ın sağlığında sınır bölgelerinde

²⁷³ 'Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-Üns: Menkıbeler*, çev. Lamii Çelebi, nşr. S. Uludağ-M. Kara, İstanbul 2008, 398-399.

²⁷⁴ Attar'ın verdiği bilgilere bakılacak olursa, Ebû İshâk ilim tahsili sırasında bir şeyhe bağlanıp onun hizmetinde bulunmak ister. Ama İbn Haff, Hâris el-Muhâsibî ve Ebû 'Amr b. 'Ali arasında tereddüte düşer. Bunu ortadan kaldırmak ve kime intisap edeceğine karar vermek için istihareye yatar. Rüyasında yanında kitap dolusu bir eşekle gelen bir şeyh görür. Şeyh kendisine kitapların İbn Hafif'ten geldiğini, eşek de dâhil hepsinin kendisi için gönderildiğini söyler. Bu rüyanın tesirinden henüz çıkmamışken Ebû 'Ali, İbn Hafif'in kitaplarını kendisine getirir ve Ebû İshâk'ın hangi şeyhe intisap edeceği artık kesinleşmiş olur. Bkz. Feridüddin Attar, *Evliya Tezkireleri*, çev. S. Uludağ, İstanbul 2007, 681-682.

²⁷⁵ Hamid Algar, "Kazaruni", *EI*, New Edition, IV/851.

tarikatin 65 civarında ribatının bulunuyor olması, kısa sürede elde edilen başarının en somut göstergesidir.²⁷⁶

Ebû İshâk tarafından kurulan Kazeruniyye tarikatı, kurumsal yapılanma ve örgütlenme açısından bir tarikat niteliği taşıyan ilk oluşum olarak kabul edilmiştir. Bu husus sufi Eşarilik tipinin özellikle Horasan'da yayılmasına ve geniş taraftar bulmasına yol açtı. Kazeruniyye tarikatı, daha sonra İshakiyye ve Mürşidiyye gibi isimler altında Azerbeycan, Suriye ve Anadolu içlerine kadar yayıldı.²⁷⁷ Köprülü, tarikatin Anadolu'da bilinen isminin İshakiyye olduğunu ve özellikle de Timur sonrası süreçte bölgeye taşındığını kaydetmektedir.²⁷⁸

Ebû İshâk Kâzerûnî'nin günümüze kadar ulaşan bir eseri bulunmamakla birlikte, onun görüşleri müritleri ve sufi tabakat yazarları tarafından nakledilmiştir. Akaide dair görüşleri, Mahmud b. Osmân tarafından kaleme alınan farsça biyografisi²⁷⁹ ve *Mu'tekad*²⁸⁰ adlı kendisine nispet edilen arapça bir risale vasıtasıyla günümüze ulaşabilmiştir. Her ikisinde yer alan bilgilerin hem birbirleriyle hem de İbn Hafîf'in *Mu'tekadu's-Sağîr* isimli eserinin içeriğiyle mutabık olduğu görülmektedir. Kâzerûnî'nin *Mu'tekad*'ı, müritlerinin derli toplu bir akide metni talep etmeleri üzerine yazdığını söz konusu risalenin başında belirtmesi,²⁸¹ bu eserin tarikat bünyesinde elden ele okunan bir metin olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

İbn Hafîf ve Ebû İshâk dışında Ebû'l-Hüseyn b. Sem'ûn el-Bağdâdî (ö.387/997)²⁸², Ebû 'Ali ed-Dekkâk, Ebû Sa'd b. Ebî Osmân en-Nîsâbûrî el-Harkûşî (ö.406-7/1015-16)²⁸³, Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh el-İsfahânî (ö.430/1038-1039)²⁸⁴, Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Gazâlî (ö.505/1111) başta olmak

²⁷⁶ İsmail Yiğit, "Ribât", *DİA*, XXXV/78.

²⁷⁷ Madelung, *Religious Trends*, 48-49.

²⁷⁸ Fuat Köprülü, "Abu İshak Kazruni ve Anadolu'da İshaki Dervişleri", çev. C. Köprülü, *Belleten* (1969), c. XXXIII:129-132, s. 231-232 (225-232)

²⁷⁹ Mahmud b. Osmân, *Kitâbu Firdevsi'l-Mürşidiyye fî Esrâri's-Samediyye*, thk. Fritz Meier, Leipzig 1948, 390-399.

²⁸⁰ Ebû İshâk İbrahim b. Şehriyâr el-Kâzerûnî, *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud Efendi, Nu: 1607-2, 46a-51b.

²⁸¹ Kâzerûnî, *el-Mu'tekad*, 46b.

²⁸² İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 200-206.

²⁸³ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 232-236.

²⁸⁴ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 246.

üzere Eşarılık-Sufilik ilişkisi açısından önemli pek çok isim bulunmaktadır. Bunlardan Ebû ‘Alî ed-Dekkâk en-Nîsâbûrî (ö.405/1014) ve Ebû Sa’d b. Ebî Osmân dışındakiler, söz konusu ilişkiye daha çok bireysel düzeyde ve yazdıkları kitaplar aracılığıyla katkıda bulunan ve sufi kimliği yanında kelamcı kimliği ile de bilinen kimselerdir. Ebû ‘Alî ed-Dekkâk, Kuşeyrî gibi önemli isimlerin de aralarında bulunduğu pek çok ismin yetişmesine katkıda bulundu.²⁸⁵ Ebû Sa’d b. Ebî Osmân ise inşa ettirdiği medrese ile küçük ama zengin fakir demeden herkese açık şifaevi sayesinde²⁸⁶ Horasan’da, özellikle de memleketi Nîsâbûr’da Şafililiğin ve Eşariliğin yayılmasında aktif rol üstlendi.

Ebû Nu‘aym el-İsfahânî, hem sufi hem de kelamcı Eşarî tipinin ilk temsilcilerindendi. O, çağdaşı Hanbelî Ebû ‘Abdillâh b. Mende ile Eşarilerle Hanbeliler arasındaki kimi görüş ayrılıklarında tartışmalara girmekten çekinmedi. İbn Mende’nin onu suçlamasında onun kelam ilmiyle uğraşmasının ve özellikle Eşarî olmasının rolü büyüktü. Muhtemelen bu sebeptendir ki İbnü’n-Neccâr, Bağdâdî ve Sübkî gibi sonraki Eşariler için bu, bir nefis-i müdafaaya dönüşmüş ve Ebû Nu‘aym’la ilgili eleştiriler onlar tarafından cevaplandırılmaya çalışılmıştır.²⁸⁷

Kuşeyrî’nin *er-Risâle* adlı meşhur eseri, sadece sufi çevrelerde değil; muhafazakar tüm çevrelerde büyük ilgi gördü. Aralarında Gazâlî, Sühreverdi ve İbn ‘Arabî gibi kişilerin de bulunduğu pek çok müellife kaynaklık etti.²⁸⁸ Hem Eşarılık hem de Sufiliğe hoş gözle bakmayan İbn Teymiyye, Kuşeyrî’nin *Risâle*’ye yansıyan tasavvuf anlayışını takdir etmiş ve *el-İstikâme* adlı eserini *Risâle*’nin şerhi mahiyetinde kaleme almıştır.²⁸⁹ Sufi olmayan dindarlar arasında bile çok sayıda okuyucu kitlesine sahip olan eser, hem sufiliğin hem de Eşariliğin geniş kitlelere taşınmasında önemli bir aracı oldu.

²⁸⁵ İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, 226.

²⁸⁶ Kazvini, *Kitâbu Âsâru’l-Bilad*, 319.

²⁸⁷ Osman Türer, “Ebû Nuaym el-İsfahânî”, *DİA*, X/202.

²⁸⁸ Süleyman Uludağ, “er-Risale”, *DİA*, XXXV/122-123.

²⁸⁹ İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, nşr. R. Salim, Riyad 1983, I/81-84.

B. Maturidiliği Besleyen Dini-Toplumsal Aidiyetler

Maturidiliğin gelişim çizgisi Eşarilikten oldukça farklıdır. Eşarilik belki kurucusunun yaşadığı mezhep değiştirme olayı dolayısıyla zamanın akışı içerisinde bütüncül bir görüntü veremedi. Eş‘arî’nin yeni muhitinde kendine yer arama çabası, kendisinden sonra da sürdü ve adına nispetle anılan mezhebî oluşum eklektik bir yapıya büründü. Bu sebeple hem sosyal tabanı hem görüşleri hem de muhatapları, içinde bulunduğu zemin ve ortama göre farklılaştı. Bu durumun, mezhebi farklı pek çok değişkenin etkisine açık hale getirdiği ve zenginleştirdiği açık olmakla birlikte, zamanla kendi kalıplarını zorlayan bir Eşarilik algısına da kapı araladığı gözden kaçırılmamalıdır. Eşarilik bu eklektik ve dinamik yapısı sayesinde geniş kitlelere taşınabilme ve hâkim mezhep olabilme fırsatı buldu.

Maturidiliğe gelince bu ekol, bir redd-i mirasın sonucu olarak ortaya çıkmış bir mezhep değildi; aksine kendisinden daha önce devam eden köklü bir geleneğin, Mürciî-Hanefî yaklaşımın güçlü bir uzantısı durumundaydı. Bu yüzden eklektik değildi ve geçmişinden gelen sistemli ve insicamlı yapısını büyük ölçüde korudu. Eşarilik kadar geniş kitlelere taşınamamasının arka planında da muhtemelen bu husus yatmaktaydı. Bu durum Mâturîdî’nin yeni bir mezhep kurucusundan ziyade, eski geleneğin önemli bir temsilcisi olarak algılanmasına ve Hanefilik isminin bu geleneğin bütün mensuplarını kapsayacak şekilde kullanılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Maturidiliği besleyen dini-toplumsal aidiyetler, aslında Maturidiliğin beslediği dini toplumsal aidiyetlerdi ve bu haliyle Eşarî çizgiyle farklılık arz etmekteydi.

1. Mürcie

Maturidiliğin geliştiği bölge olan Mâverâünnehir bölgesi, merkeze uzak ve İslam coğrafyasının sınır ucunu teşkil eden bir bölgeydi. Semerkand, Buhârâ, Belh gibi şehirleri içinde barındıran bu bölgede itikadî açıdan en güçlü bir şekilde temsil edilen mezhep Mürcie oldu. Aslında Mürcie, Hz. Osman döneminden itibaren başlayan ve Hz. Ali ve sonrasında şiddetlenen Müslümanlar arası bölünmelere bir tepki olarak ortaya çıkan bir mezhepti. Onlar, bu türden olaylara katılan Müslümanların durumlarının Allah’a havale edilmesi gerektiğini ileri

sürdüler ve böyle bir parçalanmışlık ortamında birlik ve beraberliğe (cemaate) vurgu yaptılar.²⁹⁰ Onların ortaya koydukları yaklaşım tarzı sosyal, siyasî ve dinî bir içeriğe sahipti ve pek çok kimse tarafından sahiplenildi.²⁹¹

Emevî yöneticileri ‘Abdumelik b. Mervân ve Velid b. ‘Abdumelik dönemlerinde Haccâc eliyle Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde yeni Müslüman olan kesimlere karşı yürütülen adaletsiz politikalar, *ircâ* fikrinin gelişim seyrine doğrudan etkide bulundu. Cizye gelirlerinin azalacağı endişesiyle yeni Müslüman olan kimselerin Müslümanlığının Emevî idaresince sorgulanması²⁹² bölge halkını zor durumda bıraktı. Onların İslam toplumunun bir üyesi kabul edilmeleri noktasındaki talepleri Mürcie tarafından sahiplenildi.

Başlangıçta büyük günah işleyen kimselerin durumlarını konu edinen *ircâ* fikri, artık yeni Müslüman olanların veya olduğunu dile getirenlerin hukukî durumlarıyla ilgilenmeye başladı. İman etmek, iman-amel ilişkisi, iman-islam ilişkisi gibi pek çok husus itikadî tartışmalar arasına dahil oldu. Mürcie’ye göre iman etmek, bir topluma mensubiyeti kabul etmek olarak oldukça geniş bir çerçevede mütalaa edildi ve bu anlamda hiç kimsenin birbirinden farklı olmadığı tezinden hareketle eşitlikçi ve dinde çoğulculuğu temel alan yeni bir bakış açısı gelişti.²⁹³ Bu yaklaşım tarzı, yeni Müslüman olmuş ve İslam toplumunun bir mensubu kabul edilmek isteyen mevâlî için sığınılacak bir liman işlevi gördü. Bu durum, Mürcie’nin İslam toplumunun merkezî şehirlerindeki mevâlînin yanı sıra

²⁹⁰ Haricî Sâlim b. Zekvân, *ircâ* fikrinde olan kimseleri, dini birlik ve beraberlikten (Cemaat) ibaret görmeleri sebebiyle eleştirmektedir. Bkz. Sönmez Kutlu, “Salim b. Zekvan’ın Sire Adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısımın Tercümesi”, *AÜİFD*, XXXV/475.

²⁹¹ Örneğin *ircâ* fikrini temellendirmek için kaleme alınan ilk eser olan Hasan b. Muhammed’in *İrcâ* adlı eserini, muhtemelen bu özelliği dolayısıyla hiçbir sakınca görmeden Hadis Taraftarı birisi olan İbn Ebî Ömer el-‘Adenî nakletmiştir. Bkz. İbn Ebî Ömer el-‘Adenî (ö.243/257), *Kitâbu’l-İmân*, 145-149; *Kitâbu’l-İrcâ*’nın metni ve kitabın tarihlendirilmesi ile ilgili ayrıntılı değerlendirme için bkz. Sönmez Kutlu, “İlk Mürci Metinler ve *Kitabu’l-İrcâ*”, *AÜİFD*, XXXVII/317-331.

²⁹² Mürcie’nin teşekkül sürecini doğrudan etkileyen sosyal ve siyasî olaylar hakkında geniş bilgi için bakınız. Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 51-64.

²⁹³ Bu noktada, bu yaklaşımı benimseyen kimselerin kendilerini tanımlamada kullandıkları kavramlar da farklılık arz etmekteydi. Bu eşitlikçi politika karşısında özellikle Ebû Hanîfe’nin kaleminde ifadesini bulan *Ehlu ‘Adl ve’s-Sünne* ifadesi kayda değer görünmektedir. Bkz. Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit (ö.150), *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, (*İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri* içerisinde), İstanbul 1992, 84. Ayrıca bkz. W. Madelung, *Religious Trend in Early Islamic Iran*, New York 1998, 13-14.

yeni Müslüman olan kitlelerin yoğun olduğu Mâverâünnehir bölgesinde geniş ölçüde taraftar bulmasını da beraberinde getirdi.

Mürcie'nin bu bölgedeki seyri, hep Ebû Hanîfe'nin ismi ve görüşleriyle paralel olarak gelişti. Ebû Hanîfe'nin *ircâ* fikriyle olan bağlantısının²⁹⁴ örtbas edilmeye çalışılması ve Mürcie'nin toplumda oluşan olumsuz çağrışımlar dolayısıyla *Ehlü'r-Re'y* gibi kavramlarla tanımlanmaya başlanması bölgede Mürcie'nin doğrudan izini sürmeyi zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı Semerkand'da Mürcie'nin faaliyetleri Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin ve Hanefiliğin yayılışı çerçevesinde ele alınmak durumundadır.²⁹⁵ Ebû Hanîfe, doğudaki Mürcie'nin, politik olmasa bile, itiraz edilmez bir manevi lideri oldu. Mürcie'nin bölgedeki gücü, Hanefiliğin bölgede çabucak yayılmasına da yardımcı oldu.²⁹⁶ Bu noktada Ebû Hanîfe'nin Horasan ve Mâverâünnehir'in kimi şehirlerinde kadılık görevlerinde bulunan Ömer b. Meymûn, Ebû Mutî'el-Belhî, Ebû 'Isme Nuh b. Ebî Meryem, 'Abdülaziz b. Hâlid et-Tirmizî ve Ebû Mukâtil es-Semerkandî gibi öğrencilerinin²⁹⁷ önemli katkıları oldu.

Mürciî akide Horasan ve Mâverâünnehir'deki ana yerleşim yerleri olan Belh, Rey, Nesef, Merv, Tirmiz ve Semerkand gibi şehirlerinde geniş taraftar buldu. Bu bölgedeki kimi şehirler Ebû Hanîfe'nin muhalifleri tarafından Mürcie'nin ana yurdu şeklindeki nitelemelere maruz kaldı.²⁹⁸ Mâturîdî'nin doğduğu ve görüşlerini şekillendirdiği şehir Semerkand'dı. Şehirdeki mezhebi hareketliliğin ne zaman ve ne şekilde başladığı hâlâ kapalılığını korumakla birlikte, özellikle Mâturîdî'nin yetiştiği dönem göz önünde bulundurulduğunda

²⁹⁴ Makâlât eserlerinin pek çoğunda Ebû Hanîfe'ye Mürciî görüşler veya mezhepler içerisinde yer verilmekte, Ebû Hanîfe'ye karşı getirilen eleştirilerin, çoğunlukla onun Mürcie ile olan irtibatı üzerinden kurgulanmaya çalışılmaktadır. Hanefiliğin Mürcie ile ilişkisi sürekli gündeme gelecektir. Örneğin Harezmî'nin *Mefâtihu'l-'Ulûm*'unda Hanefiliğe fıkıh mezhepleriyle birlikte değil, Mürcie arasında yer verilmiştir. *Ashâbu'l-Hadîs* altında, Malikilik, Şafîlik, Hanbelilik ve Davudilik zikredilirken, Ebû Hanîfe'nin taraftarları *Ashabu'r-Re'y* olarak Mürcie altında verilmektedir. Bkz. Harezmî, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, 19, 21.

²⁹⁵ Sönmez Kutlu, "Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Mezhebi Arkapları", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. S. Kutlu, Ankara 2003, 120.

²⁹⁶ Wilferd Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. S. Kutlu, Ankara 2003, s. 84.

²⁹⁷ Kutlu, bu isimlerin bölgedeki şehirlere göre izini sürerek, *ircâ* fikrinin bölgeye yayılmasının temel aşamalarını ortaya koymuştur. Bkz. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 211-287

²⁹⁸ Örneğin Belh şehri *Mürçiâbâd* olarak nitelendi. Bkz. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 212.

bunun birden ve kendiliğinden gelişmediği, aksine daha öncesinden uzun bir hazırlık sürecinin söz konusu olduğu kaydedilmektedir.²⁹⁹ Vann Ess'e göre Mürcîî akidenin ve Hanefiliğin Semerkand'da yayılmasında *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müte'allim* adlı eserin yazarı olan Ebû Mukâtil es-Semerkandî'nin rolü büyüktür.³⁰⁰ Söz konusu eser Ebû Hanîfe'nin *ircâ* akidesiyle ilgili yorumlarının hoca ile öğrenci arasında geçen bir diyalog tarzında ele alınması sonucu şekillenmiş bir eser olmasının yanı sıra, Kutlu'ya göre Semerkand'daki *ircâ* akidesinin ilk yazılı metni olma ihtimali yüksektir.³⁰¹ Ebû Mukâtil es-Semerkandî, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve arkadaşıydı. Uzunca bir süre onun derslerine devam etti ve kendisinden çok sayıda rivayette bulundu. Bu ilişki, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini topladığı eserini önemli kılmakta ve Semerkand'da Mürcîî faaliyetlerin gelişimiyle ilgili bilgi boşluğunu önemli ölçüde ortadan kaldırmaktadır.

Ebû Mukâtil'in *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müte'allim* eserinin rivayet zincirinde Mâturîdî'nin de bulunuyor olması, Mâturîdî'nin mezhebi arka planını tespit etme noktasında önemli bir ipucu sunmaktadır. Bu eserin yazma nüshalarının rivayet zincirinde "Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Ebû Bekr Ahmed b. İshâk el-Cûzecânî, Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzecânî, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Ebû Mutî' Hakem b. 'Abdillâh el-Belhî, Ebû 'Isme 'Isam b. Yûsuf, Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî ve Ebû Hanîfe'nin isimleri yer almaktadır.³⁰² Kutlu'ya göre bu metin, Mürcie'nin görüşlerinin Mâturîdî'ye ulaşmasını sağlayan en önemli metinlerden biridir. Ancak Nesefî başta olmak üzere önde gelen Hanefî âlimlerin ve Tabakat yazarlarının Ebû Mukâtil hakkında herhangi bir bilgiye yer vermemeleri dikkat çekicidir. Bu durum, muhtemelen Mâturîdî'nin itikadî görüşlerinin arkaplanındaki *ircâ* fikrini gizlemeye dönük bir çabanın yansımasıdır.³⁰³

Gerek Mâturîdî'nin hocaları arasında sayılan kişilerle ilgili bilgilerden gerekse ona ait eserlerden anlaşıldığı kadarıyla onun Mürcie ile olan ilişkisi son

²⁹⁹ Madelung, *Mürcie'nin Yayılışı*, 86.

³⁰⁰ Vann Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II/560.

³⁰¹ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 268.

³⁰² Kutlu, "Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Mezhebi Arkaplanı", 126.

³⁰³ Kutlu, "Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Mezhebi Arkaplanı", 126.

derece güçlüdür. Beyâzîzâde Ahmed Efendi ve Murtazâ ez-Zebîdî, Mâturîdî'nin Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan birkaç farklı hoca silsilesi vermektedir.³⁰⁴ Bunlardan birinde, Mâturîdî ile Ebû Hanîfe arasında sayılan dört ismin tamamı da *ircâ* görüşüyle irtibatlandırılmış kimseler olması dikkat çekicidir. Söz konusu silsilede yer alan isimler, Ebû Mutî' el-Hakem b. 'Abdillâh el-Belhî, Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî ve Ebû Bekr Nusayr b. Yahyâ el-Belhî'dir.

Ebû Mutî' el-Belhî, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve yakın arkadaşı olmasının yanı sıra onun kelimî konulara dair kimi görüşlerini topladığı *el-Fıkhu'l-Ebsat* isimli eserin de yazarıydı.³⁰⁵ Mürcîî akidenin temel esaslarının açıkça savunulduğu ve sadece Allah'ın varlığını kabul eden birisinin imanının gerekliliklerini kabul etmeden ölse bile mümin kabul edilebileceğinin dile getirildiği³⁰⁶ bu metin, muhtemelen Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserler arasında Horasan'da okunan ve rivayet edilen ilk Mürcîî metindi.³⁰⁷ *İrcâ* akidesini hararetle savunan bir kimse olan Ebû Mutî''den, *Ricâl* kaynaklarında Sünnet'e uyanları tenkit eden ve Mürcie'nin önde gelenlerinden birisi olarak bahsedilmesi³⁰⁸ onun Mürcie'yle olan bağlantısını ortaya koymaktadır.

Ebû Mukâtil es-Semerkandî ile Nusayr b. Yahyâ el-Belhî de Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin bölgeye taşınmasında etkili olan ve *ircâ* ile ilişkilendirilen isimler arasındaydı. Ebû Mukâtil es-Semerkandî, *ircâ* doktrininin bir şerhi olarak kaleme alınan ve daha sonraları Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müte'allim* isimli eserin yazarıydı. Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ise *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ı Ebû Mutî' el-Belhî kanalıyla rivayet eden ve Ebû Hanîfe'nin *Risâle ilâ Osmân el-Bettî* isimli bir başka eserini Belh'e taşıyan bir kimseydi. *Risâle ilâ Osmân el-Bettî* adlı eser, muhtemelen *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müte'allim* ve *el-Fıkhu'l-Ebsat*'tan sonra Belhliler arsında meşhur oldu ve

³⁰⁴ Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö.1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm 'an 'İbârâti'l-İmâm*, thk. Y. Abdürrezzak, Kahire 1949, 23; Zebîdî, *Kitâbu İthâfî's-Saâde*, II/5.

³⁰⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/265.

³⁰⁶ *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 38.

³⁰⁷ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II/536.

³⁰⁸ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Büstî (ö.354/965), *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, thk. H. b. A. es-Selefi., Riyâd 2000, I/304.

bölgede Mürcie mensuplarının başvurduğu üçüncü temel metin haline geldi.³⁰⁹ Ebû Hanîfe'den nakledilen bu eserler, Emevilerin adaletsiz politikaları karşısında, iman ve ameli birbirinden ayıran ve bölgedeki yeni müslüman olmuş kitleleri Müslüman olarak gören Mürcîî yaklaşımının en güçlü ifade biçimleriydi ve daha sonraki bütün Doğu Hanefi-Mürcîî kelamının temellerini oluşturdu.³¹⁰

Mâturîdî'nin günümüze ulaşan *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı eserlerinin gözden geçirilmesi bile Mürcîî fikirlerle olan irtibatını ortaya koymas bakımından yeterlidir. Tarihsel süreçte Mürcie'ye nispet edilen iman özelindeki görüşler, kendisine *Kitâbu't-Tevhîd*'de geniş yer bulmuştur. Mâturîdî büyük günah³¹¹, imanın tanımı³¹², imanda artma ve eksilme³¹³, imanda istisna³¹⁴, iman İslam ilişkisi³¹⁵, iman amel ilişkisi³¹⁶ gibi imanla ilgili konularda Mürcîî yaklaşımı neredeyse olduğu gibi benimser.³¹⁷ Gerektiğinde bu görüşlere karşı çıkan kimselere eleştiriler yöneltir ve bunların doğruluğunu temellendirmeye çalışır.

Mâturîdî'nin, diğer mezheplere karşı gösterdiği keskin ve eleştirel tutumu Mürcie'ye karşı göstermemiş olması onun *ircâ* fikriyle olan bağlantısını ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu noktada Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde *ircâ* konusuna müstakil bir başlık altında yer vermekte ve Ebû Hanîfe'nin *ircâ* ile niçin ilişkilendirildiğine açıklık getirmeye çalışmaktadır.³¹⁸ O “gerçek manada ırcanın dinlerinin gerçekliğini erteleyen, tereddütsüz bir imanı kendilerine nispet etmeyen ve inşallah mümin olduklarını söyleyen Haşviyye'nin mezhebi olduğunu” ileri sürmektedir.³¹⁹ Mürcie'ye dair verilen bu bilginin gerçek Mürcie ile ilgisi bulunmamaktadır ve bu aslında bir tür bilgi saptırmasıdır. Bunun

³⁰⁹ Kutlu, “Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Mezhebi Arkapları”, 133.

³¹⁰ Madelung, *Mürcie'nin Yayılışı*, 85.

³¹¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 487-496.

³¹² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 468-472.

³¹³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 518-519.

³¹⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 505-510.

³¹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 511-520.

³¹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 494-495.

³¹⁷ Kutlu, Mürcie'ye ait görüşlerle Mâturîdî'nin verdiği bilgileri kıyaslamakta ve Mâturîdî'nin Mürcîî fikirlerin en önemli destekçisi olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz. “Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Mezhebi Arkapları”, 138-145.

³¹⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 497-501.

³¹⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 498.

sebebi muhtemelen Mâturîdî'nin Ebû Hanîfe ve dolayısıyla kendisinin bazı uydurma hadislerde lanetlenen Mürcie'den aklama gayreti olsa gerektir.³²⁰

Mürcie isminin zamanla Ebû Hanîfe dışında pek çok kesimle ilişkilendirilen bir kavrama dönüşmesiyle birlikte, toplumda Mürcie ve Mürciî görüşler aleyhine oluşan olumsuz bakış açısının, Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefileri de kelimenin kullanımında daha ihtiyatlı bir tutum izlemeye götürdüğü muhakkaktır. V./XI. asırda Buhârâ'da yaşayan Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî'nin (ö.500/1106)³²¹ kendi dönemine dair verdiği bilgilere bakılacak olursa, bölgede Şafiiler ta baştan beridir Hanefileri Mürciî olarak isimlendirmektedirler. Onların bu sıfatı kullanmaktaki temel amacı Hanefileri küçümsemek ve yermektir.³²²

Muhatapları tarafından *ircâ* fikriyle ilişkilendirilmeleri ve bundan hareketle eleştirilmeleri, Hanefileri Mürcie konusunda bir ayırım yapmaya götürdü. Buna göre Mürcie iki kısımdan oluşmaktaydı: birisi lanetlenen ve yanlış görüşlere sahip Mürcie iken, diğeri Ebû Hanîfe'den itibaren Hanefilerin sahip olduğu övülen Mürcie'ydi. Mâturîdî ile aynı dönemde yaşamış olan ve Kerramî görüşlere eğilimi bulunan Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî (ö.318/930), *Ehli'l-Cemaat Mürciesi* nitelemesini kullanarak Mürcie konusunda bir tahsisatta bulunmak ihtiyacı duymuştu.³²³ Ancak Mâturîdî, *ircâyı* övülen (*mahmûd*) ve yerilen (*mezmûm*) olarak ikiye ayırdı.³²⁴ Ona göre övülen *ircâ* büyük günah işleyenin durumunu Allah'a havale etmektir; buna karşın yerilen *ircâ* ise kulların fiillerini Allah'a irca eden ve insan için hiçbir hareket alanı bırakmayan cibr tutumudur.³²⁵ Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu *ircâ* birinci türden bir *ircâdır*; oysa “Mürcie'nin yetmiş dilde lanetlendiğini” veya “Kaderiyye ve Mürcie'nin

³²⁰ Kutlu, “Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Mezhebi Arkapları”, 135.

³²¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/8.

³²² Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî, (ö.505/1106), *el-Hâvi fi'l-Fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hekimoğlu, Nu: 402, 257b.

³²³ Marie Bernand, “Le Kitab al-Radd ala l-Bida”, *Annales Islamologiques*, 16 (1980), s. 62.

³²⁴ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. A. Vanlıoğlu, İstanbul 2005, I/81.

³²⁵ Mâturîdî, *Tevilat*, I/81-82; *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 500.

Peygamber'in şefaatine nail olamayacağını" bildiren rivayetlerdeki *ircâ* ikinci türdendir.³²⁶

Mâturîdî, Mürcie'nin Kaderiyye ile birlikte eleştirildiği rivayetin iki şekilde anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Birincisi, Kaderiyye ile birlikte anılan Mürcie'yle gerçekte Cebriyyenin kastedilmiş olabilir; zira bu iki sınıf fiiller konusunda ortak bir tutuma sahiptirler. Kaderiyye insanların fiillerine ait kudretlerini yine insanlara münhasır kılmakta ve bu fiillere yönelik Allah'a hiçbir irade ve tasarruf nispet etmemektedir. Cebriyye ise fiillerin kudretlerini Allah'a havale edip mükelleflere gerçek manada bir hak tanımamaktadır. Mâturîdî'ye göre her ikisi de kulların fiillerindeki kudreti doğru olmayan bir yere irca etmekte ve bu haliyle ortak bir tutuma sahip olmaktadır.³²⁷ İkincisi ise Mürcie hakkında yerginin sebebinin kişinin hayatı ile ilgili olarak fiil işlerken durumu hakkında kararlılık göstermeyip duraklaması olabilir. Mâturîdî, bu açıdan bakıldığında Haşviyye'nin imanda istisna yapan tutumunun tam da bunu temsil ettiğini ve rivayette Kaderiyye ile birlikte eleştirilen Mürcie'den kastın Haşviyye olabileceğini ileri sürmektedir.³²⁸

Mâturîdî'nin *ircâ* fikri üzerinden yaptığı bu ayırım bir ilkti ve kendisinden sonraki Hanefiler üzerinde de etkili oldu. Onlar Mâturîdî'nin *ircâ* fikri bağlamındaki ayırımını, doğrudan Mürcie kavramına tatbik ettiler ve ayrıştırmayı bu kavram üzerinden gerçekleştirdiler. Örneğin Ebû Şekûr es-Sâlimî, iki çeşit Mürcie olduğuna dikkat çekti. Bunlardan biri övülen (*mahmûde*) Mürcie'ydi ve Peygamberin ashabını ifade etmekteydi, diğeri ise lanetlenen (*mel'ûne*) Mürcie'ydi ve Peygamber'in hadisinde yetmiş nebinin lisanıyla lanetlenmiş olan kesimdi.³²⁹ Sâlimî, bu kavramsallaştırmada Ebû Hanîfe'nin Osmân el-Bettî'ye yazdığı risaleye atıfta bulunarak *merhûme* ve *mel'ûne* şeklindeki ayırımı ona izafe etti.³³⁰

³²⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 498, 500.

³²⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 500.

³²⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 501.

³²⁹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Hacı Selim Ağa, Nu: 587, 109a.

³³⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 109b. Günümüze ulaşan bu risalesinde Ebû Hanîfe'nin Mürcie kavramıyla ilgili açıklama getirmekle birlikte bu şekilde bir ayırım yapmadığı görülmektedir. Ona göre Mürcie kavramıyla isimlendirilenler adl ve sünnet ehli olan kimselerdir. Mürcie ismini de onlara düşman olan kimseler vermiştir. Bkz. Ebû Hanîfe, "Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risale", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, çev. M. Öz, İstanbul 1992, 68.

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Ebû Hanîfe'nin büyük günah işleyen kimsenin durumunu Allah'ın takdirine bırakması sebebiyle Mürcî' olarak isimlendirildiğine dikkat çekerken onu eleştirilen Mürcie'nin dışında tuttu ve bu kesimi “Habîs Mürcie” olarak tanımladı.³³¹ Şafîilerin Mürcî' olmakla suçladıkları Hasîrî de *ircâ* konusuna müstakil bir bölüm ayırdı ve Mürcie ile ilgili bu taksimata başvurmak durumunda kaldı.³³² Ona göre biri yerilen ve eleştirilen, diğeri övülen gerçek Mürcie olmak üzere iki türlü Mürcie söz konusuydu. “Gerçek övülen Mürcie”nin görüşü aynı zamanda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşüydü. Hasîrî, Ebû Ahmed es-Semerkindî'den naklen İbrâhim b. Yûsuf'un Belh'te açıktan kendisini Mürcî' olarak tanımladığı bilgisini aktarmaktadır.³³³ Mâturîdî'de de görülen bu husus, bölgedeki Hanefilerin toplumda olumsuz çağrışımlar yapan Mürcie'den kendilerini ayırma çabasının tipik bir yansımasıydı.

Şehristânî'nin *el-Milel*'inde Ebû Hanîfe'nin Mürcie olan ilişkisi konusundaki iddialara açıklık getirmesine bakılırsa VI./XII. asırla birlikte Şafîilerin Hanefileri *ircâ* ile ilişkilendirme tutumlarında bir esneme olduğu anlaşılmaktadır. Gassân el-Kûfî'nin Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den saymasına karşı çıkan Şehristânî, bunun açık bir yalan olduğunu ve Ebû Hanîfe ve taraftarlarına Sünnet Mürcie'si denildiğini belirtti.³³⁴ Mâturîdî'den sonraki süreçte itikadî görüşleri bakımından Mürcie ile irtibatlı olmasına karşın, kendilerini tanımlada farklı bir kavram arayışına giren bölge Hanefilerinin, ilkin “Ebû Hanîfe'nin ashâbı” daha sonra da Ehli Sünnet ve'l-Cemaat nitelemesini kendileri için şemsiye kavram olarak seçtiği ileri sürülebilir.³³⁵

2. Hanefilik ve Re'y Taraftarlığı

Hanefilik Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde yer alan pek çok şehirde itikatta ve fıkıhta Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyen ve Ebû Hanîfe'nin ashâbı olarak bilinen kimseler tarafından temsil edilirken Bağdâd gibi merkezi

³³¹ Nesefî, *Tebsıra*, II/368.

³³² Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, 257a-257b.

³³³ Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, 257b.

³³⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 139.

³³⁵ Sâlimî'nin kendi yaşadığı zaman diliminde Ehli Sünnet ve'l-Cemaat kavramını, Bilâdu's-Şark ve Çin'deki şeyhlere, Horasan, Mâverâünnehir, Gazne ve Türk diyarındaki fakihlere tahsis etmesi bu durumu ortaya koyan bir örnektir. Bkz. Sâlimî, *Temhîd*, 103b.

şehirlerde genellikle Mutezilî kimselerce, Mısır'da ise Ebû Ca'fer et-Tahâvî tarafından temsil edilmekteydi. İran ve Irak'taki Hanefilik kendi kelimâ öğretisi konusunda bir birlikten yoksundu. Gelenekçiliğe meyyal olanlarla kelama eğilimli olanlar arasında bilindik türden görüş ayrılıkları vardı. Dahası, bütün Hanefiler Ebû Hanîfe'ye atfedilen kelimâ öğretiyi takip etme çabasında olmadılar. Özellikle Mutezile, Irak ve Batı İran'daki Hanefî topluluklar arasında büyük kazanımlar elde etti. Asıl merkezleri olan Basra'da kelimâ Mutezile mezhebinin yavaş yavaş fıkıhta ve ibadetlerde Hanefiliğe bağlandığı görülmektedir. Mutezile Basra'dan doğuya Huzistan ve Fars'a yayıldı ve anlaşıldığı kadarıyla Ehvâz, Rânehürmüz, Tüster, Asker, Sayraf ve Saymer gibi şehirlerde oldukça geniş halk desteği kazandı. Mutezililik buralarda muhtemelen Hanefî topluma aitti.³³⁶

Mutezilî Hanefilik, IV./X. ve V./XI. asırlarda Irak bölgesindeki gücünü kaybetmeye başladı. Büveyhiler döneminde Horasan'ın belirli şehirlerinde yeniden canlanma fırsatı bulduysa da Bağdâd ve Basra gibi kendi şehirlerinde silikleşmeye başladı. Hanbelî Hadis Taraftarlığının özellikle Bağdâd'da güç kazanması, Büveyhilerin güdümünden kurtulmak için destek arayışında olan Abbasî Halifesi el-Kâdir-Billah'ı kendilerine yöneltti. Halife 408/1017 yılında yayınladığı bildiriyle itizal veya Rafizilik içeren hususlarda kelim yapılmasını, ders verilmesini ve tartışmada bulunulmasını yasakladı.³³⁷ Şehirdeki Hanefiler bu ortamda Mutezilî fikirler ve görüşlerden teberri etmek durumunda kaldılar. Bu durum muhtemelen Hanefileri ikilemde bırakmış ve belli bir kesimi Hadis Taraftarlarına yaklaştırmış olmalıdır. Mutezile karşıtı kimlikleriyle ön plana çıkan Ebû Bekr el-Harezmî (ö.403/1012) ve Ebû 'Abdillah ed-Dâmeğânî (ö. 478/1085) gibi diğer önde gelen Hanefiler, itikadda Hadis Taraftarı bir yaklaşım biçimini benimsediler. Bunlar Mâturîdî tavrın tersine, Hadis Taraftarlarının kelim ve dinde akıl yürütmeye duydukları endişelere katıldılar.³³⁸

Hanefilik Mısır bölgesinde özellikle de Fatimiler döneminde sınırlı ölçüde temsil edildi. Bunda Fatimilerin, Abbasî Devleti'nin resmi mezhebi olması

³³⁶ Madelung, *Religious Trend*, 29.

³³⁷ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk*, Haydarabad 1359, V/287.

³³⁸ Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. S. Kutlu, Ankara 2003, 308.

dolayısıyla Hanefiliğe karşı tavır almaları etkili oldu. Buradaki Hanefilerin itikatları tümüyle *Tahâvî Akaidi* üzerinden beslendi. İmana yaklaşımı dışında Şafiî-Hanbelî Hadis Taraftarlığına nispeten yakın bir Hadis Taraftarlığı anlayışına sahip olan Tahâvî'nin *Akidesi*, bu bölgedeki Hanefiler arasında geç dönemlerde bile çerçeve metin olma niteliğini korudu. Fatimî hükümdarı döneminde kadılık yapmış ve Ebû Hanîfe ve ashabının faziletleri konusunda bir menakıb yazmış olan Mısır asıllı Ebû'l-Abbâs b. Ebî'l-Avvâm V./XI. asırda Tahâvî'den rivayette bulunan bir isimdi.³³⁹

Hanefilik, Doğu İran ve Mâturîdî'nin ilmi ve kültürel çevresi olan Mâverâünnehir'de en güçlü bir şekilde temsil edilen ve taraftara sahip olan mezhep konumundaydı.³⁴⁰ Hanefilik burada kendileri de birer Hanefî olan Samanî idareciler eliyle desteklendi³⁴¹ ve resmi bir din hüviyeti kazandı. Merv, Belh ve Horasan'daki diğer şehirler ve Mâverâünnehir bölgesinin tümü, hatta sınır uçlarındaki Türk şehirleri baştan itibaren Hanefiliğin güçlü olduğu bölgeler olageldiler. Bunda Ebû Hanîfe'nin çok sayıda öğrencisinin hatırı sayılır bir kısmının bu bölgedeki şehirlerden oluşunun rolü büyüktür. Bu öğrencilerden önemli bir kısmı daha sonra kendi bölgelerinde ders halkaları oluşturarak talebe yetiştirmiş veya kadı olarak görev yapmıştır. Örneğin İmam Muhammed Rey ve Horasan'da, Nûh b. Ebî Meryem Merv'de, 'Abdülazîz b. Hâlid Tirmiz'de, Nûh b. Muhammed b. Hâlid el-Hanzalâ Esterâbâd'da, Ömer b. Meymûn ve Ebû Mutî' el-Belhî Belh'te, Hüseyin b. Hafs el-Hemedânî ise Isfahan'da onun fikhî görüşlerinin yayılmasında aracılık etmişlerdir.³⁴²

Ebû Hanîfe'nin birinci ve ikinci kuşak takipçilerinin çabaları yalnızca Hanefiliğin bölgede yayılmasıyla sınırlı kalmamış, aksine Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin derlenmesi noktasındaki çabalarıyla Hanefî fikhının gelişim sürecine de doğrudan tesir etmiştir. Örneğin Ebû Hanîfe'nin arkadaşı ve öğrencisi olan Ebû

³³⁹ Şihâbuddîn Ahmed b. 'Ali İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448), *Ref'u'l-'Isr 'an Kudâti Mısır*, thk. A. M. Ömer, Kahire 1998, 74.

³⁴⁰ Kureşî'nin Semerkand ve Buhârâ gibi şehirlerin mezarlıklarında sayılamayacak kadar çok Hanefî âlim bulunduğunu belirtmesi bu etkiyi yeterince ortaya koymaktadır. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I/5-10.

³⁴¹ Makdisî, Samani idarecilerinin genel olarak Hanefiliğe meyyal olduklarına dikkat çekmektedir. Bkz. *Ahsenu't-Tekâsim*, 336.

³⁴² Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 211-289.

Mutî‘ el-Belhî’nin fıkıhla ilgili dört bin civarındaki meseleyi ve bunlarla ilgili yorumları toplayan eserini gösterdiğinde, Ebû Hanîfe’nin eserin içeriğinin genişliğinden ötürü hayret ettiği nakledilmektedir.³⁴³ Aynı şekilde Ebû Süleymân el-Cûzecânî’nin ilk nesil Hanefî müctehitlerden ders aldıkları, onların kitaplarını istinsah ettiği, Horasan bölgesinde İmam Muhammed’in eserlerinin tanıtımında ve yaygınlık kazanmasında aktif rol üstlendiği belirtilmektedir.³⁴⁴ Aynı şekilde Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs’ın çabaları unutulmamalıdır. Onun Buhârâ’da sayılamayak kadar çok öğrencisi bulunmaktaydı.³⁴⁵ Şehirde onun adını taşıyan Ebû Hafs Medresesi VII./XIII. asırda bile faal durumdaydı.³⁴⁶

Hanefiliğin diğer bölgelerdeki temsilinin aksine, Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefiler arasında Hanefî olmak hem usûlde hem de fûrûda Ebû Hanîfe’nin mezhebine mensup olma anlamına gelmekteydi. Bu ilişki dolayısıyla çoğu kez fıkıh ilmi kalam ilminin bir alt şubesi olarak görüldü. Ebû Bekr ‘Alaüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö.539/1144) iki ilim dalı arasındaki bu ilişkiden hareketle fıkıh alanında yazılan bir eserin, kitabın müellifinin itikadıyla paralel olmasının kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmiştir.³⁴⁷ Bu yüzden diğer bölgelerdeki öğrencilerinin ve temsilcilerinin aksine, Mâverâünnehir’dekiler Ebû Hanîfe’nin hem kalamî hem de fikhî görüşlerine ilgi gösterdiler.

Ebû Mukâtil es-Semerkindî tarafından nakledilen *Kitâbu’l-‘Âlim ve’l-Müte‘allim*, Ebû Mutî‘ el-Belhî tarafından rivayet edilen *el-Fıkhu’l-Ebsat* ve Nusayr el-Belhî tarafından bölgeye taşınan *Risâle ilâ Osmân el-Bettî* gibi eserler, Ebû Hanîfe’nin itikadî görüşlerinin derlenmesinden ibaretti ve bölgede önemli ölçüde karşılık buldu. Bu durum bölgede Hanefiliğin hem fikhî hem de itikadî boyutu içine alacak şekilde daha geniş bir ölçekte kullanılmasını beraberinde getirdi. Selçukluların atası olan Selçuk’un Hanefiliği bir din olarak benimsediğini

³⁴³ Muhammed Mahrus ‘Abdüllatîf Müderris, *Meşâyihu Belh mine’l-Hanefiyye vemâ İnferedû bihi mine’l-Mesâili’l-Fikhiyye*, Bağdad 1978, I/84-85.

³⁴⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, IV /627.

³⁴⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, I/166.

³⁴⁶ 655’de ölen Sadruddîn Ahmed b. Mes‘ûd, Ebû Hafs’ın neslindendi ve Buhârâ’da Ebû Hafs Medresesi’nde ders verdi. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, I/330.

³⁴⁷ Ebû Bekr ‘Alaüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö.539/1144), *Mizânu’l-Usûl fî Netâici’l-Vukûl fî Usûli’l-Fıkıh*, thk. A. Abdurrahman es-Sa’dî, Mekke 1987, I/97.

belirten tarihsel kayıtların muhtemelen bununla doğrudan ilgisi bulunmaktaydı.³⁴⁸ Neseî, Ebû Hanîfe'nin Horasan ve Mâverâünnehir'in tüm şehirlerindeki ashabının, itizale bulaşmadan hem fıkıhta hem de kelamda onun yolunu tutan kimseler olduğunun altını çizmektedir. Ona göre özellikle de Semerkand uleması, usûl ve fûrû ilimlerini birleştiren, ilimlerinin genişliği, kelam ilmindeki derinlikleri, dine sıkı sıkıya bağlılıkları ve bu bölgedeki bidat ve dalalet ehli kimselere karşı acımasız olmaları sebebiyle dini koruyan ve bu uğurda mücadele veren kimselerdir.³⁴⁹

Ebû Mansur el-Mâturîdî, Ebû Hanîfe'yi itikadî ve fikhî olmak üzere her iki açıdan da takip eden bu geleneğin en önemli temsilcilerinden biriydi. Neseî'nin ifadesiyle o, hem usûlde hem de fûrûda Ebû Hanîfe'ye en bağlı insanlardandı.³⁵⁰ Mâturîdî gerek fıkıhta gerekse itikadî konularda Ebû Hanîfe'yi tartışmasız bir imam olarak kabul etmekle kalmadı, dahası onun görüşlerinden anlaşılması zor olanları açıklayıp daha yeni delillerle güçlendirerek Hanefîliğin fikhî alandaki boyutuna özgün katkılar sundu.³⁵¹ Semerkandî'nin verdiği bilgilere göre Mâturîdî'nin de aralarında bulunduğu seçkin ilk dönem fıkıhçılar her iki ilim dalını da birleştiren kimseler olmaları sebebiyle yazdıkları eserler son derece güçlü ve sağlam metinlerdir. Mâturîdî'nin özellikle *Meâhizu's-Şerâi'* ve *Kitâbu'l-Cedel* adlı eserleri bu türden metinlerin en önemli örneklerindendir.³⁵² Semerkandî, Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ı için de benzer değerlendirmelerde bulunur ve söz konusu eserin Ebû Hanîfe'nin fikhî ve kelamî görüşlerinin Kur'an'a uygunluğunu ortaya koyma çabasının bir ürünü olduğunu dile getirir. Öyle ki, *usûlü't-tevhîd*, *usûlü'l-fikh* ve kelam ilmini bilmeyen kimselerin bu eseri anlayabilmesi pek mümkün değildir.³⁵³

³⁴⁸ Hüseyinî, *Ahbâr*, 2; Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, 18.

³⁴⁹ Neseî, *Tebsıra*, I/468.

³⁵⁰ Neseî, *Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, thk. A. Kabil, Kahire 1987, s. 16-17; Ebu Hafs Necmüddin en-Neseî'nin Mâturîdî'yi iki topluluğun önderi (*kudvetu ferikayn*) olarak tanımlaması muhtemelen Mâturîdî'nin hem fıkıhçı hem de kelamcı yönüne dikkat çekmekteydi. Bkz. Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî (ö.537/1142), *el-Kand fî Zikri 'Ulemâi Semerkand*, thk. Nazr M. Faryabi, Murabba 1991, 143.

³⁵¹ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", 22.

³⁵² Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I/98.

³⁵³ Ebû Bekr 'Alaüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (ö.539/1144), *Şerhu Te'vilât*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hamidiye, Nu: 76, v. 1b.

Mâturîdî'nin içinde bulunduğu bu geleneğin kendilerini Ebû Hanîfe'ye nispetlerini veya Hanefilik tanımlamalarını salt bir fikhî aidiyet olarak görmemek gerekmektedir. Onlar için Hanefî olmak aynı zamanda kalamî ve itikadî bir duruş gerektiren genel bir kimlikti.³⁵⁴ Gerçekten de bölgede Hanefilerin eserlerine bakıldığında fıkıhla kelamın iç içe geçtiği görülür. Öyle ki kimi zaman bu ikisi arasında net bir ayrım yapabilmek oldukça güç olmaktadır. Örneğin Mâturîdî'nin öğrencisi Rüstüğfenî'nin *Fevâid*'inde hem fikhî hem de itikadî meselelere dair cevaplar söz konusudur.³⁵⁵ Ebû'l-'Usr 'Ali b. Muhammed el-Pezdevî (ö.482/1089)³⁵⁶ eserinin girişinde ilmin, tevhid ilmi ve usûl ilmi olarak ikiye ayrıldığını, Ebû Hanîfe'nin her ikisinde de imam olduğunu kaydetti.³⁵⁷ Ebû'l-Berekât 'Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö.710/1310) Pezdevî'nin Ebû Hanîfe'nin tevhid ilmi bağlamındaki rolünü daha da genişletti ve onu bir fıkıhçıdan çok bir kelimci olarak takdim etti.³⁵⁸ Ebû 'Ali el-Hüseyn b. 'Ali el-Lâmişî (ö.522/1128)³⁵⁹ *usûlü'd-dîn*'i çatı kavram olarak kurguladı ve *usûlu'l-fıkh* ile kelamı bunun alt kategorileri olarak betimledi.³⁶⁰ Hasîrî, Hanefî fıkının fetvalarını topladığı el-*Hâvî* adlı eserinin son kısmını, başta Ebû Hanîfe olmak üzere mezhebin ilk imamlarının itikadî görüşlerinin açıklanmasına ayırmıştı.³⁶¹

Eşarilerle Hanefiler arasında itikadi konularda yaşanan ihtilafların da usul kitaplarına konu olması ayrıca dikkat çekicidir. Örneğin Semerkandî'nin eserinde hükmün tanımı konusunda *tekvîn* ve *mûkevvên* tartışmasına yer vermiş olması muhtemelen bu düşüncenin bir ürünüdür. O Allah'ın hükmünün onun hem ezeli bir sıfatı hem de fiili olduğunu belirterek bu konudaki tartışmanın *tekvîn* ve

³⁵⁴ Aron Zysow, "Mutazilism and Mâturîdîsm in Hanafî Legal Theory", *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002, 263.

³⁵⁵ İmanda istisna konusuna dair verdiği cevaplar bu açıdan dikkat çekicidir. Bkz. Ebû'l-Hasan 'Ali b. Saîd (ö.345/956), *Fevâidu'r-Rüstüğfenî*, (Keşşî'nin *Mecmau'l-Havâdis ve'n-Nevâzil*'i içinde), Süleymaniye Kütüphanesi-Yeni Cami, Nu: 547, 302a

³⁵⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/594-595.

³⁵⁷ 'Alaüddin 'Abdilâzîz b. Ahmed el-Buhârî (ö.730/1330), *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, M. Mutasım billah el-Bağdâdî, Beyrut 1997, I/29-37.

³⁵⁸ Hâfizuddîn Ebû'l-Berekât 'Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö.710/1310), *Keşfu'l-Esrâr Şerhi'l-Musannif 'ala'l-Menâr*, Beyrut 1986, I/6-9.

³⁵⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/120-121.

³⁶⁰ İsmail Şık, *Hanefî-Mâturîdî Geleneğin Usulü'd-Din Anlayışı: Lamişi Perspektifinde Kelam-Usulü'l-Fıkh Diyalogu*, Ankara 2009, 237-238.

³⁶¹ Hasîrî'nin burada *ircâ* konusuna müstakil bir bölüm ayırmış olması söz konusu etki açısından anlamlıdır. Bkz., Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, 251a-258.; İrcâ ile ilgili kısım için bkz.; v. 251a-257b.

mükevven konusuyla olan irtibatına dikkat çekti.³⁶² Peygamber'in peygamberlikten önceki hayatının konu edildiği bahiste Semerkandî, *marifetullahın* aklen mi naklen mi vacip olduğu konusuna temas etti ve Mâturîdî'nin görüşüne yer verdi.³⁶³ İrade ile rızanın aynı olmadığını ve küfür ve masiyetin Allah'ın rızasıyla değil, meşiyeti ve iradesiyle gerçekleştiğini belirtti.³⁶⁴ *Hüsün* ve *kubuh*³⁶⁵, *teklif-i ma la yutak*³⁶⁶ ve *kesb*³⁶⁷ konularını kelami referanslarda bulunarak tartıştı. Cemâlüddîn el-Gaznevî'nin *el-Hâvî* adlı eseri, yazarın ifadesiyle iki kısımdan oluşmaktaydı: birinci kısım *usûlü'd-dîn*, ikinci kısım ise *usûlü'l-fıkh*'tır. O burada bilginin kısımlarını açıklarken *tekvîn* konusuna da yer verdi.³⁶⁸

³⁶² Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, I/112-117.

³⁶³ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, II/685-686.

³⁶⁴ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, I/144.

³⁶⁵ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, I/153-155, 280.

³⁶⁶ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, I/280-281.

³⁶⁷ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, I/283-284.

³⁶⁸ Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Gaznevî (ö.593/1197), *el-Hâvî el-Kudsî fi'l-Fürû'*, Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, Nu: 626, 1-b-7a

II. BÖLÜM

EŞARILIK – MATURİDİLİK İLİŞKİSİNİN SOSYO-POLİTİK ÇERÇEVESİ

V./XI. asırdan itibaren Eşarilik ve Maturidilik arasındaki ilişkilerde farklı değişkenlere bağlı olarak kimi kırılmalar, değişimler ve dönüşümler yaşanmaya başlandı. Bölgeden bölgeye, şahıstan şahsa ve konudan konuya zamanla değişiklik arz eden farklı ilişkiler gelişmeye başladı. Her iki mezhep de farklı bölgelerde farklı şekillerde temsil edildiler ve bu temsil sorunu, iki mezhep arasındaki tartışmaları ve ilişkileri doğrudan etkiledi. Mezhepler, büyük ölçüde içinde geliştikleri ortamın izlerini bünyelerinde taşırlar; bu yüzden bölgeden bölgeye, şahıstan şahsa veya dönemden döneme farklılık gösterirler. Bu husus fikhî, siyasî veya itikadî, hatta tasavvufî bütün dini toplumsal oluşumlar için kaçınılmaz bir durumdur. Bunda taban buldukları bölgenin sosyal, siyasi ve kültürel dokusunun, temsilcilerinin dünya görüşü kadar, muhatap oldukları kitlelerin etkisi de büyüktür. Zira mezhepler, kendilerini genellikle rakip olarak gördükleri diğer mezheplerin aleyhtarlığı üzerinden inşa etmişler ve kendi görüş ve yaklaşımlarını bu doğrultuda şekillendirmişlerdir. Mezhepler tarihi kaynaklarına bakıldığında, bir genel grup altında verilen küçük grupların aslında bu farklılaşmanın temel göstergelerinden ve en önemli örneklerinden olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Eşarilik ve Maturidilik açısından bakıldığında her iki grubun tüm bölgelerde aynı şekilde temsil edilmediği görülür. Doğu'da fikhî tartışmalarla başlayan, ancak daha sonra itikadî boyuta taşınan kavgalar, VII./XIII. asra kadar sürerken, Batı'da Mısır ve Şam havalisinde daha çok uzlaşma arayışlarının yön verdiği farklı bir ilişki türü gelişti. Bundan dolayı her iki bölgede iki grubun temsilcileri arasındaki farklı ilişki tarzının sebeplerinin ve yansımalarının ortaya

konması, çelişki gibi görülen sonraki değerlendirmelerin ve bakış açılarının temellendirilebilmesi noktasında son derece önemlidir. Bu noktada karşımıza iki türlü bir ilişki çıkmaktadır: Birincisi İslam Topraklarının Doğu bölgesinde, yani Horasan-Mâverâünnehir’de yaşanan kelimî ve fikhî yapılar arası bir ilişkidir. Söz konusu ilişkinin buradaki karşılığı Maturidî Hanefiler ile Eşarî Şafiilerin ilişkisidir. Batı’ya gelindiğinde ise özellikle Mısır ve Şam bölgesinde kelimî oluşumlardan daha çok Hadis Taraftarlığı ve fikhî oluşumlar arasındadır. Buradaki ilişkinin tarafları ise akaid formunda bir Eşariliği benimseyen Şafiilerle itikatta Tahavi *Akaid*’ini öne çıkaran Hanefilerdir.

Eşarilik ve Maturidilik arasındaki ilişkilerin bölgesel düzlemde yatay bir farklılaşmaya maruz kalmasında siyasi yönetimlerin tasarruflarının da etkisi bulunmaktadır. Siyasî iktidarların, İslam tarihinin başlangıcından itibaren kendi yönetimlerini daha sağlam şekilde tesis etmek amacıyla zaman zaman kimi mezheplere ayrıcalık gösterdiği veya birkaç mezhep arasında bir denge politikası izlediği bilinmektedir. Bu durum siyasî iktidarların yönetsel meşruiyetleri açısından dönütürücü bir işlev gördüğü gibi, mezheplerin görüşlerinin yayılmasında ve nüfuz alanının genişlemesinde olumlu veya olumsuz önemli rol oynamıştır.³⁶⁹ Bu bakımdan siyaset, İslam tarihi boyunca pek çok dini veya mezhebi yönelimin bazen doğrudan sebebinin, kimi zaman da sonucunu teşkil etti.

İslam toplumunun hicri V./XI. asra kadar merkezini teşkil eden Bağdat ve havalisi, Abbasilerin siyasî gücünü yitirmeye başlamasıyla birlikte, İslam düşüncesindeki merkezi rolünü yeni bölgeler ve şehirlerle paylaşmak zorunda kaldı. Gerçi Fatimilerle birlikte Mısır bölgesi erken dönemlerden itibaren Abbasilerin başkenti Bağdat’a alternatif olarak kurgulandıysa da, Sünni din anlayışına destek veren ve Abbasilerden bağımsız bölgesel güç arz eden yeni devletlerin ortaya çıkmaya başladığı V./XI. asırda bu merkezlerin sayısı arttı. Bu yalnızca siyasî sonuçları olan bir gelişme değildi; aksine pek çok şehrin ilim, kültür ve ticaret ekseninde önemli roller üstlendiği bir süreci beraberinde getirdi;

³⁶⁹ Örneğin Abbasi iktidarının, ilk dönemlerinde kadı olarak hep Hanefi fakihleri ataması, aslında temelde Hanefi hukukunun kazuistik karakterinden ve karşılaşılan yeni problemlere getirdiği çözüm yollarından kaynaklanmakta ve dolayısıyla iktidarın elini kolaylaştırmaktaydı. Bu atamalar aynı zamanda Hanefiliğin pek çok bölgede güçlenmesine doğrudan katkıda bulundu. Bkz. Ali Bardakoğlu, “Hanefi Mezhebi”, DİA, XVI/2.

bu durum söz konusu şehirlerdeki mezhep hareketliliğine doğrudan etkide bulundu.³⁷⁰

Eşarilik – Mâturîdîlik karşılaşmasının veya Şafilik Hanefilik arasındaki gerginliklerin en yoğun olarak yaşandığı zaman dilimi hiç kuşkusuz V./XI. asır ve sonrasıydı. Bu dönem, İslam dünyası açısından siyasî ve düşünsel bir mayalanma ve derin bir dönüşüm zamanıydı. İslam, akli delillerle üretilen bir öğretiler yapısı olarak belirdi. Günlük yaşantı ve insanların tüm hayatını düzenleyen bir öğreti ile İslam, kendisini bütün inananlara nihai anlamda kurtuluşu elde edebilmeleri için hesaba katmaları gereken ve buna izinli oldukları güçlü bir gerçeklik olarak sundu.³⁷¹ Böyle bir atmosferde her yönetim belirli bir mezhebi kendi toplumsal dayanağı olarak görmeye ve desteklemeye başladı. Abbasilerin başkenti olan Bağdad, Samaniler idaresi sırasında Buharâ ve Semerkand, Büveyhilerin başkentliği sırasında Şiraz, Fatimiler döneminde Kahire ve Şam, Selçuklular döneminde Nisabur, Rey ve Merv gibi Horasan bölgesindeki pek çok şehir bu türden mezhep hareketliliğin en yoğun yaşandığı merkezlerdi.

³⁷⁰ Örneğin Samaniler zamanında Semerkand bir ilim ve sanat merkezi haline geldi ve Bağdad'ın parlaklığını söndürecek kadar gelişti. Yalnızca Arapça öğretim ve irfan hayatı değil, aynı zamanda fars dili ile yapılan öğretim de teşvik ve himaye gördü. Bkz. Hitti, Philip K. , *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, III/727.; Bu sebeptendir ki Makdisî, Samaniler devletinin yöneticilerinden övgüyle bahseder. Ve onların ilim ve ilim ehline karşı gösterdiği saygının büyüklüğünü dile getirir. Örneğin onlar ilim ehlinin huzurlarında yere kapanmalarını istemezler. İlim adamları için Ramazan ayının Cuma günlerinde yöneticiler huzurunda tartışma meclisleri tertiplenmiştir. Önce sultan başlar ve bir soru ortaya atar ardından da bunun üzerinde konuşur ve tartışırlardı. Bkz. Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, 38-339.

³⁷¹ Nagel, *The History of Islamic Theology*, 178.

A. Horasan-Mâverâünnehir Bölgesi

Horasan ve Mâverâünnehir, İslam'ın erken dönemlerinden itibaren pek çok grubun ve mezhebin yerleştiği, görüşlerini yayma imkânı bulduğu bir bölge olageldi. Bölge fikhî, itikadî ve tasavvufî pek çok oluşuma geniş bir yelpazede ev sahipliği yaptı. Emeviler ve Abbasiler döneminde Haricilik, Mürcie, Şia, Mutezile, Kerramiyye ve İsmailiyye bölgede taraftar bulan itikadî mezheplerdendi.³⁷² Bölge halkının ilişkili bulunduğu kesimin siyasî veya dinî görüşlerini savunma noktasında gösterdiği aşırı taassup, mezheplerin Horasan'daki seyrine ve birbirleriyle ilişkisine doğrudan etkide bulundu.³⁷³

Abbasilerin bölgedeki gücü zayıflamaya başlayıp buradaki otoriteyi yerel yönetimlerle paylaşmak zorunda kalması, bölgedeki mezhep hareketliliğine farklı bir boyut getirdi. Saffariler, Tahiriler, Simcuriler ve Samaniler gibi yönetimler iktidarlarını sağlamlaştırabilmek için çeşitli mezheplere destek verdiler ve kimi zaman resmi mezhep ilan ettiler.³⁷⁴ Horasan'ın kimi bölgeleriyle bilhassa Mâveraünnehir genelinde erken dönemlerde en fazla tabana sahip mezhep hiç kuşkusuz Mürcie'ydi. Bunda yeni Müslüman olan kitlelerin dinî ve hukukî statüleri konusunda yaşanan belirsizlik ortamında Mürcie'nin bu insanların davasını sahiplenmesi etkili oldu.³⁷⁵

1. Hadis Taraftarlığı - Rey Taraftarlığı Kutuplaşması

Mürcie'nin bölgede taban bulması, Hanefiliğin de yayılmasını beraberinde getirdi. Esasen bu bölge, Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fikhî görüşlerinin birlikte temsil edildiği bölge oldu. Bu yüzden erken dönemlerde Mürciî olmak aynı zamanda Hanefî olmak anlamına gelirken sonraki dönemlerde Mürcie kavramıyla ilgili İslam toplumunda oluşan olumsuz intiba dolayısıyla “Hanefilik” veya “Ebû Hanîfe'nin Ashabı” tabiri bölgedeki bu mezhebi tanımlamada yaygın hale geldi. Dolayısıyla Hanefî olmak hem usûlde hem de fîrûda Ebû Hanîfe'ye tabi olmak

³⁷² Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 156-168.

³⁷³ Bosworth, *The Ghaznavids*, 163.

³⁷⁴ Bölgedeki mezhebi hareketlilik hakkında geniş bilgi için bkz. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 150-154; Nîsâbûr bağlamında bkz. Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge 1972, 61-75.

³⁷⁵ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 155-156.

anlamında daha geniş bir çerçevede kullanıldı.³⁷⁶ Bu bölgeden gelerek Kûfe’de Ebû Hanîfe’ye öğrencilik yapan âlimlerin pek çoğu, tahsillerini tamamladıktan sonra kendi şehirlerine geri döndüler ve Ebû Hanîfe’nin itikadî ve fikhî görüşlerini bölgede yaymak için faaliyetlerde bulundular. Bölgenin ağırlıklı olarak Hanefî olması, gerek Abbasî idaresinin gerekse bölgede kurulan devletçiklerin bürokratik görevlerde Hanefî olan kimseleri tercih etmesini beraberinde getirdi. III./X. asrın sonuna kadar neredeyse tüm şehirlerde kadılık makamı Hanefîlerin tekelindeydi. Bu yüzden Hanefîlik, Nisâbûr ve Merv gibi kimi şehirlerde nüfuzlu aileler tarafından adeta bir aile mezhebi olarak desteklendi.³⁷⁷

Hanefiler III./IX. ve IV./X. asırda Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde en önemli desteği bölgede kurulan yarı bağımsız devletlerden aldı. Samaniler, Hanefiliğe en büyük desteği veren ilk devletlerdendi. Onların desteği sayesinde Hanefîlik Mâverâünnehir ve Horasan’ın doğu kesimlerinde güçlü bir şekilde tesis edildi. Coğrafyacı Makdisî, Samaniler’in Ebû Hanîfe’nin mezhebine meyyal olduklarını söyler.³⁷⁸ Samanî idaresinin en güçlü olduğu Semerkand ve Buhârâ gibi şehirler göz önünde bulundurulduğunda, Hanefîliğin yalnızca fikhî bir mezhep olmadığı açıktır. Bölgedeki Hanefîlerin, Mutezile, Kerramiyye, Cehmiyye, Şia ve Karmatilik gibi Sünnilik dışı mezheplere karşı giriştikleri mücadele bunu desteklemektedir.³⁷⁹

³⁷⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 6; Nesefî, *Tebşıra*, I/468

³⁷⁷ Örneğin Nisâbûr’da Hanefîlik Sa’idî ailesi tarafından desteklenmiş, bunun sonucunda da kadılık gibi kurumsal görevler, çoğu kez bu aileye mensup insanlar tarafından sürdürülmüştür. Bkz. Bosworth, *The Ghaznavids*, 174; Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 28-46.

³⁷⁸ Makdisî, *Ahsenu’t-Tekâsim*, 338-339.

³⁷⁹ Nesefî, *Ehl-i Sünnet* dışı fırkalara karşı Semerkand ulemasının gösterdiği mukavemete dikkat çeker ve onların bu mezheplerin görüşlerini çürütmek amacıyla kaleme aldıkları eserlere atıfta bulunur. Sıfatlar konusunda yazdığı eserde Ebû Nasr el-‘İyâzî, Mutezile’nin ve Neccariyye’nin görüşlerini çürütmüştür. Onun oğlu Ebû Bekr Ahmed el-‘İyâzî de ölüm döşegindeyken yazdırdığı ve Semerkand sokaklarında neşrettiği on maddelik beyanname ile doğrudan Mutezilî fikirlerle cephe almıştır. Bkz. Şükrü Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i sünnet – Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslam araştırmaları Dergisi*, 9 (2003), ss. 49-85; Ebû Bekr Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî, *Me’âlimu’d-Dîn ve el-Î’tisâm* adlı eserleriyle Kerramilere ve fikirlerine karşı mücadele vermiştir. *Cümelu Usûlü’l-Dîn*’in yazarı Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, Mâturîdî’nin öğrencisi olan ve *Kitâbu’l-İrşâd* isimli eserin sahibi Ebû’l-Hasan er-Rüstüfî, Ebû’l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî ile Mutezile, Karmatiler ve Rafizilere karşı yazdığı reddiyelerle Mâturîdî, bu mücadelenin doğrudan parçası

Samanî emiri İsmâil b. Ahmed (275-295/892-907) bölgedeki Hanefî âlimleri toplayarak onlardan diğer fırkaların görüşlerinin yayılmasını önlemek için Sünnî inancın yazılı olarak ortaya konmasını istemiş olmasına bakılırsa Samanilerin Hanefiliğin bölgedeki gücünün müstahkem hale getirilmesinde önemli bir fonksiyon icra ettiği anlaşılabilmektedir. Onun görevlendirdiği âlimler heyeti, bu sorumluluğu Mâturîdî'nin akranı olan Ebû'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkindî'ye (ö.342/953) verdi. Hakîm es-Semerkindî bu amaçla daha sonra *es-Sevâdu'l-A'zam* olarak meşhur olan³⁸⁰ ve Samaniler döneminde resmi ilmihal olarak görülen eseri yazarak emire takdim etti.³⁸¹

Şafiilik, Hanefilikle kıyaslandığında bölgede daha geç tarihlerde yayıldı. Horasan'a ve Mâverâünnehir'in Buhârâ ve Nesef gibi batıda kalan şehirlerine III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren taşındı; IV./X. yüzyıla gelindiğinde ise bölgenin kimi şehirlerinde oldukça güçlü bir şekilde temsil edildi.³⁸² Öyle ki eserini 380/990'lı yıllarda yazan Makdisî'nin bildirdiğine göre III./IX. ve IV./X. yüzyıllarda Nîsâbûr, Şâş, Tûs, Nesâ, Buhârâ ve İsferyân gibi şehirlerde Şafiilerin sayısı neredeyse Hanefilerle eşitlenmiş, hatta kimi şehirlerde dengeler Şafiilik lehine değişmişti. Bu durum kadıların Şafiilerden atanmasını veya biri Şafiî diğeri Hanefî olmak üzere iki kadı atanmasını beraberinde getirdi.³⁸³

Şafiiliğin bölgede güç kazanması temelde Abbasî Halîfesi Me'mûn sonrasında dinî politikada yaşanan değişim süreciyle doğrudan ilişkiliydi. Zira Halîfe el-Mütevekkil'in (232/847-146/861) kelam ve özellikle *halku'l-kur'ân* konusundaki tartışmalara set çekmesi, buna karşın Hadis öğrenimini ve Sünnet'in

olan Hanefî âlimlerdir. Bkz. Neseff, *Tebîrâ*, I/468-473; Barthold'a göre Samanilerin, Şiilere ve Karmatilere karşı gösterdikleri tepki, oldukça sert ve şiddetli bir tepkidir. Bkz. Barthold, V. V. , *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, 286.

³⁸⁰ Kişinin altmış iki vasfı üzerinde barındırması gerektiği belirtilerek bu vasıfların konu başlığı yapılmak suretiyle işlendiği *es-Sevâdu'l-A'zam*, diğer Hanefî âlimlerin doğrudan veya nakillerle günümüze ulaşan fikirleriyle karşılaştırıldığında oldukça uzlaşmacı bir nitelik arz etmektedir. Bkz. Ebû'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdu'l-A'zam fi'l-Kelâm*, yy. Bolulu İbrahim Efendi Matbaası, ty., 1-39.

³⁸¹ Wilferd Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. S. Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, s. 87.

³⁸² Şafiiliğin yayılış süreciyle ilgili geniş bilgi için bkz. Heinz Halm, *Die Ausbreitung der safitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden 1974.

³⁸³ Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, 311, 323.

ihya edilmesini teşvik etmesi³⁸⁴, Hadis Taraftarlığı'nın toplumsal meşruiyet zemininin genişlemesine yol açtı. Şafilik böyle bir zeminde ve daha çok Hadis Taraftarı çevrelerde yayılırken, mensupları da itikadî açıdan en azından bu dönemde ağırlıklı olarak Hadis Taraftarı bir yaklaşımın temsilcileri oldular.³⁸⁵ Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Kuteybe gibi seçkin isimlerin bulunduğu ve bu döneme damgasını vuran büyük hadisçilerin çoğu, fıkhıta Şafî mezhebine mensup olmalarının yanı sıra, aynı zamanda Horasan veya Mâverâünnehir kökenli kişilerdi. Onların Hadis toplamak için gerçekleştirdiği faaliyetler, Hadis Taraftarlığı zemininde Şafilığın bölgede yayılmasına vesile oldu.

Şafilığın Horasan ve kısmen Mâverâünnehir bölgesinde temsil edilmeye ve Hadis Taraftarlığı'na eğilimli diğer grupları kendi bünyesinde toplamaya başlamasıyla birlikte, Şafiiler III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren bölgenin asıl sahipleri olan Hanefilerle karşı karşıya geldiler.³⁸⁶ Aslında iki grup arasındaki bu ilk etkileşim, Hadis Taraftarı Şafiilerle Rey Taraftarı veya Mürcî Hanefilerin karşılaşmasıydı.³⁸⁷ Hanefiler, muhtemelen Şafiileri itikadî açıdan Haşviyye olarak görürken³⁸⁸, Şafiiler de Hanefileri Mürcie'yle veya Me'mûn dönemindeki

³⁸⁴ Mes'udî, Mutevekkil'in insanlara teslim ve taklidi, hadis alimlerine ise Sünnet'in ve Cemaat'ın ortaya çıkarılmasını emrettiğini aktarmaktadır. Bkz. Ebû'l-Hasan 'Ali b. el-Hüseyin el-Mes'udî (ö.346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, tah. M. M. Abdulhumeyd, Kahire 1964, II/288.

³⁸⁵ Madelung, *Religious Trends*, 28.

³⁸⁶ Ebû Hafs el-Kebîr zamanında Buhârâ'da Hanefilerle Şafiiler arasında şiddetli bir tartışma yaşanmıştı. Bkz. Ebû'l-Fadl Bekir b. Muhammed ez-Zerenceri (ö.512/1118), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Kütüphanesi-Kasıdecizade, Nu: 677, v. 344b.

³⁸⁷ Mâtürîdî'nin öğrencisi Rüstüfî, Ashabu'l-Hadis ile Ashabu'r-Re'y'den hangisinin üstün olduğu sorusu bağlamında iki grubu karşılaştırmasına bakılırsa Hadis ve Re'y taraftarlarının birbirleriyle girdikleri meşruiyet tartışmasının pek de yüzeysel olmadığı görülür. Ona göre Ashabu'r-Re'y vezirler gibiyken Ashabu'l-Hadis postacılar gibidir. Postacılar haberleri vezirlere iletmekle sorumludur; vezirler bu haberleri alırlar, değerlendirirler ve gereğini yaparlar. Bundan postacıların haberi bile olmaz. Rüstüfî, Ashabu'l-Hadis'in dünyayı dolaşarak hadis topladıklarını, bu haberleri kendilerine getirdiklerini, kendilerinin bunlar üzerinde derinliğine mütalaada bulunduktan sonra anlamlar ve hükümler çıkardıklarını ve vezirler gibi gereğini yaptıklarını belirtmektedir. Bkz. Rüstüfî, *Fevaid*, Süleymaniye-Yeni Cami, Nu: 547, 315a.

³⁸⁸ Örneğin Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhid*'inde yaptığı Haşviyye nitelemelerine yakından bakıldığında bununla Hadis Taraftarlarını kast ettiği açıktır. Bunun en güçlü dışavurumunu iman konusunda görmek mümkündür. Mâtürîdî, imanda istisna yapan kesimler bağlamında Mutezile ve Haricilerin yanı sıra Haşviyye'ye de atıfta bulunur. Bkz. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, 500; İmanın yaratılmışlığı görüşünü Haşviyye'den bir gruba nisbetine bakılırsa, onun Haşviyye'ye

olayların etkisiyle Mutezile'yle ilişkilendirdi.³⁸⁹ IV./X. asırda iki kesim arasında mezhebî temsil noktasında siyasî, ekonomik ve sosyal içerikli bir rekabet baş gösterdi. Bu rekabet, bölge şehirlerinin resmî nitelikteki dinî ve bürokratik yapılanmalarının paylaşımı söz konusu olduğunda daha da şiddetlendi ve V./XI. asrın başlarından itibaren fiilî çatışmayı beraberinde getirdi. Aslında bunun temelinde yatan husus yalnızca Hanefilik – Şafilik değil, diğer tüm mezhebî eğilimlerin bölgede köklü aileler tarafından sahiplenilmesiydi. Örneğin Nisâbûr'da Hanefilik *Sa'îdî* ailesi tarafından desteklenirken Şafilik *Sâbûniler* tarafından sahiplenilmişti. Sistân'da Hanefî *Semekiyye* sülalesi Şafî *Sadekiyye* sülalesiyle karşı karşıyaydı. Serahs'da *'Arûsî* ailesi Hanefî, *Ehliyye* ailesi Şafî'di.³⁹⁰

Şafililiğin Horasan ve Mâverâünnehir'de Hanefilik karşısında güçlenmeye başladığı bu dönemde Hanefilere en büyük destek Karahanlılardan ve belli ölçüde Gaznelilerden geldi. Gazneliler Devleti'nin kurucusu Ebû Mansûr Sebüktekin (ö.387/997) ve oğlu Sultan Mahmud (ö.421/1030) Şiilik, İsmaililik ve Mutezili fikirler karşısında Sünniliğe destek vermişti.³⁹¹ Ancak onun Sünniliğin hangi mezhebine devlet nezdinde destek verdiği meçhuldu. Bununla birlikte Sultan Mahmud'un, Samanilerle olan mücadelesinde bir denge unsuru olarak Hanefî Kerramilere destek verdiği, ancak zamanla bu destekten vazgeçtiği bilinmektedir.³⁹² Kendi sarayında hem Hanefî hem de Şafî âlimlere yer vermiş ve mezhebi mensubiyetine bakmaksızın etrafındaki âlimlere karşı koruyucu olması, onun Hanefiliğinin daha esnek ve mutedil bir mensubiyet olduğunu ortaya

yüklediği anlam genel bir üst kimliktir ve bu büyük ölçüde Hadis Taraftarları kavramına denk düşen bir içeriğe sahiptir. Bkz. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, 504.

³⁸⁹ Eş'arî'nin *Makâlât*'ına bakıldığında Ebû Hanîfe'nin Mürcî mezhepler arasında verilmesi bu bağlamda anlaşılabilir. Bkz. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 138-139. Ebû Hanîfe'nin *Makâlât* literatüründeki takdimi konusunda geniş bilgi için bkz. İbrahim Hakkı İnal, *The Presentation of the Murjia in Islamic Literature*, Phd., Manchester University, Manchester 2002; Joseph Givony, "Fırak Edebiyatında İmam Ebû Hanîfe'nin Tasviri ve İlgili Meseleler", çev. M. Tan-N. K. Karabiber, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, 59-78.

³⁹⁰ Bosworth, *The Ghaznavids*, 166, 178.

³⁹¹ Heinz Halm, "Fatimiden und Ghaznawiden", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth Volume I*, ed. I. R. Netton, Leiden 2000, 210.

³⁹² Geniş bilgi için bkz. Margaret Malamud, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiya in Nishapur", *Iranian Studies* (1994), vol. XXVII, pp. 37-51.

koymaktadır.³⁹³ Ancak sufilige eğilimi dolayısıyla, Şafîî sufilerin etkisi altında kalmış olması ihtimal dâhilindedir. Bu yüzdendir ki, hem Haneîî hem de Şafîî tabakat yazarları Sultan Mahmud'un kendi mezheplerinden biri olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.³⁹⁴

Karahanlıların Hanefiliği resmi mezhep ilan etmeleriyle, Hanefilik kaybetmeye yüz tuttuğu eski gücünü yeniden kazandı. Özellikle Mâverâünnehir'in doğu bölgeleri, Batı Türkistan ve Hotan'da Hanefilik güçlü bir şekilde tesis edildi. İlk Müslüman Türk devletlerinden olan Karahanlıların İslamiyet'i kabulü hanedanın üçüncü hakanı olan Satuk Buğra Han (ö.346/958) idaresi sırasında gerçekleşti. Satuk Buğra Han'ın resmi din olarak ilan ettiği Hanefilik, Mâturîdî çizgideki Hanefiliktir. Üstelik Karahanlılar bu konuda ilk örnek de değildi. Onlardan kısa bir süre önce İtil ve Volga Bulgar hanlığı da Müslüman olmuş ve Hanefiliği resmi mezhep olarak ilan etmişlerdi.³⁹⁵ Karahanlıların hüküm sürdüğü X. asırla XIV. asır arasında çok sayıda Hanefî âlim yetişti ve Hanefilik açısından oldukça önemli sayılabilecek eserler ortaya koydular.³⁹⁶ Bu sayede Mâverâünnehir, Toharistan, Gazne ve ötedeki Türk ve Hind toprakları gibi en doğudaki bölgeler, yalnızca küçük Şafîî azınlıkları barındırmakla birlikte büyük ölçüde Hanefî olarak kaldılar.³⁹⁷

2. Eşariliğin Şafilik Zeminine Oturması

IV./X. asrın sonlarında Küllabî geleneğin Eş'arî'den sonraki takipçileri, aynı zamanda Şafililiğin seçkin imamı oldular. İbn Fûrek, Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi âlimler Şafililiğin hâkim olduğu Nîsâbûr, İsferâyîn gibi kendi memleketlerine giderek buralarda öncelikli olarak fıkıh öğretiler. Ancak onların bu tedris faaliyetleri bu kez sadece fıkıhtan ibaret olmadı. Bir şekilde kelâmî

³⁹³ Sultan Mahmud'un Mutezilî yönü ağır basan Ebû Muhammed 'Abdullah b. el-Hüseyyin en-Nâsîhî'yi (ö.447/1055) Gazne'ye başkadi olarak atamış olması, onun Hanefiliğinin esnek yönünü ortaya koymaktadır. Bkz. Bosworth, *The Gaznavids*, s. 188.

³⁹⁴ Sübkî, *Tabakât*, V/316; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/438-439.

³⁹⁵ Yılmaz Öztuna, *İslam Devletleri Tarihi*, I, 627.

³⁹⁶ Karahanlılar döneminde yetişen Hanefî âlimler ve bölgedeki ilmi hareketlilik konusunda geniş bilgi için bkz. Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera' al-Nahr İslam Hukukçuları*, Erzurum 1976.

³⁹⁷ Madelung, *Islamic Trends*, 27.

meseleleri bölgeye taşıdılar ve Eşariliğin Şafiilikle ilişkisinde etkin rol oynadılar. Öyle ki V./XI. asrın ortalarına doğru, Eşarilik Horasan bölgesinde neredeyse tüm Şafiilerin ortak itikadî mezhebi haline geldi.³⁹⁸ Bunun daha önce bölgede başlayan Hanefilik-Şafiilik ilişkisine doğrudan katkısı oldu.

Eşariliğin bölgedeki Şafiiler arasında kabul görmesinde ve bir kelam mezhebi olarak meşruiyet kazanmasında Büveyhilerin desteğiyle Mutezile'nin yeniden etkin hale gelmesi de etkili oldu. Büveyhilerin Horasan bölgesine hakim olması ve Mutezile'ye destek vermeleri Sünnî mezhepler için olumsuz bir gelişme gibi algılansa da bundan en çok faydalanan Eşarilik oldu. Genel Sünnî akımla bağlantılı pek çok kesimin belleğinde son derece olumsuz hatıralara sahip olan mihne siyaseti, Şîî ve Zeydî bağlantılarıyla birlikte Büveyhiler tarafından yeniden diriltilmeye çalışıldı.³⁹⁹ Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın (ö.385/995)⁴⁰⁰ desteği ve çabalarıyla Mutezilî âlimler, mezhebin silikleşmeye başladığı bir dönemde Me'mûn dönemindeki hareketliliğe yeniden kavuştular.⁴⁰¹ Bu süreç Irak merkezli Mutezili Hanefiliğin güçlenmesine ve Rey, Nîsâbûr ve Merv gibi şehirlerdeki nüfuzunun artmasına kapı araladı.⁴⁰²

Büveyhilerin Mutezile'ye ve Şiiliğe olan desteği, Abbasî Halifesi Me'mûn'un temel siyasetiyle örtüşmekle birlikte fiiliyatta ondan farklı bir amaca matuf olarak gelişti. Büveyhî idarecileri, mezhepler arasında bir denge politikası güttü ve her koşulda tek bir mezhebi destekleyen bir görüntü vermekten

³⁹⁸ Halm, *Die Ausbreitung der safiitischen Rechtsschule*, 33-41.

³⁹⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII/449.

⁴⁰⁰ On sekiz yıllık etkili vezirlik görevinde bulunan Sâhib b. Abbâd'ın Şafiiliği üzerinde ittifak bulunmasına karşın, itikadî olarak hangi mezhebi benimsediği tartışmalıdır. Mutezilî olduğu yönünde kayıtlar bulunmasına karşın, İmamiyye Şîa'sı ve Zeydiyye tarafından da sahiplenilmesi onun Şîî-Mutezilî çizgi üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir. Kâdî 'Abdulcebbâr ile olan kişisel yakınlığı ve onu kâdîkudatlık makamına getirmiş olması Mutezile mezhebine olan eğilimin diğerlerine oranla daha fazla olduğunu çağrıştırmaktadır. Onun yaşadığı dönem kelam tartışmalarının ve itikadî münazaraların yoğun olduğu bir zaman dilimidir. O döneminde mevcut olan farklı mezheplere mensup ilim adamlarını ve şairleri saraya davet ederek münazaralar yaptırır, şiirler okur ve bizzat ilmi tartışmalara katılırdı. Bkz. İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *DİA*, XXXV/512-514; Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mutezile*, Ankara 2008, 215-221.

⁴⁰¹ Makrizî, Mutezile'nin bu süreçte Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'de ciddi olarak yayıldığından bahsetmektedir. Bkz. Makrizî, *el-Hıtat*, II/357.

⁴⁰² Örneğin Rey şehrindeki Hanefiler Büveyhiler öncesi süreçte Neccarî iken, Büveyhilerin idaresi ile birlikte Mutezile şehirde güçlendi. Makdisî'nin ifadelerine bakılacak olursa, Mutezile'nin şehirde yayılmasına bizzat Sâhib b. 'Abbâd destek verdi ve Mutezilî âlimler Rey civarındaki Hanefiler arasında faaliyetlerde bulundular. Bkz. Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, 395.

sakındılar.⁴⁰³ Bağdad'da Hanbelilere karşı Onikiimamiyye Şia'sını desteklemelerine karşın, devletin başkenti olan Şiraz ve havalisinde daha çok Mutezile'den yana tavır aldılar. Ancak her iki mezhebe verdikleri destek sınırsız bir destek değildi ve Sünnilik karşıtlığı üzerinden şekillenmemişti. Nitekim Şiraz'da Me'mûn'un uygulamalarını andırır tarzda düzenlenen tartışma meclislerinde bu esnekliğin ipuçlarını bulmak mümkündür.

Tartışma meclisleri düzenlemek Büveyhî idarecileri tarafından bir gelenek haline getirilmişti; ancak 'Adududdevle Fenâ Husrev b. Büveyh ed-Deylemî bu geleneği en canlı şekilde uygulayan kimseydi. Onun bu uygulamayı özellikle teşvik etmesi özünde siyasî bir stratejiydi ve Me'mûn'un yaptığı gibi toplumun bütün kesimlerine yaygınlaştırmak suretiyle toplumda var olan fikirlere karşı bir önyargı taşımadığını ortaya koymaya dönük bir birliktelik projesiydi.⁴⁰⁴ Bundan dolayı Adududdevle tartışma meclislerinin tümüyle Mutezilî âlimlerden oluşmasından rahatsız oldu ve diğer kesimlerden, ama özellikle de Hadis Taraftarlarından buraya katılabilecek isimler bulunmasını istedi.⁴⁰⁵ Yapılan araştırma neticesinde Eş'arî'nin öğrenci Hüseyin el-Bâhilî ile onun öğrencisi Bâkılânî'nin ismi ön plana çıktı. Adududdevle Basra valisine talimatta bulundu ve yüklü miktarda hediyelerle birlikte her iki âlimin de meclisine katılmasını sağlamasını istedi. Bâhilî katılmak istemedi,⁴⁰⁶ ancak Bâkılânî, hocasına rağmen

⁴⁰³ Nitekim bu durum, Büveyhilerin İmamiliğe her koşulda inanan kimseler olmayan bir görüntü vermelerinden anlaşılabilmektedir. Watt, onların İmamiler organize oldukları sürece onların desteklerini aradıklarını ve onlara kimi ayrıcalıklar tanıdıklarını kaydetmektedir. W. Montgomery Watt, *The majesty that was Islam: the Islamic world: 661-1100*, London 1976, 214.

⁴⁰⁴ Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mutezile*, 202-206.

⁴⁰⁵ Her ne kadar Mutezilî olan kadısı Bîşr b. el-Hasan, Hadisçilerin taklit ehli kimseler oldukları yönündeki telkinleriyle onu bu ısrarından vazgeçirmek istese de o Mutezilî âlimlerle Ashabu'l-Hadis'ten âlimlerin, huzurunda tartışmaları hususunda ısrar etti. Kâdî 'İyâd (ö.544), *Tercümetü'l-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. el-Bâkılânî an Kitâbi Tertîbi'l-Medârik ve Takrîbi'l-Mesâlik li Ma'rifeti 'Îlâmi Mezhebi'l-İmâm Mâlik*, (Bâkılânî'nin *Temhîd* adlı kitabının sonunda basılmış), thk. Mahmûd M. el-Hudayrî, Kahire 1947, 246

⁴⁰⁶ Bâhilî ve öğrencisi arasında, melikin davetine icabet etme konusunda tereddütler yaşandı ve görüş ayrılıkları meydana geldi. Bâhilî ve ashâbı, bu kimselerin Râfizî oldukları için kâfir ve fâsık bir kavim olduklarını, bundan dolayı da onların kilimlerine dahi basmalarının helal olmadığını, bu davetin altında yatan niyetin ise kötü maksatlı bir girişim olduğunu söylediler. Ancak Bâkılânî buna karşı çıktı. Ona göre bu durum, Me'mûn zamanında yaşanan durumla benzerlik taşımaktaydı. Bâhilî'nin öne sürdüğü bu yaklaşım, İbn Küllâb ve Hâris el-Muhâsibî gibi âlimlerce de ileri sürülmüş ve fâsık olduğu gerekçesiyle Me'mûn'un huzurunda Ehl-i Sünnet temsil edilmemişti. Ancak ona göre eğer bu âlimler, fâsık olduğuna aldırmaksızın Me'mûn'un meclisine gidip

bu davete icabet etti. ‘Aduddevle ona oldukça ilgi gösterdi ve düzenlenen tartışmada yanına oturarak onu taltif etti. Bâkılânî genç yaşına rağmen Basra Mutezilesi’nin önde gelen âlimlerine galip gelerek Aduddevle’nin takdirini topladı. Aduddevle, şahit olduğu ilmi üstünlüğü ve pratik zekası dolayısıyla onu oğlu Simânüdevle’yi yetiştirmekle görevlendirdi. Yine onun arzusu doğrultusunda Bâkılânî elçilik görevinde bulunmak üzere bir heyetin başkanı olarak Bizans’ın başkentine gönderildi.⁴⁰⁷ Muhtemelen bu durum Eşarilerin Büveyhiler nezdinde belli ölçüde itibar görmelerinde etkili olan hususların başında gelmekteydi.

Büveyhilerin Bağdad’da Şiilerle sürekli çatışma halinde olan Hanbelilere uyguladıkları baskı göz önünde bulundurulduğunda Eşarilerin bu baskıların muhatabı olmadığı açıktır. Bunun ardında yatan başka sebepler de bulunmaktaydı. Sâhib b. ‘Abbâd ve Kâdî ‘Abdulcebbâr, fıkıhta Şafî mezhebine mensup kimselerdi. Onların bu kimliği, Şafiliğin Merv, Nîsâbûr ve Rey gibi şehirlerdeki nüfuzunu güçlendirdi. Bizzat Kâdî ‘Abdulcebbâr’ın İmam Şafî’yi Mutezile ilişkilendirme çabasını bunun bir yansıması olarak görmek mümkündür.⁴⁰⁸ Hanefilikle adeta etle kemik haline gelmiş olan Mutezile’nin, bir şekilde İmam Şafî ile ilişkilendirilmeye çalışılması, şimdiye kadar örneğine pek rastlanmayan bir girişimdi ve bunun bölgede Şafiliğin taban bulmasındaki etkisi yadsınamazdı.

Mutezilî âlimlerle Eşarî âlimler arasında yaşanan kelimî tartışmalar Eşariliğin temsil gücünü daha da yükseltti. Bir yönetici olmasına karşın, Sâhib b.

tartışsalar, belki Ahmed b. Hanbel’e ve onun şahsında baskı altındaki Müslümanlara yardım etmiş olacaklardı. Bâkılânî’ye göre aynı durum, Şiraz’dan gelen bu yeni davet için de geçerliydi. Gidilmemesi durumunda Ahmed b. Hanbel ve diğer âlimlerin başlarına gelen Mihne’nin tekrarlanacağını, bu yüzden Bâhilî gelmesi bile kendisinin tek başına gidip Ehli Sünnet’i savunacağını söyledi. Bkz. Kâdî ‘İyâd, *Tercümetü’l-Kâdî*, 247-249

⁴⁰⁷ Bâkılânî, Bizans sarayında II. Basilius’un yanı sıra çok sayıda papazla iki dinin mensupları arasındaki kimi ihtilaflı konuları tartıştı ve onların da takdirini topladı. Bkz. Şerafettin Gölcük, “Bâkılânî”, *DİA*, IV, s. 531.

⁴⁰⁸ Kâdî ‘Abdulcebbâr ‘Abdullah b. Ahmed el-Hemedânî (ö.416/1025), *Fazlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu’tezile*, thk. F. Seyyid, Tunus 1986, 253; İmam Şafî’nin Mutezile ile ilişkilendirilme çabası, onun hayatını konu alan eserinde Râzî’nin tepki gösterdiği hususlardan birisiydi. O Şafî’nin üç kesim tarafından sahiplenilmek istendiğini kaydeder. Bunlardan ilki Mutezile ve özellikle de Kâdî ‘Abdulcebbâr’dır. O Şafî’nin mutezilî olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Diğer kesim Müşebbihe’dir ve onu kelim karşıtı birisi olarak anlamaya çalışmışlardır. Üçüncü kesim ise Rafizilerdir. Bkz. Râzî, *Menâkıbu’l-İmâm*, 138-141.

Abbâd'ın, İbn Fûrek ve İsferyânî gibi önde gelen Eşarilerle,⁴⁰⁹ yine bu dönemin Mutezilî figürlerinin başında gelen Kâdî 'Abdulcebbâr'ın Eşarî Ebû İshâk el-İsferyânî ile kelamî konularda tartışmış olması⁴¹⁰ Eşariliğin yıldızının parlamasına dolaylı olarak tesir etti. Bu tartışmalar, Sünnî kesim içerisinde daha önce sürekli yerilen kelam faaliyetlerinin meşruiyet kazanmasında ve Eşariliğin bu sürecin merkezine yerleştirilmesinde önemli rol oynadı.

Gerçekten de Eşariliğin hem Şafilik hem de sufilik ekseninde Horasan bölgesinde en güçlü temsil gücüne Büveyhiler zamanında ulaşması tesadüfle açıklanamaz. Eş'arî'nin uzun yıllar öğrenciliğini yapmış olan İbn Hafîf eş-Şîrâzî'nin bu dönemde Şiraz'da neredeyse kırk yıl faaliyette bulunmuş olması ve etrafından çok sayıda insan toplaması bu tutumun temel göstergelerinden birisidir.⁴¹¹ İbn Fûrek, İsferyânî gibi isimlerin bölgedeki şehirlerde kendileri adına açılan medreselerde Şafilik ve Eşarilik okutmaya başlamaları, yine Büveyhiler döneminde ve onların kontrolü altındaki şehirlerde gerçekleşen bir hadisedir. Dolayısıyla Büveyhilerin Bağdad'da Şiiler karşısında aşırılıklarına muhatap oldukları Hanbelilere kıyasla Şafiilere ve Eşarilere karşı daha yapıcı ve hoşgörülü davrandıklarını ileri sürmek mümkündür. Bağdad ve havalisinde sınırlı ölçüde temsil bulabilmiş olmasına karşın, Eşarilik özellikle Horasan bölgesinde V./XI. asırda ciddi taraftar kazandı. Önce Şafilik, sonra da Sufilikle irtibata geçerek toplumsal tabanını genişletti ve pek çok şehirde Hanefilerle eşit bir konuma geldi.

3. Eşarî Şafiilerin Ebû Hanîfe ve Hanefilik Karşıtlığı

Hanefilerle Eşariler arasında *tekvîn* konusu bağlamında ilk temasların yaşandığı zaman dilimi, aynı zamanda Şafilik-Hanefilik restleşmesinin en yoğun olarak yaşandığı zaman dilimiydi. İki grup arasındaki fıkıh merkezli başlayan gerilimlerin ve kavgaların, artık IV./X. asrın sonlarından itibaren, kelamî yazılı literatüre de yansımaya başlaması tesadüf değildi. Her grup kendi mezhebinin tercih edilmesi gereken mezhep olduğunu temellendirebilmek için çeşitli risaleler veya eserler kaleme almaya başladı. Bu noktada fikhî çerçevede kaleme alınan ilk

⁴⁰⁹ Bu tartışmalardan bazıları için bkz. el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, 148.

⁴¹⁰ Sübkî, *Tabakât*, IV/261-262.

⁴¹¹ Tenûhî, *Neşvârü'l-Muhâdara*, III/228

eser, el-Kudûrî'nin şeyhi olan Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî (ö.398/1007)⁴¹² tarafından yazıldı ve Hanefîliğin diğer mezheplere tercihi temellendirilmeye çalışıldı.⁴¹³

Onun eserine Şafiilerden tepki gecikmedi, çağdaşı 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, bu esere karşı reddiye içerikli bir risale yazdı.⁴¹⁴ Bağdâdî ile aynı dönemde yaşamış olan Ebû Zeyd 'Ubeydullah b. Muhammed ed-Debûsî (ö.430/1038), Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasındaki ihtilaflara yer verdiği *Te'sîsü'n-Nazar* adlı eserinin son bölümünü Ebû Hanîfe ile İmam Şafîî arasında cereyan eden ihtilaflara ayırdı. Ancak Debûsî'nin değerlendirmeleri, yalnızca iki imam arasındaki ihtilaflardı ve bu karşılaştırma asla bir mezhebin diğerine tercihi merkeze alınarak yapılmadı.⁴¹⁵

Cürcânî'nin eseri aslında siyasî, iktisadî veya toplumsal olarak cereyan eden kavgaların, yazıya döküldüğü ilk örnekti ve önemliydi. V./XI. asrın başlarında başlayan süreç, Gaznelilerin idaresi sırasında özellikle Merv gibi şehirlerde iyice alevlendi. Bu dönemde gerçekleştiği iddia edilen ve Ebû Bekr 'Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî'nin (ö.417/1027)⁴¹⁶ başrolde olduğu bir olay, daha sonraki metinlerin ve tartışmaların hep merkezinde yer aldı. Buna göre Sultan Mahmûd b. Sebüktekin Hanefî olmasına karşın, hadislere de ilgi duyan birisiydi. Onun bu ilgisi, ilerleyen süreçte hadislerde bildirilen şeylerin çoğunun İmâm Şafîî'nin mezhebiyle muvafık olduğunu fark etmesine yol açtı. Bunun üzerine Merv'de her iki kesimin fakihlerini topladı ve hangi mezhebin en iyi mezhep olduğunu örnekleyerek göstermelerini istedi. Her iki mezhebe göre iki rekat namaz kılınması üzerinde hem fikir oldular. Bu işi yapmakla görevlendirilen kişi ise Şafîî el-Kaffâl el-Mervezî idi. O önce tüm erkan ve adabını gözeterek Şafîî mezhebine göre, ardından da Hanefî mezhebine göre iki rekat namaz kıldı. Ancak

⁴¹² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/397-398.

⁴¹³ Cürcânî tarafından yazılan eser, *Tercîhu Mezhebi Ebî Hanîfe* ismini taşıyordu. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, I/398. Ayrıca Tahâvî'den rivayette bulunmuş olan Ebû Said el-Hasan b. İshâk en-Nîsâbüri el-Me'arrî de *er-Redd 'ale's-Şâfiyye fî mâ Halefe fîhi'l-Kur'ân* isimli bir eser yazmıştı. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/47.

⁴¹⁴ Sübkî, *Tabakât*, I/344, V/140, 145-146; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/215.

⁴¹⁵ Ebû Zeyd 'Ubeydullah b. Muhammed ed-Debûsî (ö.430/1038), *Te'sîsü'n-Nazar fî İhtilâfi'l-Eimme*, Kahire 1972.

⁴¹⁶ Sübkî, *Tabakât*, V/53-62.

Hanefî mezhebine göre kıldığı namazda, Hanefî fıkıhçıların en istisnai durumlar için öngördüğü ruhsatları uyguladı.⁴¹⁷ Hanefiler duruma tepki göstermekte gecikmedi ve bunun Ebû Hanîfe'ye ve mezhebine açık bir iftira niteliği taşıdığını dile getirdiler. Aradaki anlaşmazlığın giderilebilmesi için Hanefilerin kitapları Hıristiyan bir kâtibin hakemliğinde okundu. Gerçeğin Mervezî'nin söylediği gibi çıkması üzerine de Sultan Mahmûd, Hanefiliği bırakıp Şafiliğe geçti.⁴¹⁸

Mervezî'nin başrolde olduğu bu olayın, ne derece doğru olduğu tartışmalıdır; nitekim Hanefilerden bu olay ve gerçekliğine ilişkin ciddi eleştiriler ve reddiyeler gündeme gelmiştir.⁴¹⁹ Sultan Mahmûd'un tartışmasız iyi bir Hanefî olduğu ve öylece kaldığı vurgulanmış, onun Hanefî fikhî üzerine kaleme aldığı *et-Tefrîd* isimli eserin Gazne bölgesinde uzun zaman şöhretini koruduğu belirtilmiştir.⁴²⁰ Ancak sonraki Şafîî kaynaklarda oldukça fazla yer işgal ettiği ve Şafîîlerin Hanefilere yönelttikleri furu eksenli eleştirilerin zeminini oluşturduğu açıktır. Bu olaya ilk dikkat çeken Mervezî'nin kendisiydi; o *Fetâvâ* adlı eserinde bu olayı anlatmıştı.⁴²¹

Mervezî tarafından gerçekleştirilen namaz olayına atıfta bulunarak bunu Şafiliğin Hanefiliğe tercihi bağlamında kullanan ve değer atfeten ilk kişi İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (ö.478/1086) oldu. O *Muğîsu'l-Halk* adlı eserinde olaya

⁴¹⁷ Mervezî, Hanefilere göre kılacağı namaza başlamadan önce tabaklanmış ve dörtte biri necis bir köpek derisi giyer. Ardından hurma nebiziyle abdest alır. Yaz günü olduğu için tüm sinekler ve sivrisinekler üzerine üşüşür. Sonra kibleye döner ve niyet etmeden namaza durur. Tekbiri Farsça getirir ve Farsça bir ayet okur. Daha sonra da sanki bir horozun yere eğilip kalkması gibi ara vermeden ve rükuya gitmeden yere eğilir. En sonunda da selam vermeden namazı bitirir. Ardından sultana dönerek "Ey sultan! İşte bu da Ebû Hanîfe'nin namazı" der. Sultan bu duruma oldukça kızar ve şayet Ebû Hanîfe'nin namazı olmasaydı onu kesinlikle öldürmüş olacağını dile getirir. Bkz. Ebû'l-Me'âlî 'Abdûlmelik el-Cüveynî (ö.486/1093), *Muğîsu'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk*, nşr. Heysem Taaymi, Beyrut 2003, 84.

⁴¹⁸ Sübkî olayın ayrıntılarına girmek istememekte ve yalnızca Mervezî'nin Ebû Hanîfe ve Şafîî'nin tasvip ettikleri şekilde namaz kılması neticesinde Sultan Mahmud'un Hanefilikten Şafiliğe geçtiğini belirtmekle yetinmektedir. Bkz. Sübkî, *Tabakât*, V/316.

⁴¹⁹ 'Imâdüddîn Me'sûd b. Şeybe es-Sindî, *Kitâbu't-Ta'îm fî'r-Redd 'ale'l-Gazâlî ve'l-Cüveynî*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 839, 13a; Şeyh Sadr İbn Abdülkuddûs tarafından *Risâle fî'r-Reddi Ta'ni'l-Kaffâl el-Mervezî 'ale'l-İmâm Ebî Hanîfe* adıyla Mervezî'ye reddiye amaçlı bir eser yazılmıştır. Bkz. Cengiz Kallek, "Kaffal, Abdullah b. Ahmed", *DİA*, XXIV/146.

⁴²⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/438-439

⁴²¹ Sübkî, *Tabakât*, V/316.

geniş yer verdi ve Ebû Hanîfe'ye ve mezhebine ciddi olarak yüklendi.⁴²² Soru-cevap şeklinde kurgulandığı, uzun uzun temellendirmelere girmeden kısa bilgilerle yetindiği göz önünde bulundurulduğunda, Cüveynî'nin eserinin hedef kitlesinin sıradan halk veya bu işe yeni girmiş fıkıh talebeleri olduğu anlaşılabilmektedir. Cüveynî, doğuda ya da batıda, yakında veya uzaktaki akli başında bütün Müslümanların Şâfiî'nin mezhebinin benimsemesi gerektiğini savundu. Ona göre sıradan halk, hatta cahiller bile bu mezhebi benimsemeliydi. Bu yüzden bu davanın âlim, cahil herkesin kabul edeceği bir dava olduğunun açıklanmasını kendisine görev addetti.⁴²³

Cüveynî, kişisel olarak Ebû Hanîfe ile ilgili bir probleminin olmadığını, ancak usûlü ve mezhebi söz konusu olduğunda aynı tavrı korumayacağını dile getirmektedir.⁴²⁴ Ona göre Ebû Hanîfe'nin usûlü yanlış ve geçersizdi. Örneğin istihsanın hiçbir mantığı bulunmamaktaydı.⁴²⁵ Ebû Hanîfe'nin re'ye yer vermiş olması, Şâfiî ile kıyaslandığında, onu ve mezhebinin sıradan halk nezdinde daha da geriye itti.⁴²⁶ Amacının Şâfiî lehine taassupta bulunmak olmadığını belirten Cüveynî, asıl taassubun Hanefiler tarafından İmâm Şâfiî aleyhine gösterildiğini ifade etmektedir.⁴²⁷

Cüveynî'nin kast ettiği Şâfiî aleytarı taassup, Tuğrul Bey zamanında Nisâbûr'da yaşanan⁴²⁸ ve Eşarilerin minberlerden lanetlenmesine kadar uzanan

⁴²² Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik el-Cüveynî (ö.486/1093), *Muğîsu'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk*, nşr. Heysem Taaymi, Beyrut 2003, 84. Esere, XVII. asırda 'Aliyyü'l-Kârî Nûreddin 'Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî (ö.1014/1606) tarafından *Teşvî'u Fukahâi'l-Hanefiyye li-Teşnî'i Süfehâi's-Şâfiyye* adıyla (Süleymaniye-Fatih, Nu: 5332, 156-169) ve Nûh b. Mustafa el-Konevî (ö.1070/1660) tarafından *el-Kelimâtü's-Şerife fî Tenzîhi Ebî Hanîfe 'ani't-Türrehâti's-Sahife* adıyla (Süleymaniye-Carullah, Nu: 2068, 74-88) iki reddiye yazılmıştır.

⁴²³ Cüveynî, *Muğîsu'l-Halk*, 47.

⁴²⁴ Cüveynî, *Muğîsu'l-Halk*, 55. Ancak "İmamlar Kureyştendir" ve "Kureyşe öncelik veriniz, sonraya bırakmayınız" şeklindeki rivayetlerle Şâfiî'nin Kureyş soyundan gelmesi arasında kurduğu bağ, insani anlamda da bir üstünlük arayışının tezahürüdür. O bundan hareketle Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'ye üstün olması gerektiğini dile getirir. Bkz. Cüveynî, *Muğîsu'l-Halk*, 57

⁴²⁵ Cüveynî, *Muğîsu'l-Halk*, 63-64.

⁴²⁶ Cüveynî, *Muğîsu'l-Halk*, 66-67.

⁴²⁷ Cüveynî, *Muğîsu'l-Halk*, 57

⁴²⁸ Bulliet, R. W. , "The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century", *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S. Richards, London 1973, 79-80.

olaylar silsilesiyle yakından ilişkili olmalıdır.⁴²⁹ Dolayısıyla bu taassup yalnızca fıkıh eksenli değil, aynı zamanda ve belki daha da fazla kelim zemininde gerçekleşen bir nitelik arz etmekteydi. Selçuklular, sanılanın aksine başlangıçta Şafiilerle iyi ilişkiler geliştirmişti. Selçukluların Nîsâbûr'u ele geçirmesi sırasında yaşananlara bakılırsa Şafiilerin Hanefilere nazaran daha fazla destek gördüğü anlaşılmaktadır. Bunun sebebi Gaznelilerin desteğini kaybetmekten korkan Hanefilerin, Selçukluların şehre girişinde gönülsüz ve isteksiz davranmalarıydı. Hanefilerin bu tercihi karşın Şafiiler Gazneliler karşısında Selçuklulara destek verdiler ve Tuğrul Bey'e saygı gösterdiler. Tuğrul Bey ve Selçuklular adına ilk hutbe, Şafiî Ebû Osmân es-Sâbûnî tarafından okundu. O da bunu karşılıksız bırakmadı ve Şafiî Ebû Sehl İbnu'l-Muvaffak el-Bistâmî'yi danışmanlığına getirdi.⁴³⁰

Tuğrul Bey'in bu tutumu, Kündürî'nin vezir oluşuyla birlikte tersine döndü. Aslında Kündürî, İbnu'l-Muvaffak tarafından Tuğrul Bey'e tavsiye edilmiş bir kimse olmasına karşın,⁴³¹ zamanla onun da içinde yer aldığı Şafiî grubu karşısına aldı.⁴³² Kündürî, bidatçileri, özellikle de Rafizileri minberlerden lanetleme konusunda Tuğrul Bey'i ikna etti.⁴³³ Eşarileri de bu grubun içerisine dâhil ederek Şafiilere ve Eşarilere karşı sistematik bir sindirme politikası uyguladı.⁴³⁴ Eşarilerin Rafizilerle bir tutulmasının, muhtemelen Büveyhilerin Eşarilere olan hoşgörüsüyle doğrudan bir ilgisi bulunmaktaydı.

Tuğrul Bey'in emri doğrultusunda İbnu'l-Furâti ve Kuşeyrî, İbnu'l-Muvaffak gibi pek çok Şafiî âlim hakkında tutuklama emri çıkarıldı.⁴³⁵

⁴²⁹ Tuğrul Bey zamanında yaşanan olaylar hakkında daha geniş bilgi bkz. Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, 42-51.

⁴³⁰ Bulliet, "The Political-Religious History of Nishapur", 79-80; Nişapur'da Hanefilerle Şafiiler arasında meydana gelen hadiselerin sosyo-ekonomik arka planı konusunda bkz. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge 1972.

⁴³¹ Muhammed Şerafeddin, "Selçuklular Devrinde Mezahib", *Türkiyat Mecmuası* (1925), I/101.

⁴³² Bulliet, bunu Kündürî'nin bulunduğu konumu sağlamlaştırma amacıyla yürüttüğü siyasetin bir uzantısı olarak görmektedir. Kündürî'ye göre Hanefiler, karizmatik kişilik ve saygınlıklarıyla ön plana çıkan Şafiilere nazaran daha geri planda olan ve bu sebeple daha rahat destekleri alınabilecek kimselerdi. Bkz. Bulliet, "The Political-Religious History of Nishapur", 81-82.

⁴³³ Sübkî, *Tabakât*, I/270.

⁴³⁴ Bundârî, Kündürî'yi Hanefî olan ve Hanefileri korumu konusunda oldukça mutaassıp bir kimse olarak tarif etmektedir. Bkz. Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları*, 29

⁴³⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, X/12; Sübkî, *Tabakât*, III/390.

Nişabur'da yaşayan seçkin Şafî Eşarilerin pek çoğu da şehri terk etmek durumunda kaldılar ve şehirdeki Şafî hareket lidersiz kaldı. Yalnızca şeyhülislamlık makamı kendilerinde kalmasına karşın, diğer bütün idari ve dini görevler ellerinden çıktı.⁴³⁶ Vezir Kündürî'nin fikir babalığını yaptığı ifade edilen bu uygulamada⁴³⁷, Cüveynî'nin de zor günler geçirdiği ve Nîsâbûr'u terk etmek zorunda kaldığı bilinmektedir.⁴³⁸ Bu süreçte zor durumda kalan sadece o değildi; genel olarak tüm Şafî Eşariler bu durumdan etkilendi ve bölgedeki nüfuzları ciddi şekilde sekteye uğradı. Merv ve Nîsâbûr gibi şehirlerde her iki grubun taraftarları arasında şiddetli mücadeleler ve tartışmalar yaşandı.

Tuğrul Bey'den itibaren istisnasız tüm Selçuklu yöneticileri, Hanefî mezhebine mensup kimselerdi ve bu mensubiyet kimi zaman taassup boyutunda kendisini açığa vuruyordu.⁴³⁹ Selçukluların atası olan Selçuk, Hanefiliği bir fikhî mezhep olarak değil, din olarak benimsemişti.⁴⁴⁰ Tuğrul Bey, Şafîilerin Hanefiler karşısında inkıza uğradığı olayların en tepesinde yer alan ve müdahalede bulunan bir kimseydi. Alparslan, Hanefî âlim Ebû Nasr Muhammed b. 'Abdilmelik el-Buhârî'yi yanından ayırmıyordu. Malazgirt Savaşı'nda bile o Sultan'ın en yakınındaki isimdi.⁴⁴¹ Sultan Alparslan Hanefiliğe o kadar taassup derecesinde bağlanmış birisiydi ki veziri Nizâmülmülk'ün Hanefî olmasını hep arzulamış ve bu isteği de defalarca dile getirmişti.⁴⁴² Öyle ki Nizâmülmülk onun Hanefiliğe sıkı sıkıya bağlı olması ve Şafîî olmayı bir kusur sayması sebebiyle kendi hayatından sürekli endişe duymaktaydı.⁴⁴³

⁴³⁶ Bulliet, "The Political-Religious History of Nishapur", 83-84.

⁴³⁷ Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları*, 29. Kündürî ve bu süreçte oynadığı role dair bkz. Heinz Halm, "Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von Nisapur", *Die Welt Des Orients* (1971), c. VI, S. 2, s. 205-233;

⁴³⁸ Geniş bilgi için bakınız. Sübkî, *Tabakât*, III/389-393; Bulliet, "The Political-Religious History of Nishapur", 83-84.

⁴³⁹ Râvendî, "Bütün dünyada herhangi bir mansıp Ebû Hanîfe ashabından başkasının elinde olsa kılıç darbesi ile alınır, onun ashabına verilirdi." diyerek bu durumu dile getirmektedir. Bkz. *Râhatu's-Sudûr*, 18.

⁴⁴⁰ Hüseyinî, *Ahbâr*, 2; Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, 18.

⁴⁴¹ Hüseyinî, *Ahbâr*, 34.

⁴⁴² Nizâmülmülk onun defalarca "Ah, ne yazık; eğer vezirim Şafîî mezebinden olmasaydı, çok daha siyasetli ve heybetli olurdu." dediğini belirtmektedir. Bkz. Nizâmülmülk, *Siyasetname*, haz. M. A. Köymen, Ankara 1999, 69.

⁴⁴³ Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 69.

Sultan Melikşâh, Nizâmülmülk tarafından Şafiilere verildiği iddia edilen Isfahân Camii'nde, Hanefî Kâdî Rükneddîn'in hutbe okuması için bir ordu seferber edecek ve gerektiğinde karşı çıkanların öldürülmesi talimatını verecek kadar sıkı hanefiydi. O, söz konusu camide Hanefî imamın hutbe okuduğu haberini alınca sevinip külâhını havaya attı ve sadakalar dağıttı.⁴⁴⁴ Melikşâh'ın oğlu Sultan Muhammed Tapar'ın sırf Hanefî olduğu için yanında tuttuğu ve itibar ettiği adamları vardı. Emir Âmid isimli birisi bunlardandı. Horasanlı birisi olan bu kişi, Sultan nezdinde Hanefi mezhebinden olması, bu uğurdaki mücadeleleri ve Hanefiler arasındaki tassubu ile ön plana çıkan bir şahıs olarak tanınmıştı. Emir Âmid, kendisine selam veren birisine İslam mezhepleri içerisinde hangi mezhebe mensup olduğunu sormadan mukabelede bulunmazdı.⁴⁴⁵

Melikşâh'ın torunu Mes'ûd b. Muhammed zamanında Habeşî hadım ağaları asker üzerindeki nüfuzları dolayısıyla Şafilik karşıtlığını körüklemişlerdi. Öyle ki Şafiileri sindirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetleri Allah'a bir yakınlaşma vesilesi olarak görüyorlardı. Bu yüzden bütün Horasan'da Şafiilere dünyayı dar ettiler ve Şafiiliğin nüfuzunu kırmaya çalıştılar.⁴⁴⁶ Bu amaçla Rey'de Ebû'l-Fezâil İbnu'l-Meşşât, Bağdad'da Ebû'l-Fütûh el-İsferâyînî, Isfahân'da Hocend oğulları bu baskıdan en fazla etkilenenlerdi. Hatta aralarında Sâveli Kâdî 'Umdetuddîn'in de bulunduğu bazı Şafiiler bu baskılar üzerine Hanefiliğe geçtiler.⁴⁴⁷ Sultan Mes'ûd'un yanından ayırmadığı âlimlerden birisi olan Hanefi el-Hasan b. Ebî Bekir en-Nisâburî (ö.545/1151) vaazlarında Eş'arî'yi açıktan lanetlemekten çekinmemekte ve çevresindeki insanlara "Şafîî ol ama Eş'arî olma; Hanbelî ol, ama Müşebbihi olma; Hanefî ol ama Mutezilî olma!" tavsiyesinde bulunmaktaydı. Hatta Sultan Mes'ûd'un onun vaazlarından birisini dinlemesi sonrasında, Nizamiye Medresesi'nden Eş'arî'nin isminin silindiği ve yerine İmâm Şafîî'nin isminin yazıldığı kaydedilmektedir.⁴⁴⁸

Sultan Mes'ûd'un Isfahân valisi olan Necmüddîn Reşîdu'l-Gıyâsî, Şafiilere karşı mutaassıp birisiydi. Isfahân'da Şafiiliği bir aile mezhebi olarak benimseyen

⁴⁴⁴ Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, 18.

⁴⁴⁵ Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları*, 102.

⁴⁴⁶ Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları*, 177.

⁴⁴⁷ Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları*, 178.

⁴⁴⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XX/141.

Hocend oğulları, Selçuklu idaresine karşı Fars emiri Bûzâbe'nin tarafını tutunca, vali Isfahân'daki Şafiileri isyan çıkarmakla itham etti ve alelacele üzerlerine bir ordu gönderdi. Şafiilerin şehirdeki lideri olan Sadruddîn Muhammed b. 'Abdullatîf el-Hôcendî bundan haberdar oldu ve hemencecik şehri terk etmek zorunda kaldı. Bunun üzerine de muhtemelen Hanefilerden oluşan halk, Şafiilerin medresesini yağmalayıp medreseye ait olan kütüphaneyi yaktı.⁴⁴⁹ Sultan Sencer zamanında Horasan, herkesin ilim tahsil etmek amacıyla ziyarette bulunduğu bir bölge haline gelmişti.⁴⁵⁰ Buna karşın Şafiilerle Hanefiler arasındaki kavgalar asla son bulmadı. Sultan Sencer, bu tür kavgalarda daima Hanefilerden yana oldu. İdaresi sırasında Nîsâbûr'da iki grup arasında gerçekleşen bir kavgada Hanefilerden yetmiş kişi ölmüştü. Sultan buna oldukça sinirlendi ve hemen müdahale etti.⁴⁵¹

4. Eşarî-Şafiî Kimliğin Hanefilik Karşısında Güçlenmesinde Nizâmîye Medreselerinin Etkisi

Kündürî'nin vezirliği sırasında Şafilik ve Eşarilik bölgede önemli ölçüde sekteye uğradı. Hanefiler, Şafiilerin durumunu da fırsat bilerek bölgedeki dengeleri kendi lehlerine değiştirmeye çalıştılar. Bu noktada resmi görevlere el koydular ve Şafiileri sindirmeye dönük girişimlerde bulundular.⁴⁵² Tuğrul Bey'in ölümünü müteakiben Selçukluların başına geçen Alparslan, Kündürî'yi idam ettirdi ve yerine bir Şafiî ve Eşarî olan Nizâmülmülk'ü atadı.⁴⁵³ Nizâmülmülk öncelikle Tuğrul Bey zamanında yaşananların izlerini silmeyi amaçladı. O, Eşarilerin minberden lanetlenmesi uygulamasına son verdi ve sürgüne gönderilmiş olan âlimlerin yeniden kendi yurtlarına dönebilmelerini sağladı. Nizâmülmülk tarafından başlatılan bu iade-i itibar süreci, Şafililiğin ve Eşariliğin bölgede eskisinden daha güçlü bir şekilde tesis edilmesini sağladı.⁴⁵⁴

⁴⁴⁹ Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları*, 201.

⁴⁵⁰ Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, I/167

⁴⁵¹ Hüseyinî, *Ahbâr*, 88.

⁴⁵² Sübkî, *Tabakât*, III/393.

⁴⁵³ Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, I/115.

⁴⁵⁴ Makdisî, Nizâmülmülk tarafından Eşarilere dönük lanetleme emrinin sona erdirilmesi ve onlara itibarlarının iade edilmelerinin, Eşariliğin Alparslan tarafından desteklenen ve Selçukluların Sünnilik için tercih ettikleri bir mezhep olduğu anlamına gelmeyeceğine dikkat çekmektedir. Zira Sultan'ın kendisi Hanefî idi ve mali işlerle uğraşan diğer veziri de Nizâmülmülk'ün aksine aynı şekilde

İslam'ı tüm imparatorluğun siyâsî bir hedefine dönüştürmek suretiyle Selçuklu devletini istikrarlı hale getirmek Nizâmülmülk'ün geniş bir vizyonuydu. Bu sebeple o diğer dini gruplarla mücadele etme hususunda âlimlere müracaat etti ve onların yetişmesini destekledi.⁴⁵⁵ Bu amaçla medrese kurma projesini faaliyete geçirdi⁴⁵⁶ ve Selçukluların hâkimiyeti altındaki çok sayıda şehirde bu adla birer medrese inşa ettirerek⁴⁵⁷ bunları Şafiilere tahsis etti.⁴⁵⁸ Çeşitli mezhepler veya âlimler için medrese açma fikri yeni değildi, Nizâmiye medreselerinden önce de bu amaçla açılmış çok sayıda medrese bulunmaktaydı.⁴⁵⁹ Tuğrul Bey'in talimatı ile Nisâbü'r'da yapımı gerçekleştirilen ve Hanefilere tahsis edilen medrese, Nizâmiyye medreselerinden önce Selçuklular tarafından açılan ilk medreseydi.⁴⁶⁰ Yine Tuğrul Bey'in veziri Kündürî tarafından Merv'de Hanefiler için bir medrese yaptırılmıştı.⁴⁶¹ Ancak medrese fikrinin kurumsal bir kimlik kazanmasında ve

Hanefî idi. Bağdad'da Nizâmülmülk, Şafiiler için medrese inşa ettirirken diğer veziri de Hanefiler için bir medrese yaptırıyordu. George Makdisi, "The Sunnî Revival", *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S. Richards, London 1973, 158. Neugin Yavari, "Nizam al-Mulk and the Restoration of Sunnism in Iran in the Eleventh Century", *Tahkikât-i İslâmî*, (1376) sayı I-II, 560

⁴⁵⁵ Tilman Nagel, *The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present*, trans. Thomas Thornton, Princeton 2000, 178.; Nizâmülmülk'ün devlet politikası için bkz. Syed Salman Nadvi, "Religious Policy of Nizam al-Mulk", *al-İlm / Journal of the Centre for Research in Islamic Studies* (1984), vol. IV, 31-43

⁴⁵⁶ Hüseyinî, *Ahbâr*, 46-47.

⁴⁵⁷ Hatta kuş uçmaz kervan geçmez bir yer olan Ebû 'Amr adasında bile büyük ve güzel bir medrese yaptırdı. İbnu'l-Esîr, *et-Târihu'l-Bâhir*, 9. Şevki Dayf, *'Asru'd-Düvel ve'l-İmârât*, Kahire trz., 278

⁴⁵⁸ İbnu'l-Cevzî bu medreselerin Şafiilere tahsis edildiğini, yine medreseler için vakfedilen taşınmazların kullanım haklarının Şafiilere has kılındığını belirtmektedir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX/66.

⁴⁵⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 44, 315; Safedî, 363/973 yılında İbn Fûrek için Nisâbü'r'da bir medrese yaptırıldığı bilgisini vermektedir. Bkz. Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, II/344; Nizâmiye medreselerinin İslam tarihindeki ilk medreseler olduğu şeklindeki yaygın kanaate karşı çıkan Sübkî, Nisâbü'r'da Nizâmülmülk daha doğmadan Sultan Mahmud'un kardeşi olan Nasr b. Sebüktekin tarafından yaptırılan Beyhakiyye ve Saîdiyye medreseleri ve yine Nisâbü'r'da Ebû Sa'd İsmail b. 'Ali el-Esterebâdî tarafından yaptırılan üçüncü bir medrese ve Ebû İshâk el-İsferâyînî için yaptırılan dördüncü bir medrese olduğundan bahsetmektedir. Bkz. Sübkî, *Tabakât*, IV/314; Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, II/255; Nizâmiye medreselerinden önce çeşitli bölgelerde inşa ettirilen medrese sayısının otuzu bulduğu kaydedilmektedir. Ma'rûf, Nizâmiye'den önce 33 medrese kurulduğunu belirtip bunların listesini sunmaktadır. Bkz. Nâci Maruf, *Medâris Kable'n-Nizâmiyye*, Bağdad 1973, 67-68. Ayrıca bkz. Heinz Halm, "Die Anfänge der Madrasa", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Wiesbaden 1977, 438-448.

⁴⁶⁰ Nâsır-ı Hüsrev (ö.470/1077), *Sefernâme*, çev. Abdulvehap Tazî, Ankara 1950, 5.

⁴⁶¹ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX/128-129.

Selçuklu topraklarında, özellikle de Irak bölgesinde yaygınlık kazanmasında Nizâmülmülk kilit rol oynadı.⁴⁶²

Eşari Şafiî kesimin Tuğrul Bey zamanında yaşadıkları mağduriyetler henüz toplumsal bellekte kaybolmamıştı, hatta yeniden güç kazanabilmelerini önemli ölçüde bu mağduriyete borçluydular. Nizamiye medreseleri vasıtasıyla da Selçukluların hâkim olduğu tüm şehirlerde kurumsal anlamda geniş bir temsil imkanı buldular.⁴⁶³ Horasan'ın değişik şehirlerinde açılan medreseler ile Hanefiler, Bağdad'daki Nizâmiye medresesi ile de Hanbeliler karşısında güçlü konuma geldiler.⁴⁶⁴

Selçuklular döneminde Nizâmiye medreseleri dışında Hanefiler için de medreseler inşa edildi. Nizâmülmülk, Nizâmiye medreselerini inşa ettirip Şafiilere tahsis ederken Hanefî yöneticiler de Hanefiler için zaman zaman medrese yaptırdılar. Örneğin oldukça ihtişamlı bir yapıya ve olabildiğince zengin vakıflara sahip olan Bağdad Nizâmiye'si inşa edilince, varlık sahibi bir kimse olan Hoca Şerefu'l-Mülk buna mukabelede bulunmak istedi. Bu amaçla da Ebû Hanîfe'nin mezarının üzerine bir kubbe, yanına da Hanefiler için bir medrese inşa ettirdi.⁴⁶⁵ Fakat Hanefiler için yapılan medreseler asla Nizâmiyeler ile boy ölçüşebilecek yetkinlikte olmadı.⁴⁶⁶

Nizâmülmülk ile birlikte Eşarilerin lanetlenmesi uygulamasına son verildi. Baskıdan dolayı çeşitli şehirlere kaçan Şafiî ve Eşarî âlimlere geri dönme fırsatı verildi.⁴⁶⁷ Cüveynî bunlardan biriydi ve kendisi adına Nisâbûr'da açılan Nizâmiye Medresesi Şafiiler için bir dönüm noktası oldu. Dengeler artık Şafiiler ve Eşariler

⁴⁶² Muhammed b. Turtûş et-Turtuşî, (ö.520/1126), *Sirâcu'l-Mülûk*, çev. Said Aykut, İstanbul 1995, 345; Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton 1992, 8.

⁴⁶³ Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über des Islam*, Heidelberg 1910, 120.

⁴⁶⁴ Reuben Levy, "The Nizamiya Madrasa at Baghdad", *Journal of Royal Asiatic Society* (1925), Part 2, 267; Muhammed el-Faruque, "The Development of the Institution of Madrasah and the Nizamiyyah of Baghdad", *Islamic Studies* (1987), Islamabad, vol. XXVI/3, 254.

⁴⁶⁵ Bundârî, *Irak ve Horasan Selçukluları*, 32; Hüseyinî, *Ahbâr*, 47.

⁴⁶⁶ Asker Kadısı olan Ebû 'Abdillah Muhammed b. Yûsuf b. el-Hadr, Nizâmülmülk'ün Şafiiler lehine fazlasıyla taassub gösterdiğini, bu doğrultuda fıkıhla meşgul olup sayıları çoğalsın diye Şafiilere medreseleri tahsis ettiğini, buna karşın kadılıkla meşgul olup sayıları azalsın diye de Hanefileri kadılık görevlerine getirdiğini söylemektedir. Bkz. Kemalüddin Ebû'l-Kâsım Ömer İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, haz. Ali Sevim, Ankara 1976, 85

⁴⁶⁷ Şihâbüddîn Ahmed b. 'Abdulvehhâb en-Nüveyrî, (ö.733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Âdâb*, thk. Muhammed F. el-Antil, Kahire 1985, XXVI/333.

lehine değişmişti; bu yüzden Hanefileri eleştirmek için artık bundan daha uygun bir zaman olamazdı. Cüveynî, şafî mezhebinin niçin Hanefî mezhebine tercih edilmesi gerektiğini temellendirdiği eserini muhtemelen böyle bir bağlamda ve 460/1060'lı yıllarda kaleme aldı.

Cüveynî'nin Ebû Hanîfe aleyhtarı tutumu, öğrencisi Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505/1112) tarafından da sürdürüldü. O, hocasının ölümünden kısa bir süre önce kaleme aldığı ve onun övgüsüne mazhar olan⁴⁶⁸ *el-Menhûl*⁴⁶⁹ adlı eserinin sonunda hocası Cüveynî'nin görüşlerini özetledi ve Hanefilere ciddi olarak yüklendi.⁴⁷⁰ Ebû Hanîfe'yi "dinin batını uğruna zahirini bozan ve yozlaştıran bir kimse" olarak tasvir etti.⁴⁷¹ Onun bu söyledikleri, şimdiye kadar Ebû Hanîfe ile ilgili yapılmış en ağır eleştiriydi. Her ne kadar Gazâlî doğrudan dile getirmese de Hanefiler bunu Ebû Hanîfe'nin "mülhid bir kimse gibi sunulması" olarak algıladılar.⁴⁷² Daha sonra *İhyâ*'sında Ebû Hanîfe ile ilgili kanaatini revize ettiyse de⁴⁷³ Gazâlî'nin Ebû Hanîfe düşmanı birisi olarak algılanması ondan bir asır sonra bile devam etti.⁴⁷⁴

Bölgede sosyal ve siyasî içerikli yaşanan restleşme, metinsel düzeyde en somut tezahürünü Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö.606/1210)'nin⁴⁷⁵ eserlerinde buldu. Cüveynî ile temelleri atılan Ebû Hanîfe ve Hanefilik karşıtı

⁴⁶⁸ Cüveynî, *el-Menhûl*'ü inceledikten sonra eseri çok beğenmiş ve Gazâlî'ye "Beni sağken mezara gömdün, ölümümü bekleyemez miydin?" diyerek bu beğenisini dile getirmiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX/168-169.

⁴⁶⁹ Gazâlî'nin günümüze ulaşabilen ilk yazılı eseri niteliğindeki bu eserin ona aidiyeti ile ilgili kimi tartışmalar gündeme gelmiştir. Usûlü'l-fıkıh, Kelam ve Felsefe ile ilgili meseleleri ele aldığı bu eserde Gazâlî'nin henüz üstadı Cüveynî'nin büyük çapta tesiri altında bulunduğu görülmektedir. Bkz. Bekir Karlığa, "Gazzali: Eserleri", *DİA*, XIII/518.

⁴⁷⁰ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505), *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, thk. M. Hasan Heyto, Dimeşk 1980, 494-504.

⁴⁷¹ Gazâlî, *el-Menhûl*, 500.

⁴⁷² şemsüleimme Ebû'l-Vecd Muhammed b. 'Abdilsettâr el-Kerderî (ö.652/1254), *Risâle fi'r-Redd 'ale'l-Gazâlî ve'l-Cüveynî*, Süleymaniye-Laleli, Nu:2424, 3a.

⁴⁷³ Abdulazim ed-Dib, "Cüveynî, İmamı'l-Harameyn", *DİA*, VIII/141.

⁴⁷⁴ Gazâlî *İhyâ*'da Ebû Hanîfe'nin abid ve zahid kimliğine vurgu yapıyor. Bkz. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505), *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. A. Serdaroğlu, İstanbul 1974, I/74-75.

⁴⁷⁵ Örneğin Gazâlî'den bir asır sonra yaşamış olan şemsüleimme Ebû'l-Vecd Muhammed b. 'Abdilsettâr el-Kerderî (ö.652/1254) Gazâlî'ye en sert eleştirileri yönelten kimse olarak dikkat çekmektedir. Bkz. *Risale fi'r-Redd ale'l-Gazzali ve'l-Cüveynî*, 3a.

⁴⁷⁶ 'Ali b. Yûsuf el-Kıfî (ö.646/1248), *Târihu'l-Hukemâ*, nşr. Julius Lippert, Leipzig 1903 (ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1999), 291-292.

söylem, onunla en üst noktasına çıkarılmış oldu. Râzî'nin babası Zıyâüddîn Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî (ö.VI./XII. asır) tarafından iki cilt genişlikte kaleme alınan *Gâyetu'l-Merâm* isimli eserin sonunda Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin ve ona tabi olanların faziletleri müstakil bir başlık altında ele alınmıştı.⁴⁷⁶ Fahrüddîn Râzî, babasının Eş'arî üzerinden yaptığına benzer bir işi bu sefer İmâm Şâfiî üzerinden gerçekleştirdi. *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî* adlı eserinde Râzî, hem Şâfiî'nin kapsamlı bir savunusunu yapmaya çalıştı hem de Şâfiî üzerinden Şafiilere yüklenen diğer kesimleri eleştiri yağmuruna tuttu. Şâfiî'nin mezhebinin niçin diğer mezheplere ve özellikle de Hanefiliğe tercih edilmesi gerektiği hususunda sıraladığı konuların⁴⁷⁷ özünü, Cüveynî'nin eserinde yer verdiği el-Kaffâl el-Mervezî olayı oluşturdu.⁴⁷⁸ Râzî, 602/1205 yılında ölen Bâmiyân emiri Bahâüddîn Hakîm adına Farsça *et-Tarîkatu'l-Bahâiyye* adıyla yazdığı ve Şafililiğin Hanefiliğe niçin tercih edilmesi gerektiğini temellendirmeye çalıştığı eserde Şafiilerin muhalif olduğu, Hanefilere ait 170 furû' konusundan bahsederken yine el-Kaffâl el-Mervezî olayına kaynaklık eden istisnai meseleleri merkeze aldı.⁴⁷⁹

Fahrüddîn Râzî'nin İmâm Şâfiî savunusu yalnızca fıkıh temelli değildi, yanı sıra kelamî boyutu da içeren geniş bir çerçeveye sahipti. Onun kitabında Şâfiî'nin kelamdan uzak durmasına ve kelamla uğraşanlara dair söylediği olumsuz sözlere açıklık getirmeye çalışması bu bağlamda anlaşılmalıdır. Ona göre Şâfiî'den gelen kelam karşıtı rivayetler iki kesim tarafından kullanılmıştır. İlk kesim, bu rivayetlerden hareketle Şâfiî'nin kelamı reddettiğini, onunla uğraşanlara sert tavır takındığını, Allah'ın zatını ve sıfatlarını, mucizenin şartlarını vb. hususları bilmediğini ileri sürmüştür. Bu noktadan bakıldığında Şâfiî kelam ilmini

⁴⁷⁶ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfiîyye*, I/324.

⁴⁷⁷ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö.606/1209), *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. M. Hicazi es-Saka, Kahire 1986, 375-386.

⁴⁷⁸ Onun, Hanefiliği eleştiri sadedinde dile getirdiği hususlar, necis bir elbisenin suyla yıkanınca temiz olacağı, abdestte niyet ve tertibi gerekli görmemesi, hurmadan üretilen nebizle abdest almaya cevaz vermiş olması, tabaklanması şartıyla köpek derisinin temiz olduğunu ileri sürmeleri, ekber lafzı dışında farklı isimleri Allah'a eşlik ettirmeleri, Fâtiha olmaksızın namaza cevaz vermeleri, ayrıca Farsça Kur'an okumaya cevaz vermeleri, sünnet namazların vacip olmadığını ileri sürmeleri gibi hususlardır. Bkz. Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm*, 413-420.

⁴⁷⁹ Râzî'nin bu eseri VIII./XIV. asırda Hanefî Sirâcüddîn el-Hindî'nin tercüme etmesi ve reddiyede bulunması suretiyle günümüze kadar gelebilmiştir. Bkz. Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî, *el-Ğurretu'l-Munîfe fi Tahkiki Ba'zı'l-Mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır 1950.

bilmeyen, Allah, nübüvvet ve bunun gerektirdikleri konusunda cahil bir kimsedir.⁴⁸⁰

Şâfiî'ye yöneltilen bu eleştirileri Râzî, Eşarî kimliğiyle göğüslemeye ve cevaplamaya çalıştı. O bu noktada Allah'ı ve peybamberi bilmenin zorunlu olmadığı, bunun istidlali bir iş olduğu ve ya akılla ya da semiyatla bilenebileceği şeklinde Eşarî kelamının temel görüşlerini sıraladı. Buradan hareketle de kelamı kullanmadığı için Allah'ı bilmemekle suçlanan Şâfiî'yi bundan teberri etmeye çalıştı.⁴⁸¹

Râzî'nin Şâfiî aleyhine gündeme getirilen eleştirilere karşı verdiği Eşarî çizgideki cevaplar söz konusu ilk grubun, Mutezililer ve Maturidiler olabileceğini ortaya koymaktadır. Zira geç dönemde ortaya çıkan ve Eşarilerle Maturidiler arasındaki ihtilafları konu eden eserlerde Allah'ı bilmenin akılla mı yoksa nakille mi vacip olduğu temel tartışma konularından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Râzî'nin Şâfiî'ye karşı yöneltilen eleştirilerde Mutezililer kadar Maturidileri de karşısına almış olması kuvvetle muhtemeldir. Benzer bir tutumu Râzî'nin Şâfiî'nin amelleri imana dâhil eden iman anlayışına yöneltilen eleştirilere verdiği cevapların içeriğinde de görmek mümkündür. O kelimcilerin imanın amel olmadığını, yalnızca kalple tasdik olduğunu ileri sürdüklerini bu yüzden bu meseleyi İmâm Şâfiî'nin aleyhinde kullandıklarını belirtmektedir.⁴⁸² Hanefilerin ameli imana dâhil etmedikleri göz önünde bulundurulduğunda Râzî'nin İmâm Şâfiî'nin savunusu bağlamında yaptığı bu tespitlerin muhatabının Hanefiler olma ihtimali yüksektir.

Râzî'nin İmâm Şâfiî'yi savunmaya dönük çabasının hem fikhî hem de kelimî içerikli olduğu açıktır. Bu da bölgede Hanefilerle Şafiiler arasındaki tartışmaların fikhî ve kelim temelli olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan bu gerçek, Râzî'nin *Munâzarât* adlı eserinde de daha güçlü bir şekilde kendisini açığa vurmaktadır. Mâverâünnehir'in Buhârâ, Semerkand, Hôcend, Beykend, Gazne ve Hind gibi şehirlerinde Hanefî-Maturidî âlimlerle fikhî ve kelimî konularda gerçekleştirdiği tartışmalara ilişkin ayrıntılı tasvirler sunan Râzî, hep

⁴⁸⁰ Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm*, 101.

⁴⁸¹ Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm*, 101.

⁴⁸² Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm*, 145.

galip çıkmanın verdiği üstünlük duygusunu satırlara yansıttı ve kimi zaman muhataplarını küçük gören tasvirlerde bulundu.⁴⁸³

Râzî'nin Hanefî âlimlerle tartıştığı kalamî konular arasında Eşarilerle Hanefiler arasında yaklaşık iki asırdır süregelen *tekvîn* tartışması ve bunun etrafında gelişen *bekâ* gibi sıfatların zâid sıfatlar olup olmadığı konusu geniş yer tutmaktaydı. O bu türden itikadî konuları Nûreddîn es-Sâbûnî⁴⁸⁴ ve Gazne Kadısı⁴⁸⁵ ile tartışırken fikhî konularda da döneminin en önde gelen Hanefî âlimlerinden olan Radiyüddîn en-Nîsâbü'rî⁴⁸⁶ ile tartıştı. Sâbûnî'nin bu tartışmalarda birisinde *tekvîn* konusunu bağlamında Neseffî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'sine atıfta bulunarak kalam sahasında bu kitaptan daha üstün bir kitap olmadığını dile getirmesi⁴⁸⁷, söz konusu tartışmaların geçmişinin hala canlı ve diri olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Öte yandan Râzî'nin Gazne Kadısı ile olan *tekvîn* tartışmasında kendi görüşlerini felsefecilerin görüşlerine başvurarak temellendirmesi ve bununla muhatabını susturması⁴⁸⁸ dikkat çekicidir.

Râzî'nin *tekvîn* tartışması bağlamında burada ortaya koyduğu tutum ve görüşler onun bir başka eseri olan *el-Muhassal*'da da aynen tekrarlanmaktadır. O bu eserinde “bir kısım Hanefî fakihlerinin *tekvîn* sıfatının Allah'ın ezeli bir vasfı ve mükevvenin sonradan olduğuna inandıklarını” kaydetmekte⁴⁸⁹ ve tartışmaya ilişkin kendi görüşlerini ileri sürmektedir. Râzî'nin burada kullandığı “Hanefî Fakihleri” ibaresi dikkat çekicidir. Zira bu ifade ile Râzî aslında Hanefî

⁴⁸³ Yasin Ceylan, *Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Din al-Râzî*, Kuala Lumpur 1996, 2. Radiyüddîn en-Nîsâbü'rî'yi dürüst fakat akli yavaş çalışan ve kalam tahsil etmeye ihtiyacı olan biri olarak, Gazne kadısını ise kıskanç ve cahil olarak, Buhârâ'nın en meşhur kelamcısı olan Şerefüddîn Muhammed el-Mes'ûdî'yi kibirli ve Gazâlî'nin eserlerine gereğinden fazla güvenen bir kimse olarak betimler.

⁴⁸⁴ Râzî, *Munâzarât*, 17-20, 23.

⁴⁸⁵ Râzî, *Munâzarât*, 21-22.

⁴⁸⁶ Aslen Nîsâbü'rî'ye karşı hayatının büyük bir kısmını Buhârâ'da geçirdi. Ders halkasında 400'ü aşkın seçkin fakih bulunuyordu. Kazvinî, Nîsâbü'rî'nin kendisinden önceki âlimlerden farklı bir metodunun olduğunu belirtiyor. Ondan önce münazara ilmi kayıtlı değildi. O bu ilme bir kayıt ve tertip getirdi. Bundan dolayı öğrencileri kendi zamanlarındaki tüm âlimlere üstünlük sağladılar. Kazvinî, fakih olarak isimlendirilen her bir kimsede onun emeğinin olduğunu belirtiyor. Çünkü kendinden sonraki fakihler onun yolunu ve tertibi üzeredirler. Bkz. Kazvinî, *Âsâru'l-Bilâd*, 474.

⁴⁸⁷ Râzî, *Munâzarât*, 23-24.

⁴⁸⁸ Râzî, *Munâzarât*, 21-22.

⁴⁸⁹ Râzî, *Kelam'a Giriş: el-Muhassal*, çev. H. Atay, Ankara 1978, 179.

kelamcılarını, daha da özelden Maturidî kelamcılarını kastetmektedir. Dolayısıyla Şafîî Eşarilerin Ebû Hanîfe'yi veya Hanefiliği eleştirmek amacıyla yazdıkları eserlerin veya dile getirdikleri hususların, aslında kelamî bir çerçeveye de sahip olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

5. Hanefilik Karşıtlığına Eşarilik Karşıtlığı ile Cevap

Cüveynî ve Gazâlî'nin yaşadığı dönemde Ebû Hanîfe'ye ve Hanefiliğe yönelttiği eleştirilerin muhatabının kimler olduğu merak konusudur. Cüveynî'nin bazı Hanefî âlimlerle fikhî ve kelamî tartışmalarda bulunduğu kaydedilmektedir. Bunların en önemlisi, birkaç kuşak boyunca Hanefî olan bir aileden gelmesine ve iyi bir Hanefî olmasına karşın, eski mezhebini bırakıp Şafîiliğe geçen Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî'nin (ö.489/1096) idi. Sem'ânî'nin Hanefî iken, Nîsâbü'r'da Cüveynî ile kimi fıkıh konularında tartışmada bulunduğu, ondan etkilendiği ve övgülerde bulunarak ondan fıkıh tahsil etmeye karar verdiği kaydedilmektedir.⁴⁹⁰ O Hicaz dönüşü 468/1075 yılında her iki mezhebin imamlarının huzurunda Hanefilikten Şafîiliğe geçtiğini ilan etti.⁴⁹¹

Sem'ânî'ye en büyük tepki, bir Hanefî olan ve bu mezhebi bir aile mezhebi gibi gören kardeşi Ebû'l-Kâsım'dan geldi. Ancak Sem'ânî'nin cevap sadedinde söylediklerinden, Şafîiliğe geçişinin yalnızca fikhî anlamda bir mezhep değiştirme olmayıp aynı zamanda itikadî bir içerik taşıdığı anlaşılmaktadır. Kardeşine bir kitap yazarak “sadece babasının usuldeki mezhebini terk etmekle kalmadığını, yanı sıra Kaderiyye mezhebini de terk ettiğini” dile getirdi. Çünkü ona göre Merv halkı, itikatlarının usulünde Kader Ehli'nin görüşüne uymuşlardı.⁴⁹²

Sem'ânî, mezhep değiştirmekle kalmadı; aynı zamanda Şafîiliğin Hanefiliğe karşı savunusunun yapıldığı kimi eserler kaleme aldı. *Kitâbu'l-İntisâr*⁴⁹³ adlı eserinde Hadis Taraftarları'nın Re'y Taraftarları'na üstünlüğünü temellendirerek Hanefilerin yaklaşımını eleştirdi.⁴⁹⁴ Bu tutumunu *Burhân* adlı eserinde de sürdürdü

⁴⁹⁰ Sübkî, *Tabakât*, V/336.

⁴⁹¹ Sübkî, *Tabakât*, V/344.

⁴⁹² Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. A. b. Yahya, y.y. 1382, III/297

⁴⁹³ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, II/258.

⁴⁹⁴ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî (ö.489/1096), *Kavâtu'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. M.H. İsmail, Beyrut 1997, II/368.

ve burada Hanefilerin görüşlerine cephe aldı.⁴⁹⁵ Meşhur *Kavâtü 'u'l-Edille*'sinde de Şafiilerin İmâm Şâfiî'ye olan nispetlerinin haklılığını temellendirmeye çalıştı. Ona göre İmâm Şâfiî, Kureyş'ten olması dolayısıyla imam edinilmeye en öncelikli kişiydi.⁴⁹⁶

Ebû Hanîfe, hem Mutezilî hem Kerramî hem de Maturidî Hanefilerin bölgedeki ortak imamıydı. Dolayısıyla Cüveynî ve öğrencisi Gazâlî'nin Ebû Hanîfe ile ilgili değerlendirmelerine hangi kesimin kaynaklık ettiği ve hangi grup muhatap alınarak kaleme alındığı cevabı aranması gereken bir sorudur. Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ün vezirliği ile birlikte Nîsâbûr'a döndüğü ve kendi adına inşa edilen Nizâmiye Medresesi'nde ömrünün sonuna kadar ders verdiği bilinmektedir.⁴⁹⁷ Dolayısıyla Cüveynî tarafından kaleme alınan eserin, 460/1060'lı yıllarda yazılmış olması ihtimal dahilindedir. Aynı şekilde Gazâlî'nin de 473/1080 yılından 478/1085 yılına kadar hocasıyla birlikte Nîsâbûr'da olduğu, hocasının ölümünden sonra buradaki Nizâmiye Medresesi'ne müderris tayin edildiği malumdur. İlk eseri niteliği taşıyan *el-Menhûl* adlı eserini hocasının ölümünden kısa bir süre önce yazıldığı dikkate alınırsa⁴⁹⁸ Nîsâbûr'daki Hanefilerin hem Cüveynî'nin hem de Gazâlî'nin muhatap kitlesini oluşturdukları kesindir.

Hanefilikten Şafiiliğe geçen Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, eski mezhebini Kaderiyye olarak tanımlamıştı. Cüveynî'nin Nîsâbûr'da münazaralarda bulunduğu bir başka isim Nîsâbûr ve Rey kadılıklarında bulunan Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh en-Nâsîhî (ö.484/1091) idi. O da Mutezilî kimliği ile ön plana çıkan bir Hanefi idi.⁴⁹⁹ Yine Rey şehrinde kadılık görevinde bulunan Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed ed-Dihistânî (ö.503/1109) de Cüveynî ile tartışmış birisiydi, Cüveynî münazara meclislerinde onun hakkını teslim ediyordu.⁵⁰⁰ Bir müddet Mutezilî olan ancak daha sonra terk ettiği kaydedilen Ebû'l-Hasan 'Alî b. el-Hasan es-Sandalî en-Nîsâbûrî (ö.484/1091), Cüveynî'nin babası ve kendisiyle pek çok kere

⁴⁹⁵ Sem'ânî, *Kavâtü 'l-Edille*, II/368.

⁴⁹⁶ Sem'ânî, *Kavâtü 'l-Edille*, II/368

⁴⁹⁷ Abdulazim ed-Dib, "Cüveynî, İmamı'l-Harameyn", *DİA*, VIII/141.

⁴⁹⁸ Gazâlî, *el-Menhûl*, 504; ayrıca bkz. Bekir Karlığa, "Gazzalî: Eserleri", *DİA*, XIII/518.

⁴⁹⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru 'l-Mudiyye*, III/184-185.

⁵⁰⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru 'l-Mudiyye*, I/109.

münazarada bulunmuş birisiydi. Bu tartışmalara iki tarafın taraftarları da eşlik ediyor ve aralarında ciddi gerginlikler yaşanıyordu.⁵⁰¹ Bu örnekler Eşarî Şafiilerin Nîsâbûr'daki muhataplarından birisinin Mutezilî Hanefiler olduğunu açıkça göstermektedir. Ancak bu, şehirde yaşayan tüm Hanefilerin Mutezilî olduğu anlamına gelmemelidir.

Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'de geçen bir kayıt bu noktada önemlidir. O, Eşarî muhaliflerinden bir kişinin Ebû Mansûr el-Eyyûbî tarafından yazılan bir kitaptan nakillerde bulunarak tekvîn konusunda Hanefî âlimleri eleştirdiklerinden bahsetmektedir.⁵⁰² İbn Fûrek'in damadı olan Ebû Mansûr el-Eyyûbî (ö.421/1030) iyi bir kelimcidir ve Nîsâbûr'da Eşarilik ve Şafiiliğin sağlam bir şekilde tesis edilmesinde kilit rol oynamıştır.⁵⁰³ Onun eserinde *tekvîn* konusuna değinmiş ve bu görüşten hareketle Hanefileri eleştirmiş olmasına bakılırsa buradaki Hanefilerin tamamının Mutezilî olduklarını söyleyebilmek hayli güçtür. Zira *tekvîn* konusu tümüyle Maturidî Hanefiliğin kendine özgü karakterlerinden biridir ve bu kesimi Hanefilikle irtibatlı diğer kesimlerden ayıran bir turnusol kağıdı işlevi görür. Üstelik *tekvîn* konusu Eşariler ve Şafiiler için yeni bir konudur, Ebû Mansûr el-Eyyûbî'nin bu konuda bir eleştiri getirmesi için etkileşimde bulunduğu bir kesim olması gerekir. Bu kesimin en azından Mutezilî ve Kerramî Hanefiler dışında bir kesim olduğu kesindir.⁵⁰⁴

Ebû Mansûr el-Eyyûbî ile çağdaş olan Hanefî Ebû'l-'Alâ Sa'îd b. Muhammed el-Üstüvâî (ö.432/1040) Nîsâbûrlu birisidir. Şehirde Hanefiliği birkaç kuşak boyunca aile mezhebî olarak benimsemiş Sâ'îdî sülalesinden olması, onun şehirdeki Hanefiler içerisindeki yerinin sağlamlığını teyit etmektedir.⁵⁰⁵ Kureşî'nin verdiği bilgiye göre Nîsâbûr'dan Ebû'l-'Alâ'nın da aralarında bulunduğu kırk Hanefî kadı çıkmıştı.⁵⁰⁶ Üstüvâî'den bize ulaşan *el-İ'tikâd* adlı esere bakıldığında *tekvîn* konusunda Maturidî görüşü takip ettiği

⁵⁰¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/554-555.

⁵⁰² Nesefî, *Tebsıra*, 437

⁵⁰³ Yavuz, Y. Şevki, "Ebû Mansur el-Eyyûbî", TDVİA, X/180

⁵⁰⁴ Zira Mutezile tekvin ile mükevven arasında bir ayrım yapmaktaydılar. Kerramiler ise tekvinin Allah'ın zatıyla kaim hadis bir sıfat olduğunu ileri sürmekte ve Allah'ın zatının sonradan yaratılan şeylerin mahalli olduğunu iddia etmekteydiler. Bkz. Nesefî, *Tebsıra*, I/401.

⁵⁰⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/265.

⁵⁰⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/267.

gözlemlenebilmektedir.⁵⁰⁷ Ancak onun kelim aleyhtarı bir üslup takınması ve Hadis Taraftarı bir tutuma sahip olması bakımından Maturidî çizgiden belli ölçüde ayrıldığı gözlenirse de⁵⁰⁸ Mutezilî veya Kerramî olmadığı kesindir. Bu iki örnek Eşarî Şafiilerin Nisâbûr'daki muhataplarının yalnızca Mutezilî veya Kerramî Hanefiler olmadığını, yanı sıra üçüncü muhatapın da Maturidî Hanefiler olduğunu ortaya koymaktadır.

Cüveynî'nin ve Gazâlî'nin Ebû Hanîfe ve Hanefilik karşıtı eserlerine akranları olan Hanefiler tarafından herhangi bir tepki gelmedi. Muhammed b. İbrâhîm el-Hasîrî (ö.500/1106) Ebû Hanîfe'ye tan edilmesi konusuna değinmişti; ancak onun burada sunduğu tasvir, daha esnek ve çatışmadan uzak bir nitelikteydi.⁵⁰⁹ Buna karşın Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh el-Balasagûnî et-Türkî (ö.506/1112) "Eğer elimde iktidar olsa, Şafiilerden cizye alırdım." diyecek kadar Şafilik karşıtı bir isimdi.⁵¹⁰ Onun gibi Ebû Kâmil Ahmed b. Muhammed el-Enberdüvânî de taassup düzeyinde Hanefî birisiydi.⁵¹¹ Ancak Cüveynî'nin ve Gazâlî'nin değerlendirmeleri karşısında Hanefilerin bundan daha fazla ve güçlü bir tepki ortaya koymaları beklenirdi.

Kitâbu't-Temhîd'inde verdiği bilgiye bakılacak olursa Cüveynî ve Gazâlî ile aynı dönemde yaşamış olan Ebû Şekûr es-Sâlimî, el-Kaffâl el-Mervezî olayında yer alan Hanefiliğin ibadetlerle ilgili ruhsatları konusunda Eşarî birisiyle tartışmıştı. İsmi vermediği bu kimse, el-Kaffâl el-Mervezî olayında tasvir edildiği şekilde Hanefiliğin istisnai durumlar için öngördüğü ruhsatlara göre abdest aldı ve namaz kıldı. Namazda kıraatı Farsça okudu ve "İşte sizin namazınız bu..." diyerek Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye ihtihzaî bir tavır yöneltti.⁵¹² Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin bu eleştiriye verdiği cevap oldukça dikkat çekicidir ve Eşarilik Maturidilik ihtilafıyla Şafilik Hanefilik ihtilafının adeta iç içe geçtiğini açıkça ortaya koyması bakımından önemlidir. O söz konusu Eşarî'nin namazla ilgili

⁵⁰⁷ Saîd b. Muhammed b. Ahmed el-Üstüvâi (ö.432/1040), *Kitâbu'l-İ'tikâd*, thk. S. Bahcivan, Beyrut 2005.

⁵⁰⁸ Madelung'a göre bu yaklaşım, Hanefî Hadis taraftarlığını temsil etmektedir. Bkz. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 311.

⁵⁰⁹ Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, 251a-258.

⁵¹⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/375-376.

⁵¹¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/296.

⁵¹² Sâlimî, *Kitâbu't-Temhîd*, 29a.

eleştirileri karşısında, Hanefiler olarak Ebû Hanîfe'ye tabi olduklarının altını çizerek "Siz de Allah'ın mahlukatı yaratmadan önce hâlık, râzık ve ma'bûd olmadığına inanıyorsunuz." şeklinde cevap verdi.⁵¹³

Hanefilerin en güçlü sesleri olan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Mu'in en-Neseffî'nin günümüze kadar ulaşan eserlerinde Ebû Hanîfe'ye kendi çağdaşları tarafından yöneltilen ağır eleştiriler konusunda herhangi bir değerlendirmesine rastlanmamaktadır. Onların bu noktadaki sessizliklerinin sebebi merak konusudur. Yoksa tepkilerinin dile getirildiği zemin başka bir zemin miydi? Bu noktada Şafîî Eşarilerin Ebû Hanîfe üzerinden Hanefiliğe karşı yazdıkları eserleri yalnızca fikhî bir çerçevede değerlendirmemek gerekmektedir. Aslında söz konusu kesimin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefiliğe yazdığı reddiyelerin aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin kelimî çizgisini ve itikadî görüşlerini de karşısına almış olması ihtimal dahilindedir. Gerek Pezdevî'nin gerekse Neseffî'nin Eşarilere yönelttiği eleştirilerin, esasen Ebû Hanîfe ve Hanefiler aleyhindeki propagandanın bir aksülameli olduğu rahatlıkla varsayılabilir. Neseffî'nin *tekvîn* konusundaki görüşlerinden ötürü Hanefileri eleştiren Eşarilere nasıl mukavemet gösterdiği malumdur. O bu bağlamda Eşarileri batıl ehli insanlar zümresine dahil etmiş ve sapık fırkalardan bir fırka olarak nitelemiştir.⁵¹⁴

Eşarî Şafiiler tarafından Ebû Hanîfe'ye ve mezhebine yöneltilen eleştiriler, VII./XIII. asırda yaşayan Hanefiler tarafından cevaplandı. Bunlardan birisi Ebû'l-Muzaffer Şemsüddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbtu İbni'l-Cevzî (ö.654/1256) idi. O Hanefiliği diğer mezheplere, özellikle de Şafiilere karşı yücelten üç ayrı eser kaleme aldı. *Vesâilu'l-Eslâf* adlı eserinde fikhın tüm konularında, Hanefiliğin başta Şafiilik olmak üzere diğer mezheplerle olan ihtilaflarına yer verdi ve Hanefiliğin yaklaşımının doğru olduğunu temellendirmeye çalıştı.⁵¹⁵ Sıbtu İbni'l-Cevzî, Bağdad ve Şam bölgesinde faaliyetlerde bulunmuş bir isimdi ve meseleyi

⁵¹³ Sâlimî, *Kitâbu't-Temhîd*, 29a. Sâlimî, İmâm Şâfiî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kur'an'ın icazını yalnızca inmiş olduğu dile, yani Arapça'ya tahsis ettiklerini, buna karşın Ebû Hanîfe'nin icazı dile bağlı görmediği ve Arapça olsun Farsça olsun hepsinin aynı mertebede değerlendirdiğini ve bu yüzden de namazda farklı dillerde kıraata cevaz verdiğini kaydetmektedir. Bkz. *Kitâbu't-Temhîd*, 44a.

⁵¹⁴ Neseffî, *Tefsîr*, 306, 345.

⁵¹⁵ Ebû'l-Muzaffer Şemsüddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbtu İbni'l-Cevzî (ö.654/1256), *Vesâilu'l-Eslâf ilâ Mesâili'l-Hılâf*, thk. S. Muhammed Mehzeni, Beyrut 1997.

Doğu Hanefileri kadar bir nefis-i müdafaa olarak görmedi. Aksine onun temel kaygısı, Batı'da Şafiilerin Ebû Hanîfe'nin icihatlarında hadislerle dayanmaması, dahası onun hadisleri bilmediği şeklindeki eleştirilerini cevaplamaktı. Bu yüzden *Îsâru'l-Însâf* adlı eserinde Hanefilerin görüşlerini, hadisler ve rivayetlerle delillendirmeye çalıştı.⁵¹⁶

Doğu Hanefilerinden Şemsüleimme Ebû'l-Vecd Muhammed b. 'Abdissettâr el-Kerderî (ö.652/1254)⁵¹⁷ ile 'Imâdüddîn Mes'ûd b. Şeybe es-Sindî'nin eleştirileri, Sıbtu İbni'l-Cevzî'ninkilerle karşılaştırıldığında oldukça sert tondaydı ve doğrudan Cüveynî ve Gazâlî muhatap alınmıştı. Kerderî, doğuda fıkıh tahsilini yapmış ve Doğu Hanefiliğinin önde gelen temsilcilerinden birisiydi. Onu bu konuda Cüveynî ve Gazâlî'ye karşı bir reddiye yazmaya iten, Haleb'i ziyareti sırasında yaşadığı bir olaydı. Kerderî, doğuda Hanefiler aleyhinde herhangi bir taassuba şahit olmadığını, ancak Haleb'e gittiğinde Şafiilerden bir müderrisin kölesinden, Şafiilerin Ebû Hanîfe ve ashabıyla ilgili ileri geri konuştuklarını duydu. Söz konusu şahıstan aldığı bilgiye göre, Şafiilerin ellerinde İmâm Şâfiî ile İmâm Muhammed eş-Şeybânî'nin Halife Hârûn er-Reşîd'in huzurunda tartışmalarını içeren yazılı bir metin bulunmaktaydı. Bu metinde eş-Şeybânî bu tartışmalardan yenik ayrıldığı ve İmâm Şâfiî'den fıkıh tahsile ettiği nakledilmekteydi. Kerderî, metni kendilerinden istemesine karşın, Şafiiler buna yanaşmadı ve gizledi. Fakat Kerderî işin ucunu bırakmadı, ısrarlı çabası sonucunda Gazâlî'nin *Menhûl* adlı eserinden Şafiiliğin diğer mezheplere özellikle de Hanefiliğe tercihinin temellendirildiği kimi parçalara ulaşmayı başardı. Gazâlî'nin Ebû Hanîfe aleyhine sarf ettiği sözler onu hayrete düşürdü.

Kerderî, Gazâlî'nin Ebû Hanîfe'yi dini karıştırmakla itham etmesini, Ebû Hanîfe'nin mü'min olmayan bir mülhid olarak takdim edilmesi şeklinde yorumladı. O bu ithamı oldukça ciddiye aldı. Uzun uğraşlar sonunda *Menhûl*'un tamamını elde edip dikkatlice okudu ve daha önceki okuduklarıyla birebir örtüştüğünü gördü. Kerderî, bundan Şafiilerin Horasan'da Hanefilere yakınlık

⁵¹⁶ Sıbtu İbni'l-Cevzî, *Îsâru'l-Însâf fi Âsâri'l-Hılâf*, thk. Nasrulali N. el-Halifi, Kahire 1987.

⁵¹⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/228-230.

göstermelerinin takiiye amaçlı olduğu kanaatine vardı.⁵¹⁸ Çünkü ona göre doğudaki Şafiiler, Hanefileri Sultan'a olan yakınlıklarından dolayı kendilerinden güçlü görmekteydiler. Buna karşın onlar batıda, özellikle de Haleb'te buradaki yöneticilerin kendilerine destek vermesi dolayısıyla tam tersi bir tutum izlemekteydiler. Kerderî, Şafiilerin Ebû Hanefî'nin gerçekten ilk sırada tutulması gereken imam olduğunu bildikleri halde, sırf idari görevler ve nefsi arzular ve dünyevi hazlar uğruna içlerindeki gizlemelerini esefle karşıladı.⁵¹⁹ O bu amaçla reddiyesini kaleme aldı ve sadece Hanefiler aleyhine dile getirilen eleştirileri ayrıntılarıyla yanıtlamakla kalmadı, yanı sıra Şafiilerin kendi görüşlerinde düştükleri çelişkileri oldukça ağır bir üslupla aktardı.⁵²⁰

‘İmâdüddîn Mes‘ûd b. Şeybe es-Sindî'nin *Kitâbu't-Ta'lim*'i de Kerderî'ninki gibi Cüveynî ve Gazâlî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefiliğe yönelttikleri eleştirilerini cevaplamak üzere kaleme alındı. Sindî, amacının mezheplerin tercihi konusunda bir münazaraya girmek veya reddiye konusunda bir mücadeleye girişmek olmadığını, ancak Cüveynî ve Gazâlî'nin Ebû Hanîfe'ye haksızlık ettiklerini, bu yüzden de onun hayatını doğru bir şekilde ortaya koymak olduğunu belirtti.⁵²¹ Sindî, Ebû Hanîfe ile ilgili kimi iftiraların kaynağının Haşviye olduğuna dikkat çekti⁵²² ve onların Ebû Hanîfe'nin hadisçiliği ile ilgili eleştirileri karşında ondan hadis rivayet eden kimselerin listesini sunma ihtiyacı hissetti.⁵²³ O, Şafiî çevrelerde hâkim olan Ebû Hanîfe'nin reyde güçlü ama hadiste zayıf, İmam Mâlik'in hadiste güçlü fakat reyde zayıf, buna karşın İmâm Şâfiî'nin her ikisinde de güçlü olduğu şeklindeki yaklaşımı Cüveynî ve Gazâlî'ye nispet etti ve buna şiddetle karşı çıktı.⁵²⁴

⁵¹⁸ Benzer bir değerlendirme Kerderî'den birkaç kuşak önce yaşayan Şii ‘Abdülcelîl Kazvîni’de de yer almaktadır. Ona göre Eşariler, Türkler ile karşılaştıklarında “Sünnî Hanefiyim” diyerek takiiye yapmaktaydılar. Bkz. ‘Abdülcelîl Kazvîni, *Kitâbu'n-Nakz*, 101.

⁵¹⁹ Kerderî, *Risâle fi'r-Redd 'ale'l-Gazâlî ve'l-Cüveynî*, 22b.

⁵²⁰ Kerderî, *Risâle fi'r-Redd 'ale'l-Gazâlî ve'l-Cüveynî*, 22b-23a

⁵²¹ İmâduddîn Mes‘ûd b. Şeybe es-Sindî, *Kitâbu't-Ta'lim fi'r-Redd 'ale'l-Gazâlî ve'l-Cüveynî*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 839, 1b.

⁵²² Sindî, *Kitâbu't-Ta'lim*, 2a.

⁵²³ Sindî, *Kitâbu't-Ta'lim*, 2b-3a.

⁵²⁴ Sindî, *Kitâbu't-Ta'lim*, 6a.

Sindî, Ebû Hanîfe'nin pek çok açıdan İmâm Şâfiî'den daha üstün olduğunun altını çizdi,⁵²⁵ ancak onun asıl üstünlüğü hem fıkıhta hem de kelimada otorite olmasıydı.⁵²⁶ Ebû Hanîfe önce *usulü'd-din* sonra da fıkıhla meşgul olmuştu. Her ne kadar fıkıhta doğrudan kendisine ait bir kitabı bulunmasa da *usulü'd-din* konusunda çok sayıda kitabı vardı. Buna karşın Şâfiî'nin *usulü'd-din* konusunda tek bir kitabı bile bulunmamaktaydı.⁵²⁷ Sindî bu noktada Şafiilerin içine düştüğü bir çelişkiden bahsetti ve onların sürekli olarak görüşlerine başvurdukları ve imam telakki ettikleri Ahmed b. Hanbel'e sözü getirdi. Ona göre Ahmed b. Hanbel'i imam olarak gören bir kimsenin, akaid konusunda Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi imam görmesi apaçık bir çelişkiydi.⁵²⁸

Sindî, Ebû Hanîfe ile Şâfiî'yi karşılaştırdıktan sonra daha sonraki Şafiilerin iddialarına yer verdi ve bu iddiaların temelini oluşturan el-Kaffâl el-Mervezî olayının tamamen düzmece bir olay olduğuna vurgu yaptı.⁵²⁹ Sindî'nin bu eseri, sonraki pek çok Hanefî'nin müraacat ettikleri kitaplardan biri oldu. Örneğin İbn Ebî'l-Vefâ *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*'sinde bu eserden epeyce istifade etti. Ebû Ca'fer Ahmed b. 'Abdillah es-Sürmârî'nin *en-Nebe'* isimli eserinin son bölümü, muhalifler tarafından Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirileri ve iftiraları yanıtlamak amacıyla, ondan bir önceki bölüm ise muhaliflerin mezheplerinin eksik ve kusurlu yönlerini açığa vurmak amacıyla oluşturulmuştu.⁵³⁰ Sindî gibi Doğu kökenli bir başka âlim olan Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî de VIII./XIII. asırda Fahrüddin Râzî'nin *et-Tarîkatu'l-Bahâiyye* adlı Şafiliğin Hanefiliğe tercihinin konu alan Farsça eseri Arapçaya tercüme etti ve burada ele alınan 170 furû' konusunu

⁵²⁵ Örneğin, Hz. Peygamber dönemine olan yakınlığı, Farsça'yı bilmesi gibi hususlar onun Şâfiî'ye karşı bir üstünlüğü idi. Sindî İmâm Şâfiî'nin Kureyş'ten olması dolayısıyla onun öncelenmesi gerektiği şeklindeki iddiaya karşı, bunun Kur'an'ın ruhuna aykırı olduğunu dile getirdi. Bkz. Sindî, *Kitâbu't-Ta'lim*, 3a-3b.

⁵²⁶ Zira Ebû Hanîfe, Gaylân ed-Dimeşkî ve 'Amr b. 'Ubeyd gibi kelamcılarla kaza ve kader konularında tartışmıştı. Bkz. Sindî, *Kitâbu't-Ta'lim*, 4b.

⁵²⁷ Sindî, *Kitâbu't-Ta'lim*, 4b-5a.

⁵²⁸ Sindî, *Kitâbu't-Ta'lim*, 5a.

⁵²⁹ Sindî, *Kitâbu't-Ta'lim*, 13a.

⁵³⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/184.

delillendirerek açıkladı. Bu doğrudan bir eleştiriden ziyade, savunma refleksiyle kaleme alınmış bir eserdir.⁵³¹

B. Mısır-Şam-Irak Bölgesi

Fatimilerin bir asırdan fazla süren hâkimiyetleri, Mısır-Şam bölgesini Şiiliğin etkisinde bırakmıştı. Fatimî Devleti'nin Şam bölgesindeki varlığı Selçuklular ve Zengiler tarafından, Mısır'daki varlığı da Eyyübiler tarafından ortadan kaldırıldı. Ancak bu bölge için yeni bir başlangıçtı ve kapsamlı bir değişim sürecini beraberinde getirdi. Şiiliğin-İsmaililiğin etkilerinin bölgeden tümüyle temizlenmesi Selçukluların, Zengilerin ve Eyyübilerin yönetim anlayışlarının temelini oluşturdu. Ezan Sünnilerin okuyuşuna göre okundu. Sünniliğin tesisi için çok sayıda mescid, medrese ve hangah inşa edildi. Şam ve Halep gibi şehirler ilim ehli için tam bir cazibe merkezi haline getirildi.

1. Sünnilik Eksenli Siyaset Anlayışı

Nizâmiye medreseleri Şafilik-Eşarilik lehine önemli bir kazanımdı; ancak daha da önemlisi Eşariliğe ve Eşarî âlimlere bu süreçte biçilen misyondur. Nizâmülmülk, siyasî olarak yüzünü Doğu'dan Batı'ya çevirdi ve Irak bölgesinin Şiilerden tamamen arındırılması için uğraş verdi.⁵³² Özellikle İsmailî ve Onikiimamiyye bağlantılarıyla birlikte Şiiliğe, Büveyhiler ve Fatimiler gibi destekçilerine cephe alarak, Şîî karşıtlığını bir siyasî projeye dönüştürmesi, genel ölçekte Şîî ve Sünnî şeklinde iki kutuplu bir din algısının oluşmasına yol açtı. Bu süreçte Sünnilik yalnızca medreseler vasıtasıyla itikadî ve fikhî boyutuyla değil; yanı sıra Rabatlar, hangahlar vasıtasıyla sufilik üzerinden de desteklendi.⁵³³ Bu destek, Fatimilerin hâkim oldukları Şam ve havalisinde Sünnî gruplar arasındaki çatışmaları engelleyerek, homojen bir toplum tesisini kolaylaştırmış oldu.⁵³⁴ Bu, bir anlamda siyasî bir birlik projesiydi ve bölgenin sosyo-kültürel dinamikleri

⁵³¹ Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî, *el-Ğurretu'l-Munîfe fî Tahkîki Ba'zı'l-Mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır 1950.

⁵³² Nizâmülmülk, *Siyâsetname*, 47.

⁵³³ Müreyzin Saîd Müreyzin el-Useyrî, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî'l-'Irâk fî'l-'Asri's-Selçûkî*, Mekke 1987, 262.

⁵³⁴ Lapidus, *İslam Toplamları*, 252-253.

açısından önemli ölçüde karşılık buldu. Mezhebî alt kimlikler yerini Sünnilik gibi bir üst kimliğe bırakmaya başladı. Bununla birlikte Şiiğin izlerinin silinmesi adına gerçekleştirilen bu siyasî birlik projesinden en fazla faydalanan kesim Eşariler oldu. Eşarilik, Sünniliğin merkezine yerleştirildi ve bir siyasî proje olarak Sünnilik, Eşarilik üzerinden propaganda edildi. Ancak bu gelişmeler Eşarilik içerisinde bir farklılaşmaya yol açtı; Horasan bölgesindeki temsilinin aksine Irak, Şam ve havalisinde Eşarilik daha çok Hadis Taraftarı bir çerçeveye oturtuldu.⁵³⁵ Zengiler, Eyyubiler, Memlükler gibi Selçuklular sonrasındaki yönetimlerin uygulamaları bu durumun daha da pekişmesine yol açtı.

Atabegler olarak da bilinen Zengiler Devleti en güçlü konumuna Nûreddin Mahmud b. Zengî (ö.569/1173) zamanında ulaştı. Bölgenin daha önce Fatimilerin tesirinde kalmış olması ve bölgede Şîî-İsmailî faaliyetlerin taban bulmuş olması, Nûreddîn Zengî'nin yönetim anlayışının şekillenmesinde doğrudan etkide bulundu. Fatimî nüfuzu, 359/969'dan Büyük Selçuklu kumandanlarından Atsız'ın Şam'ı 468/1075'te ele geçirmesine kadar devam etmişti. Sünniliğin daha güçlü bir şekilde bölgede tesis edilmesi amacıyla medreseler inşa edilmeye başlandı. Şam'da kurulan ilk medrese 491/1097 yılında faaliyete geçirilen Sâdırîyye medresesiydi. Atsız'ın 468/1075 yılında şehri ele geçirmesinden Nureddin b. Zengi'nin 549/1154 yılında Şam'a girişine kadarki yaklaşık seksen senelik süre boyunca, Hanefiler için altı, Şafiiler için bir ve Hanbeliler için iki medrese yaptırıldı. Hanefî ve Şafiî medreselerini yaptıran kimseler yönetici olmasına karşın, Hanbelilerin medreselerinden birini bir tacir, diğerini ise bir âlim yaptırmıştı.⁵³⁶ Bu medreseler, bölgedeki Şîî etkinin silinmesi ve Sünniliğin tesis edilmesinde aktif rol üstlendiler.⁵³⁷

⁵³⁵ Bu bölgelerdeki Nizâmiye medreselerinde okutulan ilimler daha çok fıkıh ve hadis merkezliydi ve kelama medrese müfredatında yer verilmedi. George Makdisi gibi çağdaş araştırmacılar bu tablodan hareketle, söz konusu medreselerin Eşarilik açısından hiçbir kazanımı olmadığını dile getirmektedirler. Ancak bu bakış açısı, Eşariliğe yeknesak bir mezhep olarak bakmaktan kaynaklanmaktadır. Bkz. Makdisi, George, "Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam, *Theology and Law in Islam*, ed. G. E. Grunebaum, Wiesbaden 1971, 83-85.

⁵³⁶ İbn 'Asâkir, *Vulâtu Dimeşk*, 6.

⁵³⁷ Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton 1992, 8.

Nûreddîn Zengî aslında sıkı bir Hanefî olmasına karşın, onun Hanefiliğe olan mensubiyeti taassup boyutlarında değildi.⁵³⁸ Aksine nerden ve hangi gruptan olursa olsun âlimlere karşı çevresindeki diğer idarecilerin kıskanmasına yol açacak düzeyde bir saygı ve sevgi beslemekteydi.⁵³⁹ Bu amaçla Haleb, Hama, Dımeşk ve başka yerlerde, hem Şafiiler hem de Hanefiler için çok sayıda medrese inşa ettirdi.⁵⁴⁰ Öyle ki kimi medreseler, Şafiilerle Hanefilerin ortaklaşa ders görmeleri için herhangi bir ayırım gözetilmeden her iki gruba birden tahsis edilmişti.⁵⁴¹ Kimi idari görevlere Şafî âlimleri getirmekten geri durmadı.⁵⁴² Yanı sıra Sufiler için de ülkenin her tarafına Rabatlar ve Hangahlar yaptırarak yüklü miktarlarda bağışlarda bulundu.⁵⁴³

Bu durum, herhangi bir mezhebi ön plana çıkarmak yerine, mezhepler üstü bir politika gütme stratejisinin ve bu bağlamda Sünniliği bir üst kimlik olarak temellendirme girişiminin bir tezahürüydü.⁵⁴⁴ Bu tarz bir Sünnilik, hem bölgede Fatimilerin izlerinin silinmesinde hem de Haçlılarla yürütülecek mücadelede son

⁵³⁸ Şihâbüddîn ‘Abdurrahmân b. İsmail Ebû Şâme el-Makdisî (ö.665/1266), *Kitâbu’r-Ravzateyn fi Ahbâri’d-Devleteyni’n-Nûriyye ve’s-Salâhiyye*, thk. M. Hilmi M. Ahmed, Kahire 1956, 14; İbnu’l-Esîr, *et-Târîhu’l-Bâhir*, 165.

⁵³⁹ İbnu’l-Esîr, *et-Târîhu’l-Bâhir*, 171.

⁵⁴⁰ İbnu’l-Esîr, *et-Târîhu’l-Bâhir*, 170. Örneğin iyi bir Şafî olan ve kelamla ilgilenen Ebû’l-Berekât el-Hızır b. Şibl b. ‘Abd ed-Dımeşkî (ö.562/1166) için ‘Imâdiyye Medresesi’ni inşa ettirdi. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/323; Yine Nûreddîn, zamanında Şafiilerin imamı olan Şerefüddîn Ebû Sa’d ‘Abdullah b. Muhammed et-Temîmî (ö.585/1189) için Haleb, Hama, Hıms ve Baalbek’te tam dört tane medrese inşa ettirmiştir. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/344.

⁵⁴¹ Seyfüddân Gâzî b. Atabek ‘Imâdüddîn Zengî’nin Musul’da eski Atabekiyye Medresesi’ni inşa ettirdiği ve burayı yarısı Şafiilere ve yarısı da Hanefî fakihlere olmak üzere vakfettiği aktarılmaktadır. Bkz. İbnu’l-Esîr, *et-Târîhu’l-Bâhir*, 93.

⁵⁴² Örneğin Şafîi Kemalüddîn Muhammed b. ‘Abdillâh eş-Şehrazûrî (ö.572/1176) 555/1160 yılında Nûreddin tarafından Şam kadılığına getirilmiş bir isimdi. Bizzat kendisi Musul’da bir, Nusaybin’de de iki medrese inşa ettirmişti. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/329.

⁵⁴³ Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbu’r-Ravzateyn*, 20-22.

⁵⁴⁴ Bu tutumun en somut yansımalarından birini iki grup arasında yaşanan tartışmalardan sonra Nûreddin’in aldığı tavırda görmek mümkündür: Buna göre Hâfız Murâdî isminde birisi öldükten sonra Halep’te biri Kürtler diğeri de Araplar olmak üzere iki Fukaha grubu kendi aralarında görüş ayrılığına düşerler. Bir grup mezhebe (fıkha) meylederken, diğer grup ise Nazar ve Hılaf ilmine meyletmektedir. Bu yüzden aralarında sözlü tartışma olur ve fukaha arasında fitne çıkar. Olay Nûreddin’in kulağına gidince, hemen fakihleri huzuruna çağırır. Fakihleri temsilen Nûreddin’in huzuruna İbnu’d-Dâye isminde bir kişi çıkar. Nûreddin, ona medreseleri bina etmekle yalnızca ilmin yayılmasını ve bidatin bu bölgeden yok olmasını ve dinin ortaya çıkmasını amaçladığını, fakihler arasında meydana gelen söz konusu tartışmanın yakışık alır türden olmadığını ifade ederek sitemini dile getirir. Bkz. Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbu’r-Ravzateyn*, 33.

derece önemli kazanımlar elde edilmesini sağlamaktaydı.⁵⁴⁵ Şafî bir alim olan Mecdüddîn Tâhir b. Nasrillah'ın (ö.596/1199) Nûreddîn Zengî için cihadın faziletleri konusunda bir kitap yazmış olması bu bağlamda anlaşılmalıdır.⁵⁴⁶ Bu doğrultuda Nûreddîn, 543/1148 yılında Fatimiler tarafından ezana eklenen *Hayya 'alâ hayri'l-'amel* ifadesini kaldırttı ve ezanı eski haline çevirtti. Sahabeye lanette bulunma âdetine de son verdi.⁵⁴⁷ Bu yüzden o, dönemin kaynaklarında sünneti izhar eden ve bidatlerin kökünü kazıyan bir isim olarak nitelendirildi.⁵⁴⁸

Onun Sünniliği merkeze alan ve Sünniliğe siyasî bir anlam yükleyen siyaseti, oğlu Seyfüddîn Gâzî tarafından da sürdürüldü. O Musul'da eski Atabekiyye adında o zamanki medreselerle kıyaslandığında oldukça güzel ve geniş bir medrese yaptırdı. Seyfüddîn, bu medreseyi yarısı Şafilere yarısı da Hanefilere olmak üzere ikiye taksim etti.⁵⁴⁹ Aynı şekilde Nûreddîn'in torunu 'İzzüddîn b. Kutbuddîn b. Zengî de *el-Medresetü'l-Ğarbiyye* adıyla yaptırdığı medreseyi, yarısı Hanefilere yarısı da Şafilere olmak üzere ikiye taksim ederek söz konusu politikanın bölgede kökleşmesine katkıda bulundu.⁵⁵⁰

Nûreddîn Zengî iyi bir Hanefiydi; ancak bu Hanefiliğin itikadî çerçevesi tam olarak belli değildir. Onun Sünniliği merkeze alan bir politika izlemiş olmasına, dahası fıkıh öğretiminin ağırlıklı olduğu medreseler karşısında ilk defa ağırlıklı olarak hadis ilimlerinin okutulduğu *Dâru'l-Hadis* adıyla bir medrese açmış olmasına bakılırsa itikadî görüşlerinde Hadis Taraftarlığına eğilimli olduğu ileri sürülebilir. Kureşî'nin verdiği bilgiye bakılırsa o Haleb ve Şam'da Nasr b. Seyyâr ve Ebû Nasr Muhammed b. Mahmud gibi kimselerin de aralarında bulunduğu bir topluluktan hadis tahsil etmiş ve icazet almıştı.⁵⁵¹

⁵⁴⁵ Bahaeddin Kök, *Nuruddin Mahmud b. Zengi ve İslam Kurumları Tarihindeki Yeri*, İstanbul 1992, 163.

⁵⁴⁶ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/341.

⁵⁴⁷ Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed İbnu'l-Kalânîsî (ö.555/1160), *Zeylu Târîhi Dımaşk*, thk. H. F. Amedroz, Leiden 1908, 301.

⁵⁴⁸ Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbu'r-Ravzateyn*, 10.

⁵⁴⁹ İbnu'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir*, 93.

⁵⁵⁰ İbnu'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir*, 189.

⁵⁵¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/440.

İbnu'l-Esîr, Nûreddîn'in, açtığı ve yüklü miktarda bağışta bulunarak desteklediği bu medrese ile⁵⁵² hadis ilminin ve hadisçilerin kaybolmaya yüz tutmuş itibarının toplum nazarında artmasında etkili olduğunun altını çizmektedir. Muhtemelen bu gelişmelere bağlı olarak Şam, Halep ve daha sonraki süreçte Mısır bölgesinde Hadis ilimlerinin tahsili, yalnızca Hanbelilere has bir faaliyet olmaktan çıktı; Hanefî ve Şafiî kesimler de bu sürece doğrudan iştirak etti. Bu durum itikadî açıdan hem Eşariliği hem de Hanefiliği Hadis Taraftarlığına yaklaştırdı.

Zengilerin takipçisi ve devamı niteliğindeki Eyyübiler, Nûreddîn Zengî'nin Sünnilik politikasını özde sürdürmekle birlikte, bunu Şafilik ve Eşarilik üzerinden gerçekleştirdi. Eşariliğin Sünnilik zemininde bölgede sağlam bir şekilde tesis edilmesinde aktif rol oynadılar. Nûreddîn Zengî'nin Halep ve Şam bölgesinde yaptığını Eyyübilerin kurucusu ve en kudretli yöneticisi olan Ebû'l-Muzaffer el-Meliku'n-Nâsır Selahaddîn Yûsuf b. Necmüddin el-Eyyûbî (ö.589/1193) Mısır'ın fethiyle birlikte Kahire'de gerçekleştirdi. Selahaddîn, Fatimî Devleti'nin varlığına son verdi ve hâkim olduğu topraklarda özelde İsmaililiğin, genelde ise Şiiliğin izlerini tümüyle silmeye çalıştı. Selahaddîn'in kendisi iyi bir Şafiîydi.⁵⁵³ Bu yüzden onun bölgede Sünnilik adına gerçekleştirmek istediği faaliyetlere Şafiî âlimler damga vurdular.

Selahaddîn'in Mısır'ı fethettikten sonra yaptığı ilk işlerden birisi, 566/1170'te Nasırıyye Medresesi'ni inşa ettirip Şafilere vakfetmek oldu.⁵⁵⁴ Bunu 572/1176'da yine Mısır'da inşa ettirdiği Salahiyye Medresesi takip etti.⁵⁵⁵ Her iki medrese de geniş vakıflarla desteklendi ve bölge Şafiî âlimler için bir çekim merkezi haline geldi. Bu süreçte Şafiî âlimler idari görevlerde önemli bir temsil imkânı buldu⁵⁵⁶ ve diğer gruplar karşısında güçlenmeye başladılar. Halep'in

⁵⁵² İbnu'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir*, 172.

⁵⁵³ Sübkî, *Tabakât*, VII/339-340.

⁵⁵⁴ İbrâhim b. Muhammed b. Dokmak (ö.809/1407), *el-Cevheru's-Semîn fî Siyeri'l-Mülûk ve's-Selâtin*, thk. M. K. İzzüddin, Beyrut 1985, 17.

⁵⁵⁵ Suyûtî, *Hüsnu'l-Muhâdara*, II/257

⁵⁵⁶ Mısır'da hâkimiyetini tesis etmesinin hemen akabinde Selahaddîn, Şafiî bir âlim olan 'Abdûlmelik b. 'Îsâ b. Dirbâs el-Mârânî'yi kadılık görevine getirirken, yine bir Şafiî âlim olan Muhyiddîn Ebû 'Ali 'Abdurrahîm b. 'Ali el-Mısırî'yi (ö.596/1199) kendisine kâtip yaptı. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/345.

teslim şartı, başkadılığının Hanefilerde bırakılmış olmasına rağmen, Selahaddîn Eyyûbî bu şarta uymadı ve Şafiilerden atama yaptı.⁵⁵⁷ Eyyübilerin hakimiyeti boyunca Mısır, Şam ve Haleb gibi bölgelerde ve büyük şehirlerdeki başkadılık makamları genellikle Şafiî mezhebine mensup âlimlerin tekelinde kaldı.⁵⁵⁸

Selahaddîn'in uygulamaları yalnızca Şafilikle sınırlı kalmadı, yanı sıra Eşarilik de resmi olarak devletten alenen himaye gördü. Örneğin Mısır halkının Sünniliği kabul etmesi amacıyla Eşariliğin görüşlerini içeren *Mürşide* isimli bir akide yayınlandı ve buna muhalefet eden herkes tekfir edildi. Mısır ve Kahire'nin tüm camilerinde müezzinler, bu akideyi alenen okumakla görevlendirildiler. Bu uygulama iki asrı aşkın bir süre devam etti.⁵⁵⁹ Selahaddîn, Eşariliği taassup düzeyinde benimsemiş bir kişiydi ve bu muhtemelen gençliğine kadar götürülebilecek bir arka plana sahipti. O gençliğinde Ebû'l-Me'âlî Kutbuddîn Mes'ûd b. Muhammed b. Mes'ûd en-Nîsâbûrî (ö.578/1182) tarafından kendisi için yazılmış kısa hacimli bir Eşarî akideyi ezberlemiş ve kendi çocuklarına da ezberletmişti.⁵⁶⁰

Selahaddîn'in Eşariliğinin şekillenmesinde Kutbuddîn en-Nîsâbûrî'nin doğrudan rolü bulunmaktaydı. İyi bir Şafiî ve Eşarî olan Nîsâbûrî, Eyyübiler döneminde önemli ilim adamlarından birisiydi. Tahsilini Gazâlî'nin öğrencisi Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbûrî'nin yanında gerçekleştirdi. Nizâmîyye medreselerinde tedris faaliyetlerinde bulundu. 540/1145 yılında geldiği Şam'da oldukça hüsnü kabul gördü. Daha sonra da Haleb'e gitti ve Nûreddîn Zengî ve Selahaddîn'in amcası Esedüddîn Şirkûh'un yaptırdığı medreselerde hocalık yaptı.⁵⁶¹

⁵⁵⁷ Mustafa Kılıç, *Melik Nasır Salahaddîn Yusuf II Devrinde Eyyubiler Devleti 634-659*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2001, 163. Eyyübiler Şafiiliğe genelde açık bir destek vermiş olmalarına karşın, kimi zaman bu durumun istisnaları da bulunmaktaydı. Örneğin Selahaddîn'in amcası ve önemli bir komutanı olan Esedüddîn Şirkuh, temelde Nûreddîn Zengî'nin yaklaşımına sadık kalan birisiydi. Onun tarafından 564/1168 yılında yaptırılan Esediyye Medresesi Şafiiler ve Hanefilere ortaklaşa tahsis edilmiş bir medreseydi. Bkz. Nu'aymî, *ed-Dâris vi Târîhi'l-Medâris*, I/152.

⁵⁵⁸ Ira M. Lapidus, "Ayyubid Religious Policy and the Development of the Schools of Law in Cairo", *Colloque International sur l'Histoire du Caire*, 1969, 282.

⁵⁵⁹ Makrizî, *el-Hitat*, II/273.

⁵⁶⁰ Makrizî, *el-Hitat*, II/357.

⁵⁶¹ Sübkî, *Tabakât*, VII/297.

Ebû'l-Me'âlî, en büyük desteği Selahaddîn Eyyûbî'den gördü. Selahaddîn, ondan kendisi ve çocukları için bir akide kitabı yazmasını rica etti, o da bu kitabı yazarak Selahaddîn'e hediye etti.⁵⁶² Selahaddîn'in Mısır'da resmi akide olarak ilan ettiği *Mürşide*'nin bu risale olması veya bundan hareketle kaleme alınmış olması ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla Selahaddîn'in Eşariliği, Kutbüddîn en-Nisâbü'rî ve Muhammed b. Yahyâ kanalıyla Gazâlî'ye ulaşmaktaydı.

Selahaddîn'n yanında tuttuğu bu isim yalnız da değildi. Ebû'l-Mehâsin 'Alî b. Süleymân el-Murâdî (ö.544/1149)⁵⁶³, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö.567/1171)⁵⁶⁴, Ebû'l-Berekât Necmüddîn Muhammed b. el-Muvaffak el-Hubûşânî (ö.587/1191)⁵⁶⁵ ve Ebû'l-Feth Şihâbüddîn Muhammed b. Mahmud et-Tûsî (ö.587/1191)⁵⁶⁶ gibi isimler de Muhammed b. Yahyâ'dan ders gören ve tahsilleri sonrası Batı'ya dönen ve tedris faaliyetlerinde bulunan kimselerdi. Şam ve Mısır bölgesinde Şafililiğin ve Eşariliğin tesisinde bu öğrencilerin aktif rol üstlendikleri muhakkaktır. Bunlar içerisinde Hubûşânî, Selahaddîn'in Mısır'da kendisine en yakın tuttuğu kimselerdendi⁵⁶⁷ ve Mısır'da Sünnî akidenin tesis edilmesinde önemli görevler üslenmişti.⁵⁶⁸ Yine Ebû'l-Feth et-Tûsî, Mısır'da Eşariliği yayan ve çok sayıda insanın kendisinden ilim tahsil ettiği bir kimseydi.⁵⁶⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Selahaddîn'in destek verdiği ve resmi mezhep haline getirdiği Eşarilik, felsefî ve kelamî olmaktan çok, suffî ve hadis taraftarı bir görüntü vermekteydi.

Eyyübilerin iki asırlık iktidarı süresince Eşariliğin Mısır ve havalisindeki hâkimiyeti iyice perçinlendi. Üstelik bu hâkimiyet yalnızca Mısır ve çevresiyle de sınırlı kalmadı, Selahaddîn Eyyûbî fethettiği her bölgeye Eşariliği de taşıdı. Örneğin Yemen'i fethi ve sonrasında yaşananlar bu durumun en somut tezahürü

⁵⁶² İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/334.

⁵⁶³ Muhammed b. Yahyâ'dan tahsilde bulundu. 540/1144'ten sonra Şam'a geldi. Bir müddet de Hama'da ve Haleb'te ders verdi. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/308.

⁵⁶⁴ Muhammed b. Yahyâ'nın en büyük öğrencilerindendi ve itikadi konularda hadis taraftarı bir yaklaşıma sahipti. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/331.

⁵⁶⁵ Tahsilini Nisâbü'r'da Muhammed b. Yahyâ'dan tamamlayan Hubûşânî, 565/1169 yılında Mısır'a yerleşti. Bkz. Sübkî, *Tabakât*, VII/14.

⁵⁶⁶ İbnu's-Salâh, *Tabakât*, I/267.

⁵⁶⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV/240.

⁵⁶⁸ Zehebî, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, XXI, 205.

⁵⁶⁹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/360.

olması bakımından dikkat çekicidir. Yemen, Selahaddîn'in 569/1173'teki fethine kadar fıkhıta Şafîî olmasına karşın, itikatta Hanbelî idi. Selahaddîn'le birlikte Eşarilik bölgeye girdi. Şafîî âlimlerin pek çoğu Eşarî mezhebini kabul ettiler. Hatta buradaki itikatta Hanbelî olan Şafiilerin, Eşariliği kabul eden Şafilere sonu tekfire varan eleştiriler yönelttiği kaydedilmektedir.⁵⁷⁰

Eyyübiler döneminde Eşarilere karşı en ciddi muhalefet Hanbelilerden geldi ve iki kesim arasında karşılıklı tartışmalar ve gerginlikler yaşandı. Eyyübî yöneticileri bu kavgada ağırlıklı olarak Şafiilerin ve Eşarilerin tarafını tuttu. Zeynüddîn Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. Muhammed tarafından Şafiiler için yaptırılan medresenin kuruluşuna banisi tarafından Yahudiler, Hıristiyanlar ve Hanbeliler için medreseye giriş yasağı getirilmiş⁵⁷¹ olması, Hanbelilere karşı takınılan tutumu göstermesi bakımından manidardır.

Eyyübî sultanlarının Hanbelilik karşıtı mücadelesi, Selahaddîn'den sonra da devam etti. Selahaddîn'in oğlu el-Melikü'l-'Azîz 595/1199 yılında Hanbelileri Mısır'dan tamamen atmayı planladı, kardeşlerini de yönettikleri bölgelerde aynı siyaseti takip etmeye zorladı. Bu siyasetin fikir babası Mısırlı olan ve Gazâlî'nin öğrencisi Muhammed b. Yahya en-Nîsâbü'rî'nin öğrencisi Ebû'l-Feth et-Tûsî idi. Tûsî, Eşarî görüşleri savunduğu için Mısır'da Hanbelilerle⁵⁷², özellikle de liderleri Zeynüddîn b. Neciyye ile önemli tartışmalarda bulundu. el-Melikü'l-'Azîz'in ani ölümüyle Hanbelilerin Mısır'dan sürülmesi siyaseti inkıtaya uğradı.

Eyyübilerin doğrudan Şafiliği ve Eşariliği önceleyen politikaları, el-Meliku'l-Mu'azzam Îsâ b. Seyfüddîn'in (ö.624/1226) Şam bölgesindeki yöneticiliği ile birlikte değişti. Diğer Eyyübî sultanlarının aksine, o sıkı bir Hanefiydi⁵⁷³ ve Hanefilere büyük destek verdi. Mescid-i Aksâ'nın Şafîî olan imamını görevden aldı ve yerine Hanefî Şihâbüddîn el-Bağdâdî'yi tayin etti. Harem-i Şerif'te *Kıraat-ı Seb'a* eğitimi vermek amacıyla yaptırdığı medreseye

⁵⁷⁰ Eymen Fuad Seyyid, *Târîhu'l-Mezâhibi'd-Dîniyye fî Bilâdi'l-Yemen hattâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâdis*, Kahire 1988, 73, 75-76.

⁵⁷¹ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 105.

⁵⁷² İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/359

⁵⁷³ el-Meliku'l-Mu'azzam, sadece Ebû Hanîfe'nin fetvalarını içeren bir çalışma yapmaları talimatında bulunmuş, bunun neticesinde ortaya çıkan ve *Tezkire* olarak isimlendirilen on ciltlik eseri ezberlemiştir. Bkz. Ahmed İbrahim el-Hanbelî, *Şifâu'l-Kulûb fî Menâkibi Benî Eyyûb*, thk. M. Şarkavî, Beyrut 1966, 242.

tahsis ettiği vakıftan sadece Hanefilerin faydalanmasını emretti. Dahası Ebû Bekir Ahmed b. Sâbit tarafından Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirileri cevaplamak amacıyla *es-Sehmu'l-Musîb fî Reddi 'ale'l-Hatîb* adında bir reddiye kaleme aldı.⁵⁷⁴ Zemaşherî'nin *el-Mufasssal*'ını ezberleyen herkese yüz dinar ve hilat verme taahhüdünde bulundu. Bu yüzden çok sayıda insan bu eseri ezberledi.⁵⁷⁵

el-Meliku'l-Mu'azzam'ın idaresi sırasında Şam bölgesi Doğu'dan gelen Hanefî alimler için bir cazibe merkezi haline geldi. Örneğin Buharalı Cemâlüddin Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî (ö.636/1238) onun hocası olmasının yanı sıra, Şam'da Hanefiliğin kökleşmesinde etkili olan bir kimseydi.⁵⁷⁶ Ancak el-Meliku'l-Mu'azzam, sadece Hanefilere destek veren bir politika da izlemedi; gerektiğinde Hanefilik dışındaki diğer grupları da etrafında topladı. Önceki yöneticilerin Şafiiler ve Eşariler karşısında sürekli dışladığı Hanbeliliğe destek verdi ve onlar için medreseler inşa ettirdi.⁵⁷⁷ Şam'daki Adiliyye Medresesi'nin açılışında çevresinde farklı mezheplerden pek çok kişi yer aldı. Hanefilerden Cemâlüddîn el-Hasîri ve Şafiilerden Seyfüddîn el-Âmidî bu açılıшта hazır bulunan âlimlerdi.⁵⁷⁸ Bu, onun tek bir mezhep temelli siyaset algısı yerine farklı mezheplerin desteğini elde etme çabasının bir yansımasıydı.

Bu durum yalnızca el-Meliku'l-Mu'azzam'la sınırlı kalmadı ve zamanla diğer yöneticilerin de yakından ilgi gösterdiği bir politika haline geldi. Örneğin Seyfüddîn 'Alemüddîn b. Candar tarafından 617/1220 yılında yaptırılan Seyfiyye Medresesi, Şafiî ve Hanefî mezhebine göre eğitim yapan bir medreseydi.⁵⁷⁹ Son Eyyübî hükümdarlarından olan el-Meliku's-Sâlih Necmüddîn Eyyûb'ün 639/1241 yılında inşa ettirdiği medrese, Mısır'da dört mezhep fikhının okutulduğu ilk medreseydi.⁵⁸⁰

Eyyübilerin özellikle el-Meliku'l-Mu'azzam sonrası herhangi bir mezhebi ön plana çıkarmak yerine mezhepler arası denge oluşturmayı amaçlayan yönetim

⁵⁷⁴ Mustafa Kılıç, "Alim ve Devlet Adamı olarak Eyyubi Meliki: el-Melikü'l-Muazzam", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.10:2 (2006), 340

⁵⁷⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/683.

⁵⁷⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/431-432.

⁵⁷⁷ Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, 250

⁵⁷⁸ Ebû Şâme el-Makdisî, *Zeylû'r-Ravzateyn*, 132.

⁵⁷⁹ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 107

⁵⁸⁰ Suyûtî, *Hüsnu'l-Muhâdara*, II/263.

anlayışları Memlûklü yöneticiler tarafından korundu. Memlûklerden önce Abbasî Halifesi Nâsır li-Dînillâh VII./XIII. asrın başlarından itibaren Abbasî halifeliğinin sembolik hale gelmiş olan itibarını yeniden canlandırma yönünde birtakım girişimlerde bulunmuştu. O bu amaçla 590/1193 yılında Fütüvvet Teşkilatı'na⁵⁸¹ katıldı ve Bağdad'da Şeyh 'Abdulcebbâr b. Yûsuf el-Bağdâdî'nin elinden fütüvvet hırkasını giydi. 604/1207 yılında da teşkilatın başına geçti. Başlangıçta tasavvufî bir mahiyet taşıyan ve dağınık bir görüntü veren teşkilatı Abbasî Halifeliği'nin siyasî gücünü muhkem hale getirmek için yeniden örgütledi. Anadolu'yu da içine alacak şekilde geniş bir teşkilat ağı oluşturdu. Nâsır'ın asıl amacı, o zamana kadar gayri resmi bir hüviyet taşıyan fütüvvet kurumuna resmi bir hüviyet vererek onu bir anlamda devletin hizmetine sokmak ve bu suretle meşruiyet kazanan bu kurumun siyasî desteğini arkasına almaktır.⁵⁸² Nâsır, bunu başardı ve Fütüvvet Teşkilatı, onun çabalarıyla VII./XIII. asırdan itibaren içtimâî, iktisadî ve siyasî bir yapılanmaya dönüştü.

Nâsır'ın Onikiimamiye mezhebine mensup olduğu ve Fütüvvet organizasyonunu şekillendirme sürecine bu mensubiyetin fazlaca etkide bulunduğu kaydedilse de,⁵⁸³ onun temelde mezhepler üstü bir politika izlediği açıktır.⁵⁸⁴ İbn Cübeyr'in Şam bölgesindeki gözlemleri, fütüvvet teşkilatı mensuplarının, her türlü Şîî gruba cephe aldıklarını ve onlara karşı gerektiğinde silahlı mücadeleye bile girdiklerini ortaya koymaktadır. İbn Cübeyr'e göre bu kimseler, Sünnî kimselerdir.⁵⁸⁵ Bu bilgiler Nâsır'ın Şiilik eksenli bir politika izlediği yönündeki iddiaları problemlili hale getirmektedir.

Nâsır, farklı mezheplerden çok sayıda insanı yanında bulundurdu ve onlardan fütüvvet ehlinin inançlarını korumaya dönük eserler yazmalarını istedi. En değer verdiği ve danışmanı yaptığı Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed

⁵⁸¹ M. Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere göre İnanç Motifleri*, Ankara 2002, 27-34.

⁵⁸² A. Yaşar Ocak, "Fütüvvet", *DİA*, XIII/262.

⁵⁸³ A. Yaşar Ocak, "Fütüvvet", *DİA*, XIII/262.

⁵⁸⁴ 604/1207 yılında dört fıkıh mezhebinin önde gelen imamlarına kendi el yazısıyla yazdığı bir icazet vermesi bunu teyit etmektedir. Bu kapsamda Hanefîlerin icazeti, Zıyâüddîn Ahmed b. Mes'ûd et-Türkistânî'ye, Şafiîlerininki 'Abdulvehhâb b. Sükeyne'ye, Malikîlerininki 'Ali b. Câbir el-Mağribî'ye ve Hanbelîlerininki de Ebû Sâlih Nasr b. 'Abdirrezzâk'a teslim edilmiştir. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/332-333.

⁵⁸⁵ Ebû'l-Hüseyn Muhamed b. Cübeyr (ö.614/1217), *Rihletu İbn Cübeyr*, Beyrut trs., s. 217

es-Sühreverdî (ö.632/1235) Şafî ve Eşarî birisiydi.⁵⁸⁶ O Nâsır'ın isteği doğrultusunda ilk defa *Fütüvvetnâme* yazan kişiydi.⁵⁸⁷ Sühreverdî'nin Yunan Felsefesi'ne ve onu benimseyen İslam filozoflarına karşı yazdığı *Reşhu'n-Nesâyihî'l-İmâniyye ve Keşfu'l-Fedâyihî'l-Yûnâniyye* isimli eser, Halîfe Nâsır'ın en çok istifade ettiği eserlerdendi.⁵⁸⁸ Yine es-Sühreverdî, Nâsır'ın aşırı İsmailî Şiilere karşı yürüttüğü dini mücadeleyi desteklemek için kitabında hilafet, fütüvvet ve tasavvufun birbirinden asla ayrıştırılamayacak, birbirini kapsayan değerler olarak sunan bir kimseydi.⁵⁸⁹ Hanbelî İbnu'l-Mî'mâr el-Bağdâdî (ö.645/1248) ve *Tuhfetu'l-Vesâyâ*'nın yazarı olan Ahmed b. İlyâs el-Hartbirtî bu süreçte *Fütüvvetnâme* yazan kişilerdendi. Her iki eser de Sünnî ve tasavvufî bir nitelik arz etmekteydi.⁵⁹⁰

Halîfe Nâsır, Fütüvvet ehli, özellikle de teşkilatın geleceği olmaları sebebiyle üzerine titrediği gençler için çeşitli fütüvvet metinleri yazdırdı. Muallim Cevdet kaynak göstermeksizin, Nâsır'ın isteği doğrultusunda bu amaçla yazılan kitaplardan birinin Ebû Şücâ' Yalınkılıç b. Menkubers en-Nâsırî'nin (ö.652/1254)⁵⁹¹ Tahâvî *Akaidi* üzerine bir şerh olarak kaleme aldığı *Nûru'l-Lâmi'* isimli eser olduğunu kaydetmektedir.⁵⁹² Eğer Nâsır tarafından Ebû Şücâ''ya gerçekten bir eser yazdırılmışsa, bunun *el-Usûlü'l-İ'tikâdiyye*⁵⁹³ isimli akaid risalesi olması daha muhtemeldir. Zira Ebû Şücâ', bu akaid risalesini, başta Ebû

⁵⁸⁶ H. Kamil Yılmaz, "Sühreverdî, Şehabeddin", *DİA*, XXXVIII/40-41.

⁵⁸⁷ A. Yaşar Ocak, "Fütüvvetname", *DİA*, XIII/264.

⁵⁸⁸ H. Kamil Yılmaz, "Sühreverdî'nin Hayatı ve Eserleri", *Avarifu'l-Maarif: Tasavvufun Esasları*, Naşirin Önsözü, İstanbul 1989, s. XXX. Sühreverdî bu eserini Gazâlî'nin yolunu izleyerek filozofları tenkit ve İslam şeriatını savunmak için kaleme almıştır.

⁵⁸⁹ F. Taeschner, "İslam ortaçağında Futuvva (Fütüvvet teşkilatı)" çev. S. Yüksel ve F. Işıltan, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*(1953), vol. XVI, 13.

⁵⁹⁰ Deodat A. Breebaart, *The Development and Structure of the Turkish Futtuwah Guilds*. Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1961, 69-71.

⁵⁹¹ Asker kıyafeti giyen ve başına serpuş takan birisiydi. Halife Mustansır başına sarık sarması kaydıyla ona Bağdad kadılığını teklif etti; ama bunu kabul etmedi. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/463.

⁵⁹² Muallim Cevdet, *Zeyl 'ala Fasli'l-Ahiyyeti'l-Fityâni't-Türki fî Rihleti İbn Battûta*, İstanbul 1931, s. 71; Eserin Cezair Yarar tarafından yapılan çevirisinde, Necmüddîn Yalınkılıç b. Menkubers'in et-Türki el-İmâmî en-Nâsırî şeklindeki lakapları "Müellif, İmamiyye mensubu Nâsırî bir Türk'tür" şeklinde tercüme edilmiştir. Bu fahiş hata, sanki Ebû Şücâ''nın Şia'nın İmamiyye mezhebine mensup ve Hristiyan bir Türk gibi anlaşılmasına yol açmıştır. Krş. Muallim Cevdet, *İslam Fütüvveti ve Türk Ahiliği: İbn Battuta'ya Zeyl*, çev. C. Yarar, İstanbul 2008, 103.

⁵⁹³ Ebû Şücâ' en-Nâsırî, *el-Usûlü'l-İ'tikâdiyye*, Süleymaniye-İbrahim Efendi, Nu: 372, 88a-99b.

Hanîfe olmak üzere tüm mezhep imamlarıyla selefin önde gelenlerine göndermede bulunarak yazmıştır. Herhangi bir mezhebi veya mezhep liderini ön plana çıkarmak yerine, bütün kesimlerin onaylayabileceği çerçeve bir metin oluşturmak istemiştir. *Nûru'l-Lâmi* ' adlı eserinde Maturidî çevrelerin görüşlerine oldukça bağlı olan Ebû Şücâ', akaid risalesinde fütüvvetin mantığına uygun bir şekilde daha çok sufi bir yaklaşım sergilemiştir.⁵⁹⁴ Cüneyd gibi önde gelen sufilerin görüşlerine başvurmuş olması bunu destekler mahiyettedir.⁵⁹⁵ Onun bununla yapmak istediği şey muhtemelen, fütüvvet teşkilatının temel hedefi olan mezhepler ve tarikatlar üstü bir yaklaşımın itikadî çerçevesini oluşturmaktır.⁵⁹⁶

Abbâsî Halîfesi Nâsır li-Dînillah'ın Fütüvvet Teşkilatı bağlamında yaptıklarının, siyasî ve ekonomik sonuçları bir tarafa, mezhepler arasındaki ilişkileri yumuşattığı ve uzlaşma arayışlarına kapı araladığı muhakkaktır. Bu siyaset, Nâsır'ın torunu olan el-Mustansır zamanında en somut neticesini verecektir. Mustansır, 631/1233 yılında görkemli bir törenle açtığı Mustansırıyye Medresesi'ne biri Şafiilerden diğeri de Hanefilerden olmak üzere eşit statüde iki müderris atadı. Şafiî müderris Muhyiddîn Ebû 'Abdillah Muhammed b. Yahyâ b. Fadlan (ö.631/1233) iken, Hanefî müderris Reşidüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed el-Ferğânî (ö.632/1234) idi.⁵⁹⁷ Bu ikisinin altında daha alt rütbede biri Malikî diğeri de Hanbelî olmak üzere iki naip yer aldı.⁵⁹⁸ Medrese dört mezhebin de okutulduğu dört kısma ayrıldı. Vakfiyesinde iki yüz kırk sekiz fakihinin bulunmasının şart koşulduğu medresede, her bir mezhebin altmış iki kişiyle temsil edilmesi gerektiği kayıt altına alındı.⁵⁹⁹

Mustansırıyye Medresesi, dört mezhep fikhının aynı çatı altında okutulduğu ilk medreseydi ve bu bakımdan kendisinden önceki tüm medreselerden ayrılmaktaydı. Bunun yanında bir başka özelliği daha haizdi. Medrese bütün ilimlerin bir arada okutulduğu ilk medreseydi. Medresede bu kapsamda, Kur'an

⁵⁹⁴ Örneğin "*lâ ilâhe illallah* kelimesinin hakkı çoktur" şeklinde sıraladığı hususlar, temelde sufilüğün bakış açısının ürünü olan meselelerdir. Bkz. *el-Usûlü'l-İ'tikâdiyye*, v. 91a

⁵⁹⁵ Ebû Şücâ' en-Nâsırî, *el-Usûlü'l-İ'tikâdiyye*, v. 92b.

⁵⁹⁶ Ebû Şücâ' en-Nâsırî, *el-Usûlü'l-İ'tikâdiyye*, v. 88b.

⁵⁹⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/662.

⁵⁹⁸ *Kitâbu'l-Havâdis (Havâdisu'l-Câmi'a ve't-Tecârübu'n-Nâfi'a)*, thk. B. A. Maruf-I. A. Rauf, Beyrut 1997, 44-45.

⁵⁹⁹ *Kitâbu'l-Havâdis*, 84-85.

ilimleri, nebevi sünnet, fıkıh mezhepleri, Arap ilimleri, matematik, tıp gibi ilimler aynı anda okutuluyordu.⁶⁰⁰ Mustansırıyye'nin asıl önemi, kendisinden sonraki medreseler için bir rol model niteliği taşımasıydı. Gerçekten de dört mezhep fıkının aynı çatı altında okutulması, yanı sıra diğer ilimlere de yer verilmesi uygulaması Mustansırıyye'den sonra faaliyete geçirilen, özellikle de Memlûkler dönemindeki medreseler için ilham kaynağı oldu.⁶⁰¹

Sünnilik eksenli siyaset algısı, Memlûkler döneminde daha da artarak devam etti. Memlûklerin özellikle ilk dönemlerinde doğuda Moğolların, batıda ise Endülüs'te Haçlıların etkisiyle pek çok âlim Mısır'a geldi. Mısır, bu anlamda en güvenli yer konumundaydı.⁶⁰² Öte yandan Moğolların Bağdad'ı istila etmesi üzerine, Abbasî soyundan pek çok kişi Memlûklere sığındı. Mısır, hem doğudaki hem de batıdaki Müslümanlar için yegâne İslam yurdunu oluşturuyordu. Memlûkler birden Abbasî Halifeliği'nin ve dolayısıyla Sünniliğin hamisi konumuna geldiler; el-Meliku'z-Zâhir Baybars'ın Moğollara karşı kazandığı askeri başarılar, Memlûk yönetiminin Müslümanlar nezdindeki meşruiyetini daha da perçinledi. Bu süreç onu tüm İslam âleminin sultanı haline getirdi.⁶⁰³ Moğolların devamı olan İlhanlıların Olcaytu ile birlikte Şiiliğe destek vermeye başlamaları,⁶⁰⁴ Memlûklerin Sünniliği daha siyasi bir içerikte algılamalarına ve daha keskin kalıplar içerisinde yeniden tanımlamalarına yol açtı.

⁶⁰⁰ Naci Marûf, *Târîhu 'Ulemâi'l-Mustansırıyye*, Kahire 1976, I/25.

⁶⁰¹ 641/1244 yılında el-Meliku's-Sâlih tarafından Kahire'de yaptırılan Salihîyye Medresesi, 649/1252'de Halife el-Mu'tasım'ın eşi tarafından Bağdad'da yaptırılan Beşirîyye Medresesi, 662/1263'te el-Meliku'z-Zâhir Baybars tarafından Mısır'da yaptırılan Zahirîyye Medresesi, 703/1303'te el-Meliku'n-Nâsır Muhammed b. Kalavûn tarafından Mısır'da inşa ettirilen Nasrîyye Medresesi ve bunlara eklenebilecek çok sayıda medrese Mustansırıyye'nin dört mezhep fikrini model alan medreselerdi. Bkz. Marûf, *Târîhu 'Ulemâi'l-Mustansırıyye*, I/30-32.

⁶⁰² Saîd 'Abdulfettâh Âşur, *Mısır ve 'ş-Şâm fî 'Asri'l-Eyyubîyyîn ve 'l-Memâlik*, Beyrut t. y., 292.

⁶⁰³ Şihabuddîn Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr: das Mongolische Weltreich (al-Umari's Darstellung der Mongolischen Reiche in seinem Werk Masalik al-Absar fî Mamalik al-Amsar)*, thk. Klaus Lech, Wiesbaden 1968, XI/8-10.

⁶⁰⁴ İlhanlılar Horasan'da kalıcı olmak amacıyla Hanefilik, Şafilik ve Şiilik arasındaki çeşitli gelgitler yaşamışlar ve Olcaytu zamanında açıkça Şiiliğe resmi olarak destek vermişlerdir. Bu konuda geniş bilgi için bakınız. Hanîfî Şahin, *İlhanlılar Dönemnde Şiilik*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2008, 94-96; Bertold Spuler, *İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. C. Köprülü, Ankara 1987, 210-21; Osman Gazi Özgüdenli, *Gazan Han ve Reformları*, İstanbul 2009, 334-336

İbn Battûtâ'nın gözlemlerine bakılırsa iki asırlık bir Sünnî iktidar bile Şiiğin bölgedeki izlerini kalıcı olarak silmeye muvaffak olamamıştı. O Haleb'in batısında Sermin şehrinin sakinlerinin cennetle müjdelenmiş on kişiyi sövmekten geri durmadıklarını, hatta on sayısını hiç ağızlarına dahi almadıklarını, bunun yerine "dokuz ve bir" ifadesini kullandıklarını kaydetmektedir. Hatta şehirdeki büyük camiın bile on yerine, dokuz kubbe üzerine oturtulduğunu gözlemlemektedir.⁶⁰⁵ Benzer şekilde Ma'arrâ şehri de Şîî etkinin izlerini taşımaktaydı. İbn Battûtâ, Ömer b. 'Abdilazîz'in kabrinin bu şehirde bulunduğunu ama cennetle müjdelenmiş on kişiye ve ismi Ömer olan herkese düşmanlık eden Rafizilerden adı bir zümrenin beldesinde bulunduğu için ne zaviyesi ne de bakıcısı olduğunu belirtmektedir.⁶⁰⁶ Yine Sûr şehrinin yakınlarındaki bir kasabanın halkının çoğu Şîî'ydi.⁶⁰⁷

Bu durum gerek el-Meliku'z-Zâhir Baybars'ın gerekse diğer Memlûklü yöneticilerin yönetim anlayışlarına doğrudan tesir etti. Mezheplere eşit oranda temsil hakkı tanıyan dört *kâdî'l-kudât* atanması, Baybars'ın talimatı ile 663/1264'te faaliyete geçirildi. Daha önce Şafîî ve Hanefilerden olan *kâdî'l-kudât* 'lık makamı, Hanbelî ve Malikilerden birer kişi ile dörde çıkarıldı. Ancak bu dört kişi arasında Şafîî olanı en üst mertebede bulunuyordu. Onu sırasıyla Hanefî, Malikî ve Hanbelî olanları takip ederdi.⁶⁰⁸

Şafîî olan *kâdî* aynı zamanda vakıfların ve yetimlerin mallarının takibi işlerinden de sorumluydu. Bu uygulama Mısır açısından belki anlaşılabilirdi, ama diğer şehirlerde yeni bir uygulamaydı. O bununla muhtemelen, tek bir mezhebi ön plana çıkarmak yerine, daha evrensel bir politika güderek Sünniliği ön plana çıkarmayı amaçladı. Zira sözkonusu uygulamanın üzerinden iki yıl geçmeden 665/1266 yılında Mısır'da dört Sünnî mezhep dışındaki mezheplerin yasaklanması yönünde ikinci bir adım atıldı. Öyle ki bu dört mezhepten birisine mensup olmadığı sürece, hiç kimsenin şehadeti kabul edilmiyor; kadılık, hatiplik, emirlik

⁶⁰⁵ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Battûtâ et-Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A. S. Aykut, İstanbul 2005, 76.

⁶⁰⁶ İbn Battûtâ, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, 75-76.

⁶⁰⁷ İbn Battûtâ, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, 69.

⁶⁰⁸ Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. 'Ali el-Kalkaşendî (ö.821/1418), *Subhu'l-'Aşâ fî Târîhi'l-İnşâ*, Kahire trz., IV/34; J. S. Nielsen, "Sultan al-Zahir Baybars and the Appointment of four Chief Qadis", *Studia Islamica*, LX (1984), 167-176.

veya hocalık görevlerine getirilmiyordu.⁶⁰⁹ Sultan Baybars, vefat etmeden önce, kendi evinin bir türbe ve medreseye dönüştürülmesini vasiyet etti. Vasiyeti doğrultusunda evin bir kısmı kabrinin yer aldığı bir türbeye dönüştürüldü. Geri kalan kısmı ise Şafiilerle Hanefiler arasında ortaklaşa kullanılacak bir medreseye dönüştürüldü.⁶¹⁰

Şafiiler, çoğunlukta oldukları için onlara diğer mezheplerden *kâdı'l-kudât* konumunda bulunanlara nazaran daha fazla imtiyaz tanınmıştı.⁶¹¹ Ancak bu imtiyaz, bölgedeki Hanefilerin zaman zaman eleştirilerine konu oldu. Onlar, Hanefilikle Türklüğün etle kemik gibi birbirinden bağımsız düşünölemeyeceğini dile getirdiler ve aslen Türk olan Memlûklü yöneticilerin Hanefiliği tercih etmemelerini sitemle karşıladılar. Bölgedeki Hanefiliğin en önemli isimlerinden olan Ekmelüddîn el-Bâbertî tarafından yazılan ve Hanefiliğin diğer mezheplere tercihini temellendirmeyi amaçlayan küçük bir risale muhtemelen bu sitemin bir dışavurumuydu. Bâbertî, söz konusu risalenin sonunda, Şam bölgesi yöneticilerinden birine hitaben, Hanefiliğin geçmişte ve günümüzde Hind, Sind, Horasan, Türkistan, Irak, Deşt-i Kıpçak, Bilad-i Yunan, Azerbeycan yöneticilerinin tümü, Mısır yöneticilerinin de çoğu tarafından tercih edildiğini dile getirdi ve ondan en azından başka mezheplerin Hanefilikten üstün olduğu yönündeki iddialara taviz vermemesini istedi.⁶¹²

Bâbertî'den bir asır önce yaşayan ve Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirileri cevaplamak amacıyla bir eser yazan Sadrüddîn el-Muvaffak b. Muhammed el-Hâssî'nin (ö.634/1236)⁶¹³ eserinde söylediklerine bakılırsa Ebû Hanîfe'ye ve ashabına yöneltilen en ciddi eleştirilerden biri onun ve taraftarlarının hilafet ve imamete karşı olduğuydu.⁶¹⁴ Bu eleştirinin hangi bağlamda ve niçin yapıldığını tespit etmek bir hayli güç olmakla birlikte el-Hâssî, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin

⁶⁰⁹ Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr*, IV/161;

⁶¹⁰ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 226.

⁶¹¹ Makrizî, *el-Hitat*, II/209.

⁶¹² Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî (ö.786/1384), *Risâletun fî Tercihi Mezhebi Ebî Hanîfe*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, Nu: 2725,196b.

⁶¹³ Harezmi asıllı olup, tahsilini bu bölgede tamamladıktan sonra, 625/1227 yılında Bağdad'a gelmiş, daha sonra da Mısır'a geçmiş ve orada ölmüştür. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudhiyye*, III/524.

⁶¹⁴ Sadrüddîn el-Muvaffak b. Muhammed el-Hâssî el-Horezmî (ö.634/1236), *İbâne fî'r-Redd 'alâ men Şene'a 'alâ Ebî Hanîfe*, Nuruosmaniye, Nu: 3672, 82a.

yöneticiler ve valiler için en uygun mezhep olduğunu temellendirmeye çalıştı. Selefe göre şu üç şey olmasaydı, İslam gerçek kimliğine kavuşamazdı: Bunlardan ilki Ka‘be idi, ikincisi Abbasî Devleti ve üçüncüsü ise Ebû Hanîfe’nin mezhebi üzere olan gençlerdi. Hâssî, Abbasî Devleti ile Ebû Hanîfe’nin ashâbı arasındaki ilişkiye dikkat çekti ve her ikisinin de ortaya çıkışının ve gelişim sürecinin birbirine paralel olarak aynı dönemde gerçekleştiğini belirtti.⁶¹⁵ Kureşî’nin verdiği bilgiye bakılırsa Ebû Ca‘fer Ahmed b. ‘Abdillâh es-Sürmârî de *en-Nebe’* adlı eserinde benzer konulara yer vermiş ve diğer mezheplere nazaran Ebû Hanîfe’nin mezhebinin valiler ve yöneticiler için uygun mezhep olduğuna müstakil bir başlık ayırmıştı.⁶¹⁶

Ebû Hanîfe’nin imametle ilgili görüşleri Bâbertî’nin *Risâlesi*’nde de kendisine geniş yer buldu. Hatta o kimi konularda Ebû Hanîfe’nin ve Şâfiî’nin görüşlerini birlikte verdi ve ikisi arasındaki farkı ortaya koymaya çalıştı. Onun temel amacı Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin yönetim açısından daha tutarlı, fonksiyonel ve pragmatik olduğunu temellendirmektir. Örneğin büyük günah işlemiş bir idarecinin Ebû Hanîfe’ye göre azli gerekmezken, Şâfiî azledilmesi gerektiğini savunmuştur.⁶¹⁷ Öyleyse nasıl olur da Ebû Hanîfe’nin bir idarecinin azli yönünde bir görüşe sahip olduğu ileri sürülmekteydi. Bâbertî, bunun maksatlı ve iyi niyetten uzak bir yaklaşım olduğunu belirterek, Melik’i bu konuda en azından gerçeğin hakkını teslim etmeye çağırırdı.⁶¹⁸

Hanefiliğin yöneticiler için, özellikle de Türk yöneticiler için en uygun mezhep olduğunu temellendirme girişimi, Bâbertî’den bir kuşak önce Şam’da yaşayan Necmüddîn İbrâhim b. ‘Alî et-Tarsûsî (ö.758/1356) tarafından daha kesin kalıplar içerisinde ortaya kondu. Onun dikkat çektiği ilk nokta, yöneticilerin Kureyş’ten olması düşüncesi idi. Şâfiîlerin ve diğer mezheplerin bu konudaki görüşleri, bir imamın mutlaka Kureyş’ten olması gerektiği yönündeydi. Türk ve Fârisî yöneticilerin hiçbirinin bu şartı taşıyamayacağı, dolayısıyla yönetici olarak

⁶¹⁵ Hâssî, *İbâne*, 82a.

⁶¹⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, I/183.

⁶¹⁷ Bâbertî, *Risâletun fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, 196a

⁶¹⁸ Bâbertî, *Risâletun fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, 196a-196b.

kabul edilemeyeceği açıktı.⁶¹⁹ Buna karşın Ebû Hanîfe'ye ve ashabına göre, Kureyş'e mensup olmak, bir yöneticinin idaresinin meşruiyeti için olması gereken bir şart değildi. Bu yüzden Kureyş'e mensup olması imkân dâhilinde olmayan Türkler için Ebû Hanîfe'nin ve ashabının görüşleri en doğru yaklaşım tarzını oluşturmaktaydı.⁶²⁰ Tarsûsî'nin bu değerlendirmeleri İmâm Mâturîdî'nin konuyla ilgili yaklaşımlarını çağrıştırmaktadır. Zira Mâturîdî "imamların Kureyş'ten olması" konusuna farklı ve özgün bir açılım getirmişti. Mâturîdî bu konuda diyanet-siyaset ayırımına gitti ve imamların Kureyş'ten olmasını, dini bir tercihten çok, siyasî ve sosyolojik bir tercih olarak nitelemişti. Buna göre siyasî yetki, kralların ve yöneticilerin elinde iken, dini yetki nebilerin elindeydi.⁶²¹

Tarsûsî, Mâturîdî'nin dolaylı olarak karşı çıktığı bu uygulamaya doğrudan cephe almaktan çekinmeyen tutumuyla meseleyi farklı bir boyuta taşımış oldu. Üstelik o bununla da yetinmedi, kimi idari tasarruflar özelinde Şafiilerin ve Hanefilerin görüşlerini karşılaştırmalı olarak verdi ve Hanefilerin yaklaşımlarının yöneticiler için ne kadar kullanışlı olduğunun altını çizdi. Örneğin Ebû Hanîfe, harac arazisine sahip olan, ancak bu arazinin işletemeyen ve haracını ödeyemeyen bir kimsenin razı olup olmamasına bakmaksızın, yöneticinin o kimsenin arazisini elinden alınıp bir başkasına kiralayabilme ve böylelikle harac ücretinin tahsil etme yetkisinin bulunduğunu savunurken, İmâm Şâfiî, imamın böyle bir yetkisinin bulunmadığını ifade etmiştir.⁶²² Yine cizyenin Hanefiliğe göre alınması durumunda oluşacak gelir, Şafiilere göre alındığında oluşacak toplam gelirden daha fazla bir yekûn tutmaktadır.⁶²³ Tarsûsî, buna benzer on iki konuya daha dikkat çekti.⁶²⁴

⁶¹⁹ Necmüddîn İbrâhim b. 'Ali et-Tarsûsî (ö.758/1356), *Tuhfetu't-Türk fîmâ Yecibu en Ya'mele fi'l-Mülk*, thk. Rıdvan Seyyid, Beyrut 1992, 64-65

⁶²⁰ Tarsûsî, *Tuhfetu't-Türk*, 63.

⁶²¹ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâturîdî", *İmâm Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, 28

⁶²² Tarsûsî, *Tuhfetu't-Türk*, 65.

⁶²³ Tarsûsî, *Tuhfetu't-Türk*, 68.

⁶²⁴ Bunlar arasında şu hususlara dikkat çekilebilir: "Bir sultan kâfirlere ait bir beldeyi fethedip onlara eman vermek, mallarını kendilerine bırakmak, başlarına cizye koymak ve askerleri arasında bu beldeyi taksim etmemek isterse, Ebû Hanîfe'ye göre askerinin rızası olsa da olmasa da onun bunları yapmaya yetkisi vardır. Ancak Şâfiî'ye göre askerin rızasını almadan bunu yapma yetkisi yoktur. Ona düşen ganimetleri sahipleri arasında paylaşmaktır." "Sultan'ın tazir cezası

Tarsûsî ve Bâbertî gibi Hanefilerin yazdıkları ve dile getirdikleri, Memlûklerin genel politikasını değiştirmemekle birlikte, Hanefilerin yerel yöneticiler tarafından desteklenmesine kapı araladı. Örneğin Emir Sarığtemiş en-Nâsırî Mısır'da Hanefî *kâdî'l-kudât* olan Sirâcüddîn el-Hindî'den Fahrüddîn Râzî'nin Emir Bahâüddeve Hakîm Bâmiyân adına Farsça kaleme aldığı *et-Tarîkatu'l-Bahâiyye* adlı Şafîiliğin Hanefîliğe tercihini konu alan eseri Arapçaya tercüme etmesini ve burada ele alınan ve Şafiilerin muhalif olduğu yüz yetmiş furû' konusunu delillendirerek Şafiiler aleyhine yazıya dökmesini talep etti. O da bu doğrultuda kaleme aldığı eserinde Râzî'nin söz konusu eserini Arapçaya tercüme ederek bunlara cevap verdi.⁶²⁵

2. Hadis Taraftarlığı Zemininde Eşariliğin Yeniden İnşası

Eşarilik Batı'da genellikle Gazâlî'nin kelam anlayışı ve görüşleri çerçevesinde şekillendi. Gazâlî, henüz Bağdad Nizâmiyesi'ndeki görevi sırasında Fatimilere ve İsmaililiğe reddiye olarak yazdığı eserler⁶²⁶ vasıtasıyla bu akımların doğrudan muhatabı olan bölge halkı nezdinde tanınan bir isimdi. Onun manevî arayışı çerçevesinde Bağdad'ı ve şatafatlı yaşam tarzını terk ettiğinde, inziva için gittiği yer Şam'dı. Gazâlî, on yıl kadar kaldığı Şam'da aralarında *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* adlı büyük eserinin de bulunduğu çok sayıda eser yazdı.⁶²⁷ Onun Şam bölgesinde kazandığı şöhret, bu bölgeden çok sayıda ismi Horasan'a taşıdı. Özellikle öğrencisi ve halefi Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbü'rî'nin ismi bu

uyguladığı bir kişi, bu cezanın uygulanması esnasında ölürse Ebû Hanîfe'ye göre sultanın tazminat ödemesi gerekmezken Şafî'ye göre tazminat ödemesi gereklidir." Vefat eden bir müslümanın cenazesine sultanın ve evliyanın hazır bulunması durumunda, Ebû Hanîfe'ye göre namazı kıldırımda sultan evliyaya öncelikli iken, İmam Şafî'ye göre ise evliya daha önceliklidir." Tarsûsî, *Tuhfetu't-Türk*, 66-69

⁶²⁵ Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî, *el-Ğurretu'l-Münîfe fî Tahkiki Ba'zı'l-Mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır 1950.

⁶²⁶ Gazâlî, Batınlık konusunda dört eser kaleme aldı. Bunlardan ilki ve en kapsamlısı Halile el-Mustazhır'a ithaf ettiği *Fedâihu'l-Bâtıniyye* idi. Bu eseri ve *Hüccetu'l-Hakk* isimli bir diğer eseri Bağdad'dan ayrılmadan önce 488/1095 yılında kaleme aldı. Bkz. Bekir Karlığa, "Gazzalî: Eserleri", *DİA*, XIII/520.

⁶²⁷ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/279-280.

süreçte parlardı. Bu öğrencilerin kendi memleketlerine geri dönmesiyle, Gazâlî çizgisindeki Eşarilik, bölgeye taşındı ve güçlü bir şekilde tesis edildi.⁶²⁸

Bölgeye taşınan Eşarilik, felsefî ve kalamî olmaktan çok, sufi ve Hadis Taraftarı bir hüviyete sahipti. Kelamdan mümkün olduğunca uzak durmayı öngören bu yaklaşımın arka planında ise büyük ölçüde Gazâlî'nin fikirleri yatmaktaydı.⁶²⁹ Râzî eksenli felsefî kelimanın bu bölgede hiçbir zaman ciddi olarak taban bulamamasında Gazâlî'nin felsefe ve kelim karşıtı tutumunun etkisi büyüktür. Öyle ki felsefe karşıtlığı VII./XIII. ve VIII./XIV. asırlarda yüksek sesle dile getirildi. Örneğin Şafîî hadisçi Ebû 'Amr Takıyyüddîn 'Osmân b. Selahaddîn eş-Şehrazûrî İbnü's-Salâh'ın (ö.643/1246) felsefeciler aleyhine verdiği fetva da bölgedeki bakış açısını yansıtır nitelikteydi. Zehebî'nin verdiği bilgiye göre o, mantık ve felsefeyle ilgilenenler hakkında kendisine yöneltilen bir soruya verdiği cevapta, felsefeyi saçmalık ve sapıklık olarak değerlendirmiş, felsefeyle uğraşanların ilahi yardımdan mahrum kalacaklarını ve bu uğursuz kişilerin şerrinden Müslümanları korumanın ve onları medreselerden uzaklaştırmanın sultana vacip olduğunu dile getirmişti.⁶³⁰ Öyle ki onun bölgedeki yöneticileri üzerindeki etkisi dolayısıyla Dimaşk'ta yıllarca felsefe ve mantık okutulmadığı kaydedilmektedir.⁶³¹ Şafîî ve Eşarî kimliğiyle bilinen Takıyyüddîn es-Sübkî'nin (ö.756/1356), akaid konusunda kelim ve Yunan hikmetinden daha zararlı iki şey olmadığını dile getirmesi ve bu ikisinin temelde tek bir şey olduğunu vurgulaması⁶³² muhtemelen bölgedeki Hadis Taraftarı tutumun tipik bir yansımasıydı.

⁶²⁸ Örneğin İbn 'Asâkir, Eşariliğin temsilcilerini sıralarken Gazâlî'ye ayrı bir önem verdi ve onun *Kavâ'idü'l-'Akâid* adlı adlı akide eserini olduğu gibi alıntılardı. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 299-306.

⁶²⁹ Gazâlî'nin *İlcâmu'l-'Avâm ve İhyâ'*da kelimla ilgili değerlendirmelerinden ve eserlerinde Eş'arî'ye veya Eşarî âlimlere atıfta bulunmamasından hareketle George Makdisi onun Şafîî olmasına karşın, Eşarî kabul edilemeyeceğini kaydetmektedir. Ona göre Gazâlî'nin Eşariler arasında sağlam bir şekilde yer edinmesi, İbn 'Asâkir ve Sübkî'nin onun hakkındaki bilgileriyle yakından alakalıdır. Bkz. Georg Makdisi, "The Non-Asharite Shafism of Ghazzali", *Revue des Etudes Islamiques* (1986), LIV / 241-251.

⁶³⁰ Zehebî, *Siyerü'l-'Alâmî'n-Nübelâ*, XXIII/143..

⁶³¹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, II/114

⁶³² Takıyyüddîn 'Ali b. 'Abdilkâfî es-Sübkî, (ö.756/1356), *er-Resâilü's-Sübkîyye fî'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve tilmîzihi İbn Kayyım el-Cevziyye*, thk. Kemal Ebû'l-Müna, Beyrut 1983, 83.

Bölgede kendilerini Eşarî olarak tanımlayan Hadis Taraftarı Şafîîlerin önünde ciddi bir problem durmaktaydı. O da Eşarî olmayan Hadis Taraftarı kesim tarafından Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye ve Eşariliğe olan mensubiyetlerinin sürekli olarak sorgulanmasıydı. Bu kesim Hanbelilerdi ve Eşarilerle bu süreçte ciddi tartışmalar ve gerilimler yaşadılar. İman konusu, Allah'ın müteşabih içeriğe sahip sıfatları konusunda tevile gidilip gidilemeyeceği ve özellikle Kur'an'ın yazılı metninin ve bunun tilavetinin *mahlûk* olup olmadığı konuları iki grup arasındaki tartışmaların temelini oluşturdu.⁶³³ Hanbelilerin Eşarilere muhalefeti, V./XI. ve VI./XII. asırlarda özellikle Şam bölgesinde daha da şiddetlendi. Örneğin Ebû'l-Ferec Abdulvâhid b. Muhammed eş-Şirâzî (ö.486/1093) Şam'da Emir Tutuş'un da desteğini alarak Eşariliğe muhalefet etti. Oğlu 'Abdülvehhâb (ö.536/1142) *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye* isimli bir eser yazdı ve Eşariliğe sert eleştiriler yöneltirken,⁶³⁴ Ebu'l-Ferec'in kendisi de bir kimsenin sünnet ehli veya bidatçi olup olmadığını ayırt etmek amacıyla yetmiş iki başlık altında topladığı meseleleri ele aldığı eserinde Eşarileri çoğu kez bidatçi zümre arasına dahil etti.⁶³⁵

Hanbelilere karşı Eş'arî'nin savunusu İbn 'Asâkir tarafından yapıldı. İbn 'Asâkir, Eşariliğin Şam'daki en önemli temsilcilerindendi.⁶³⁶ Eş'arî'ye yöneltilen eleştirilere cevap niteliğinde kaleme aldığı ve tümüyle bir Eş'arî savunusu niteliği taşıyan *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî* isimli eserini Ebû 'Ali el-Hasan b. 'Ali el-Ehvâzî'nin (ö.446/1055) *Mesâlibu İbn Ebî Bişr* isimli eserine reddiye olarak kaleme aldı.⁶³⁷ Ehvâzî, söz konusu eserde, Eş'arî'yi Muattıla, Mutezile ve Zandaka'ya yardım etmekle suçlamış ve bu bağlamdaki kimi görüşlerini

⁶³³ Şafîî olmasına karşın itikatta Hanbeliliğe yakın bir tutum sergileyen Teymî, Eşarilerin Kuran'ı harflerden, seslerden, sure ve ayetlerden ibaret görmelerine ve bunları ezeli kabul etmemelerine eleştiriler yöneltti. Bkz. Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed b. el-Fadl et-Teymî el-İsfahânî (ö. 535/1140), *el-Hucce fi Beyâni'l-Mehacce ve Şerhi 'Akîdeti's-Sünne*, thk. Muhammed b. Rebi b. Hadi, Riyad 1990, I/291-292; Hanbelî İbn Kudâme el-Makdisî ile Eşarî Kâdî Ebû 'Abdillâh ed-Dimeşkî arasında yaşanan tartışmaların özünü, Kur'an'ın harflerinin ve tilavetinin mahluk olup olmadığı konusu oluşturdu. Bkz. Hans Daiber, "The Quran As a "Shibboleth" of Varying Conceptions of The Godhead", *Israel Oriental Studies*, (1994), Leiden, vol. XIV, 252

⁶³⁴ Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, 226.

⁶³⁵ Ebû'l-Ferec 'Abdulvâhid b. Muhammed eş-Şirâzî (ö.486/1093), *İmtihânu's-Sünnî mine'l-Bid'î*, Süleymaniye-Şehit Ali Paşa, Nu: 2763/5

⁶³⁶ Mustafa S. Küçükaşçı-Cengiz Tomar, "İbn 'Asâkir: Ebû'l-Kasım", *DİA*, XIX/323.

⁶³⁷ Keskin, *Eşariliğin Teşekkül Süreci*, 25.

eleştirmişti.⁶³⁸ İbn ‘Asâkir, bu yazdığı eserle hem Ehvâzî’ye hem de kelimla meşguliyeti sebebiyle Eş‘arî’ye eleştiriler yöneltmekten geri durmayan Hanbelî kesime cevap verdi.⁶³⁹ Takıyyüddîn es-Sübkî’nin verdiği bilgiye bakılırsa, İbn ‘Asâkir Hanbelilerin hadis derslerine katılmalarına izin vermiyor ve kendi meclisinde bulunmalarına karşı çıkıyordu.⁶⁴⁰

Böyle bir gerilim ortamı İbn ‘Asâkir’in Eşarilik algısına da doğrudan etkide bulundu ve hadisçi kimliğiyle paralel bir Eşarilik algısını temellendirmeye çalıştı. Ancak o bu işi biraz dolaylı olarak yaptı: Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki Eşarilerin zihinlerinde var olan Eş‘arî tasavvuru, büyük ölçüde Eş‘arî’nin kelamı kullandığı ve kelamın kullanılmasını temellendirmeye çalıştığı *el-Lüm‘a, İstihsânü’l-Havd* gibi eserleri üzerinden gelişmişti. Bâkılânî, İbn Fûrek, İsferyînî ve Cüveynî gibi sonraki dönem Eşariler, Eş‘arî’ye bu kitapları üzerinden atıfta bulundular. Ancak İbn ‘Asâkir daha eserinin girişinde, Eş‘arî’nin *el-İbâne*⁶⁴¹ adlı eserine vurgu yaptı ve yalnızca bu eserin bile Eş‘arî’nin konumunu ortaya koyma noktasında yeterli olduğunu belirtti.⁶⁴²

Gerçekten de *İbâne* adlı eser, ilk defa İbn ‘Asâkir tarafından gündeme getirilmiş ve Eş‘arî’ye aidiyeti temellendirilmeye çalışılmış bir eserdir. İbn ‘Asâkir

⁶³⁸ Yusuf Ş. Yavuz, “Ahvazi, Hasan b. Ali”, *DİA*, II/194.

⁶³⁹ İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, 364-401.

⁶⁴⁰ Sübkî, *er-Resâilu’s-Sübkîyye*, 85.

⁶⁴¹ *el-İbâne ‘an ‘Usûli’d-Diyâne*, thk. Fevkiyye M. Hüseyin, Kahire 1976, 510. Çağdaş Batılı araştırmacıların oldukça ilgisini çekmiş olan bu eserin, ne zaman yazıldığı ve Eş‘arî’nin gerçek bakış açısını ne kadar yansıttığı tartışmalı bir konudur. Onun bu eseri, Bağdad’da Hanbelilerin reisi konumundaki Berbehârî ile görüşmesinden sonra kaleme aldığı şeklindeki bilgiler, eseri yayımlayan Fevkiyye Mahmud Hüseyin tarafından asılsız bulunmuştur. Ona göre eser, Eş‘arî’nin Mutezile’den ayrılmasının hemen akabinde yazdığı ilk kitaptır (Bkz. “Neşredenin Mukaddimesi”, *a. g. e.*, 35). Ancak eserin, daha önce yazıldığı bilinen *el-Makâlâtü’l-İslamiyyîn*’de Ashabu’l-Hadis ile ilgili verilen bilgilerle büyük benzerlik taşıdığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu benzerlik, McCarthy tarafından her iki eserin yan yana verilmesi suretiyle oluşturulan tabloda çok daha net bir şekilde görülebilmektedir. (Bkz. R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash‘arî*, Beyrut 1953, 235-254) *Makâlât*’taki ifadeler küçük müdahaleler ve ilavelerle neredeyse aynen *İbâne*’de korunmuştur. Bu durum, Eş‘arî’nin Berbehârî ile görüşmesinden sonra bir müddet ortadan kaybolduğunu, daha sonra da elinde *İbâne* ile onun huzuruna çıktığını bildiren kayıtlarla paralellik arz etmektedir. Muhtemelen Eş‘arî, bu kısa süre içerisinde *Makâlât*’ın ilgili bölümünün bir kopyası mahiyetinde *İbâne*’yi kaleme almış ve *Makâlât*’taki tarafsız tavrının aksine burada rü’yetullah, Kur’an’ın mahluk olup olmadığı gibi Hanbelileri hoşnut kılacak kimi ilavelerde bulunmuştur. *İbâne* ve içeriği ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Emrullah Yüksel, “el-İbâne”, *TDVİA*, XIX/254-255.

⁶⁴² İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, 28.

tarafından alıntılanan ve Eş‘arî’nin 320/932 yılına kadar yazdığı eserleri sıraladığı listede bu isimde bir eser bulunmaktadır.⁶⁴³ Aynı şekilde İbn Fûrek’in, Eş‘arî’nin 320/932 yılından hayatının sonuna kadar geçen dört yıl boyunca yazdığını söylediği eserler arasında da *İbâne*’ye rastlanılmamaktadır.⁶⁴⁴ Bu bakımdan İbn ‘Asâkir’in, *İbâne*’ye olan vurgusu ve ondan uzunca bir alıntıda bulunmuş olması dikkat çekicidir.⁶⁴⁵ Onun temel kaygısı, Eş‘arî’nin görüşlerinin ve akidesinin sıhhatini temellendirmeye çalışmaktı; ona göre Eş‘arî’nin *İbâne* adlı eserinin giriş kısmında söyledikleri onun inancının sıhhatini yeterince ortaya koymaktaydı.⁶⁴⁶ O burada “Ahmed b. Hanbel’in yolundan gittiğini” söylemiş ve onun yaklaşımı üzere itikadî konuları ele almıştı. İbn ‘Asâkir, buradan hareketle her iki imamın da aynı akide üzerinde hemfikir olduklarına dikkat çekti ve Hanbelilerin Eş‘arî’yle ilgili değerlendirmelerinin haksız iftiralar olduğunu vurguladı.⁶⁴⁷

İbn ‘Asâkir’in *İbâne*’yi bu kadar sahiplenmesine karşın, eserin Doğu’daki kelimci Eşariler nezdinde karşılığı yoktu. Onlar, Eş‘arî’nin görüşlerine müracaat ettiklerinde, hep *İbâne* dışındaki eserlerin içerdiği bilgilere yer verdiler. Bu durum, söz konusu eserin, Eş‘arî’ye ait olup olmadığı bir tarafa, Doğu’daki Eşarilerin Eş‘arî tasavvurunun şekillenmesinde bir fonksiyon icra etmediğinin göstergesiydi. Oysa Batı’da, Şam bölgesinde durum tam tersiydi. Kelam faaliyeti bölgede Hanbelilerin ve aşırı Hadis Taraftarı Şafiilerin mukavemetiyle karşı karşıya kaldı. İbn ‘Asâkir’in bir Eşarî olarak, Eş‘arî’ye yöneltilen eleştiriler konusunda yapabileceği iki şey bulunmaktaydı: Ya Hanbelilere ve eleştirilerine karşı kelamın meşruiyetini temellendirmeye çalışacak ya da Eş‘arî’nin kelimci kimliğini yumuşatarak onu Hadis Taraftarlığına yaklaştıracaktı.

İbn ‘Asâkir, bu seçeneklerin her ikisini de ustaca devreye koydu. O hem Eş‘arî’ye nispetle *İbâne* adlı eseri gündeme getirdi hem de kelamın meşruiyetiyle ilgili seleften nakledilen sözleri tevil etme ihtiyacı duydu. Ona göre selef zamanında kelam tümüyle bidat ehline mahsus bir uğraştı; ancak zamanla Ehl-i Sünnet hakkı müdafaa etmek için kendi kelamını üretmişti. Dolayısıyla selefin

⁶⁴³ İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, 128-134

⁶⁴⁴ İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, 135-136.

⁶⁴⁵ İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, 152-163.

⁶⁴⁶ İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, 152.

⁶⁴⁷ İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, 163.

eleştirdiği kelim, Ehl-i Sünnet'in değil, bidat ehlinin kelimiydi.⁶⁴⁸ İbn 'Asâkir'in bu bakış açısı, Eş'arî'yi Hadis taraftarlığına yaklaştıran ve onu Hadis Taraftarı kesim tarafından kabul edilebilir kılan bir niteliği haizdi.

İbn 'Asâkir'in *Tebyîn*'de hatlarını belirlediği bu Eş'arî tasavvuru, kendisinden sonra ve daha sistematik bir şekilde Tâcüddîn es-Sübkî tarafından da geliştirilmeye çalışıldı. Sübkî, bölgedeki Eşarî olmayan Şafiî Hadis taraftarlarını kendisine muhatap ve hedef olarak belirledi. Öyle ki Eş'arî'nin yalnızca kelimda değil, hadis ve fıkıhta da önemli bir isim olduğunu temellendirmek amacıyla müstakil bir başlık atma ihtiyacı hissetti.⁶⁴⁹ Meşhur *Tabakât* kitabını oluştururken, Eşarî ve Şafiî kimliğinin ilk dönemlerden itibaren etle kemik gibi birbirini tamamladığını vurgulamaya çalıştı.

Sübkî'nin bu çabası, İbn 'Asâkir'inkiyle kıyaslandığında daha da kapsamlıydı. Zira o İbn 'Asâkir'in Eş'arî'nin öğrencileri ve takipçileri arasında zikrettiği isimlerin oldukça az olmasından duyduğu şaşkınlığı gizlemedi ve İbn 'Asâkir'i işin hakkını vermemekle itham etti. Eğer İbn 'Asâkir bu işin hakkını verseydi, dört mezhebe mensup imamların çoğunu Eş'arî'nin takipçileri arasında sayması gerekirdi. Zira onların tümü Eş'arî'nin görüşü üzereydiler.⁶⁵⁰ Ancak gerek İbn 'Asâkir'in gerekse Sübkî'nin bu çabaları, Hanbelilerin ciddi mukavemetiyle karşılaştı. Onlar, erken dönemden itibaren Eş'arî'ye ve Eşarî fikirlere karşı besledikleri kuşkulardan hiçbir zaman tümüyle vazgeçemediler.

3. Hanefiliğin Hadis Taraftarlığına Yaklaştırılması

Hadis Taraftarı tutum, bölgede yalnızca Şafilere özgü değildi; Irak, Şam ve Mısır bölgesindeki Hanefiler de Mutezilî olmadıkları sürece genellikle Hadis Taraftarlığına eğilimli kimseler oldular. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, hadisçi ve fıkıhçı kimliği ile bu tür bir Hanefiliğin üst örneği konumundaydı. Kendisinden çok sayıda kimse fıkıh ve hadis tahsil etti. Uzun yıllar yanında kalan Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed ed-Dâmegânî bunlardan biriydi.⁶⁵¹ Ebû 'Abdillah Hüseyin b. 'Ali es-Saymerî (ö.436/1044) hayatının büyük bir kısmını Bağdad'da geçirmiş hadisçi

⁶⁴⁸ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 334.

⁶⁴⁹ Sübkî, *Tabakât*, III/354-355

⁶⁵⁰ Sübkî, *Tabakât*, III/356.

⁶⁵¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/318.

bir Hanefiydi. İbn Şâhin, Ebû Bekr İbn Şâzân ve Dârekutnî gibi önde gelen pek çok hadisçiden ders aldı. Yaşadığı dönemde Bağdad'da Hanefilerin reisi konumuna geldi.⁶⁵²

Hanefiliğin Irak bölgesindeki en önde gelen ismi olan ve sayılamayacak kadar çok öğrencisi bulunan Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî ed-Dâmegânî (ö.478/1085) Hadis Taraftarlığına eğilimli bir kimseydi. Bağdad'da otuz sene boyunca *Kâdîlkudât* görevinde bulunan Dâmegânî, sadece Hanefî fıkına değil, Şafiî fıkına da son derece hakimdi. Hatta kimi Şafiilere göre Şafiî mezhebini Şafiilerin çoğundan daha iyi bilmekteydi.⁶⁵³ Dâmegânî, Tuğrul Bey zamanında Nisâbûr'da Eşariliğin minberden lanetlenmesine tepki göstermesi ve bu şekilde bir davranışın günah olduğunu ortaya koyması nedeniyle Eşarilerin de övgülerine mazhar olmuştu.⁶⁵⁴

Ebû'l-Fadl Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö.599/1202) Gazne asıllı olmasına karşın Bağdad'da doğmuş ve muhaddislerin ileri gelenlerinden sayılan birisiydi. Bağdad ve Kahire'den gelen çok sayıda insan ondan hadis tahsil etti.⁶⁵⁵ İbnüşşâir olarak bilinen Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muhammed el-Becelî (ö.584/1188) fıkıhçı kimliğinin yanı sıra hadisçiliği ile de meşhur bir Hanefiydi. Şam'da Şafiî İbn 'Asâkir gibi meşhur hadisçilerin de aralarında bulunduğu pek çok kişiden hadis tahsil etti.⁶⁵⁶ İbn 'Asâkir'den hadis tahsilinde bulunan bir başka Hanefî muhaddis de Dımeşk'te Hanefilerin namaz imamı olan Ebû'l-Ferec İbrâhîm b. Yûsuf el-Bûnî (ö.612/1215) idi.⁶⁵⁷ Hayatının çoğunu Şam'da geçiren Tâcüddîn Zeyd b. el-Hasan el-Kindî (ö.613/1216) daha önce Hanbeli iken Hanefiliğe geçmiş, özellikle Kıraat ve Hadis'te uzmanlaşmış bir kimseydi.⁶⁵⁸

⁶⁵² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/116-118.

⁶⁵³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/269-271.

⁶⁵⁴ Sübkî, *Tabakât*, III/375-376.

⁶⁵⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/410-411.

⁶⁵⁶ 'Abdulkâdir b. Muhammed en-Nu'aymî (ö.927/1520), *ed-Dâris fî Târihi'l-Medâris*, thk. C. El-Haseni, Dımeşk 1948, I/473;

⁶⁵⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/118.

⁶⁵⁸ Nu'aymî, *ed-Dâris fî Târihi'l-Medâris*, I/485

İbnu'l-Cevzî'nin torunu olan Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbtu İbni'l-Cevzî (ö.654/1256)⁶⁵⁹, hadisçi bir Hanefiydi. O *Îsâru'l-İnsâf* adlı eserinde Hanefî mezhebinin görüşlerini, hadisler ve rivayetlerle delillendirmeye çalıştı.⁶⁶⁰ el-Hüseyn b. el-Mübârek el-Bağdâdî (ö.631/1233), *Sahîhu'l-Buhârî*'nin tamamını öğrencilerine okutan ve nakleden bir kimseydi.⁶⁶¹ Reşîdüddîn İsmâ'îl b. 'Osmân İbnu'l-Mu'allim el-Kureşî (ö.714/1314) öğrencilerine *Sahîhu'l-Buhârî* icazeti veren ve Şafîî İbn Dakîk el-İd'in kendisinden övgüyle bahsettiği birisiydi. Bir müddet Şam'da Belhiyye Medresesi'nde ders verdi, daha sonra Kahire'ye yerleşti ve orada vefat etti.⁶⁶²

İbn Ebî'l-Vefâ'nın hocası Ebû'l-Hasan 'Ali b. 'Osmân el-Maridî'nî (ö.769/1367) hadisçi kimliği ile ön plana çıkan bir kimseydi. İbnu's-Salâh'ın *'Ulûmu'l-Hadîs*'ine bir ihtisar yazmış, Beyhâkî'nin *Kebîr*'i üzerine yaklaşık iki ciltlik bir şerh yazmıştı.⁶⁶³ Öğrencisi İbn Ebî'l-Vefâ da hadisçi kimliği fıkıhla meşguliyetinin önüne geçmiş birisiydi. Kardeşi 'Abdulkâdir ile birlikte Buhârî'nin *Sahîh*'ini okudu ve icazet aldı.⁶⁶⁴ Hanefilerin temel fıkıh kitabı olan el-*Hidâye*'nin hadislerinin sıhhati ve tahriri konusunda bir eser yazdı.⁶⁶⁵ Şafîî ve Malikî pek çok kimseden ders okudu ve hadis rivayet etti. Onun hadisçi yaklaşım biçimi tabakat eserine de yansdı. el-*Cevâhiru'l-Mudiyye*'nin girişinde Ebû Hanîfe'yi hadiste de yetkin birisi olarak göstermek istedi. Bu noktada önde gelen hadisçilerin onunla ilgili olumlu değerlendirmelerine yer verdi ve onu tam anlamıyla *ta'dîl* etti.⁶⁶⁶ Onun *Tabakât*'ında Batı kökenli Hanefiler ağırlıktaydı. Ebû Ca'fer et-Tahâvî ile ilgili verdiği bilgiler diğer hal tercümeleriyle kıyaslandığında epeyce fazlaydı. Belki de Ebû Hanîfe'den sonra en geniş hayat hikayesi Tahâvî'nindi.⁶⁶⁷ Hatta eserinin sonunda Beyhâkî'nin Tahâvî'nin *Me'ânu'l-Âsâr* isimli eserine yönelttiği

⁶⁵⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/633-635.

⁶⁶⁰ Ebû'l-Muzaffer Şemsüddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbtu İbni'l-Cevzî (ö.654/1256), *Îsâru'l-İnsâf fi Âsâri'l-Hilâf*, thk. Nasırulali N. el-Halifi, Kahire 1987.

⁶⁶¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/124.

⁶⁶² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/418-421.

⁶⁶³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/583.

⁶⁶⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/352.

⁶⁶⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/583.

⁶⁶⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/55-59.

⁶⁶⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/271-277.

eleştirileri cevaplamaya çalıştı.⁶⁶⁸ Gerçekten de Mısır ve Şam kökenli Hanefiler, Irak'taki Mutezili Hanefiler ve Doğu'daki Mâturîdî Hanefilerle kıyaslandığında daha çok fıkıh ve hadisle iştigal eden kimseler oldular.

Hanefi âlimlerin idari ve eğitsel görevlerde bulunmak amacıyla doğudan batıya göç etmeye başlaması Hanefiliğin bölgedeki temsiline doğrudan yön verecek kimi gelişmeleri beraberinde getirdi. Zengiler döneminde açılan medreseler, çok sayıda âlim için bir cazibe merkezi haline geldi ve tedris faaliyetlerinde bulunmak üzere Doğu'dan nitelikli bir göç dalgası başladı.⁶⁶⁹ Bu dalgada Hanefi âlimlerin sayısı diğerleriyle kıyaslandığında oldukça fazlaydı. Onlar sayesinde Hanefilik, Şam ve Haleb gibi şehirlerde önemli ölçüde temsil bulmaya başladı. Nûreddîn Zengî, Haleb'teki Halaviyye/Belhiyye Medresesi'ni eski bir kiliseden çevirterek faaliyete açtı. Hanefilere tahsis ettiği medresede tedris görevini üstlenmesi için Doğu'dan Burhânüddin Ebû'l-Hasan 'Alî b. el-Hasan el-Belhî'yi (ö.548/1153) çağırttı.⁶⁷⁰ O Halaviyye dışında bölgede açılan Tarhaniyye, Mescidu Hatun, Sadıriyye ve Emîniyye medreselerinde de ilk müderris olma payesine sahipti.⁶⁷¹

Burhânüddîn el-Belhî, Mecdüddîn İbn Dâye tarafından azledilinceye kadar Belhiyye Medresesi'ndeki görevini sürdürdü. Fakat ondan sonra da Belhiyye Medresesi Doğu kökenli Hanefilerin ders verdiği bir medrese olma vasfını sürdürdü. Belhî'den boşalan göreve sırasıyla 'Alaüddîn 'Abdurrahmân b. Mahmûd el-Gaznevî (ö.VI. asır), Radiyyüddîn Muhammed b. Muhammed es-Serahsî (ö.544/1159) ve 'Alaüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî (ö.587/1191) getirildi.⁶⁷² Radiyyüddîn es-Serahsî, Halaviyye'nin yanı sıra Haleb'te Nuriyye, Dımaşk'ta da Hatuniyye medreselerinde ders verdi.⁶⁷³ 'Alaüddîn el-Kâsânî, Ebû Bekr 'Alaüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkadî'nin (ö.539/1144) en seçkin talabesiydi. Hocasının *Tuhfetu'l-Fukahâ* adlı eserinin yöntemini takip ederek

⁶⁶⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, IV/570-571.

⁶⁶⁹ İbn Asâkir, *Vulâtu Dimeşk fî 'Ahdi's-Selçûkî (Büyük Dimeşk Tarihinden Çıkarılan Metinler)*, thk. S. el-Müneccid, Beyrut trz., 6.

⁶⁷⁰ İbnu'l-'Adîm, *Zubdetu'l-Haleb min Târîhi'l-Haleb*, II/293.

⁶⁷¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/561.

⁶⁷² İbnu'l-'Adîm, *Zubdetu'l-Haleb*, II/295.

⁶⁷³ 'İzzüddîn İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Y. Z. Abbare, Dımaşk 1991, I/267-268

yazdığı *Bedâiu's-Sanâi* adlı fıkıh kitabı dolayısıyla onun takdirini kazandı ve kızıyla evlendi. Mihr yerine bu şerh kabul edildi. Bir ara Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mes'ûd'un sarayında Konya'da bulunan Kâsânî, Nûreddîn'e elçi olarak görevlendirildi. Daha sonra Haleb'e yerleşti ve ölene kadar Halaviyye medresesinde tedris faaliyetinde bulundu.⁶⁷⁴

Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ebî'l-Hasan en-Nîsâbûrî (ö.553/1158) tahsilini Nîsâbûr'da yapmasına karşın Şam'a yerleşen Hanefilerden biriydi. O Medresetu'l-Muîniyye'de müderislik yaptı.⁶⁷⁵ 'Ali b. el-Hüseyn el-Belhî el-İsgilkendî (ö.547/1152) Dîmeşk'da Hanefiliğin yayılmasında etkili olan kişilerden biriydi.⁶⁷⁶ Ebû'l-Mefâhir 'Abdulğafûr b. Lokmân el-Kerderî (ö.562/1166) Nûreddîn Zengî zamanında Haleb kadılığı yapmış bir isimdi.⁶⁷⁷ Yine Nûreddîn Zengî zamanında Türkistan'dan Şam'a gelen Rizkullah el-Kâşânî, Şam'da Hanefilerin imamlarındanı.⁶⁷⁸ Osmân b. Yûsuf el-Kaşgarî (ö.567/1171) Nûreddîn'e takdim edilen Hanefilerden birisiydi. Dîmeşk'e yerleşti ve kendisinden çok sayıda insan ilim tahsil etti.⁶⁷⁹

Ebû 'Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Hôtenî (ö.576/1180) Mâverâünnehir ulemasındandı. Babasından kalan mal varlığını küçük kardeşine bıraktı ve ilim tahsili için Semerkand, Buhârâ ve Horasan bölgesine seyahatlerde bulundu. Şam'a geldiğinde Nûreddîn Zengî kendisini karşıladı ve Sadırıyye Medresesi'nin kendisine teslim etti. Daha sonra Kahire'ye geçti ve Yusufiyye Medrese'sinde ders verdi. O burada ders veren ilk kişiydi.⁶⁸⁰ Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (ö.593/1196) 'Alaüddîn Kâsânî'nin Haleb'te en önemli öğrencilerindendi. O öldükten sonra da yerine geçti.⁶⁸¹ Ebû'l-Hasan Husâmüddîn 'Ali b. Ahmed er-Râzî (ö.598/1201) Dîmaşk'ta Sadırıyye, Haleb'te de Nuriyye medreselerinde ders vermiş bir Hanefî fakihti.⁶⁸² Ebû İshâk İbrâhim b. Mahmud

⁶⁷⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, IV/26-27.

⁶⁷⁵ Nu'aymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, I/589.

⁶⁷⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/563.

⁶⁷⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/ 443;

⁶⁷⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/203.

⁶⁷⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/524.

⁶⁸⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/348.

⁶⁸¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/315;

⁶⁸² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/543-544.

el-Gaznevi (ö.VII. asır) Şam'da Sadırıyye Medresesi'nde müderrislik yapmış bir Hanefiydi.⁶⁸³ Aslen Türkistan bölgesinden olan Ebû'l-Hayr Ramazan b. el-Hüseyin es-Sürmârî (ö.675/1276) Kahire'ye gelip burada Yusufiyye Medresesi'nde bir müddet ders vermiş birisiydi.⁶⁸⁴ *el-Hâdî fi Usûli'd-Dîn* isimli eserin yazarı olan Celâlüddin Ömer b. Muhamed el-Habbâzî (ö.691/1291) Şam'a geldi ve Izziyye ve Hatuniyye medreselerinde ders verdi.⁶⁸⁵ Sirâcüddîn Ömer b. Mahmud er-Râzî (ö.717/1317) Dimeşk ve Şam'da idari ve tedrisi görevlerde bulunmuş birisiydi. Şam'da Eşrefiyye, Aşuriyye ve Gazneviyye medreselerinde ders verdi.⁶⁸⁶

Şam ve Mısır kökenli Hanefiler, bölgede Eş'arî'nin ve Eşarilerin eserlerini okumakta bir sakınca görmüyorlardı. İbn 'Asâkir'in verdiği bilgiye göre Asker kadısı olan ve Hanefilerin seçkin imamlarından olan Ebû'l-'Abbâs, Eş'arî'nin *usulü'd-din* konusunda çok sayıda eserini görmüş ve incelemiştir. Ebû'l-'Abbâs'a göre Hanefilerden bazı kimseler, Eş'arî'nin *tekvîn* ve *mükevven* gibi konulardaki görüşlerini hatalı bulmuştur. Bu hataların farkında olunması halinde onun kitaplarının okunmasında bir sakınca yoktu. Ebû'l-'Abbâs, Hanefilerden çok sayıda insanın Eş'arî'nin kitaplarını ellerinde bulundurdıklarını ve incelediklerini kaydetti.⁶⁸⁷

Bu bilgi, bölge kökenli Hanefilerin Eş'arî'ye ve Eşariliğe bakış açısını yansıtır niteliktedir. Buna karşın göç dalgasıyla Doğu'dan bölgeye gelen Hanefilerin ilk etapta zorluk yaşadıkları kesindir. Örneğin Burhânüddîn el-Belhî, Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin öğrencisiydi. Nûreddîn'in daveti üzerine Haleb'e geldiğinde Hanbelilerle sıkıntılar yaşadı.⁶⁸⁸ Ne gibi hususların polemik konusu edildiği belli olmamakla birlikte Hanbelilerin ona karşı hep taassupla yaklaşmasına bakılırsa bu, bölgeye göç edenlerin yaşadığı adaptasyon sıkıntısını

⁶⁸³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/111.

⁶⁸⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/204.

⁶⁸⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/668.

⁶⁸⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/670.

⁶⁸⁷ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 139-140.

⁶⁸⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/560-561.

gözler önüne sermesi bakımından önemlidir.⁶⁸⁹ Ancak ayrıntılarının kaynaklarda yer almaması nedeniyle Belhî'nin fikirleri belirsizliğini korumaktadır.

Buna karşın 'Alaüddîn Kâsânî ve öğrencisi Cemâlüddîn el-Gaznevî'nin Maturidî kimlikleri tartışma götürmezdi. Kâsânî, Ebû'l-Mu'în en-Neseffî'nin öğrencisi olan ve Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ını şerh eden 'Alaüddîn es-Semerkindî'nin talebesiydi. Dolayısıyla hocası vasıtasıyla Mâturîdî'den ve fikirlerinden haberdardı. Günümüze ulaşmayan *Sultânu'l-Mübîn fi Usûli'd-Dîn* adlı eseri muhtemelen bu etkileşimin bir sonucuydu. Anadolu Selçukluları'nın sarayında bir fakihle tartışmış ve Mutezili olduğu gerekçesiyle onun üzerine kırbaça yürümüştü. Tartışma konusu iki müctehidin aynı konuda iki farklı içtihadda bulunması durumunda her ikisinin içtiadlarında isabetli olup olmamalarıydı. Söz konusu fakih, Ebû Hanîfe'den nakledildiği üzere her müctehidin içtiadında isabetli olduğunu ileri sürdü. Kâsânî ise buna itiraz etti ve Ebû Hanîfe'den nakledilenin iki müctehidden birinin isabetli, diğerinin hatalı olduğu şeklindeki görüş olduğunu ileri sürdü. Buna göre yalnızca birisinin görüşü doğrudu ve fakihin söylediği Mutezile'nin görüşünü yansıtmaktaydı.⁶⁹⁰ Onun savunduğu bu görüş aynı zamanda Mâturîdî'nin de görüşüydü.

Usûlü'd-Dîn isimli eserin sahibi Cemâlüddîn Gaznevî, Kâsânî'nin öğrencisiydi. O eserinde Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye atıfta bulunmamasına karşın Maturidî çevrenin kelimî görüşlerini eserine yansıttı. Örneğin *tekvîn* konusunda Doğu Hanefilerinin geleneksellemiş görüşlerine yer verdi.⁶⁹¹ Tekvînin yanı sıra Allah'ın tüm sıfatlarının ezeli olduğunu belirterek sıfatlar konusunda fiili / zati şeklinde bir ayrımın söz konusu olamayacağını dile getirdi.⁶⁹² Fiili sıfatlarla ilgili bu değerlendirmesiyle muhtemelen Eşarileri kast etmekteydi. Ancak Doğu

⁶⁸⁹ Nu'aymî, *ed-Dâris fi Târîhi'l-Medâris*, I/481.

⁶⁹⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, IV/25-26.

⁶⁹¹ Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (ö.593/1196), *Usûlü'd-Dîn*, Süleymaniye-Bağdatlı Vehbi, Nu: 2028, v. 110b-111a.

⁶⁹² Gaznevî, *Usûlü'd-Dîn*, 111a.

Hanefilerinden farklı olarak Eşarilere doğrudan cephe almadı ve eserini oldukça genel ve yalın ifadelerle şekillendirdi.⁶⁹³

4. Tahavî Hanefiliği ve Maturidî Hanefiliğinin Sentezi

Doğu'dan gelen Hanefiler, zamanla yeni muhitlerinin sosyo-kültürel dinamiklerini hesaba katmak durumunda kaldılar. Bölgede var olan Hadis Taraftarı yaklaşım ve Sünnilik eksenli siyaset anlayışı, göç dalgasıyla Batı'ya gelen Hanefilerin henüz alışık olmadığı bir durumdu. Doğu'da fikhî ve kelamî zeminde Şafiiler ve Eşarilerle yaşanan gerilimin Batı'da karşılığı bulunmamaktaydı. İbn 'Asâkir'in *İbâne* üzerinden Eş'arî'yi Hadis Taraftarlığına yaklaştırmasına benzer bir tutum, bu süreçte Hanefiler arasında da kendisini göstermeye başladı. Ancak ortada ciddi bir problem yatmaktaydı; Mâturîdî'nin Eş'arî'nin *İbâne*'sine benzer bir eseri yoktu. Dolayısıyla Hanefiliğin Hadis Taraftarlığına yaklaştırılabilmesi Mâturîdî'nin eserleri üzerinden gerçekleştirilemezdi.

Bu noktada Hanefiler arasından hadis taraftarlığı kimliğiyle ön plana çıkartılabilecek merkezi bir isme ihtiyaç duyuldu. Bu ise kısmen Ebû Hanîfe, ama daha çok Ebu Ca'fer et-Tahâvî üzerinden gerçekleştirildi. Ebû Hanîfe bu süreçte Hadis Taraftarlığına yaklaştırılmaya, fikhî ve itikadi görüşleri hadislerle delillendirilmeye çalışıldı.⁶⁹⁴ Onun *el-Fıkhu'l-Ekber*'i, *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ı, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*'i ve *el-Vasiyye*'si gibi eserleri ön plana çıkarıldı ve eserlerinin tamamı Ekmelüddîn el-Bâbertî tarafından şerh edildi. Beyâzîzâde'nin verdiği bilgilere bakılacak olursa bu süreçte Hüsâmüddîn es-Sıgnâkî (ö.711/1311), Kıvâmüddîn el-İtkânî (ö.758/1357), Celâlüddîn el-Kirmânî, Kıvâmüddîn el-Kâkî (ö.749/1384), 'Alaüddîn Buhârî (ö.730/1330), Ekmelüddîn Bâbertî (ö.786/1384) gibi âlimlerin de aralarında bulunduğu otuza yakın kişi, bu eserlerden kimi kısımları fıkha ve kelama dair yazdıkları eserlere taşımışlardı.

⁶⁹³ Gaznevî'nin bu eseri ve Mezhepler Tarihi açısından önemi hakkında geniş bilgi için bkz. İhsan Timur, *Gaznevî'nin Usulu'd-din Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.

⁶⁹⁴ Hadisçi bir hanefî olan Sıbtu İbni'l-Cevzî'nin *İsâru'l-İnsâf* adlı eseri, Hanefî mezhebinin görüşlerinin, hadisler ve rivayetlerle delillendirmeye çalışılmasına matuftu. Bkz. Ebû'l-Muzaffer Şemsüddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbtu İbni'l-Cevzî, *İsâru'l-İnsâf fî Âsâri'l-Hilâf*, thk. Nasırolali N. El-Halifi, Kahire 1987.

Ebû Hanîfe ile birlikte bu süreçte ön plana çıkarılan bir diğer isim kuşkusuz Ebû Ca'fer et-Tahâvî'di. Eğer Hanefilerin, gelenekçilerce kabul edilebilir olmaya dönük bir ihtiyaçları söz konusuysa, bu noktada Tahâvî, hem hadisçi kimliği hem de erken dönem Şafîî ekolüyle olan irtibatı nedeniyle en iyi isimdi.⁶⁹⁵ O Şafîî'nin öğrencilerinden Müzenî'nin yeğeniydi ve fıkıh tahsiline onun yanında başladı. Daha sonra Müzenî'den ayrıldı ve Hanefiliğe geçti.⁶⁹⁶ Ama Şafîiliğin ondaki izleri Hanefiliğe geçtikten sonra da sürdü. Örneğin *Muhtasar* adlı eserini Müzenî'nin Şafîî fıkıhına ilişkin yazdığı aynı isimdeki *Muhtasar* adlı esere göre tertip ettiği ve konu başlıklarını ona göre düzenlediği aktarılmaktadır.⁶⁹⁷

Tahâvî'nin Ebû Hanîfe'nin akaide dair görüşlerini derlediği ve '*Akîdetu't-Tahâvî*' adıyla bilinen on sayfalık risalesi⁶⁹⁸ Hanefiliği Hadis Taraftarlığına yaklaştıran bir metindi.⁶⁹⁹ Zira eserin akaid konularını son derece kısa ve yalın halde sunan ve diğer gruplarla polemige girmeksizin yalnızca Ebû Hanîfe'nin ve öğrencilerinin görüşünü aktaran sade üslubu⁷⁰⁰ bölgedeki Hanefiler açısından sığınılacak bir liman işlevi görüyordu. Çünkü böyle bir metin, yalnızca Tahâvî'yi merkeze taşımakla kalmıyor, ilk asırlardan itibaren Hadis Taraftarlarınca hep şüpheyile karşılanan ve genellikle Ehlü'r-Re'y veya Mürchie ile irtibatlandırılan Ebû Hanîfe tasavvurunu da önemli ölçüde değiştiriyordu.

Tahâvî'nin eserinin önemsenmeye başlanması, o öldükten yaklaşık üç asır sonra gerçekleşti. Hanefî gelenek içerisinde ona ilk atıfta bulunan Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'ydî.⁷⁰¹ Nesefî, Eşarilerin *tekvîn* konusunun V./XI. asırda Mâverâünnehir bölgesinde ortaya çıkmış yeni bir görüş olduğu yönündeki iddialarını çürütmek amacıyla Tahâvî'nin '*Akîde*'sine dikkat çekti ve onun eserinde *tekvîn* konusunun yer aldığını belirtti. Nesefî'ye göre dost düşman herkes, Tahâvî'nin selefin görüşlerini en iyi bilenlerden birisi olduğu hususunda

⁶⁹⁵ Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, Leiden 1997, 117.

⁶⁹⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/195, 273.

⁶⁹⁷ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II/1627.

⁶⁹⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî Tahâvî (ö.321/933), *Usûlü'l-'Akîdeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1987.

⁶⁹⁹ Eser VIII./XIV. asırda bile Hadisçi Hanefiler arasında rağbet gören bir metin olma vasfını korudu. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/94.

⁷⁰⁰ Aytekin, Arif, "el-Akîdetü't-Tahâviyye", *DİA*, II/259.

⁷⁰¹ Nesefî, *Tebsıra*, I/467

hemfikiydi.⁷⁰² Neseî'nin *tekvîn* konusu bağlamında stratejik olarak atıfta bulunması istisna tutulursa VII./XIII. asra kadar Tahâvî'nin söz konusu eseri, fıkha dair yazdığı diğer eserleriyle kıyaslandığında son derece az bir ilgiye mazhar olmuştu.⁷⁰³ Ancak ne olduysa VII./XIII. asırdan itibaren bu metin birden, bu bölgede üzerine çok sayıda şerhin kaleme alındığı çerçeve bir metin haline geldi. VII./XIII. ve VIII./XIV. asırlarda eser üzerine çeşitli hacimlerde çoğu günümüze ulaşan ondan fazla şerh yazıldı.⁷⁰⁴ Bu kadar sayıda şerh, iki asırlık bir zaman diliminde belki de İslam düşünce tarihinde çok az esere nasip olmuş bir payeydi. Bunu kendiliğinden gelişen normal bir gelişme olarak görmemek ve üzerinde durmak gerekir. Şam bölgesinde Hanefilik açısından ne olup bittiğini anlayabilmek için Tahâvî şerhleri önemlidir ve bize doğru iz sürebilmek için belli ölçüde malzeme sunmaktadır.

Tahâvî'nin akaidi üzerine ilk şerh, Ebû Hafs Ömer b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Gaznevî (ö. muhtemelen VI./XII. ikinci yarısı) tarafından yazıldı.⁷⁰⁵ Her ne kadar günümüze ulaşmamışsa da diğer Tahâvî şerhlerinde yapılan nakillerden hareketle Ebû Hafs el-Gaznevî'nin, Doğu Hanefiliğinin ve

⁷⁰² Neseî, *Tebşıra*, I/467-468.

⁷⁰³ Örneğin onun *Muhtasar*'ı Doğu'da çok sayıda alimin üzerine şerh yazdığı bir eserdi. Esere şerh yazanlardan birisi Ebû Nasr Ahmed b. Mansûr el-İsbicâbî idi. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/335.

⁷⁰⁴ Bu şerhlerden çalışmamız sırasında sadece sekizinin içeriğine vakıf olabildiğimizi belirtmek gerekir. Metinde tahlil edilenler dışında bu dönemde biri Seyfüddîn en-Nâsirî (ö.758/1357) tarafından yazılmış (Gotha, 665), diğeri de 775/1373 yılına ait olup anonim olarak nakledilen (Berlin, 1940) iki eser daha bulunduğu kaydedilmektedir. Bkz. C. Brockelmann, *GAL*, Leiden 1943, I/182; Fuat Sezgin, *GAS*, Brill 1967, I/442; Ancak Seyfüddîn en-Nâsirî'ye nispet edilen şerh, muhtemelen Ekmelüddîn Bâbertî'ye aittir. Zira Bâbertî'nin söz konusu şerhini, eserinin başında büyük övgülerde bulunduğu Mısır emiri Seyfüddîn en-Nâsirî Sarığtimuş (?) es-Sâlihî'ye attettiği anlaşılmaktadır. Krş. Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî (ö.786/1384), *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Arif Aytekin, y. y. 1989, 21. Burada belirtilen Seyfüddîn en-Nâsirî'nin, sanki eserin yazarı gibi algılanmış olması ihtimal dahilindedir.

⁷⁰⁵ Ne *Keşfü'z-Zünûn*'da ne de *GAL* ve *GAS*'ta, bu isimde bir şerhten bahsedilmektedir. Ancak Ebû Hafs el-Gaznevî'nin Tahâvî akaidine şerh yazdığı, Ebû Şücâ' en-Nâsirî tarafından açıkça dile getirilmektedir. Bkz. Ebû Şücâ' en-Nâsirî, *Nûru'l-Lâmi*, 49a; 65b; Tabakat kitaplarında verilen çok kısa bilgiler, ne zaman ve nerede yaşadığını tespit etme noktasında yetersiz kalsa da, en azından onun kelam ve fıkıh ilminde imam olduğunu ve kadılık yaptığını bilebilmemizi sağlamaktadır. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/642; Ancak 652/1254 yılında öldüğü bilinen Ebû Şücâ' en-Nâsirî'nin kendinden nakillerde bulunduğu düşünüldüğünde, ölüm tarihi VI./XII. asrın ikinci yarısı ile VII./XIII. asrın ilk yarısı arasında bir tarihte olmalıdır. Yaşadığı dönem dikkate alınırsa onun, Şam bölgesine tedris amaçlı gelmiş olabileceği ihtimal dışı değildir. Onun bu şerhinden Ebû Şücâ' en-Nâsirî ve Türkistânî çok fazla alıntıda bulunmaktadır.

Maturidiliğin temel görüşlerini eserine yansıttığı anlaşılmaktadır. Gaznevî'nin bu şerhinin, Ebû Şücâ' Necmüddin Menkubers b. Yalınkılıç et-Türkî e-Nâsirî (ö.652/1254)⁷⁰⁶, Şücâ'üddîn Hibetullah b. Mu'allâ et-Türkistânî (ö.733/1333)⁷⁰⁷ ve Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî (ö.773/1371)⁷⁰⁸ tarafından yazılan diğer şerhlerin zeminini oluşturduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰⁹ Aynı çizgiyi takip eden bu dört

⁷⁰⁶ Oldukça hacimli olan şerhinde Ebû Şücâ' en-Nâsirî, Doğu Hanefiliğinin temel köşetaşı olarak kabul edilebilecek kimi isimlere ait eserleri merkeze alarak kitabını telif ettiğini şerhin başında dile getirmektedir. Bu isimler arasında Ebû Hafs el-Kebîr, Hakîm es-Semerkandî, Ebû 'Abdirrahmân b. Ebî'l-Leys el-Buhârî, Ebû Mansûr el-Mâturîdî bulunmaktadır. Bunlar dışında Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin *Usûl'ünü* ve *Tebsıratu'l-Edille'sini*, Ebû Zeyd ed-Debûsiînin *Tahdîdu Edilleti's-Şer'i'sini*, Ebû Hafs el-Gaznevî'nin Tahâvî şerhini, Rüstüğfenî'nin *Beyânü's-Sünne ve'l-Cemâ'a'sını*, Ebû'l-'Alâ el-Üstüvâî'nin *İ'tikâd'ını*, çok sayıda İmam tarafından yazıldığını ima ettiği *Kitâbu's-Sevâdi'l-A'zam'ı* şerhinde kullanmıştır. Bkz. Ebû Şücâ' en-Nâsirî, *Nûru'l-Lâmi'*, 18a; Onun en çok müracaat ettiği kişiler sırasıyla Gaznevî, Mâturîdî ve Nesefî'dir. Mâturîdî'nin görüşlerine doğrudan kendi eserleri üzerinden mi yoksa Nesefî'nin eserleri üzerinden mi vakıf olduğu tam net değildir. Ayrıca eserin sonunda istinsah tarihi olarak 648/1251 tarihinin geçiyor olması, müellif nüshası olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Bkz. *Nûru'l-Lâmi'*, 264a.

⁷⁰⁷ Türkistânî, aslen Türkistan'ın Tarâz şehrendendir; Şam'a gelip burada Ebû Muhammed b. Ömer el-Habbazî'den fıkıh tahsil etti. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudıyye*, III/566-567; Hacimli denebilecek şerhte, hem kaynakları hem de konuları ele alış biçimi bakımından Doğu Hanefiliğinin etkisi fazlacadır. İmam Mâturîdî'den çoğu sıfatlar ve tevhid konusu olmak üzere on iki yerde alıntı yapılmaktadır. Bkz. Şücâ'üddîn Hibetullah b. Ahmed b. Mu'allâ et-Türkistânî, (ö.733/1333), *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye*, Süleymaniye-Pertev Paşa, Nu: 650, 9a, 12b, 14b, 16b, 17b, 18a, 19b, 21b, 23b, 37a, 49b, 50a.; Ancak söz konusu alıntıların benzer şekillerde Ebû Şücâ' en-Nâsirî'de de yer alıyor olmasından hareketle, bunların doğrudan Mâturîdî'nin eserlerinden ziyade, Ebû Şücâ'den veya Ebû Hafs el-Gaznevî'den alınmış olabileceği varsayımında bulunulabilir. Zira Ebû Hafs el-Gaznevî tarafından yazıldığı söylenen *Tahâvî Akaidi* şerhinden eserin pek çok yerinde alıntılarda bulunmaktadır. Bkz. Türkistani, *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye*, 10b.; Gaznevî dışında Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, Kâdî Ebû'l-'Alâ Sâ'id b. Muhammed el-Üstüvâî ve Ebû Şücâ' en-Nâsirî gibi isimlere de şerhte referansta bulunmaktadır. Türkistânî'nin, eserinde Eşarilere yer vermemiş, *tekvin* vb. konularda iki grup arasındaki tartışmalara değinmemiş olması ayrıca dikkat çekicidir.

⁷⁰⁸ Diğerleriyle kıyaslandığında şerh, kısa ve özet olarak kaleme alınmış ve konular basit ve yalın bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Ama genel olarak bakıldığında diğer eserlerin içerikleriyle paralellik göstermektedir. Mâturîdî'ye ve bu gelenek içerisinde ilk şerh yazan kişi olan Ebû Hafs el-Gaznevî'ye atıflarda bulunmaktadır.; Bkz. Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî (ö.773/1371), *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye*, Süleymaniye-Mihrişah Sultan, Nu: 294, 33b, 42b, 35b, 45b.; Hindî, diğer şerhlere kıyasla Eşarilerin görüşlerine daha çok yer veriyor ve bunları eleştiriyor. Amellerin imana dahil edilemeyeceğine Fahrüddin Râzî'nin de muvafakat ettiğini ifade ederek, onun bu konudaki sözlerini kitabına taşımaktadır. Bkz. *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye*, 43a.

⁷⁰⁹ Ebû Hafs el-Gaznevî'nin Tahâvî şerhine VIII./XIV. asrın ikinci yarısında yazılmış olan *el-Kalâid fi Şerhi'l-'Akâid* isimli Tahâvî şerhinde de atıf yapılmıştır. Bkz. Cemâlüddîn İbnü's-Sirâc Mahmud b. Ahmed el-Konevî (ö.777/1376), *el-Kalâid fi Şerhi'l-'Akâid*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 2321, 7a, 16b, 34a, 38a.

şerhin yazarlarının hepsi de Mâverâünnehir kökenliydi ve Doğu Hanefiliğinin, bir başka ifadeyle Maturidiliğin görüşlerini eserlerine taşımaktaydılar.⁷¹⁰

Her ne kadar Ebû Hafs el-Gaznevî açısından tespit etmek mümkün değilse de bu âlimlerin, Mâverâünnehir kökenli olmak dışında bir diğer ortak noktası da bir şekilde Bağdad, Şam ve Mısır bölgesine gelip buralarda tedrîs veya kadılık gibi idari veya siyasî görevler üstlenmiş kimseler olmalarıydı. Onlar, Batı'ya geldiklerinde kelamcı Doğu Hanefî geleneğini de beraberlerinde getirdiler. Ancak bunu bölgenin mevcut yapısını göz önünde bulundurarak kimi zaman dolaylı olarak ortaya koymak istediler. Zira Mâverâünnehir bölgesindeki kelamî tartışmaların, yeni muhitlerinde çok fazla karşılığı yoktu. Bundan dolayı da Eşariliğe dönük eleştirilere ya hiç yer verilmedi ya da çok kısa değerlendirmelerle yetinildi.⁷¹¹

Bu dönemde hadisçilik, bölgedeki ilmi faaliyetlerin çoğuna belli ölçüde kendi rengini verdi. Bu yüzden, buralarda hadisçiliği sadece Hanbelilere hasrederek açıklamaya çalışmak çok doğru yaklaşım tarzı değildir. Aksine Eşarî Şafiiler ve doğudan gelmediği sürece Hanefiler arasında da hadisle iştigal eden kimseler sürekli olageldi. Muhtemelen bundan dolayı Doğu kökenli Hanefî âlimler, kendi gelenekleri içerisinde -örneğin Ömer en-Neseî gibi- bir şahsa ait bir metni şerh etmek yerine Tahâvî'nin akidesini tercih ettiler. Böylece

⁷¹⁰ Sadece Mâtürîdî'ye yapılan atıflar bile bu etkinin boyutlarını ortaya koyması bakımından önemlidir. Örneğin Ebû Şücâ' en-Nâsîrî'nin şerhi, belki de Neseî'nin *Tebşiratu'l-Edille*'sinden sonra Mâtürîdî'den en fazla bahseden eserdir. Şerhin neredeyse başından sonuna kadar pek çok yerinde Mâtürîdî'nin görüşlerine başvurulmaktadır. Bkz. Ebû Şücâ' en-Nâsîrî, *Nûru'l-Lâmi* ', 29a, 39b, 51b, 52a, 53b, 64b vd.; Mâtürîdî etkiye özellikle de *tekvin* konusu bağlamında fazlasıyla şahit olmak mümkündür. Ebû Şücâ' bu mesede Ebû'l-Mu'în en-Neseî'ye sıklıkla müracaat etmekte ve onun bu konuda Eşarilere yönelttiği eleştirileri eserinde kısaca özetlemektedir. Bkz. *Nûru'l-Lâmi* ', 101a-115b. Ancak iki kesim arasındaki görüş ayrılıklarına ve ihtilaf noktalarına dikkat çekerken Neseî gibi çatışmacı bir tutum ve tavır sergilememesini bölgedeki Eşarilik-Hanefilik uzlaşısı bağlamında düşünmek mümkündür.

⁷¹¹ Türkistânî'nin şerhinde Eşarilere atıfta dahi bulunulmamaktadır. Ebû Şücâ' en-Nâsîrî de ve Hindî'de ise *tekvin* meselesi bağlamında Eşarilerin görüşlerine değinilmekte ve eleştirilmektedir. Ancak bu eleştirilerin dozu sert ve ağır değildir. Ebû'l-Mu'în en-Neseî'ye sıklıkla atıfta bulunan Nâsîrî'nin, Eşarilik aleyhtarlığında Neseî kadar ileri gitmediği veya gitmek istemediği anlaşılmaktadır. Krş. Ebû Şücâ' en-Nâsîrî, *Nûru'l-Lâmi* ', 104b, 106a, 134a, 180b; Sirâcüddîn el-Hindî, *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye*, 37a-b.

Maturidiliğin görüşlerini ve kelamî yaklaşım tarzını, Tahâvî'nin hadisçi kimliği ile bir şekilde ilişkilendirerek bölgeye aşılama çalıştılar.⁷¹²

Tahavî Hanefiliği ile Maturidî Hanefiliğini sentezleme çabası yalnızca doğudan batıya göç eden âlimlere özgü bir olgu da değildi. Bölge kökenli kimi Hanefiler de bu çabaya ortak oldu. Örneğin Şerefüddîn İsmâil b. İbrâhim b. Ahmed eş-Şeybânî (ö.629/1231) bölge kökenli olup Tahâvî *Akidesi*'ne şerh yazan Hanefilerden birisiydi.⁷¹³ Zaman zaman Şafîî Kâdî İbnu'z-Zekiyye'ye vekâlet eden Şeybânî, Tarhaniyye Medresesi'nde tedris göreviyle meşgul iyi bir Hanefî idi. Eyyübî hükümdarlarından el-Meliku'l-Mu'azzam'ın kendisini huzuruna çağırıp, nar vb. meyvelerden yapılan nebîze fetva vermesini istediği, onun da “Ebû Hanîfe'nin mezhebinde bu kapının açılmasına alet olmam.” diyerek bunu reddettiği kaydedilmektedir. el-Meliku'l-Mu'azzam bu cevap üzerine kızıp medresedeki görevinden azletmiş; yerine de Şeybânî'nin öğrencisi olan ez-Zeyyin İbnu'l-'Attal'ı tayin etmiştir.⁷¹⁴ Şeybânî, Tahâvî şerhini muhtemelen böyle bir bağlamda kaleme aldı. Çünkü onun Tarhaniyye Medresesi'ndeki görevinden azledilmesinin akabinde, uzlete çekildiği ve kendisini ilme adadığı İbnü'l-'Imâd'ın kaydında mevcuttur. Tahâvî'nin metninin biraz daha genişletilmesi ve metindeki konulara kimi delillerin getirilmesi suretiyle kaleme alınan şerh, Doğu Hanefiliğinin izlerini taşır.⁷¹⁵ Tahâvî'nin risalesinin içeriği konusunda tüm

⁷¹² Sönmez Kutlu, “Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, III/1 (Bahar 2010), 25.

⁷¹³ Musul asıllı ve Şam'da bir müddet vekâleten kadılık yapmış ve Feraiz konusunda önemli eserler kaleme almış Hanefî bir fakihdir. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I/389; Takiyyüddin b. 'Abdilkâdir et-Temîmî (ö.1010), *Tabakâtu's-Seniyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulvî, Riyad 1983, II/183; Tahâvî şerhinin başında geçen *müftiy-i ferikayn* ibaresine bakılırsa, onun sadece Hanefî fikhında değil, aynı zamanda Şafîî fikhında da yetkin birisi olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Şerefüddîn İsmâil b. İbrâhim eş-Şeybânî (ö.629/1231), *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviye*, Süleymaniye-Pertev Paşa, Nu: 647-1, 231b.

⁷¹⁴ Şihâbüddîn 'Abdulhay b. Ahmed İbnu'l-'Imâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, thk. A. el-Arnaut-M. el-Arnaut, Beyrut 1991, VII/228-229.

⁷¹⁵ Mâturîdî'ye *rü'yetullah* meselesi bağlamında Araf 143. ayette geçen tecelli kelimesine açıklık getirirken bir kez alıntıda bulunur. Buna göre söz konusu kelime bağlamında Te'vil ehli şöyle demiştir: “Tecelli zuhurdur; ancak bu zuhur, Allah dışındakilerin zuhuru şeklinde anlaşılmamalıdır. Bilakis Allah'la Musa arasında, kalktığında zuhurun gerçekleşeceği bir perde olarak anlaşılmalıdır.” Bkz. *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviye*, v. 235b.; Bu alıntının ilk kısmı, Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ında bir iki kelime farkıyla yer almaktadır. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymi, Beyrut 2004, II/286; Ancak bilakis ile başlayan ikinci kısım, ne *Te'vilât*'ta ne de *Kitâbu't-Tevhîd*'de geçmektedir. Ayrıca tekvin ve imanla ilgili hususlarda

fakihlerin ve hadis ehlinin hem fikir olduğunu belirtmesi, muhatap kitlesinin Hanbeliler veya Hadis Taraftarı zümreler olabileceğini çağrıştırmaktadır.⁷¹⁶ Öte yandan Hanbelilere doğrudan atıfta bulunarak, onların Kur'an'ın lafzı ile ilgili söylemlerini eleştirmesi de bunu desteklemektedir.⁷¹⁷

Şeybânî dışında bölge kökenli olup da *Tahâvi 'Akîde'*'sine şerh yazan üç isim daha bulunmaktadır. Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî (ö.786/1384)⁷¹⁸, Cemâlüddîn İbnu's-Sirâc Mahmud b. Ahmed el-Konevî (ö.777/1375)⁷¹⁹ ve aynı dönemde Şam ve Mısır bölgesinde yaşamış kimselerdi. Onlar tarafından yazılan şerhler, daha önceki şerhler gibi Maturidiliğin kendine has görüşlerini net bir şekilde tekrarlardı. Ancak bu kez fazlası vardı, o da yer yer tasavvufun da iştirak ettiği felsefî bir kelimdi. Bâbertî'nin şerhi, Doğu kökenli diğer Hanefîlerin şerhleriyle içerik itibarıyla örtüşmekteydi; ancak yöntemsel olarak farklı özelliklere sahipti.⁷²⁰ Bu noktada ele alınan konular bağlamında farklı kesimlerin görüşlerine de yer verdi.⁷²¹ Ancak kelâmın veya cedelin kullanılması, kelamullah, Allah'ı bilmenin vacip olup olmadığı gibi hususlarda Hanbelilere ve Haşviyyeye sert eleştiriler yöneltti.⁷²²

Mâturîdî bakış açısını eserde somut bir şekilde bulabilmek mümkündür. Bkz. *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviye*, 233a, 238b-239a

⁷¹⁶ Şeybânî, *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviye*, 231b

⁷¹⁷ Şeybânî, *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviye*, 234b.

⁷¹⁸ Anadolu kökenli olan Bâbertî, ilk tahsilini memleketinden yaptıktan sonra Haleb'e gelip tahsiline burada devam etti. Burada Salihîyye Medresesi'nde bir müddet yapıp, akabinde Mısır'a gitti. Burada Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kâkî'den fıkıh tahsil etti. Bkz. Lüknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 319-322.

⁷¹⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/435-436.

⁷²⁰ Bâbertî, eserinde hem akli temellendirmelerde bulundu hem de yeri geldikçe çok sayıda ayet ve hadise yer verdi. Özellikle hadislerin kullanımı, daha önceki şerhlerde pek sık rastlanmayan bir eğilimdir. Örneğin mütaşabih ayetlerin izahı veya teville başvurulup başvurulamayacağı gibi konuların izahında selef-halef ayrımını gündeme getirerek, her ikisinin de tercih edilebilir tarafları olduğunu kaydetti. Bkz. Bâbertî, *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviye*, 77-78.

⁷²¹ Örneğin Allah'ı bilmenin vacip olup olmadığı konusunda, Sufilerin, İsmaililerden Ta'lim ehlinin ve Kelamcılarının görüşlerine başvurması bunu ortaya koymaktadır. Bkz. Bâbertî, *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviye*, 30. Amellerin imana dahil olup olmadığı hususunda, Eşarîlerin görüşlerini verdikten sonra Fahreddin Râzî'nin kendi mezhebiyle çelişmesine rağmen, Hanefîlerin görüşünü benimsediğini kaydetmesi de dikkat çekicidir. Bkz. *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviye*, 108.

⁷²² Hacc Suresi'nin 8. ayetine dayanarak, cedelin yerilmiş bir tutum olmadığını, bilakis övüldüğünü, önemli olanın bunun doğru bir şekilde yapılması olduğunu kaydetti. Bkz. Bâbertî, *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviye*, 29, 33, 63-64.

Bâbertî'nin şerhinde izlediği çizgi, çağdaşı Cemâlüddîn el-Konevî tarafından daha ileri bir noktaya taşındı. Konevî, Maturidî bakış açısını korudu ve Maturidî âlimlerin eserlerine sıklıkla müracaat etti.⁷²³ O Bâbertî'nin temel içeriğine sadık kalmakla birlikte, geniş hacimli eserinde derinlikli felsefî temellendirmelere girişti. Bu bağlamda gerek filozofların gerekse sufilerin değerlendirmelerine yer verdi.⁷²⁴

5. Uzlaşî Arayışları ve Eşarilik ve Maturidilik Yakınlaşması

Tahavî ve Maturidî çizgiyi birleştiren Hanefiler dışında Şam'da İbn Teymiyye'nin görüşlerinin etkisinde kalan bir başka Hanefî kesim bulunmaktaydı. Sadrüddîn 'Ali b. 'Ali b. Muhammed b. Ebî'l-'Izz (ö.792/1389) bu kesim içerisinde en dikkat çeken isimdir. O Bâbertî ve Konevî ile aynı zaman diliminde yaşadı ve onlar gibi Tahâvî'nin *Akidesi*'ne bir şerh yazdı. Bâbertî'nin ve Konevî'nin şerhlerinde muhatapları daha çok Hadis Taraftarlarıydı. Bu yüzden Eşarilere doğrudan cephe almamışlar, yalnızca ilgili konular bağlamında katılmadıkları veya yanlış olduğunu düşündükleri hususları gündeme taşımışlardı. Ancak onlar tarafından yazılan şerhler, İbn Ebî'l-'Izz'in yine Tahâvî *Akidesi*'ne yazdığı şerh üzerinden tartışma konusu yapıldı. O, eserinin girişinde -büyük ihtimalle- Bâbertî ve Konevî'nin şerhlerini kast ederek Tahâvî *Akidesi*'ne daha önce de birkaç şerh yazıldığını, ancak bunları kaleme alanlardan bazılarının kelam ehline kulak verdiklerini, onlardan beslendiklerini ve onların ifadeleri ile konuştuklarını gözlediğini dile getirdi.⁷²⁵ Buna karşın o, şerhini selefin yolundan gideceğini taahhüt ederek adeta bir reddiye şeklinde kaleme aldı. Kelama karşı

⁷²³ Onun, Kerramilerin Ebû Hanîfe'ye nispet ederek söyledikleri kimi sözlerin kesinlikle iftira olduğunu dile getirirken, Ebû Hanîfe'nin mezhebini en iyi bilen bir kimse olmasına rağmen Ebû Mansûr el-Mâturidî'nin ona asla böyle bir şey nispet etmediğini belirtmesi, Mâturidî'ye biçtiği rolü göstermesi bakımından önemlidir. Bkz. Cemâlüddîn İbnu's-Sirâc Mahmud b. Ahmed el-Konevî (ö.777/1376), *el-Kalâid fi Şerhi'l-'Akâid*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 2321, 25a. Konevî, Mâturidî'nin dışında, Rüstüğfenî, Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Pezdevî, Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, Ebû Hafs el-Gaznevî ve Burhânüddîn en-Nesefî gibi isimlerden nakillerde bulundu.

⁷²⁴ Örneğin Allah'ı bilmenin vacip olup olmadığı konusunda İbn Sina'nın şu görüşüne yer verdi: "Rububiyet akılla bilinemez, yalnızca 'ubudiyet akılla bilinebilir." Bkz. Konevî, *el-Kalâid fi Şerhi'l-'Akâid*, 8a; Aristo'nun yaratma konusundaki görüşlerine de yer verdi. Bkz. *el-Kalâid fi Şerhi'l-'Akâid*, 14a. İlim ve hikmet konusunda İbn 'Arabî'nin görüşlerine başvurdu. Bkz. *el-Kalâid fi Şerhi'l-'Akâid*, 24b.

⁷²⁵ Sadrüddîn 'Ali b. 'Ali b. Muhammed İbn Ebî'l-'Izz (ö.792/1389), *Şerhu'l-'Akâidetü't-Tahâviyye*, thk. A. et-Türki-Ş. el-Arnâvut, Beyrut 1993, 20.

çıktı ve açıklamalarını daha çok hadisler ve rivayetler üzerinden gerçekleştirdi.⁷²⁶ Doğu Hanefiliğinin kendine özgü yaklaşımlarından biri olan iman konusunda, tümüyle Hadis Taraftarı bir yaklaşım sergiledi.⁷²⁷

İbn Ebî'l-İzz'in Hanefilik çizgisi, daha katı bir Hadis Taraftarlığını temsil etmekte ve bu bakımdan diğer Hanefilerden ayrılmaktaydı. Hatta diğer Hanefilerin, Hanefiliğin tercihini merkeze alan yaklaşımlarına bile tepki göstermekten geri durmayan keskin bir tavır göstermekteydi. Onun Bâbertî'nin bu amaçla kaleme aldığı *en-Nüketu'z-Zarîfe*⁷²⁸ adlı esere *el-İttibâ'* adıyla yazdığı reddiye bunun en dikkat çekici örneğini teşkil etmektedir. Bâbertî'nin bu risalesinin, Şafiilerin değil, bir Hanefi kesimin tepkisine maruz kalması dikkat çekicidir.

İbn Ebî'l-İzz'deki Hadis Taraftarı ve Hanbeli eğilim, muhtemelen onun Hanefî kimliğinin önüne geçmişti. Aslen Şam'lı olan İbn Ebî'l-İzz, aile boyu Hanefî olan ve çoğu da kadılık gibi resmi görevlerde bulunmuş kimselerin bulunduğu bir gelenekten gelmekteydi, ancak yetiştiği ortam büyük ölçüde Hanbelilerin hâkim olduğu bir ortamdı.⁷²⁹ O reddiyesinde, Bâbertî'nin belli bir mezhebi taklit söyleminin Kur'an'ın ruhuyla bağdaşmadığını, zira tefrikaya ve

⁷²⁶ Sadece iki yerde Mâturîdî'ye atıfta bulunur; ancak bu atıflar son derece ilgisiz bağlamlardadır ve ne derece Mâturîdî'nin görüşlerini yansıttığı tartışmalıdır. Bkz. İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 173, 459-460; Hatta imanın şubelerini konu edinen bir hadise Ebû'l-Mu'in en-Nesefî tarafından getirilen yorumu hayretle karşılar ve şiddetle eleştirir. Nesefî, kimi rivayetlerde altmış, kimilerinde ise yetmiş sayısının kullanıldığını, Hz. Peygamber'in böyle bir çelişki yapamayacağını, üstelik bu hadisin Kuran'a da aykırı olduğunu kaydetmektedir. Bkz. İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 477-478.

⁷²⁷ İbn Ebî'l-İzz'in, amelleri imanın bir parçası olarak gören yaklaşımı merkeze aldığı açık bir şekilde görülmektedir. Buna göre iman artan eksilen bir şeydi ve imanda istisna yapılması gerekliydi. İman ve İslam kavramları birbirinden tamamen farklı şeylerdi. Onun bütün bu konular bağlamındaki görüşleri için bakınız. Bkz. İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 459-496.

⁷²⁸ Bâbertî, risalesinin başında Ebû Hanîfe'yi kötüleme amaçlı sözlerin artık yaygınlık kazanmaya başladığını ve onun müctehidlerin en önde geleni olduğu iddiasının zayıfladığını dile getirmektedir. Onun değerlendirmelerine bakılırsa, Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilerin temelinde onun, Buhârî'nin hadislerini bilmediği ve Hz. Peygamber'in sünnetine muhalefet ettiği iddiası yatmaktadır; dolayısıyla da Bâbertî'nin risaleyi yazarken muhatab aldığı kitle Hadis taraftarlarıdır. Bkz. Bâbertî, *Risâletun fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, 193b.

⁷²⁹ İbn Ebî'l-İzz'in yaşadığı zaman diliminde onun doğduğu ve yetiştiği Salihîyye şehrinin neredeyse tamamı Hanbelidir. Taklit ve taasuba karşı çıkma konusunda İbn Kayyım el-Cevziyye ve İbn Kesîr'den etkilendiği kaydedilmektedir. Bkz. Ferhat Koca, "İbn Ebû'l-İz", *DİA*, XIX/468

taassuba kapı araladığını ifade etti.⁷³⁰ İbn Ebî'l-'Izz'e göre tek bir mezhep adına muayyen bir medrese tahsis edilmesi, her bir mezhep için ayrı ayrı kadı tayin edilmesi ve camilerde farklı mezhepler için farklı imamların görevlendirilmesi gibi uygulamalar, mezhep taassubunu besleyen hususlardı.⁷³¹ O, muhtemelen bundan dolayı vakıf şartnameleri yoluyla medreselerin belirli bir mezhebe tahsis edilmesi uygulamasına karşı çıktı ve böyle bir şartname olsa bile buna uyulmayabileceği yönünde fetva verdi.⁷³²

İbn Ebî'l-'Izz'i Hanefileri temsil eden bir kimse olarak görmekten ziyade Hanbelî çizginin bir temsilcisi kabul etmek daha doğrudur. Hanefilerin, bu kesimle yaşadığı sıkıntıların belki de daha fazlasını Şafiiler ve Eşariler yaşadılar. Onlarla Hanbeliler arasında özellikle de İbn Teymiyye'nin yaşadığı zaman diliminde ciddi gerginlikler yaşandı. Bu sürecin önemli isimlerinden Takiyyüddîn es-Sübki'nin değerlendirmelerine bakılırsa bölgedeki Şafiilerin Hanbelileri Haşviyye olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Ona göre bu kimseler kendilerini Ahmed b. Hanbel'e nispet eden rezil ve cahillerden oluşan bir topluluktur.⁷³³ Sübki'nin Şafiilerden bazı kesimlerin itikadını bozmakla itham ettiği bu kesimin lideri İbn Teymiyye'dir.⁷³⁴

Şafiilerle Hanbeliler arasındaki gerilim, İbn Teymiyye'nin yargılanma sürecine doğrudan etkide bulundu. Onun akaide ve fıkha dair ileri sürdüğü kimi görüşler, kendi döneminde Sadrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Murahhal (ö.716/1316), Kemâlüddîn ez-Zemlekânî (ö.727/1326) ve 'Izzüddîn b. Cemâ'a gibi Şafiiler tarafından münazara konusu yapıldı. Bu bağlamda Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ el-Halebî (ö.733/1332)⁷³⁵ ve Takiyyüddîn 'Ali b. 'Abdilkafi es-

⁷³⁰ Sadrüddîn 'Ali b. 'Ali b. Muhammed İbn Ebî'l-'Izz (ö.792/1389), *el-İttibâ'*, thk. M. Ataullah Hanif-Asım b. Abdillâh el-Karyuti, Amman 1985, 21-22.

⁷³¹ İbn Ebî'l-'Izz, *el-İttibâ'*, 89-91.

⁷³² İbn Ebî'l-'Izz, *el-İttibâ'*, 90.

⁷³³ Takiyyüddîn es-Sübki, *er-Resâilu's-Sübkiyye*, 84.

⁷³⁴ Takiyyüddîn es-Sübki, *er-Resâilu's-Sübkiyye*, 84-85.

⁷³⁵ İbn Teymiyye'nin Hama halkının talebi üzerine kaleme aldığı akaid risalesi olan *el-'Akâidu'l-Hameviyye* adlı esere karşı yazılmış bir reddiyedir. Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ el-Halebî (ö.733/1332), *el-Hakâiku'l-Celiyye fi'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye fîmâ Evredehû fi'l-Fetve'l-Hameviyye*, thk. T. ed-Desuki el-Habeşi, Kahire 1987

Sübkî (ö.756/1355)⁷³⁶ tarafından bir kaç reddiye kaleme alındı. Hanefilerden de Ebû'l-‘Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. İbrâhim es-Serrûcî (ö.710/1310) tarafından İbn Teymiyye’ye bir reddiye yazıldığı bildirilmektedir.⁷³⁷ Yaşanan bu gelişmeler, özellikle Şam’da Şafiilerle Hanefileri birbirine yaklaştırmış olmalıdır. Belki de bunun içindir ki İbnü’s-Sâ‘atî Ahmed b. ‘Ali b. Tağlîb el-Bağdâdî (ö.VIII. asrın ilk yarısı) tarafından ilk defa usulde her iki mezhebin metodunu telfik etmeyi amaçlayan bir eser yazıldı. *el-Bedî’* ismini verdiği bu eser, Ebû'l-Yüsr Pezdevî’nin *Usûl’ü* ile Âmîdî’nin *İhkâm* adlı eserini telfik etmeyi denemişti.⁷³⁸ Gerçekten de VIII./XIV. asır, Eşarilik ve Hanefilik uzlaşısı adına çok önemli gelişmelerin yaşandığı bir asır oldu. Bâbertî ve özellikle Konevî tarafından yapılan Tahâvî şerhlerinde Eşarilere açıktan cephe alınmadı, aksine kimi konularda Eşarilerin görüşlerine yer verildi.⁷³⁹

Bu dönemde Hanefî âlimlerle Şafiiler yakın ilişki içinde oldular.⁷⁴⁰ Örneğin Şam’da Hanefilerin lideri konumundaki Necmüddîn İbrahim b. ‘Ali et-Tarsûsî (ö.758/1356) ile Şafiilerin lideri olan Takiyyüddîn ‘Ali b. ‘Abdilkâfi es-Sübkî’nin (ö.756/1355) arası oldukça iyiydi. Her ikisi de mezhebi kimlikleri birbirine yaklaştırma noktasında önemli girişimlerde bulundular, dahası İbn Teymiyye’ye ve Hanbelilere karşı ortak tutum içerisinde oldular. Tarsûsî, Kâdî’nin Şafiî olması durumunda onun taklit edilebilmesi için Nevevî’nin belirlediği şekliyle İmâm

⁷³⁶ Takiyyüddîn Sübkî, İbn Teymiyye’nin çeşitli görüşleri bağlamında reddiyeler kaleme aldı. O bu reddiyeleri muhtemelen, İbn Teymiyye öldükten sonra, İbn Kayyım el-Cevziyye’yi muhatap alarak yazdı. Bu reddiyeler için bakınız. Takiyyüddîn ‘Ali b. ‘Abdilkâfi (ö.756/1355), *er-Resâilü’s-Sübkîyye fi’r-Redd ‘alâ İbn Teymiyye ve tilmîzihi İbn Kayyım el-Cevziyye*, thk. Kemal Ebû'l-Müna, Beyrut 1983.

⁷³⁷ Önce Hanbelî fikhî üzere tahsilini gerçekleştiren Serrûcî, daha sonra Hanefiliğe geçti. *Hidaye*’yi ezberleyip şerhetti. Salihîyye ve Nasirîyye ve Suyûfiyye Medreseleri’nde ders verdi. 691/1291 yılında Nu‘mân el-Hatîbî’den boşalan kadılık görevine kendisi getirildi. İbn Teymiyye’ye karşı oldukça nezaket sınırları içerisinde bir reddiye kaleme aldığı, İbn Teymiyye’nin de bu reddiyeye cevap verdiği İbn Hacer tarafında kaydedilmektedir. Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Ali İbn Hacer el-‘Askalânî (ö.852/1448), *ed-Düreru’l-Kâmine fi Âyânî’l-Mietî’s-Sâmine*, Beyrut 1931, I/91-92

⁷³⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, I/207-211.

⁷³⁹ Konevî, eserinde Eşarî gelenekten pek çok ismin görüşlerine yer verdi. Bu isimler arasında, Ebû'l-‘Abbâs el-Kalânîsî, Bâkîllânî, Râzî gibi bulunmaktadır. Bâkîllânî’den bahsederken onun Ehl-i Sünnet’ten olduğunu vurgulamasını, Eşarilere uzatılan bir zeytin dalı olarak mütalaa etmek mümkündür. Bkz. Konevî, *el-Kalâid fi Şerhi’l-‘Akâid*, 38a.

⁷⁴⁰ Örneğin Takiyyüddîn es-Sübkî, Hanefî Tabakat yazarı olan İbn Ebî'l-Vefâ’nın hocasıydı. Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, IV/541.

Şafî'nin görüşlerinin esas alınmasını gerekli gördü, buna karşın Gazâlî'nin ve diğer Şafiîlerin tercihlerinin esas alınamayacağını vurguladı.⁷⁴¹ Kâdî'nin Hanbelî olması durumunda ise onun taklid edilebilmesi için *Tahâvî Akaidi*'ni onaylıyor olmasını şart koştu.⁷⁴²

Bu husus, bölgede Hanefilerle Eşari Şafiîler arasında uzlaşma arayışlarının ve belirli asgari müştereklerde birleşme arzusunun bir yansımasıydı. Belki de bundan dolayıdır ki Eşarilerle Hanefiler arasındaki ihtilaflar konusunda ilk eser yazan kişi Necmüddîn et-Tarsûsî oldu. Onun bu bağlamda *Ürcûze fî Ma'rifeti mâ beyne'l-Eş'a'ira ve'l-Hanefiyye* adı altında kaside formunda bir risale kaleme aldığı kaydedilmektedir.⁷⁴³ Tarsûsî'nin kasidesine mukabil, Takıyyüddîn es-Sübkî *Tahâvî'nin Akaidi*'ni ön plana çıkardı ve uzlaşma arayışının zeminine oturttu. O *Tahâvî Akaidi*'nin içeriğinin Eş'arî'nin görüşleriyle aynı olduğunu, yalnızca üç konuda bir görüş ayrılığının yaşandığını dile getirdi.⁷⁴⁴

Takıyyüddîn es-Sübkî'nin *Tahâvî Akaidi* ile Eşarî akidesi arasında kurduğu uzlaşma arayışı en büyük karşılığını oğlu Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. 'Ali es-Sübkî'nin (ö.771/1370) eserlerinde buldu. Tâcüddîn es-Sübkî babasının yolunu takip etti ve özelde Eşarilik–Hanefilik, genelde de tüm mezhepleri uzlaştırma çabasının en tipik temsilcisi oldu. O bir yöneticinin din ehlinin akaidini ifsat etmeye çalışan bozgunculara fırsat vermemesi, aksine onların yanlışlıklarıyla mücadele etmesi gerektiğinin altını çizerek Hanbelîlere kapıyı kapadı. Buna karşın diğer kesimlerle ortak bir uzlaşma zemini inşa etmek için bilinçli bir çaba sarf etti. Ona göre, içlerinden itizale ve tecsime bulaşmış olanlar bulunmakla birlikte, dört mezhep tek bir akaid üzerinde hemfikir idi. Hepsi de selef ve halef âlimlerinin kabul telakki ettiği Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin akidesini onaylıyorlar, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşünü din olarak benimsiyorlardı.⁷⁴⁵

⁷⁴¹ Necmüddîn İbrahim b. 'Ali et-Tarsûsî (ö.758/1356), *Tuhfetu't-Türk fî mâ Yecibu en Ya'mele fi'l-Mülk*, thk. Rıdvan Seyyid, Beyrut 1992, 81

⁷⁴² Tarsûsî, *Tuhfetu't-Türk*, 85.

⁷⁴³ İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Düreru'l-Kâmine*, I/43-44.

⁷⁴⁴ Sübkî, *Tabakât*, III/377.

⁷⁴⁵ Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. 'Ali es-Sübkî'nin (ö.771/1370), *Mu'idu'n-Ni'âm ve Mübidu'n-Nikâm*, Beyrut 1986, 25.

Sübkî, bu yaklaşımı temellendirebilmek için *Tabakât*'ında daha önceki âlimlerin değerlendirmelerine de sıklıkla müracaat etti. Örneğin VII./XIII. asırda yaşamış olan Şafîî ve Eşârî 'Izzüddîn b. 'Abdisselâm, Şafiilerin, Malikilerin, Hanefilerin ve Hanbelilerin önde gelenlerinin Eş'arî'nin akidesi üzerinde hem fikir olduklarını dile getirmişti.⁷⁴⁶ Sübkî, onun bu değerlendirmelerinin Malikilerin şeyhi Ebû 'Amr İbnu'l-Hâcib ve Hanefilerin şeyhi Cemâlüddîn el-Hasîrî⁷⁴⁷ tarafından da paylaşıldığının altını çizdi.⁷⁴⁸ Yine Malikilerin şeyhi Ebû 'Abdillah Muhammed b. Mûsâ el-Kilâ'î el-Mâyurkî'nin Malikilerin, Şafiilerin ve Hanefilerden çok sayıda kimsenin Eş'arî'nin lisanıyla konuştukları şeklindeki değerlendirmesine yer verdi.⁷⁴⁹

Sübkî'nin iki mezhep arasındaki gerilimlere damgasını vuran kimi olayları üstünkörü ele alması uzlaşî arayışlarının bir yansıması kabul edilebilir. Örneğin Gazneli Sultan Mahmud'un huzurunda el-Kaffâl el-Mervezî'nin başrolde olduğu olay Şafiilerle Hanefiler arasındaki ilişkilerde en fazla gerilimin yaşandığı ve iki grubun karşılıklı reddiyelerde ve suçlamalarda bulunduğu bir niteliği haizdi. Daha önceki literatürde var olan içeriğin neredeyse tamamını eserine taşımaya özellikle özen gösteren Sübkî'nin bu olayın ayrıntılarına girmemesi dikkat çekicidir. O yalnızca Sultan Mahmûd'un Mervezî aracılığıyla Hanefilikten Şafilîğe geçtiğini, bunun sebebinin ise Mervezî'nin Sultan'ın huzurunda İmâm Şâfîî ve Ebû Hanîfe'nin onayladıkları şekilde namaz kılması olduğunu belirtmekle yetinmektedir. Aslında Cüveynî'nin ve onun dışında kişilerin bu olayı eserlerinde naklettiklerin söylemesine bakılırsa, Sübkî olayın içeriğinden gayet haberdardır; ancak ayrıntısına girmek istememektedir.⁷⁵⁰

Eşarilik Hanefilik özelinde bakıldığında ise Tâcüddîn es-Sübkî'nin *el-Kasîdetu'n-Nûniyye* adlı risalesi uzlaşî arayışının en somut örneğini teşkil etmekteydi.⁷⁵¹ Sübkî, her iki mezhebin görüşlerini karşılaştırdığı risalesinde mukayesenin bir tarafına Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi diğer tarafına Ebu Ca'fer et-

⁷⁴⁶ Sübkî, *Tabakât*, III/365.

⁷⁴⁷ Cemâlüddîn Ahmed b. Mahmûd el-Hasîrî (ö.698/1298) Şam'da Nuriyye Medresesi'nde ders vermiş Hanefilerin önde gelenlerinden biriydi. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/325.

⁷⁴⁸ Sübkî, *Tabakât*, III/365.

⁷⁴⁹ Sübkî, *Tabakât*, III/366.

⁷⁵⁰ Sübkî, *Tabakât*, V/53-62, 316.

⁷⁵¹ Sübkî, *Tabakât*, III/379-389

Tahâvî'nin *Akidesi* üzerinden görüşlerine vakıf olduğunu belirttiği Ebû Hanîfe'yi koydu. Hanefilerin usule ve fûrû'a dair kitaplarını karıştırdığını ve kendi mezhebiyle Hanefiler arasında ihtilafın söz konusu olduğu tüm konuları tespit ettiğini belirten Sübkî, altısı manevi yedisi lafzı olmak üzere toplam on üç konuyu gündeme taşıdı. Ancak Sübkî, esaslı ihtilaf olarak görülebilecek manevi ihtilaflar bağlamında Hanefilerin Eşarilere ya da Eşarilerin Hanefilere muhalefetine, tekfiri veya bidatçiliği gerektirmediğinin özellikle altını çizdi.⁷⁵² Üstelik ona göre görüş ayrılıklarının tamamı Eş'arî ve Ebû Hanîfe kaynaklı değildi. Her iki mezhebin de sonraki temsilcilerinin farklı düşünme biçimlerinden kaynaklanan ihtilaf noktaları söz konusu olduğu gibi, ihtilafların bir kısmı tamamen yanlış anlamalardan kaynaklanmaktaydı. Örneğin peygamberlerin vefatından sonra nübüvvetin devam etmeyeceği şeklinde Hanefiler tarafından Eşarilere nispet edilen görüş bunlardan biriydi. Sübkî, bu konunun Kerramiler tarafından Eşarilere nispet edilmiş bir iftira olduğunu belirtti ve Eşarilerin bunu kabul etmediğini Kuşeyrî'nin sözlerinden hareketle temellendirmeye çalıştı.⁷⁵³ *Nûniyye Kasidesi*'nin daha fazlaca bir ilgiye mazhar olması Sübkî'yi epeyce memnun etmiş olmalıdır.⁷⁵⁴ Zira onun değerlendirmelerine bakılırsa çok sayıda kişi, özellikle de Hanefiler kasideyi ezberlemişlerdi. Dahası kendi öğrencilerinden Nûreddîn Muhammed b. Ebî't-Tayyib eş-Şirâzî, kasideye Sübkî'nin epeyce takdir ettiği bir şerh yazmıştı.⁷⁵⁵

⁷⁵² Sübkî, *Tabakât*, III/378

⁷⁵³ Sübkî, *Tabakât*, III/384-385.

⁷⁵⁴ Sübkî, *Tabakât*, III/379.

⁷⁵⁵ Nûru's-Şirâzî Muhammed b. Ebî't-Tayyib (ö.VIII. asrın ikinci yarısı), *Şerhu'l-Kasîde fî'l-Hılâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâturîdiyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 1030-2, 56 v.; *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye li's-Sübkî*, Süleymaniye-Hamidiye, Nu: 765, 46v.; Bu iki yazma nüshanın varlığından haberdar olunmaması dolayısıyla günümüze ulaşmadığı düşünülen bu şerh, geç dönemde Ebû 'Uzbe Hasan b. 'Abdülmuhsin (ö.1172/1759) tarafından yazılan *er-Ravzatü'l-Behiyye* adlı eser bağlamında gündeme gelmiştir. Eşarilik Mâturîdilik ihtilafı bağlamında *er-Ravzatü'l-Behiyye*'ye ilk dikkat çeken isim Spitta'ydı. O Ebû 'Uzbe'nin eserinin içeriğini tanıttı ve iki grup arasındaki ihtilaflı konuları listeledi. Bkz. Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Abu l-Hasan al-As'ari's*, Leipzig 1876, 112.; Ebû 'Uzbe, eserinin kimi yerlerinde Sübkî'nin *Kaside-i Nuniyye*'sinden beyitlere yer vermekte ve bunların hemen akabinde "şarih Şirâzî der ki" şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Bkz. Ebû 'Uzbe Hasan b. 'Abdülmuhsin (ö.1172/1759), *er-Ravzatü'l-Behiyye fîmâ Beyne'l-Eş'â'ira ve'l-Mâturîdiyye*, Haydarabad 1322, 62, 64.; Bu durum geçtiğimiz yüzyılın başlarında Spiro'nun dikkatini çekmiş ve *er-Ravzatü'l-Behiyye*'nin orijinal bir metin olmaktan çok, daha önceki eserlerden yapılan bir derleme niteliği taşıdığı dile getirilmiştir. Bkz. Ulrich Rudolph, *al-Mâturîdî und Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997, 13; Ebû 'Uzbe'nin eserinin, söz konusu şerhle karşılaştırıldığında giriş kısmında Eşarilik ve Mâturîdilikle

Sübkî'nin uzlaşma çabasında Eşariliği merkeze aldığı ve Eşariliği bir çatı kavram olarak inşa etmeye çalıştığı açıktır. Ancak tam da bu noktada onun Eşarilikten ne anladığı veya dört mezhebin üzerinde hem fikir olduğunu iddia ettiği Eşarî akaidi ile neyi kastettiği üzerinde durulması gereken bir husustur. Sübkî *Nûniyye Kasidesi*'ne geçmeden önce Eş'arî'nin görüşlerini yalın ve sade bir şekilde özetlemekte ve bunu Eş'arî'nin akidesi olarak ön plana çıkarmaktadır.⁷⁵⁶ Buradaki haliyle böyle bir akaid metni gerçekten de diğer dört mezhebin tereddüt etmeden kabul edeceği veya tasdik edebileceği türden bir içeriğe sahiptir. Nitekim bu Sübkî tarafından da dile getirilmekte ve fıkıh imamları ile tasavvuf erbabının Eş'arî'den farklı bir akaide sahip olmadığı vurgulanmaktadır.⁷⁵⁷ Ancak daha yakından bakıldığında İbn 'Asâkir'in Eş'arî'nin *İbâne*'sinden yaptığı ve Eş'arî'nin akaide dair görüşlerini temellendirmeye çalıştığı alıntının içeriği ile Sübkî'nin içeriği örtüşmektedir. Dolayısıyla Sübkî'nin ön plana çıkardığı Eşarî akaidi aslında İbn 'Asâkir tarafından akaidleştirilen bir Eşariliği salık vermektedir. Bu biçimdeki bir metin Şam ve Mısır bölgesinin sosyo-politik dinamikleri açısından bakıldığında adeta Sünnilikle özdeşleşmiş bir Eşariliği temsil etmektedir.

Gerçekten de bölgenin Şiilikten arındırılması sürecinde Zengiler, özellikle Eyyübiler ve belli ölçüde de Memlükler zamanındaki uygulamalar dolayısıyla Eşariliğin, kalamî sınırlarının daraldığı ve Sünnilikle özdeşleşen siyasî bir içeriğe büründüğü bilinmektedir. Selahaddîn Eyyûbî tarafından Mısır'ın fethiyle birlikte başlatılan Eşarî akidenin minarelerden okunması uygulaması bize bu noktada kimi ipuçları sunmaktadır. Makrizî'nin ifadesine göre söz konusu uygulama yaklaşık iki asır boyunca sürmüştür.⁷⁵⁸ Minarelerden okunabilmesi için akidenin oldukça kısa ve yalın olması şarttır. Muhtemelen Sübkî'nin artık sabitleşmiş ve kanonik bir içerikte algıladığı akide ile bu akide birbirinin aynıdır ve özünde İbn 'Asâkir'in Eş'arî'nin *İbâne*'si üzerinden devşirilen bir akaid yatmaktadır. Sonuç

ilgili olarak verilen bilgiler dışında birebir aynı olduğu görülmektedir. Spiro'nun yanılışı, Ebû 'Uzbe'nin Eşarilere ve Şafilere ait kimi kelami eserlerden ve tabakat kitaplarından bir derleme yapmış olduğu yönündedir. Oysa şerhe bakıldığında bu derlemeyi yapanın Nûru's-Şirâzî'nin kendisi olduğu açıktır. Ebû 'Uzbe'nin çoğu kez doğrudan intihalde bulunduğu, kimi zaman da asıl metinden taktî ve ihtisarda bulunarak kendi metnini oluşturduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.

⁷⁵⁶ Sübkî, *Tabakât*, III/381-383

⁷⁵⁷ Sübkî, *Tabakât*, III/379-380.

⁷⁵⁸ Makrizî, *Hutat*, II/273.

olarak Sübkî'nin dört mezhebin üzerinde hem fikir olduğunu söylediği Eşarilikle temelde kastettiği Sünniliktir. Bu yüzden olsa gerektir ki o Mutezili olmadıkları sürece Hanefilerin çoğunun itikadda Eşarî olduğunu ileri sürmede herhangi bir beis görmemiştir.⁷⁵⁹ Sübkî'den bir asır sonra yaşayan Makrizî'nin Eş'arî'nin görüşlerini özetledikten sonra, yaşadığı zaman diliminde Müslümanların neredeyse tamamının onun görüşlerini kabul ettiğini ve bunlara açıktan muhalefet edenin kanının dökülebileceğini belirtmesi⁷⁶⁰ bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Hanefiler açısından bakıldığında Sübkî'nin Eşarilik üzerinden yapmaya çalıştığı Sünnilik içerikli uzlaş çabasının önemli ölçüde karşılık bulduğu söylenebilir. Mısır'da yaşayan bir Hanefî olan Kemâlüddin İbnul-Hümâm Muhammed b. 'Abdilvâhid (ö.861/1456) bu açıdan önemli bir örnektir. O Ehlü'l-Hakk'ın Eşariler ve Hanefiler şeklinde iki gruptan oluştuğunun altını çizmiştir.⁷⁶¹ İbnül-Hümâm'ın hocası olan 'İzzüddîn İbn Cemâ'a (ö.819/1416), Sirâcüddîn el-Ûşî'nin *Emâli Kasîdesi*'ne bir şerh yazmış ve *tekvîn* meselesinin gereğinden fazla abartılmış bir mesele olduğunu, biraz özüne inildiğinde tartışmanın kendiliğinden kaybolacağını ve akli başında olanın meseleyi anlayacağını kaydetmişti.⁷⁶²

Tekvîn meselesi bağlamında onun bu tutumu öğrencisi tarafından da sürdürüldü. İbnü'l-Hümâm, Hanefilerin Eşarilerle olan ihtilaf konularının başında gelen *tekvîn* konusunda oldukça radikal bir tutum sergilemiş ve Eşarilerin yaklaşım tarzının Hanefilerden daha doğru olduğunu belirtmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin eserlerinde *tekvîn* bağlamında herhangi bir değerlendirmeye rastlamak mümkün değildir ve bu konu sonraki Hanefilerce gereğinden fazla abartılmıştır.⁷⁶³ İbn Hümâm'ın bu eklektik yaklaşımı IX./XV. asırda dini-toplumsal kimliklerin katılığını önemli ölçüde kaybettiğinin ve uzlaş çabalarının böyle bir bağlam üzerine inşa edildiğinin göstergesi sayılabilir.

⁷⁵⁹ Sübkî, *Tabakât*, III/378.

⁷⁶⁰ Makrizî, *Hıtât*, II/360.

⁷⁶¹ Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm (ö.861/1456), *el-Müsâyere fî'l-'Akâidi'l-Münciyye fî'l-Âhira, el-Müsâmere* ile birlikte basım, thk. M. Ömer ed-Dimyati, Beyrut 2002, 282.

⁷⁶² Meseleye *tekvîn* olarak değil, halk sıfatı adı altında dikkat çeken İbn Cemâ'a, tartışmalı konularda her iki tarafın da görüşlerine karşılaştırmalı olarak yer veren bir üslupla eserini kaleme almıştır. Bkz. 'İzzüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Cemâ'a (ö.819/1416), *Dercu'l-Me'âlî fî Şerhi'l-Emâli*, Süleymaniye-Esad Efendi, Nu:1178/10, v. 177b

⁷⁶³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 91-93.

III. BÖLÜM

EŞARİLİK - MATURİDİLİK İLİŞKİSİNİN FİKRÎ ÇERÇEVESİ

Mezheplerin din alanında ortaya çıkan farklılaşmalar olduğu gerçeği, onların insan doğasından kaynaklanan ve toplumsal yapıyla kurumlaşan farklı bilgi sistemleri veya zihniyetler olarak kabul edilmesini gerektirir.⁷⁶⁴ Bu durum Eşarilik ve Maturidilik için de geçerlidir. Her iki mezhebin, kendi fikri çerçevesinin şekillenmesinde içinde bulundukları sosyo-kültürel bağlamın yanı sıra taraftarlarının zihniyet yapılarının da önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu noktada Eşarilik daha esnek ve eklektik bir görüntü vermektedir. Tarihsel süreçte muhatap olduğu düşünsel bağlamların genişliği, Eşariliğin fikri çerçevesinde önemli farklılaşmalara yol açmıştır. Eklektik yapısı dolayısıyla Eşarilik çoğu kez içinde bulunduğu epistemik kabın şeklini almış, bu da mezhep içerisinde farklı zihniyet yapılarının oluşmasına kapı aralamıştır. Gerçekten de Eşarilik tek bir zihniyetten ziyade, birden fazla zihniyetin birbiriyle rekabet ettiği bir gelişim sürecine sahiptir.

Eşarilikle kıyaslandığında Maturidiliğin zihniyet yapısının sabit bir görüntü verdiği ve mezhebin baştan itibaren sistematik örüntüsünün korunduğu görülmektedir. Bu yüzden ki, İmâm Mâturîdî ve onun en büyük yorumcusu konumundaki Ebû'l-Mu'în en-Neseî, sonraki asırlarda bile en üst ve kurucu figür olma ve mezhebin zihniyet gelişim çizgisi açısından tavan olma vasfını koruyabilmiştir. Ancak Eşarilikte Eş'arî'nin konumunun bir tavan olmaktan çok, taban niteliği taşıdığı ve Eşariliğin fikri çerçevesinin ise daha çok bu taban üzerinde genişlemesini sürdürdüğü görülmektedir. İki mezhebin zihniyet yapılarındaki bu farklılaşma, her birinin İslam düşüncesinin genel seyri içerisindeki konumuna ve temsil gücüne doğrudan etkide bulunmuştur. Eşarilik sahip olduğu eklektik yapı dolayısıyla, dinamik bir hüviyet kazanmış ve çok daha

⁷⁶⁴ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 38.

geniş kitlelere taşınabilme imkanı bulmuştur. Buna karşın Maturidilik, daha sabit bir içerikte ve sınırlı bir sosyo-kültürel bağlamda temsil imkanı bulmuştur. Bu bölümde her iki mezhebin zihniyet yapılarının şekillenmesine yön veren temel faktörler üzerinde durulacak ve her iki zihniyetin fikri erevesi belirli başlıklar altında tahlil edilecektir.

A. Tasavvufî Boyut

Maturidiler tasavvuf ve felsefeye genelde mesafeli olmuşlardır. Buna karşın Eşariliğin kısa bir zaman zarfında toplumsal tabanını genişletmesi ve geniş kitleler tarafından kabul gören bir mezhep haline gelmesinde tasavvufla olan irtibatının rolü büyüktür. Aynı şekilde felsefeyle olan irtibatı da Eşariliğin çerçevesini daha da genişletmiş ve onu kendi kalıplarını aşan bir zemine oturtmuştur. Ancak tasavvuf ve felsefe arasında bir ters orantı bulunmaktadır. Tasavvufla kurulan irtibat, bir mezhebin toplumsal zeminini genişletirken fikri yönünü daraltmaktadır. Aynı şekilde felsefeyle kurulan irtibat ise fikri açıdan mezhebin sınırlarını genişletirken, toplumsal boyutunu daraltmaktadır. Eşarilik açısından bakıldığında her ikisinin de geçerli olduğu görülmektedir. Eşarilik tasavvufla temasında fikri açıdan alan daralmasına uğrarken felsefeyle temasında ise oldukça genişlemektedir. Bu yüzden felsefe ve tasavvuf farklı Eşarilik algılarının oluşmasında en önemli etkidir. Maturidiliğin tasavvuf ve felsefeye mesafeli yaklaşımı onu kelimî bir çerçevede tutmuş ve bu yüzden Eşarilik gibi birbirine zıt uçlarda savrulmamıştır. Maturidilik içerisinde de sınırlı da olsa tasavvuf ve felsefeye ilgi gösteren eğilimler olmuştur. Ancak bu ilgi, Maturidiliği kelimî çerçevenin dışına taşıyacak kadar geniş çaplı değildir.

1. Maturidî Hanefilerin Zühdcü Tasavvuf Anlayışı

Doğu Hanefileri arasında zahidlik çerçevesinde tasavvufla iştigal eden önemli bir kesim bulunmaktaydı. Özellikle III./IX. asırdan itibaren Kerramiler tarafından ortaya atılan *fakr* ve *zühd* anlayışı, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde melâmeti anlayışa rakip oldu ve güçlü bir taban buldu. Her ne kadar Muhammed b. Kerrâm'la (ö.255/869) ilgili açık bir rezerv söz konusuysa da, Ahmed b. Harb, Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî, İbrâhim b. Ahmed el-Havvâs, Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî ve Mümşâd ed-Dîneverî gibi şahıslar, Kerramiler içerisinde ön plana çıkan ve tasavvuf literatüründe kendilerine belli ölçüde yer bulan isimlerdi.⁷⁶⁵ Bölgedeki diğer Hanefî çevreler, Kerramilerin itikadî

⁷⁶⁵ Bu isimler ve Kerramilikle olan irtibatları konusunda bakınız. Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2008), XVII:2, 443-455.

görüşlerine önemli ölçüde cephe alsa da zühdü ön plana çıkartan tasavvufi görüşlerinden etkilendiler.

Buhârâ başta olmak üzere Semerkand ve Belh gibi şehirlerde Mâturîdî'nin de dahil olduğu Hanefî kesim arasında zühtçü eğilimlere rastlanmaktaydı. Semerkand Hanefileri içerisinde Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî el-Haddâdî (ö.4/10. asır), Ebû Bekr Ahmed b. İsmail es-Semerkandî (ö.321/933), Ebû'l-Hasan el-Ferrâ ve Ebû Nasr İbrahim b. Muhammed el-Mervezi (ö.373/983)⁷⁶⁶ zühdçü eğilimleriyle ön plana çıkan isimlerdi.⁷⁶⁷ Mâturîdî'nin öğrencisi ve Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin dedesi olan Ebu Muhammed 'Abdulkerim b. Mûsâ el-Pezdevî (ö.390/999)⁷⁶⁸, Ebû'l-Leys es-Semerkandî'den rivayette bulunan Ebû 'Abdirrahmân 'Abd b. Sehl el-Haddâd es-Semerkandî⁷⁶⁹, Ebû Hafs Necmüddîn en-Neseî'nin kendisinden bolca alıntıda ve nakilde bulunduğu Ebû Hafs Ömer b. Ahmed eş-Şebîbî es-Semerkandî,⁷⁷⁰ Ebû'l-Hasan 'Ali b. Ahmed es-Senkebanî⁷⁷¹, Ebû Hafs Ömer b. Ebî Bekr el-Ferrâ⁷⁷², Ebû Kesîr b. Hafs ez-Zamîmî⁷⁷³, Muhammed b. 'Ali el-Lîn el-Belhî⁷⁷⁴, Ebû Şu'ayb Sâlih b. 'Adillah el-Mâcurrî⁷⁷⁵, Sâlih b. Hûd en-Neseî⁷⁷⁶, Ebû'l-Hasan Tâhir b. Muhammed en-Neseî (ö.397/1006)⁷⁷⁷, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Katvânî⁷⁷⁸, Ebû 'Abdirrahman 'Abdullah b. Mes'ûd es-Semerkandî el-Ğâtuferî⁷⁷⁹ Semerkand'daki Hanefî çevre içerisinde zahid kimliğiyle bilinen kimselerdir. Yine Semerkand Hanefilerinden Ebû 'Imrân es-Semerkandî tek başına elli bin kişinin hidayetine

⁷⁶⁶ Zühd ve takaşşuf yolunu tutan birisiydi. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru 'l-Mudiyye*, I/100.

⁷⁶⁷ Anke von Kuegelgen-Ashirbek Muminov, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4/10. Asır)", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, 263-264.

⁷⁶⁸ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî (ö.537/1142), *el-Kand fî Zikri 'Ulemâi Semerkand*, thk. Nazr M. Faryabi, Murabba 1991, 311.

⁷⁶⁹ Neseî, *el-Kand*, 314-315.

⁷⁷⁰ Neseî, *el-Kand*, 339.

⁷⁷¹ Neseî, *el-Kand*, 87, 141.

⁷⁷² Neseî, *el-Kand*, 90

⁷⁷³ Neseî, *el-Kand*, 113

⁷⁷⁴ Neseî, *el-Kand*, 113

⁷⁷⁵ Neseî, *el-Kand*, 132

⁷⁷⁶ Neseî, *el-Kand*, 136.

⁷⁷⁷ Neseî, *el-Kand*, 160

⁷⁷⁸ Neseî, *el-Kand*, 165.

⁷⁷⁹ Neseî, *el-Kand*, 201.

vesile olmuş birisiydi.⁷⁸⁰ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî ile *Tabsıratu'l-Edille* sahibi hocası Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Mekhûl en-Neseî de Semerkand'daki zahit Hanefilerdendi.⁷⁸¹

Buhârâ'da ise erken dönemlerden itibaren varlığını hissettiren ve geç dönemlere kadar ağırlığını koruyan Hadis Taraftarı ve zühtçü bir damar bulunmaktaydı. Semerkand doğumlu olmasına karşın, daha çok Belh ve Buhârâ'da bulunan Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ö.373/983)⁷⁸² yazdığı eserler ve verdiği vaazlarla Hanefiler arasında en dikkat çeken zahitlerdendi.⁷⁸³ Ebû'l-Leys'in en önemli iki öğrencisi olan Lokmân b. Hakîm b. el-Fadl (ö.V. asır)⁷⁸⁴ ve Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdirrahman et-Tirmizî yine Buhârâ'daki Hanefilerdendi. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Kelabazi (ö.380/990), İsmâil b. el-Hüseyn el-Buhârî (ö.402/1011)⁷⁸⁵, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmail es-Saffâr el-Buhârî (ö.534/1139)⁷⁸⁶ ve öğrencisi Ebû Tâhir Muhammed b. Ebî Bekr es-Sâbûnî (ö.555/1160)⁷⁸⁷ Buhârâ'daki zahit Hanefilerin önde gelen isimleriydi. İbn Sinâ'nın hocası olan İbnu'l-İmâm Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed (ö.376/986) kerametleriyle meşhur bir kimseydi. Tasavvuf ve kelam konusunda bilgili bir Hanefiydi.⁷⁸⁸ Mergınanî'nin hocası Ebû 'Abdillah Muhammed b. Süleyman el-Ûşî zahid Hanefilerden biriydi.⁷⁸⁹ Şemsüleimme Kerderî'nin hocası 'Imâdüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Fârayâbî (ö.607/1210) de sufi kimliğiyle tanınan bir Hanefiydi.⁷⁹⁰

Mâturîdî-Hanefî çevrenin zühdçü eğilimi temelde dünyevi zenginlikleri terk etmek üzerine kuruluydu ve siyasîlerle teşriki mesailer dolayısıyla kendi ders arkadaşlarını eleştirmeye sevk edecek kadar güçlüydü. Örneğin Haddâdî, ders

⁷⁸⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, IV/72.

⁷⁸¹ Neseî, *el-Kand*, 163.

⁷⁸² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/544-545.

⁷⁸³ İshak Yazıcı, "Semerkandi, Ebû'l-Leys", *DİA*, XXXVI/473.

⁷⁸⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/717

⁷⁸⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/400.

⁷⁸⁶ Buhârâ ehlinde zühd ve ilimle meşhur olmuş birisiydi. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/74.

⁷⁸⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/97-98.

⁷⁸⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/258 .

⁷⁸⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/164.

⁷⁹⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/ 426-427.

arkadaşı ve akranı Ebû'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkindî'yi (ö.342/953) Samanî yöneticisi İsmail b. Ahmed'in (ö.295/906) talebi üzerine es-*Sevâdu'l-A'zam* isimli eseri yazmayı kabul ettiği için “şöhret peşinde koşmakla” eleştirmişti.⁷⁹¹ Benzer şekilde Ebû Bekr Muhammed b. İsmâil es-Semerkindî zengin bir Semerkandlının, kendisini ilgilendiren kişisel bir konuda bir şahsı büyük bir para karşılığında hakim huzurunda tezkiye etmesi talebine şiddetle karşı çıktı.⁷⁹² Semerkand Hanefilerinden Sâlih b. Selm el-Belhî, zühd ve verasının yanında iki kesime karşı oldukça sertti; bunlardan biri bidat ehli iken, diğeri ise zalim yöneticilerdi.⁷⁹³ Buhârâ'daki Maturidî-Hanefilerden olan ve zahit kimliğiyle bilinen Ebû İshâk es-Saffâr el-Buhârî, hak bildiği şeyleri söylemekten çekinmediği için Sultan Sencer tarafından bir süre Merv'de ikamete mecbur edilmişti.⁷⁹⁴

Siyasîlere karşı mesafeli durma ve dünyalıklardan uzaklaşma anlamında bir zahidlik Mâturîdî için de geçerliydi. Zendevisâtî'nin verdiği bir alıntı bu konuda somut bir bakış açısı sunmaktadır. Buna göre Ebû Ahmed el-'Iyâzî, Mâturîdî'yi mevki sahibi zengin bir Semerkandlının evine misafir olmaya mecbur etti. Semerkandlı zenginlerin adetleri gereği mihmanların, sakallarına hoş kokulu kara bir madde sürmelerine Mâturîdî şiddetle karşı çıktı. Bunun üzerine onun haberi olmadan bu maddeyi atının kuyruğuna sürdüler. Ancak bu madde yıkanmadan onun atı yerinden kıpırdamadı.⁷⁹⁵

Mâturîdî'nin zühd ile sufilik arasına koyduğu mesafe, onun ve görüşlerinin tasavvufî çevrelerde yeterince kabul görmemesinin belki de en önemli nedenlerinden birisiydi. Ancak tasavvufun V./XI. asır ve sonrasındaki gelişim seyri Mâturîdî algısında bir değişiklik meydana getirdi. Mâturîdî'nin kendi bağlamının dışına taşmaya ve Hanefilerin üst örneğine yükseltilmeye başlandığı bu süreçte, kimi tasavvufi yorumlar veya görüşler ona nispet edildi. Örneğin Hızır'ın birkaç kez Semerkand'a uğradığını belirten Ebû Hafs Necmüddîn en-

⁷⁹¹ Hasîrî, *el-Hâvi fî'l-Fetâvâ*, 277b.

⁷⁹² Hasîrî, *el-Hâvi fî'l-Fetâvâ*, 277a.

⁷⁹³ Neseî, *el-Kand*, 143.

⁷⁹⁴ İlyas Çelebi, “Saffâr, Ebu İshak”, *DİA*, XXXV/462.

⁷⁹⁵ Yahyâ b. 'Alî ez-Zendevisâtî, *Ravzatu'l-'Ulemâ ve Nüzhetu'l-Fudalâ*, Süleymaniye-Fatih, Nu: 2635, v. 10b.

Nesefî'ye göre onu görenlerden birisi Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ydi. Mâturîdî Hızır'ı Deşt Rabat'ında görmüş ve ondan dua talebinde bulunmuştu.⁷⁹⁶ Benzer bir hususa Tâcüddîn es-Sübkî'nin Mâturîdî'ye nispet edilen bir akideye yazdığı şerhte de görebilmek mümkündür. Mâturîdî'ye nispeti doğru olmamakla birlikte, ona ait kimi görüşleri derleyen birisine ait olabileceği kaydedilen⁷⁹⁷ bu akidede iman İslam ilişkisi konusunda Mâturîdî'ye nispet edilen görüş, bu konudaki en doğru görüş olarak gösterilmiştir. Buna göre "İslam Allah'ı keyfiyetsiz bilmektir ve yeri sadr'dır. İman ise Allah'ı ilah olarak bilmektir ve yeri kalptir. Marifet Allah'ın sıfatlarını bilmektir ve yeri fuad'dır. Tevhid ise Allah'ı bir olarak bilmektir ve yeri sırdır. Bu, birbirinin aynı olmayan dört düğümdür ki birbirlerinden ayrı da değillerdir. Hepsi birleştiği zaman din teşekkül eder."⁷⁹⁸ İfadelerin birebir aynı olmasına bakılırsa Sübkî bu görüşü muhtemelen Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî'nin (ö.660/1261) *Hidâyetu'l-İ'tikâd* adlı eserinden almış olmalıdır.⁷⁹⁹ Zeynüddîn Râzî'nin bu eseri, Maturidiliğin görüşlerinin tasavvufi çevrelerde akide tarzında işlendiği Sirâcüddîn el-Ûşî'nin *Emâli Kasidesi*'ne yazılan bir şerhtir.⁸⁰⁰ *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilât*'ta yer almayan Mâturîdî'ye ait bu görüş oldukça dikkat çekicidir ve Mâturîdî algısında yaşanan değişikliği ortaya koymaktadır. Bu durumu Mâturîdî için menkıbevi bir kişilik oluşturma teşebbüsü olarak yorumlamak mümkündür.⁸⁰¹ Yesevîlik ve Nakşibendiliğin Hanefî çevrelerde etkinlik alanını genişletmesinin, muhtemelen bu teşebbüsle doğrudan ilgisi bulunmaktadır.

2. Eşariliğin Sufilikle Temasında Horasan Sufiliğinin Etkisi

Eşarilerin tasavvufla ilişkisi Maturidilerden daha eski bir geçmişe sahiptir. Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra saflarına katıldığı Küllabî kesim içerisinde Ebû 'Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (ö.243/857) başını çektiği

⁷⁹⁶ Nesefî, *el-Kand*, 32.

⁷⁹⁷ Saim Yeprem, *Mâturîdî'nin Akaid Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 1989, 102

⁷⁹⁸ Yeprem, *Mâturîdî'nin Akaid Risalesi*, 97.

⁷⁹⁹ Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (ö.660/1261) *Hidâyetu'l-İ'tikâd*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 2266, 86a.

⁸⁰⁰ Yazar eserinin girişinde bu şerhte *es-Sevâdu'l-A'zam*, *el-Fıkhu'l-Ekber*, *Tahâvî Akaidi*, *Vasiyye*, *Mu'tekad*, *ed-Düreru'l-Ezher* gibi eserleri kullandığını belirtmektedir. Bkz. Râzî, *Hidâyetu'l-İ'tikâd*, 1b.

⁸⁰¹ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidi", 26.

bir güçlü bir tasavvufi eğilim bulunmaktaydı. Ahmed b. Hanbel’le görüşmesini içeren bir rivayette, onun Ahmed b. Hanbel’in meclisine arkasında bir taraftar topluluğu ile gittiğinin belirtilmesine bakılırsa Muhâsibî, etrafında çok sayıda insanın toplandığı bir cazibe merkeziydi.⁸⁰² Şafîî Hadis Taraftarı çevrelerin tasavvufla temasında Muhâsibî, önemli rol oynadı. Onun yaklaşımı erken dönemdeki zühtü tasavvuf anlayışı ile sonraki süreçteki vecde dayalı tasavvuf anlayışı arasında bir geçiş niteliği taşımaktaydı.⁸⁰³ Bundan dolayı kendisinden sonra Küllabî geleneğın tasavvufla ıştılal eden kesimleri tarafından sürekli müracaat edilen bir kimse oldu. Örneğın Eşarılığın tasavvufla temasının en yüksek ifade biçimi olan Gazâlî’nin fikirleri bile büyük ölçüde onun görüşleri doğrultusunda şekillendi. Gazâlî *İhyâ*’sında Muhâsibî’den sanılandan daha çok istifade etti.⁸⁰⁴

Eş’arî’nin Mutezile’den ayrıldıktan sonra Küllabiliğē katılmasında Muhâsibî’nin fikirlerinin ve yaklaşım tarzının belirli ölçüde etkili olmuş olması muhtemeldir. Her ne kadar kaynaklar bu olayın tarihsel boyutu ile ilgili yeterince bilgi vermese de Eş’arî’nin rüyalarına kadar yansıyan manevi bunalımının arkasında Muhâsibî’nin başını çektiğē tasavvufi yönelimin etkisi olması ihtimal dahilindedir. Gerek İbn ‘Asâkir’in gerekse Sübkî’nin Eş’arî’nin öğrencisi olarak takdim ettikleri Bündâr b. Hüseyin (ö.353/964), İbn Hafif eş-Şirâzî (ö.371/981) ve Ebû Sehl Su’lûkî (ö.369/980) gibi isimlerin tasavvufi eğilimleri göz önünde bulundurulduğunda⁸⁰⁵ bu etkileşimin ihtimalden öte bir nitelik taşıdığı ileri sürülebilir. İbn Hafif eş-Şirâzî, tarikat tipi kurumsal tasavvuf oluşumunun ilk nüvelerini bünyesinde barındıran ve Eşarilik tasavvuf ilişkisini toplumsal düzeyde genişleten en önemli isimlerden birisidir. Onun yirmi yıla yakın bir süre Eş’arî’nin en yakınında bulunan isimlerden biri olması göz önünde bulundurulduğunda,⁸⁰⁶ Eş’arî’nin Mutezile’den ayrıldıktan sonra kelmacılık faaliyetinin yanı sıra

⁸⁰² Sübkî, *Tabakât*, II/275-279

⁸⁰³ Kermit Schoonover, “Muhasibi ve er-Riaye Adlı Eseri”, çev. A. Bolat, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2004), XII/295.

⁸⁰⁴ Gazâlî’nin Muhasibi’den etkilendiğē tasavvufi konular hakkında geniş bilgi için bkz. Margaret Smith, “Gazâlî’nin Öncüsü Muhasibi”, çev. M. Okumuş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2002), IX/417-426.

⁸⁰⁵ Keskin, *Eşariliğın Teşekkül Süreci*, 78-80.

⁸⁰⁶ Ebû’l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Makkârî et-Tilimsânî, *Ezhâru’r-Riyâd fî Ahbârî’l-‘İyâd*, thk. Mustafa es-Sakka, Kahire 1358, III/80.

tasavvufî bir eğilim içerisine de girdiği ileri sürülebilir. Nitekim Sübkî'nin "Eş'arî'nin kelimada olduğu kadar tasavvufta da önder olduğunu" belirtmesi bunu teyit etmektedir.⁸⁰⁷

Eş'arî hayatının büyük bir kısmını Basra ve Bağdâd'da geçirmiştir. Küllabiler bu dönemde Bağdâd'da Hanbelilerin baskısı nedeniyle rahat temsil imkanına sahip değillerdi. Buna karşın, İbn Teymiyye'nin verdiği bilgilere bakılacak olursa Küllabilik bu dönemde Horasan'da güçlüydü.⁸⁰⁸ Ebû 'Ali Muhammed b. 'Abdilvehhâb es-Sekafî (ö.328/939)⁸⁰⁹ ve Ebû Bekr Ahmed b. İshâk es-Sabğî (ö.342/953)⁸¹⁰ Horasan bölgesinde Küllabilikle ilişkilendirilen kimselerdi.⁸¹¹ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olamadığımız Ebû'l-'Abbâs el-Kalânî'si'nin de Horasan'da faaliyette bulunmuş olması muhtemeldir. Horasan Küllabililiği bu süreçte tasavvufla sürekli temas halinde oldu.⁸¹² Örneğin Ebû Ali es-Sekafî, meşhur mutasavvıflar arasında kendisine yer bulan⁸¹³ ve Kuşeyrî'nin ifadesiyle Nîsâbûr'da tasavvufun ortaya çıkmasında doğrudan rol oynayan birisiydi.⁸¹⁴

Horasan Küllabilerinin tasavvufla etkileşimi Eş'arî'nin öğrencisi İbn Hafîf eş-Şirâzî (ö.371/981) ile birlikte daha da genişledi. Büveyhilerin başkenti olduğu ve Mutezile'nin güçlü olduğu bir dönemde çevresinde çok sayıda insan toplamayı başaran İbn Hafîf eş-Şirâzî, Eşariliğin tasavvufla olan ilişkisinde başat rol oynadı. Eş'arî'nin fikirlerinin derlenip sistematize hale gelmesinde önemli pay sahibi olan İbn Fûrek, Bâkîllânî ve İsferyânî gibi şahısların tasavvufî açıdan İbn Hafîf'le

⁸⁰⁷ Sübkî, *Tabakât*, III/351.

⁸⁰⁸ Ebû'l-'Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. 'Abdilhalim İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, thk. M. Reşad Salim, Medine 1991, II/80-82

⁸⁰⁹ Hayatı hakkında bilgi için bakınız. Sübkî, *Tabakât*, III/192-196.

⁸¹⁰ Fıkıhçı ve hadisçi kimliğiyle tanınan İbn İshâk es-Sabğî'nin kelim alanında eserlerinin bulunduğunu kaydeden Sübkî, bu eserlerin Ehl-i Hadis içerisinde eşi ve benzerinin olmadığını belirtmektedir. Bkz. Sübkî, *Tabakât*, III/12.

⁸¹¹ İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl*, II/80-82.

⁸¹² Özellikle Nîsâbûr, Horasan'da melameti tasavvuf anlayışının temellerinin atıldığı ve uzunca bir sürede hakimiyetini sürdürdüğü en önemli şehirdi. Eşarî-Şafîî çizgideki tasavvufî geleneğin ağırlıklı olarak bu şehir eksenli olması dikkat çekicidir. Bkz. Fritz Meier, "Hurasan und das Ende der Klassischen Sufik", *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo*, Roma 1971, 564-565 (545-570)

⁸¹³ 'Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-Üns: Evliya Menkıbeleri*, çev. L. Çelebi, İstanbul 2008, 348.

⁸¹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 124.

doğrudan irtibatı bulunmaktaydı. Bu ilişki Eşariliğin sufilerin ilgi alanına giren keramet gibi temel konulara karşı yaklaşımına da yansdı.⁸¹⁵ Örneğin Bâkılânî, kendisine mucize ve keramet arasındaki farkın sorulması üzerine, mucizelerin benzeri ve cinsinden olan fiillerin, evliya ve salih kimseler tarafından keramet yoluyla ortaya konabileceğini ileri sürdü.⁸¹⁶ Van Ess'e göre bu değerlendirmesiyle Bâkılânî, peygamberlik dışındaki kimselerin de mucize türünden şeyler gösterebileceğini akli olarak temellendiren ilk kelimciydi.⁸¹⁷ Bâkılânî'nin bu yaklaşımı kendisinden sonraki Eşariler tarafından da sürdürüldü. Örneğin Cüveynî, mucizenin, peygamberlik iddiasına uygun olarak meydana gelmesi dışında, akıl açısından keramet ve mucizenin imkanı bakımından bir fark olmadığı görüşündedir. Zira mucize bizzat kendisi değil, peygamberin peygamberlik davasına bağlantısı sebebiyle tasdik yerine geçmesi açısından bir şey ifade eder.⁸¹⁸ Tabiatıyla böylesi bir tavır, sufileri ilgilendiren konuların başında gelen keramet konusunu fazlasıyla iddialı kelimî bir zemine taşımaktaydı.

Eşariliğin tasavvufu etkileşimi Ebû 'Ali ed-Dekkâk (ö.405/1014), Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö.430/1038), Ebû İshâk el-Kâzerûnî (ö.426/1034), Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Gazâlî gibi isimler tarafından daha da sağlam bir zemine taşındı. Ebû 'Ali ed-Dekkâk, dönemindeki Şafîî ve Eşari âlimlerle sağlam dostluklar kurdu; Ebû Bekr el-Kaffâl el-Mervezî'den Şafîî fıkhnı ve Nasrâbâzî'den de sufiliği aldı.⁸¹⁹ İbn 'Asâkir'in ve Sübkî'nin sıralamasına bakılırsa o Eş'arî'nin ikinci kuşak takipçileri arasında yer almaktaydı.⁸²⁰ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, fıkıhla tasavvufu uzlaştıran bir

⁸¹⁵ Sufî çevrelerin görüşleri yine bu isimler vasıtasıyla kelim kitaplarına da taşındı. Örneğin Bâkılânî, *İnsâf* adlı eserinde âlemin yaratılması konusunu ele alırken kendisinden önceki kimi mutasavvıflara atıfta bulundu ve görüşlerine yer verdi. Bâkılânî'nin görüşlerine yer verdiği isimler arasında Cüneyd, Ebû Bekir el-Kantârî, Ebû'l-Hasan el-Bûşencî, Harîrî, Ebû Osmân el-Mağribî ve Şiblî gibi isimler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları için bkz. *İnsâf*, 47-48, 65, 70

⁸¹⁶ Bâkılânî mucizenin, sadece olağanüstü olduğu için mucize olması durumunda, bu türden bir fiilin mucize olmaksızın meydana gelmesinin caiz olamayacağını da ekler. Bkz. Bâkılânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, çev. A. Bebek, İstanbul 1988, 79-80.

⁸¹⁷ Joseph Van Ess, "Sufism and its Opponents Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies Polemics*, ed. F. De Jong-B. Radtke, Leiden 1999, 33.

⁸¹⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 259.

⁸¹⁹ Recep Uslu, "Dekkâk, Ebû Ali", *DİA*, IX/112.

⁸²⁰ Sübkî, *Tabakât*, III/369, IV/329-331.

kimseydi.⁸²¹ Hadis Taraftarı İbn Mende ile tevil ve Kur'an tilavetinin mahluk olup olmadığı konusunda tartıştı ve İbn Mende'nin Hanbelî bakış açısına karşın Eşarî fikirleri savundu. Hanbelileri Kur'an ve hadislerdeki teşbihe dair ifadeleri olduğu gibi anlamalarından dolayı tenkit etti. Kur'an tilavetinin mahluk olduğunu savundu.⁸²²

Kuşeyrî, tasavvuf ve kelamı kendinde birleştiren en önemli isimdi. O hem Ebû 'Ali ed-Dekkâk'ın hem de İbn Fûrek'in öğrencisiydi. İbn Fûrek'in yanı sıra dönemin bir başka önemli Eşarî kelamcısı olan Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin derslerine devam etti ve Bâkılânî'nin eserlerini derinliğine tetkik etti.⁸²³ Böylelikle Eşarîliğin gerçek anlamda kurucu üç isminin yaklaşım biçimine ve görüşlerine doğrudan vakıf oldu.⁸²⁴ Tasavvufî görüşlerinin şekillenmesinde ise kayınpederi olan Ebû 'Ali ed-Dekkâk'ın tesiri altında kaldı.⁸²⁵ *Risâle*'sinin pek çok yerinde bu isimlere atıfta bulundu ve görüşlerine yer verdi. Kuşeyrî 438/1046 yılında yazdığı *Risale*'si ile ilim ve tasavvuf çevrelerinde kendine sağlam bir yer edindi. Bu eser Gazâlî'nin *İhyâ*'sını müjdelemesinin yanı sıra tasavvufu Sünnî bir zemine oturtması noktasında oldukça önemli bir fonksiyon oynadı.⁸²⁶ Aslında bu eser sufiliğin Sünnî inançlar ve ibadetlerle nasıl uyumlu hale getirileceğinin en önemli örneğiydi.⁸²⁷

Mutasavvıf kimliği ile öne çıkan isimler arasında hiçbiri Kuşeyrî kadar Eşarîlikle doğrudan temas halinde olmadı. İbn Hafîf, Kâzerûnî, Ebû 'Ali ed-

⁸²¹ Subkî, *Tabakât*, IV/18.

⁸²² Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahani", *DİA*, X/202.

⁸²³ Subkî, *Tabakât*, V/154-156.

⁸²⁴ Örneğin İsferâyînî'nin ruhun mahluk olduğuna dair görüşünü nakletmekte ve Ebû Kâsım Nasrâbâzî'nin ruhun kıdemine inanmakta iken daha sonra İsferâyînî'nin görüşüne uyduğunu dile getirmektedir. Bkz. Bkz. Ebû'l-Kâsım 'Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. S. Uludağ, İstanbul 1978, 70; Keramet ve Mucize arasındaki fark konusunda hem İbn Fûrek'e hem de Bâkılânî'ye müracaat etmekte ve her ikisinin konuyla ilgili görüşlerine yer vermektedir. Onların görüşlerini verdikten sonra "itimat ettiğimiz görüş, iştirak ettiğimiz kanaat ve hatta kendimize din bildiğimiz inanç budur" ifadesini kullanması söz konusu etkileşimi ortaya koymaktadır. Bkz. *Kuşeyrî Risalesi*, 469-470.

⁸²⁵ Ebû 'Ali ed-Dekkâk'ı zamanının lisani ve çağının tek şahsiyeti olarak niteler. Ebû 'Ali ed-Dekkâk Kuşeyrî'nin en fazla atıfta bulunduğu ve görüşlerine ve menkıbelerine yer verdiği kimsedir. Bkz. *Kuşeyrî Risalesi*, 137.

⁸²⁶ Kuşeyrî, sufilerden naklettiği sözlerin akabinde sufi şeyhlerin akidelerinin hak ehli olan Sünnilerin kanaatlerine uyduğunu dile getirmesi bunun bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Bkz. *Kuşeyrî Risalesi*, 73.

⁸²⁷ Bosworth, *The Ghaznavids*, 192.

Dekkâk gibi isimler Eşarî çevreyle irtibatlıydı, ancak doğrudan bir Eşarilik vurgusunda bulunmadılar. Bu ise temelde tasavvufun özünde mezhepler üstü bir çerçeveye sahip olmasından kaynaklanmaktaydı. Günümüze kadar gelen tasavvufî literatüre bakıldığında bunun tezahürlerini görebilmek mümkündür. Hangi mezhebe mensup olursa olsun tasavvufî literatüre hakim olan söylemde değişkenlik oldukça azdır. Muhâsibî'nin *Re'âyâ'sı*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb'u*, Kelâbâzî'nin *Te'arruf'u*, Serrâc'ın *Lûm'a'sı*, Kuşeyrî'nin *Risâle'si*, Hucvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb'u* ve Sühreverdî'nin *'Avârifu'l-Me'ârif'i* derinliğine karşılaştırıldığında bilgi kaynakları, yöntemleri ve içerikleri itibarıyla benzer motifler taşıdığı görülür. Gazâlî'nin *İhyâ'sı* bütün bunların harmanlandığı ve bu türün en gelişmiş versiyonudur. Onun gençliğinde yazdığı *el-Menhûl* adlı fıkıh eserinde Ebû Hanîfe'yi "dinin aslını bozan bir kimse" olarak tavsif etmesine karşın⁸²⁸, *İhyâ'sında* onu öven bir tutum sergilemesi⁸²⁹ temelde tasavvufun tabiatından kaynaklanan mezhepler üstü düşünme biçiminin tezahürüdür. Kerderî'nin hocası Ebû'l-Kâsım el-Fârâbî, Hanefî kimliğine karşın *Hulâsatu'l-Hakâik* adlı eserinde⁸³⁰ aralarında Gazâlî'nin *İhyâ'sı*, Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin *el-Lü'lüyyât'ı*, Ebû'l-Leys Semerkandî'nin *el-Büstân'ı*, Necmüddîn 'Ömer en-Nesefî'nin *el-Cümelu'l-Me'sûra'sı*, Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin *el-Hilye'si*, Zendevisâtî'nin *er-Ravzatu'l-Cennât'ı*, Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî'nin *Sıfâtu's-Sûfiyye'si*, Kuşeyrî'nin *el-Letâif'i*, Sehl b. 'Abdillâh et-Tüsterî'nin *el-Ğâye li Ehli'n-Nihâye'sinin* de bulunduğu çok sayıda eseri bir araya getirmeye çalışmıştı.⁸³¹ Bu durum doğal olarak tasavvufî gelenek üzerinden Eşarilik veya Maturidiliğin ya da Hanefilik veya Şafîiliğin izini sürmeyi gerçekten zorlaştırmaktadır. Örneğin Kelâbâzî *tekvîn* konusunda Maturidî çevrelerin görüşlerini paylaşıırken⁸³², ameli imana dahil eden yaklaşımı ile de Hadis Taraftarının söylemini paylaşmaktadır.⁸³³ Aynı durum Hucvîrî için de geçerlidir. Kelâbâzî gibi bir Hanefî olan Hucvîrî, *tekvîn* ile mükevven arasında bir ayrım

⁸²⁸ Gazâlî, *el-Menhûl*, 500.

⁸²⁹ Gazâlî, *İhyâ*, I/74-75.

⁸³⁰ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Fârâbî, *Hulâsatu'l-Hakâik li-mâ Fîhi min Esâlibi'd-Dekâik*, Süleymaniye-Tekeli Halk, Nu: 771, 404 vr.

⁸³¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/ 426-427.

⁸³² Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Tearruf*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1992, 66.

⁸³³ Kelâbâzî, *Taarruf*, 117-118.

yapmasına ve İman'ın *mahlûk* olup olmadığı konusunda Maturidî kesimin görüşüne dikkat çekmesine karşın⁸³⁴, mahabbet ve rıza konusunda Eşarilerin yaklaşım biçimini öncelemektedir.⁸³⁵

Kuşeyrî'nin yaşadığı kimi olaylar onun Eşarilikle olan temasını belirgin hale getirdi. Bu olaylar Tuğrul Bey zamanında vezir Kündürî'nin fitilini ateşlediği ve Eşarilerin minberden lanetlenmesi uygulamasının bir sonucu olarak gelişen olaylar silsilesiydi. Önde gelen Eşarilerin tutuklanmasına varan bu olaylar dolayısıyla Nîsâbûr'daki Eşarilerin çoğu şehri terk etmek durumunda kaldılar. Kuşeyrî bunlardan biriydi. O önce Bağdad'a sonra da Mekke'ye gitmek durumunda kaldı. Ancak bu süreçte onu farklı kılan hususlardan birisi kuşkusuz şahit olduğu bu olaylar karşısında Eşariliğin maruz kaldığı haksızlığı yüksek sesle dile getirmesi oldu. O *Şikâyetu Ehli's-Sünne*⁸³⁶ adında bir mektup yazarak bunu İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerine gönderdi. O burada yalnızca Eşarî âlimlerin maruz kaldıkları sıkıntıları ve haksızlıkları dile getirmekle kalmadı, yanı sıra derinliğine bir Eşarî savunusu yaptı. Hem onun hem de mezhep temsilcilerinin görüşlerini açıkladı ve muhaliflerin itirazlarına yanıtlar verdi. Örneğin, Peygamberlerin ölümü sonrası nübüvvetin devam etmediği şeklinde Eşarilere nispet edilen görüşün tümüyle Kerramiler tarafından ortaya atılmış bir iftira olduğunu dile getirdi.⁸³⁷ Dahası Tuğrul Bey'in huzuruna çıkarak yapılan bu uygulamaların haksız ve yanlış olduğu konusunda onu ikna etmeye çalıştı. Bütün bu olaylar Kuşeyrî'nin temsil etmiş olduğu tasavvufî kimliğin Eşarilikle irtibatını güçlendirdi.

3. Gazâlî ve Eşariliğin Tasavvuf Zemininde Yeniden İnşası

Eşarilik tasavvuf ilişkisi öğreti düzeyinde en üst tezahürünü Gazâlî'de buldu. Gazâlî, Ebû 'Alî el-Farmedî kanalıyla Kuşeyrî çizgisinin bir takipçisi oldu. Ancak Gazâlî ile Kuşeyrî arasındaki en önemli fark, Kuşeyrî'nin tasavvufu şeriata yaklaştırmaya çalışması, buna karşın Gazâlî'nin ise şeriatı tasavvufa

⁸³⁴ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 352, 448

⁸³⁵ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 369.

⁸³⁶ Sübkî, *Tabakât*, III/400-423.

⁸³⁷ Sübkî, *Tabakat*, III/412.

yaklaştırmaya çalışması idi.⁸³⁸ Bunda Gazâlî'nin yaşadığı tecrübenin doğrudan etkisi bulunmaktaydı. Gazâlî, aslında babası kanalıyla küçük yaşlarda tasavvufî çevrelerle tanıştı. Babası ölmeden önce onu ve kardeşi Ahmed el-Gazâlî'yi sufi bir arkadaşına emanet etmiş ve ondan iki kardeşi yetiştirmesini rica etmişti. Babasının vasiyeti gereği Gazâlî ve kardeşi ilk tahsillerini bu çevrede ve daha çok sufilik ekseninde gerçekleştirdi. Daha sonra İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin öğrencisi oldu ve bu süreçte fıkıh ve kelimada derinleşti. Ebû 'Ali el-Farmedî, Gazâlî'nin Nisabur'daki öğrenimi sırasında şeyhiydi ve üzerinde derin tesirler bırakan birisiydi. Cüveynî'nin ölümünü müteakiben Nisabur Nizamiye'sinin başına geçmesiyle başlayan hocalık serüveni, Gazâlî'yi Nizâmülmülk'ün himayesinde Bağdad Nizamiyesi'ne kadar taşıdı. Buradaki tedris faaliyetinin yanı sıra İsmaililerin ve felsefecilerin görüşlerini eleştirdiği eserler kaleme aldı. Bütün bunlara karşın tasavvufî olan geçmişi bu süreçte hiç kaybolmadı ve çalkantılarla dolu olan fikri serüveninin sonunda tasavvufta karar kıldı. Fakat onun hakikat bilgisine ulaşmada nihai gerçeklik olarak gördüğü tasavvuf, hem felsefecilerin hem de İsmaililerin irfani görüşlerinin süzgecinden geçmişti. Artık merkezde tasavvuf vardı ve Eşarilik ve Şafiiilik gibi diğer aidiyetler bunun etrafında oluşan ikinci kimliklerdi. Zaten onu Kuşeyrî'den farklı kılan da özünde bu husustu.

Gazâlî'nin tasavvuf alanındaki en önemli eseri kuşkusuz *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* idi. O Bağdad'dan uzlet için gittiği Şam'da yazmaya başladığı *İhyâ'*'yı uzunca bir zaman diliminde parça parça kaleme alarak oluşturdu. O burada daha önceki sünnî tasavvufî geleneğin kapsamlı bir derlemesini yaptı. Bu çerçevede, Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhâsibî, Kuşeyrî, Kelâbâzî, Serrâc gibi önemli isimlerin eserlerine müracaat etti ve bazen doğrudan bazen de isim vermeden bu eserlerden önemli alıntılarda bulundu.⁸³⁹

Gazâlî, bir Eşarî kelimcisi olarak kelamı kişisel mistik tecrübe temelinde yeniden kurguladı ve kendi başına bir kelamın yetersizliğine vurgu yaptı.⁸⁴⁰

⁸³⁸ Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalesi", *Kuşeyrî Risalesi*, haz. S. Uludağ, İstanbul 1978, 32.

⁸³⁹ Sezai Küçük, "İhyau Ulumi'd-Din", *Tasavvuf Klasikleri*, ed. E. Cebecioğlu, İstanbul 2010, 171-172.

⁸⁴⁰ Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Mohammedanism: an Historical Survey*, New York 1967, 141.

İhyâ'da kelimelerin tahsilini ise belirli şartlara bağladı. Ona göre kelimelerin zararını faydasından çok olan bir uğraştır; kelamın gerçeğe götürme yol olmadığı hususu bu alanı didik didik etmiş bir kimse olarak onun tecrübe ettiği bir şeydir.⁸⁴¹ Gazâlî'ye göre fıkıh gıda ise kelimelerin ilaç gibidir, kelamın tahsil edilmesiyle ilgili hüküm tamamen şartlara bağlı olarak gelişen ve ihtiyaca göre şekillenen bir hadisedir.⁸⁴² Sınırlı olarak tahsil edilmesi durumunda bidatçıların kafa karıştırmalarını önleyebilir. Ancak bu durum Gazâlî'ye göre belli bir hiyerarşik sistem dahilinde olmalıdır. Eğer bir kimse bidatlerin ve mezhep ihtilaflarının bulunmadığı bir muhitte yaşıyorsa akaid konularını kısaca anlattığı akaid risalesiyle yetinmelidir. Bu kimse bidatlerin çoğaldığı ve çocukların aldatılması muhtemel bir muhitte ise o zaman *er-Risâletu'l-Kudsiyye* adıyla kaleme aldığı eserde anlattığı kadarıyla kelimelerin ilmini öğrenmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Eğer çocuk fitri bir zekaya malik ve kafasında sürekli sorular oluşuyorsa bu durumda elli sayfadan oluşan *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı eserde anlatılanlar kadar kelimelerin tahsil edebilir.⁸⁴³ Gazâlî'nin bu yaklaşımı, müritlerine bilgiyi belirli süzgeçlerden geçirerek dereceli olarak veren bir şeyhin tutumunu andırmaktadır. Onun bu tasavvufi yaklaşımı, Gazâlî'nin akaid konulu eserlerinin içeriğine de yansdı. Klasik anlamda Eşarî geleneğin temel kelimelerin eserlerine hakim olan içerik Gazâlî'de yerini hangi mezhebe mensup olursa olsun herkesin kabul edebileceği sade ve yalın bir terkibe bıraktı. Belki de bunun sonucu olarak Eşarîleri, Hanefîler ve Hanbelîlerle ihtilaflı hale getiren kimi kelimelerin görüşleri Gazâlî'nin akaid kitaplarına doğrudan yansımada.

Gazâlî, ömrünün son yıllarını Nîsâbü'r'da geçirmiş ve buradaki Nizamiye Medresesi'nde tekrar tedris faaliyetinde bulunmaya başlamıştı; *el-Mustasfâ* gibi önemli eserlerini bu süreçte kaleme aldı. Ancak onun şöhreti, Şam ve Mısır bölgesinde daha fazla yankı bulmuştu. O henüz Bağdad Nizamiyesi'ndeki görevi sırasında Fatimilere ve İsmailîliğe reddiye olarak yazdığı eserler⁸⁴⁴ vasıtasıyla bu

⁸⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, I/17

⁸⁴² Gazâlî, *İhyâ*, I/19-20.

⁸⁴³ Gazâlî, *İhyâ*, I/18.

⁸⁴⁴ Gazâlî, Batınlık konusunda dört eser kaleme aldı. Bunlardan ilki ve en kapsamlısı Halile el-Mustazhır'a ithaf ettiği *Fedâihu'l-Bâtiniyye* idi. Bu eseri ve *Hüccetu'l-Hakk* isimli bir diğer eseri Bağdad'dan ayrılmadan önce 488/1095 yılında kaleme aldı. Bkz. Bekir Karlığa, "Gazzali: Eserleri", *DİA*, XIII/520.

akımların doğrudan muhatabı olan bölge halkı nezdinde tanınan bir isimdi. Onun, manevi arayışı çerçevesinde Bağdad'ı ve şatafatlı yaşam tarzını terk ettiğinde, inziva için gittiği yer Şam'dı. Gazâlî, on yıl kadar kaldığı Şam'da aralarında *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* adlı büyük eserinin de bulunduğu çok sayıda eser yazdı.⁸⁴⁵ Bu yüzden Batı'daki Şafiilerin Gazâlî'ye olan ilgisi yoğundu.

Ölümünü takiben Gazâlî'nin yerini en önemli öğrencisi Muhyiddîn Ebû Sa'd Muhammed b. Yahyâ en-Nisâbûrî (ö.548/1153) aldı. Muhamed b. Yahyâ kısa bir zaman zarfında Gazâlî'den bile daha fazla şöhrete kavuştu.⁸⁴⁶ Ebû'l-Mehâsin 'Ali b. Süleymân el-Murâdî (ö.544/1149)⁸⁴⁷, Ebû'l-Kâsım 'Ali b. el-Hasan İbn 'Asâkir (ö.571/1176)⁸⁴⁸, Ebû'l-Berekât Necmüddîn Muhammed b. el-Muvaffak el-Hubûşânî (ö.587/1191)⁸⁴⁹ gibi Batı kökenli Şafiiler, Gazâlî'nin öğrencisi olması dolayısıyla Muhammed b. Yahyâ'dan tahsilde bulunmak amacıyla Nisâbûr'a geldiler. Onlar, öğrenimlerini tamamlamalarının akabinde memleketlerine döndüler ve burada hem tedris faaliyetlerinde bulundular hem de siyasî ve idari görevler üstlendiler. Örneğin İbn 'Asâkir, Nureddîn Zengî'nin en itibar ettiği âlimlerdendi. Zengî tarafından kendisi için yaptırılan Dâru'l-Hadîs'te ölene kadar ders verdi.⁸⁵⁰ Hubûşânî, Selahaddîn'in Mısır'da kendisine en yakın tuttuğu kimselerdendi.⁸⁵¹ Kendisi için Salâhiyye Medresesi'nin inşa edildiği Hubûşânî,⁸⁵² Mısır'da Sünnî akidenin tesis edilmesinde önemli görevler üslendi.⁸⁵³

⁸⁴⁵ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/279-280; Abdülhüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazalî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev. H. Gök, İstanbul 2005, 161-162.

⁸⁴⁶ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/313. Hüseyinî'nin nitelemesine bakılacak olursa Muhammed b. Yahyâ yalnızca Eşarilik ve Şafiilik okutan bir isim olmanın yanı sıra aynı zamanda herkesin hürmet ettiği önemli bir şeyti. Bkz. Hüseyinî, *Ahbâr*, 88. Hanefî birisi olmasına rağmen Râvendî, Muhammed b. Yahyâ'nın hakkını teslim etti ve onu Irak ve Horasan imamlarının ve âlimlerinin önderi olarak niteledi. Bkz. Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, I/177.

⁸⁴⁷ Muhammed b. Yahyâ'dan tahsilde bulundu. 540/1145'ten sonra Şam'a geldi. Bir müddet de Hama'da ve Halep'te ders verdi. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/308.

⁸⁴⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XX/554-571.

⁸⁴⁹ Tahsilini Nisâbûr'da Muhammed b. Yahyâ'dan tamamlayan Hubûşânî, 565/1169 yılında Mısır'a yerleşti. Bkz. Sübkî, *Tabakât*, VII/14.

⁸⁵⁰ Nu'aymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, I/98-100.

⁸⁵¹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV/240.

⁸⁵² Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, I/406.

⁸⁵³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XXI, 205.

Ebû'l-Me'âlî Kutbuddîn Mes'ûd b. Muhammed b. Mes'ûd en-Nîsâbü'rî (ö.578/1182), Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö.567/1171)⁸⁵⁴, Ebû'l-Feth Şihâbüddîn Muhammed b. Mahmûd et-Tûsî (ö.587/1282)⁸⁵⁵ gibi isimler, Muhammed b. Yahyâ'nın Doğu kökenli olan, ancak tahsilinin bitiminde Şam ve Mısır'a giderek burada önemli görevler üstlenen öğrencileriydi. Kutbuddîn en-Nîsâbü'rî, Nûreddîn Zengî tarafından Haleb'e çağırılmış ve 544/1149 yılında açılan ve Şafiilere tahsis edilen Nûriyye Medresesi'nde tedrisle görevlendirilmiş bir kimseydi.⁸⁵⁶ İyi bir Şafîî ve Eşarî olan Nîsâbü'rî, Eyyûbîler döneminde de el üstünde tutulan bir isim oldu. Selahaddîn Eyyûbî'nin hocasıydı; Selahaddîn gençliğinde Nîsâbü'rî tarafından kendisi için yazılmış kısa hacimli bir Eşarî akideyi ezberlemiş ve kendi çocuklarına da ezberletmişti.⁸⁵⁷ Ebû'l-Feth et-Tûsî de Mısır'da Eşariliği yayan ve çok sayıda insanın kendisinden ilim tahsil ettiği bir kimseydi.⁸⁵⁸ Bütün bu öğrenciler vasıtasıyla Gazâlî çizgisindeki tasavvufî Eşarilik, bölgeye taşındı ve güçlü bir şekilde tesis edildi.⁸⁵⁹ Gazâlî'nin tasavvuf alanında en önemli eserleri *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn* ve *Mişkâtü'l-Envâr*'dı; her ikisi de sonraki dönemlerde ortaya çıkan tasavvufî geleneklerde farklı şekillerde derin izler bıraktı. *İhyâ* genelde tüm sünni tasavvufî gelenek üzerinde, özellikle de Batı'da gelişen tasavvufî hareketler üzerinde etkili oldu. *Mişkâtü'l-Envâr* işrakî felsefeyi müjdeledi ve Horasan bölgesinde güçlü bir karşılık buldu

4. Eşarilik Maturidilik İlişkisi Açısından Keşf ve İlham Tartışması

Eşarililiğin sufilikle etkileşimi keşf, ilham veya rüya gibi vasıtalarla elde edilen bilgilerin bilgi değeri taşıyıp taşımadığının tartışılmasını da beraberinde getirdi.⁸⁶⁰ Eşarî gelenek içerisinde bu konuda üç farklı tutum kendisini gösterdi.

⁸⁵⁴ Muhammed b. Yahyâ'nın en büyük öğrencilerindendi. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/331.

⁸⁵⁵ Ebû 'Amr Takıyyüddîn 'Osman b. 'Abdurrahman İbnu's-Salâh (ö.643/1245), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şafiyye*, thk. M. A. Necib, Beyrut 1992, I/267.

⁸⁵⁶ Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed İbnu'l-'Adîm (ö.666/1267), *Zubdetü'l-Haleb min Târîhi'l-Haleb*, thk. S. Dehhan, Dımaşk 1997, II/294.

⁸⁵⁷ Makrizî, *el-Hutat*, II/357.

⁸⁵⁸ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I/360.

⁸⁵⁹ Örneğin İbn 'Asâkir, Eşariliğin temsilcilerini sıralarken Gazâlî'ye ayrı bir önem verdi ve onun *Kavâidu'l-'Akâid* adlı adlı akide eserini olduğu gibi alıntıladi. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 299-306.

⁸⁶⁰ Mutezilî, Eşarî ve Maturidî geleneğin ilham ve keşf konusu bağlamındaki görüşleri Aslan tarafından derlenmiştir. Geniş bilgi için bkz. Abdülgaffar Aslan, "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, sayı: 20, s. 25-45

İbn Fûrek, aynı konuda ilham aldığını ileri sürenlerin görüşlerinin birbirini nakzettiği gerçeğinden hareketle, keşf ve ilhamın bir bilgi kaynağı olamayacağını ileri sürdü.⁸⁶¹ Bâkılânî ve Cüveynî, eserlerinin girişinde bilgi konusuna değinmiş olmalarına karşın, ilham meselesine dair olumlu ya da olumsuz herhangi bir görüş beyan etmediler.⁸⁶² Bâkılânî'nin bu konudaki sessizliği ilham ve keşfi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemesi olarak yorumlansa da⁸⁶³ böylesine güncel bir konuda suskun kalmasını hem kendisinin hem de Eşariliğin sufi çevrelerle olan sıkı bağıyla ilişkilendirmek daha doğru olsa gerektir.

Eşarî geleneğin önemseddiği isimlerden biri olan Hâris b. Esed el-Muhâsibî, akıl ve hissin yanı sıra ilhamı da temel bir bilgi kaynağı olarak nitelemiştir.⁸⁶⁴ Ancak Eşari aidiyeti taşıyıp da ilham konusuna bilgi kaynakları arasında yer veren ilk isim 'Abdülkâhir Bağdâdî oldu. O, bazı insanlarda nazari bilginin ilham şeklinde ortaya çıkabileceğini ileri sürdü ve ilhamı nazari bilgilerin dördüncü türü olarak kabul etti.⁸⁶⁵ Onun bu yaklaşımı sufi kimlikle Eşarî kimliğin içi içe geçtiği Kuşeyrî ve Gazâlî gibi isimlerde daha da belirgin hale geldi. Örneğin Kuşeyrî bu konuyu *Risâle*'sinde *Havâtır* üst başlığı altında tartıştı. Ona göre *havâtır* kalbe gelen bir hitabdır ve dört türdür. Melekten gelen *ilhâm* olarak, insanın kendi nefsinden gelen *hevâcis* olarak, şeytan tarafından gelen *visvâs* (vesvese) olarak, Allah tarafından kalbe ilka yoluyla gelen ise *hâtır-ı hakk* olarak isimlendirilmektedir. Kuşeyrî, doğruluğuna şeriatın şahitlik etmediği bir hâtırın batıl sayılması gerektiğinin altını çizerek her hâtırın bilgi değeri taşımadığını belirtmiştir.⁸⁶⁶ Kuşeyrî, insanın melekten gelen hitaba uymak veya uymamak gibi bir tercihi olduğunu, buna karşın Allah'tan gelene ise insanın muhalefet etmesinin söz konusu olmadığını nakletmiştir. O meselenin daha da ayrıntılarına girmekte ve Allah'tan iki hitab gelmesi durumunda birincisine mi yoksa ikincisine mi uyulacağı konusunda önceki tasavvuf erbabının görüşlerine başvurmaktadır.

⁸⁶¹ Yusuf Şevki Yavuz, *İslam Akaidi'nin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, 95.

⁸⁶² Bâkılânî, *Temhîd*, 35-40; *İnsâf*, 23-25; Cüveynî, *İrşâd*, 23-32; Nisâbü'rî, *Ğunye*, 50-52.

⁸⁶³ Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimin Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993, 68

⁸⁶⁴ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidin*, thk. A. Ebû Gudde, Halep 1964, 78, 100

⁸⁶⁵ Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, 14.

⁸⁶⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 178.

Cüneyd birincisini, İbn ‘Atâ’ ikincisini daha kuvvetli bulurken, İbn Hafif ise her ikisinin Allah’tan gelmesi dolayısıyla eşit olduğunu ve birinin diğerine üstünlüğünün söz konusu olmadığını belirtmiştir.⁸⁶⁷

Kuşeyrî’nin havâtır başlığı altında verdiği bu bilgilerde ilhamın, taşıdıkları bilgi değeri bakımından kendi içinde ikili bir tasnife tabi tutulduğu ve kaynağı nefis ve şeytan olan hitabların geçerli birer bilgi kabul edilmediği açıktır. Ancak bu aynı zamanda ilhamın özünde bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiğinin de bir göstergesidir. Nitekim bu durum daha sonra Gazâlî tarafından daha net bir şekilde ortaya konmuştur. Gazâlî kalpte hasıl olan ilimlerin belirli bir delile dayanıp dayanmamasına göre iki ayrıldığını, delil ve iktisabsız meydana gelenlere ilham, delil ile meydana gelenlere ise *i’tibâr* ve *istibsâr* denildiğini kaydetmektedir. Ona göre delil olmaksızın kalbe doğan bilgiler nasıl ve nereden geldiği bilinmeyen veya sebebi bilinen şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi ilhamdır ve velilere ve iyilere mahsustur. İkincisi ise vahiy olup yalnızca peygamberlere mahsustur.⁸⁶⁸ Gazâlî tasavvuf erbabının öğrenmekle elde edilen ilimden ziyade, ilhamî ilimlere meylettiklerini belirtmekte ve buna çekince koymaktadır.⁸⁶⁹ Ona göre insanın vahiy ya da ilhama mazhar olma ümidiyle ilim tahsilinden geri kalması doğru bir yaklaşım değildir. Bununla birlikte gerekli olan ilmi tahsil ettiği takdirde, insanın diğer insanlara keşfedilmeyen sırların kendisine keşfedilmesini beklemesinde bir sakınca yoktur. Gazâlî bunun mücahede ile mümkün olduğunu kaydetmektedir.⁸⁷⁰ Onun ilham ve ilim karşılaştırmasında ilhama ilimden daha aşağıda bir merteye biçildiği açıktır; ancak bu yine de ilhamın bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiğinin göstergesidir.

Keşf ve ilham konusunda Eşârî geleneğin tam bir fikir birliğine sahip olduğu söylenememekle birlikte, tasavvufla temasın bu meselenin ele alınma biçimine doğrudan yansıdığı kesindir. Buna karşın Mâturîdî’den itibaren, Maturidî-Hanefî çevrenin konuyla ilgili oldukça nettir. Zühtü tutumuna karşın Mâturîdî, sufilik açısından merkezi bir konuma sahip olan ilham ve keşfe, bilgi

⁸⁶⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 179-180.

⁸⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, III/41.

⁸⁶⁹ Gazâlî, *İhyâ*, III/42-43

⁸⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, III/44

kaynakları arasında yer vermeyerek sufilikle arasına en büyük mesafeyi koydu.⁸⁷¹ Ona göre bu türden bilgiler kişiden kişiye değişen öznel bir hüviyete sahipti ve bunların doğruluğunun veya yanlışlığının akılla temellendirilebilmesi mümkün değildi. Bir şeyin, mutlak bilgi kaynağı olarak görülebilmesi için herkes tarafından kabul edilebilecek bir bilgi ortaya koyması ve gerçeğe ulaştırması gerekmektedir.⁸⁷² Oysaki ilham ve keşf, yapısal olarak böyle bir karaktere sahip değildi. O bu yüzden olsa gerektir ki eserlerinde ilk dönem mutasavvıflarının görüşlerine yer vermedi. Hatta onun evliyanın peygamberlere üstünlüğü konusunda sufi eğilimli bazı kimselerle tartıştığı ve onlara ağır eleştiriler yönelttiği öğrencisi er-Rüstüğfenî (ö.346/957) tarafından kaydedilmektedir.⁸⁷³

Mâturîdî'nin keşf ve ilhama bilgi kaynakları arasında yer vermeme yönündeki tutumu, onun çizgisini takip eden Hanefiler tarafından da sürdürüldü. Örneğin Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, ilhamı bilginin kaynakları arasında gören birisinin iddiasının temelsiz olduğuna dikkat çekti. Buna göre eğer bir kimse “Şu şeyin helal olduğuna dair Allah Teala bana ilham ederek kalbimde bilgi hasıl oldu.” derse ona verilecek cevap şudur: “Sen sözünde yalan söylüyorsun. Üstelik bunun doğruluğunu gösteren bir delil yoktur. Bu yüzden bir başkası da bunun haram olduğunu Allah'ın kendisine ilham ettiğini söyleyebilir.” Pezdevî böyle bir durumda bu iki kişinin sözlerinden birinin tercih edilebilmesi noktasında herhangi bir delil bulunmadığı için ikisi arasında anlaşmazlık meydana geleceğini, bunun da fesada götüreceğini kaydetmektedir.⁸⁷⁴ Neseî, dinlerin ve mezheplerin doğruluğunu bilmede ilhamı bir vasıta olarak gören kesimlere şiddetle karşı çıktı. Bazı kimselerin, ilhamın din ve mezheplerin doğruluğunun bilinmesi hususunda bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerini belirten Neseî, bunun doğru olmadığını altını çizdi ve ilhamın daha çok kişisel ve sübjektif bir nitelik taşıdığını kaydetti.⁸⁷⁵

Maturidî Hanefilerin ilhama dayalı bilgiye karşı çıkan yaklaşımlarının arkasında muhtemelen Samanilerin son zamanlarında bölgede temsil gücü

⁸⁷¹ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, 25.

⁸⁷² Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, 9.

⁸⁷³ Rüstüğfenî, *Fevâid*, v. 308, 315.

⁸⁷⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 12.

⁸⁷⁵ Neseî, *Tebşıra*, I/34-35.

yükselen Karmatilerin rolü bulunmaktaydı. Bölgedeki Hanefî âlimlerin sufilerle olan tartışmalarında, muhataplarının ilhama başvurmaları onların Karmatî ve Rafizî olarak görülmesi için yeterli bir kriterdi. Örneğin Pezdevî bu kişilerden birisinin 479/1086 yılında Buhârâ'ya geldiğini ve sufileri etrafında topladığını kaydetmektedir. Önceleri Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere olan bu şahıs, bir ara Mutezile'ye de meyletmişti. Pezdevî, bu kişiye iki arkadaşını yollayarak "rükû'da ve rükû'dan başını kaldırdığında niçin ellerini kaldırdığını sormalarını" ister. Söz konusu kişinin buna vereceği cevap "İşte bu bana zahir oldu." şeklindedir. Pezdevî bu cevapla o kişinin sırrını açığa vurduğunu ve bu yaklaşımın Rafizilerin ve Karmatilerin yaklaşımı olduğunu belirtmektedir.⁸⁷⁶ Pezdevî'nin ilgili şahsın tutumu karşısında yaptığı niyet okuması oldukça dikkat çekicidir ve Maturidî Hanefî çevrenin ilhamı bir bilgi kaynağı olarak gören kesimlere bakışını ortaya koyması bakımından önemlidir. Dolayısıyla Maturidî-Hanefî çevrenin keşf ve ilham konusunu Rafizilik ve Karmatilikle ilişkilendiren bakış açıları, onların muhtemelen Gazâlî sonrası süreçte Eşariliğin tasavvufla teması ile kazandığı yeni muhtevaya karşı bakış açılarına da doğrudan yansımış olmalıdır.

5. Eşariliğin Kurumsal Tasavvufî Yönelimlerdeki Yansımaları

Tasavvuf söz konusu olduğunda genellikle itikadî ve fikhî aidiyetlerin oldukça daraldığı ve daha çok kısa hacimli akaid formunun ön plana çıktığı görülür. Bu husus, özellikle Eşariliğin tasavvufla olan irtibatında yoğun olarak kendisini açığa vurmaktadır. Örneğin İbn Hafîf'in, Kâzerûnî'nin, Kuşeyrî'nin, Gazâlî'nin, Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî'nin ve Ebû Hafs Sühreverdî'nin müstakil olarak yazdıkları veya tasavvufla dair oluşturdıkları eserler içerisinde yer verdikleri akide metinlerinde aynı çizgiyi görmek mümkündür. Bu eserlerde yer alan Eşarilik, kelimî içeriğinden fazlasıyla soyutlanmış ve bir nevi amentü formunda akide olarak kurgulanmış bir Eşariliktir. Tasavvufî çevreler söz konusu olduğunda ağırlıklı olarak akide merkezli Eşariliğin geçerli olduğunu ifade etmek gerekir. Ancak akide merkezli Eşariliğin ne derece Eşarilik olduğu da ayrı bir tartışma konusudur? Muhtemelen bu belirsizlikten dolayı kimi araştırmacılar

⁸⁷⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 367.

Gazâlî'nin Eşariliğini ciddi bir şekilde sorgulamış ve Gazâlî'nin Eşarî sayılamayacağını iddia etmiştir.⁸⁷⁷

Batı bölgeleri söz konusu olduğunda Eşarilik kelimî bir kimlikten çok, kelimî, fıkıhî, tasavvufî ve Hadis Taraftarlığını kuşatan siyasî ve sosyal bir kimlik olarak kendini göstermektedir. Bölgede Nizâmülmülkle birlikte başlayan, Zengi, Eyyübî ve Memlûklü yöneticileri tarafından yürürlüğe konulan uygulamaların temelinde Şiiliğin izlerinin silinmesi gibi bir amacın olması, Sünniliği ön plana çıkarmış ve Eşarilik böyle bir bağlamda Sünnilikle özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla Eşariliğin bölgedeki içeriği kelimî olmaktan çok, siyasî ve sosyal temellidir; bu yüzden de kelimî bir zeminde değil, daha çok akide formunda kendini açığa vurmuştur. Bu durum Eşariliğin tasavvufî olan irtibatında kilit noktalardan birisidir. VI./XII. asrın ikinci yarısından itibaren Râzî ile birlikte başlayan felsefî kelim anlayışı karşısında akide merkezli Eşarilik profili daha da daralmış ve kelimden tümüyle soyutlanan yalın bir kisveye bürünmüştür.⁸⁷⁸

Akaid formundaki Eşarilik, kurumsal olarak ilkin Hafifiyye ve Kazaruniyye, daha sonra da Sühreverdiyye, Ebheriyye, Kübreviyye, Zahidiyye, Halvetiyye, Safeviyye, Kadiriyye gibi tarikatlar bünyesinde etkili oldu. Eş'arî'nin öğrencisi olan ve yirmi yıl süreyle onun hizmetinde bulunan İbn Hafîf eş-Şîrâzî'ye nispet edilen Hafifiyye, Hucvîrî tarafından on makbul tarikat arasında sayılmaktadır.⁸⁷⁹ İbn Hafîf, hocasının ölümünden sonra memleketi Şîraz'a gitti ve orada irşat faaliyetlerinde bulundu. İbn Hafîf'in etrafında toplanan sufilerin sayısı, kadınlı erkekli binlerle ifade edilmekteydi.⁸⁸⁰ İbn Hafîf'in önemi, geniş kitleleri

⁸⁷⁷ George Makdisi bu konuda müstakil bir makale yazmış ve Gazâlî'nin *İktisâd, Kavâidu'l-'Akâid* gibi eserlerinden hareketle Eşarî sayılamayacağını ileri sürmektedir. Bkz. George Makdisi, "The Non-Asharite Shafiism of Ghazzali", *Revue des Etudes Islamiques* (1986), LIV / 239-257. Makdisi, İbn 'Asâkir ve Sübkî için de benzer bir tutum sergilemekte ve bunların Eşarî olmaktan çok Hadis taraftarı kabul edilmesi gerektiğini teklif etmektedir. Bkz. Makdisi, George, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History I", *Studia Islamica* (1962), XVII/45-46

⁸⁷⁸ Takıyyüddîn es-Sübkî'nin akaid konusunda Kelam ve Yunan hikmetinden daha zararlı iki şey olmadığını ve bu ikisinin özünde tek ve aynı olduğunu dile getirmesini bu bağlamda anlamak gerekir. Bkz. Takıyyüddîn es-Sübkî, *er-Resâilu's-Sübkîyye*, 83.

⁸⁷⁹ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*,

⁸⁸⁰ Kâdî Ebû'l-Muhassin b. 'Alî et-Tennûhî (ö.384/994), *Neşvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere*, thk. Abbud es-Salici, 1972, III/228. Tennûhî, burada İbn Hafîf ve müridleri hakkında çok olumlu kanaatlere sahip değildir. İbn Hafîf'in mum söndüyü andıran ve erkekler ve kadınların karışık olarak bulunduğu törenler düzenlediğini bildirir.

etkilemiş ve onların sufilik üzerinden Eşarilikle tanışmalarına kapı aralamış ilk kişi olmasıydı. Nitekim onun günümüze kadar ulaşan *Mu'tekadu's-Sağır* ve *Kitâbu'l-İktisâd* adlı eserleri, bu etkileşimin söze dökülmüş en somut örneğini teşkil etmekteydi. İlkinin “başkalarını değil, yalnızca sufileri ilgilendiren akaid konuları” başlıklı son bölümü kurgulanış biçimi itibariyle dikkat çekicidir.⁸⁸¹ Bunlardan ilki Annamari Schimmel tarafından tahkik edilerek, İbn Hafîf'in hayatını konu alan Deylemî'ye ait *Sîret-i İbn Hafîf* adlı eserin sonunda yayınlanmıştır. *Mu'tekadu'l-Kebîr* olarak da bilinen ve ilkine nazaran daha hacimli olan ikinci eser, kırk yedi bölümden oluşur ve bir müridin neleri bilmesi, yapması ve nelerden kaçınması gerektiği anlatılır. İtikada ilişkin bilgiler oldukça az olup daha çok sufilere tavsiye niteliği taşımaktadır.⁸⁸² Her iki eser de Eşârî ve sufi kimliği tartışılmaz bir isim tarafından kaleme alınmış olması bakımından son derece önemlidir.

İbn Hafîf'in takipçisi Ebû İshâk İbrahim b. Şehriyâr el-Kâzerûnî (ö.426/1034) tarafından kurulan tarikat, daha onun hayatında oldukça geniş kitlelere taşındı.⁸⁸³ Bizzat Kâzerûnî'nin yirmi dört binin üzerinde Mecusinin hidayetine vesile olduğu hesaba katıldığında tarikatın toplumsal tabanının epeyce güçlü olduğu açıktır.⁸⁸⁴ Bu husus sufi Eşarilik tipinin özellikle Horasan'da yayılmasına ve geniş taraftar bulmasına yol açtı. Kazeruniyye tarikatı, daha sonra İshâkiyye ve Mürşidiyye gibi isimler altında Azerbeycan, Suriye ve Anadolu içlerine kadar yayıldı.⁸⁸⁵ Köprülü, tarikatın Anadolu'da bilinen isminin İshâkiyye olduğunu ve özellikle de Timur sonrası süreçte bölgeye taşındığını kaydetmektedir.⁸⁸⁶ Ebû İshâk el-Kâzerûnî'ye ait bir akide metni, akaid formundaki Eşariliğin en güzel örneklerinden birisini oluşturmaktadır.

⁸⁸¹ Ebû'l-Hasan ed-Deylemî, *Sirat-i Abu Abdullah İbn Hafîf aş-Şirâzî*, thk. A. Schimmel, Ankara 1955, 285-308; Son bölüm için bkz. a. g. e. 302-308.

⁸⁸² Florian Sobieroj, *İbn Hafîf as-Sirâzî und seine Schrift zur Noviezenerziehung*, Beyrut 1988, 443-486.

⁸⁸³ Feridüddin Attar, *Evliya Tezkireleri*, çev. S. Uludağ, İstanbul 2007, 681; Camii, Abdurrahman, *Nefehatü'l-Üns: Menkıbeler*, çev. Lamii Çelebi, nşr. S. Uludağ-M. Kara, İstanbul 2008, 399.

⁸⁸⁴ Hamid Algar, “Kazaruni”, EI, New Edition, IV/851.

⁸⁸⁵ Madelung, *Religious Trends*, 48-49.

⁸⁸⁶ Fuat Köprülü, “Abu İshâk Kazruni ve Anadolu'da İshâki Dervişleri”, çev. C. Köprülü, *Belleten* (1969), c. XXXIII:129-132, s. 231-232.

*Mu'tekad*⁸⁸⁷ adlı eser, Kazeruni'nin müritlerinin derli toplu bir akide metni talep etmeleri üzerine kaleme alınmıştır.⁸⁸⁸ Bu husus, eserin tarikat bünyesinde elden ele okunan bir metin olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Öte yandan *Mu'tekad*'ın başında verilen ve tarikatın Kâzerûnî'den sonraki sekiz kuşağının temsilcilerine yer veren rivayet ve icazet silsilesi,⁸⁸⁹ akidenin Kâzerûnî'den üç ila dört asır sonra bile ağırlığını koruduğunu göstermektedir.

Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî (ö.632/1234) tarafından kurulan Sühreverdîye tarikatı ilkin Irak bölgesinde yaygınlık kazanmasına karşın, daha sonraki süreçte Horasan ve Hint alt kıtasında kendisine güçlü bir taban buldu. Şihâbüddin Sühreverdî, Halife Nâsır li-Dinillah'ın en yakınında olan ve fütüvvet teşkilatının oluşturulmasında ve geliştirilmesinde doğrudan etkili olan birisiydi. Halife'nin diplomatik elçisi sıfatıyla Anadolu Selçuklu sultanı Alaüddin Keykubad'a ve Eyyübî Sultanı el-Meliku'l-Âdil'e gitti.⁸⁹⁰ Yaşadığı dönem tasavvufun artık kurumsal tezahürleri olan tarikat oluşumlarının en yoğun olduğu dönemdi. Onun tasavvufî görüşleri büyük ölçüde amcası ve şeyhi Ebû'n-Necîb Ziyâüddîn 'Abdülkâhir b. 'Abdillah es-Sühreverdî'nin (ö.563/1167) etrafında şekillendi. Bundan dolayı amcası Ebû'n-Necîp tarikatın ilk kurucusu olarak da kabul edilmektedir.⁸⁹¹ Bağdad Nizamiye'sinde Şafiî fikhını tahsil eden Ebû'n-Necîp, daha sonra Ebû Hamid el-Gazâlî'nin kardeşi Ahmed el-Gazâlî'ye mürit olmak için Isfahan'a gitti.⁸⁹² Onun *Âdâbu'l-Mürîdîn* isimli eseri, İbn Hafif eş-Şirâzî'nin *el-İktisâd*'ı, Serrâc'ın *el-Lüma*'sı, Kelâbâzî'nin *et-Tearruf*'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'u, Kuşeyrî'nin *Risâle*'si, Hucvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'u, Gazâlî'nin *İhyâ*'sı ve 'Abdulkâdir Geylânî'nin *el-Gunye*'si gibi tasavvufî geleneğin önde gelen isimlerinin eserleri ile içerik itibarıyla muvafıktı.⁸⁹³ Eserin giriş kısmında yer verdiği ve akaide dair kimi konularda sufilerin görüşlerini aktardığı kısım, diğer

⁸⁸⁷ Kâzerûnî, *el-Mu'tekad*, 46a-51b.

⁸⁸⁸ Kâzerûnî, *el-Mu'tekad*, 46b.

⁸⁸⁹ Kâzerûnî, *el-Mu'tekad*, 46a-46b.

⁸⁹⁰ İrfân 'Abdülhamîd Fettâh, *Dirâsât fi'l-Fikri'l-'Arabî'l-İslâmî*, Beyrut 1991, 232.

⁸⁹¹ Reşat Öngören, "Sühreverdî, Ebû'n-Necîb", *DİA*, XXXVIII/35.

⁸⁹² Sübkî, *Tabakât*, VII/174.

⁸⁹³ Süleyman Gökbulut, "Ebû'n-Necîb Ziyâüddîn es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-Mürîdîn Adlı Eseri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 28, s. 146 (135-152)

eserlerde de örneklerine rastlandığı üzere akaid eksenli bir Eşariliği temsil etmektedir.⁸⁹⁴

‘*Avârifü’l-Me‘ârif*’inde sıklıkla kendisine müracaat etmesine bakılırsa, Ebû’n-Necîb’in, Şihabuddîn Sühreverdî üzerinde epeyce tesiri olduğu açıktır. Şihabuddîn Sühreverdî de amcası gibi iyi bir Şafîî ve Eşarî’ydi. ‘*Avârif*’te yer yer kelimâ konulara değinmesine karşın,⁸⁹⁵ diğer eserlerde görüldüğü şekliyle kısa hacimli bir akideye yer vermedi. Ancak o bunu *Î‘lâmu’l-Hüdâ* ve ‘*Akîdetu Erbâbi’t-Tükâ*’ adlı eserinde müstakil olarak ele aldı. Yaklaşık yirmi sayfadan oluşan bu akidenin giriş kısmında o sağlam bir akidenin nasıl olması gerektiğini sorguladı. Diğer kısımlarda ise kimi kelimâ konuları, Gazâlî’nin *Kavâidu’l-‘Akâid*’ini anımsatacak türden, derinliğine mütalaalara girmeksizin kısaca ele aldı.⁸⁹⁶ Eser Eşariliğin akaid biçiminin önemli bir örneğini teşkil etmektedir.

Sühreverdîye gibi Ebheriyye ve Kübreviyye de Ebû’n-Necîb es-Sühreverdî’nin tasavvufî çizgisi üzere kuruldu. Ebheriyye’nin kurucusu sayılan Ebû Reşîd Kutbuddîn el-Ebherî, Ebû’n-Necîb’in halifesiydi. Şeyhinin ölümü üzerine onun yerine geçti.⁸⁹⁷ Kübreviyye’nin kurucusu Ebû’l-Cennâb Necmüddîn Ahmed b. Ömer el-Kübrâ el-Hivekî (ö.618/1221) ise Ebû’n-Necîb’in öğrencileri olan Ammâr-ı Yâsir el-Bitlisî ve İsmail el-Kasrî’nin müridiydi. Bu isimlerin yanı sıra Mısır’da Ruzbihân el-Baklî’nin de bir süre yanında bulundu. Sülukunu tamamlamasının ardından Harezm’e dönen Necmüddîn, Moğolların şehri istila edip kendisini öldürmesine kadar burada irşad faaliyetlerini sürdürdü.⁸⁹⁸ Onun hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Harezm bölgesinde genellikle Mutezili Hanefilerin hâkim durumdaydı. Buna karşın kendi memleketi olan Hıve çoğunluğu Şafîî olan bir şehirdi.⁸⁹⁹ Necmüddîn-i Kübra’nın Mecdüddîn el-Bağdâdî (ö.616/1216), Seyfüddîn Bâherzî (ö.659/1260), Cemâlüddîn el-Cîlî

⁸⁹⁴ Ebû’n-Necîb Ziyâüddîn ‘Abdulkâhir b. ‘Abdillâh es-Sühreverdî (ö.563/1167), *Âdâbü’l-Mürîdîn*, thk. F. M. Şeltut, Kahire, trs, 15-21.

⁸⁹⁵ Örneğin ruhun mahiyeti ile ilgili olarak kelimâcılara atıfta bulunmakta ve isim vermeden onların görüşlerini nakletmektedir. Bkz. Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî (ö.632/1234), ‘*Avârifü’l-Me‘ârif*, çev. H. K. Yılmaz-İ. Gündüz, 561.

⁸⁹⁶ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî (ö.632/1234), *Î‘lâmu’l-Hüdâ* ve ‘*Akîdetu Erbâbi’t-Tükâ*, Süleymaniye-Fatih, Nu: 5391, 10-27v.

⁸⁹⁷ Reşat Öngören, “Sühreverdî, Ebû’n-Necîb”, *DİA*, XXXVIII/35

⁸⁹⁸ Hamid Algar, “Necmeddin-i Kübra”, *DİA*, XXXII/499.

⁸⁹⁹ Ya‘kût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Büldân*, Beyrut 1956, II/415.

(ö.651/1253) ve Necmüddîn-i Dâye er-Râzî (ö.654/1256) gibi müridleri ve takipçileri vasıtasıyla Kübreviyye tarikatı kendi kalıplarını aşarak geniş bir coğrafyada temsil imkanı buldu.⁹⁰⁰ Özellikle İlhanlılar döneminde Horasan'da hâkim tasavvufî yönelim haline geldi. Kübreviyye tarikatı Sadreddin-i Hammûye ve öğrencisi 'Aziz b. Muhammed en-Neseî (ö.700/1300) vasıtasıyla İbn 'Arabî'nin görüşlerinin tesirinde kalsa da IX. asra kadar Şafîî ve Eşârî kimliğini korudu.⁹⁰¹ Hoca İshâk el-Huttalânî (ö.826/1423) zamanından itibaren tarikatta Şiileşme belirtileri kendini göstermeye başladı. Hatta bu süreç tarikat içerisinde bölünmelere kapı araladı. Kübreviyye'nin Sünnî kollarının silsilesi X. asırdan itibaren kaybolurken Şîî kolları Nurbahşîyye ve Zehebiyye adı altında varlıklarını sürdürdü.⁹⁰²

Ebû'n-Necîb Sühreverdî'nin halifesi olan Sadi-yi Şîrâzî, Zahidiyye veya Celvetiyye tarikatının kendisine nispet edildiği kimse olan İbrahim Zâhid-i Geylânî'nin (ö.700/1300) şeyhiydi.⁹⁰³ Geylânî'nin meşrebi, asıl olarak damadı Safiyyüddin el-Erdebîlî ile halifesi Ahî Muhammed Halvetî vasıtasıyla ayrı ayrı tarikatlar halinde kurumsallaştı. Bu silsilelerin ilkinden Safeviyye, ikincisinden de Halvetiyye doğdu. Safeviyye, Safiyyüddin el-Erdebîlî'nin soyu tarafından Erdebil tekkesinde sürdürüldü. Bu oluşum içerisinde daha sonra Hacı Bayram Velî'nin kurduğu Bayramiyye tarikatı ortaya çıktı. Halvetiliğin kurucusu Ömer el-Halveti de İbrâhim Zâhid Geylânî'nin halifesi Ahî Muhammed Halvetî'nin müridi ve yeğenydi. Halvetilikten çok sayıda şube doğdu ve tarikat çok geçmeden İslam dünyasının en yaygın ve etkili tarikatı haline geldi.⁹⁰⁴ Safeviyye ve Halvetiyye koluyla Zahidiyye meşrebi Ebû'n-Necîb Sühreverdî gibi Şafîî idi ve muhtemelen akaid biçiminde bir Eşarilik bu oluşuma rengini vermişti. Safiyyüddîn el-Erdebîlî

⁹⁰⁰ Süleyman Gökbulut, "Kübrevîliğin Orta Asya ve Anadolu'daki Macerası Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007, s. 326. (323-334)

⁹⁰¹ Algar, başta Necmüddin-i Kübra olmak üzere tarikatın önde gelen isimlerinin eserlerinde on iki imama gösterilen saygı ve itibarın, tarikatın Şiileşmesinde etkili olduğunu dile getirmektedir. Bkz. Hamid Algar, "Necmeddin-i Kübra: Kübreviyye", *DİA*, XXXII/501-505.

⁹⁰² Shahzad Bashir, "After the Messiah: The Nurbakhshiyeh in Late Timurid and Early Safavid Times", *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, ed. A. J. Newman, Leiden 2003, 297.

⁹⁰³ Mustafa Bahadıroğlu, "İbrahim Zahid-i Geylani", *DİA*, XXI/359.

⁹⁰⁴ Mustafa Bahadıroğlu, "İbrahim Zahid-i Geylani", *DİA*, XXI/360.

Şafîî idi ve tekkenin kendisinden sonraki halefleri tarafından da bu sürdürülmüştü.⁹⁰⁵ Ancak dördüncü kuşak takipçileri zamanında tekke ve hâkim olduğu sosyal çevre Şiileşmeye başladı. Şeyh Cüneyd zamanında itibaren ise tekke siyasallaştı ve tamamen Şiileşti. Halvetilik ise Safeviyye gibi Azerbeycan bölgesinde kurulmasına karşın, ilerleyen süreçte Anadolu'ya, Anadolu'dan da Balkanlara, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayıldı. Yayıldığı bölgeler genelde İbn 'Arabî'nin tasavvufî görüşlerinin yaygın olduğu yerlerdi. Bundan dolayı Halvetiyye'nin birçok kolu İbn 'Arabî'nin vahdet-i vücudçu görüşünden etklendi. Bu etki Ahmediyye kolunun Mısriyye şubesinin kurucusu olan Niyâz-i Mısırî'de en ileri dereceye ulaştı.⁹⁰⁶ Buna karşın tarikat, Sünnî kimliğini korudu ve ilkin Şafîî ve Malikî çevrelerde, Yahyâ Şîrvânî'den sonra ise Hanefî çevrelerde karşılık buldu.

Kadirilik, 'Abdulkâdir Geylânî tarafından kurulan bir tarikattı. Abdulkâdir Geylânî Hanbelî birisiydi; bu yüzden Hanbeliler onun kurduğu tarikat yapılanmasının ilk halkasını teşkil ettiler. Ancak tarikat sonraki süreçte Şafîiler bünyesinde de taban buldu. *el-'Akîdetü's-Şeybâniyye* isimli metin Şafîî Kadiriler bünyesinde üretilmişti. Kadiriyye tarikatının Şeybaniyye kolunun kurucusu olan Yûnus b. Yûsuf eş-Şeybânî'ye ait olması kuvvetle muhtemel kabul edilen akide, kaside formunda yazılmıştır. Yetmiş dokuz beyitten oluşan akide Kadirî tarikatına bağlı Şafîî sufilerin itikadî fikirlerini ihtiva etmesi noktasında önem arz etmektedir.⁹⁰⁷ Eser hepsi de Şafîî dört kişi tarafından şerh edilmiş olup bunlardan en dikkat çeken İbn Kâdî 'Aclûn olarak bilinen Muhammed b. 'Abdillâh'ın (ö.876/1472) yazdığı *Bedî'u'l-Me'ânî* isimli şerhtir.⁹⁰⁸

6. Maturidiliğin Kurumsal Tasavvufî Yönelimlerdeki Yansımaları

Kısa hacimli akaid formu Maturidî-Hanefî çevrelerde de belirli ölçüde karşılık buldu. Örneğin VI./XII. asırda yazılan Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b.

⁹⁰⁵ Hamdullah el-Müstevfî el-Kazvînî (ö.740/1339), *Nüzhetü'l-Kulûb*, ing. Çev. G. Le Strange, ed. Fuat Sezgin, vol. 103, Frankfurt 1993, 84.

⁹⁰⁶ Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, XV/394-395.

⁹⁰⁷ Yusuf Ş. Yavuz, "el-Akîdetü's-Şeybaniyye", *DİA*, II/258.

⁹⁰⁸ Yusuf Ş. Yavuz, "el-Akîdetü's-Şeybaniyye", *DİA*, II/259.

Muhammed en-Nesefî'nin (ö.537/1142)⁹⁰⁹ 'Akâid'i ve Ebû'l-Hasan Sirâceddin 'Ali b. Osman el-Fergânî el-Ûşî (ö.575/1179) *el-Kasîdetu'l-Emâlî*'si⁹¹⁰ sufi çevrelerde geniş yankı bulan metinlerdi. Ancak Maturidî-Hanefî çevrelerde kelim ile akaid arasındaki mesafe Eşarilikteki kadar fazla değildi. Hanefilerin Eşarilerde kıyaslandığında felsefeye mesafeli durmaları onlar nezdinde felsefeden bağımsız bir kelim faaliyetinin devam etmesini beraberinde getirdi. Bu süreçte kaleme alınan eserler, öncekilere nazaran belki daha yüzeysel ve derinlikten yoksundu; daha çok şerh mantığı çerçevesinde oluşturulmuştu ve önceki geleneği aşacak nitelikte değildi. Buna karşın felsefenin Eşarilik bağlamında kelama iyice yedirildiği bir ortamda bu eserler, kelim özgün formunu korumuş olması bakımından önemliydi. Bundan dolayıdır ki, Eşariliğin tasavvufla irtibatında kelim yerini akaid bırakırken, Maturidilikte akide türü metinlerin yanı sıra kelim çizgideki eserler de tasavvufî çevrelerde karşılık buldu. Örneğin tasavvufî kimliği ile bilinen 'Ubeydullah b. Muhammed Rûknüddîn es-Semerkandî (ö.701/1301) kelim faaliyetinde bulunan birisiydi. Onun *el-'Akîdetü'r-Rûkniyye* isimli eseri geç dönemde Maturidî-Hanefî çevrelerde yazılmış özgün kelim eserlerden birisiydi.⁹¹¹ Eserlerinde Cüneyd'den nakillerde bulunmuş, esma-i hüsnaya dair yaptığı açıklamalarda da tasavvufî bir üslup kullanmıştı.⁹¹² Yine Celâlüddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî (ö.691/1291) de zahid kimliğiyle tanınan birisiydi⁹¹³ ve *el-Hâdî fî Usûli'd-Dîn* isimli eserin sahibiydi.⁹¹⁴

Maturidiliğin akide formu daha çok kırsal kesimde yaygın olan Yesevilik ve Bektaşilik gibi tarikatlar bünyesinde kendisini gösterirken kelim boyutu ise Nakşibendiliğin şehirli ve eğitimli çevrelerinde karşılık buldu. Yeseviliğin kurucusu kabul edilen Hoca Ahmed Yesevî (ö.562/1166), tahsilini ve irşadını Buhârâ'da kendisi gibi bir Hanefî olan hocası ve şeyhi Yûsuf el-Hemedânî'nin

⁹⁰⁹ Nesefî'nin kendisi zahid kimliğiyle tanınan birisiydi. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/657.

⁹¹⁰ Örneğin zahid Ahmed b. el-Hasan, *Emâlî*'nin ravilerinden biriydi. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/157.

⁹¹¹ Rûknüddîn 'Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî (ö.701/1301), *el-'Akîdetü'r-Rûkniyye fî Şerhi la-ilâhe illallah Muhammedün Resulillah*, thk. M. Sinanoğlu, İstanbul 2008.

⁹¹² Mustafa Sinanoğlu, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed", *DİA*, XXXVI/480.

⁹¹³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/668-669.

⁹¹⁴ Adil Bebek, *Habbâzî, Kelamî Görüşleri ve el-Hâdî Adh Eseri*, İstanbul 2006.

(ö.535/1140) yanında tamamladı.⁹¹⁵ Buhârâ, uzunca bir süre sufi Hanefilerin en yaygın olduğu bir şehir olma vasfını Ahmed Yesevî'nin yaşadığı VI./XII. asırda da muhafaza etmekteydi. Örneğin Maturidî-Hanefî kimliği güçlü bir kelamcı olan Ebû İshâk İbrahim b. İsmail Saffâr el-Buhârî (ö.534/1139) mutasavvıf kimliği ile ön plana çıkan şahıslardan biriydi. Ahmed Yesevî'nin hocası olan Yûsuf el-Hemedânî, Bağdad Nizamiye'sinde ders görmüş ve buradaki Şafiilerden ders almıştı. Buna karşın ondaki Hanefî eğilim varlığını sürdürdü.⁹¹⁶ Hatta onun Eşârî ve Şafiilerin önde gelenlerinden olan Ebû Bekir eş-Şâşî'nin iki oğlu ile itikadî konularda küçük çaplı gerginlikler yaşadığı kaydedilmektedir. Daha sonraki kaynakların kendisine nispet ettiği itikadî görüşlere bakılırsa, Hemedânî'nin Maturidiliğe ait kimi görüşleri yüksek sesle dile getirdiği kesindi.⁹¹⁷ Ahmed Yesevî, hocasının ölümünden sonra Buhârâ'da üçüncü halife olarak onun yerine geçmişse de, kısa bir müddet sonra yerine 'Abdullah Gücdüvânî'ye bırakarak memleketi Yesî'ye döndü ve ölünceye kadar burada irşat faaliyetlerinde bulundu.⁹¹⁸ Türklerin yaşadığı bölgelerde geniş taraftar buldu⁹¹⁹ ve kurumsal anlamda ilk tarikat yapılanmalarının ortaya çıkmaya başladığı bir ortamda Yesevilik en önemli tarikatlardan biri oldu. Tarikat kısa bir süre içerisinde bölgede hâkim tarikat haline geldi. Örneğin Harzemşahlar döneminde diğer tasavvufî oluşumlara, özellikle de Kübrevilere karşı üstün durumdaydı.⁹²⁰ Ahmed Yesevî'nin faaliyette bulunduğu çevre daha çok bozkırlarda yaşayan yarı göçebe Türklerdi. O bu insanlara *Hikmet* adı verdiği manzumelerle hem tarikatın adabını hem de İslamın esaslarını öğretti. Dervişleri vasıtasıyla en uzak Türk toplumlarına kadar ulaştırılan bu manzumeler, Türkler arasında İslamiyet'in yerleşmesine ve bir inanç birliğinin teşekkülüne hizmet etti.⁹²¹ İslam'ın temel esaslarını öğretirken

⁹¹⁵ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, 64-67.

⁹¹⁶ Muhammed 'Abdulhay el-Lüknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. A. e-Zabi, Beyrut 1998, 24-25.

⁹¹⁷ Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, Ankara 2009, 167-168.

⁹¹⁸ Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *DİA*, II/160.

⁹¹⁹ Köprülü, Ahmed Yesevî'nin yakın çevresinde 12000, uzak çevresinde ise 90000 kadar müridi ve çok sayıda halifesi olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 74.

⁹²⁰ İbrahim Kafesoğlu, *Harzemşahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1966, 291-292.

⁹²¹ Kemal Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", *Yesevilik Bilgisi*, haz. C. Kurnaz-M. Tatçı, Ankara 2000, 103.

Ahmed Yesevî'nin bağlı kaldığı itikadî çerçeve genellikle Maturidî-Hanefî gelenek oldu.

Yesevilik, Ahmed Yesevî'den sonra da varlığını sürdürdüysen de daha çok Bektaşilik ve Nakşibendilik gibi tarikatlar içerisinde eridi. Aslında hem Bektaşilik hem de Nakşibendilik Ahmed Yesevî'nin kendi şahsında bütünleşmiş bir tasavvufî kimliğin ikiye ayrılması niteliği taşımaktaydı. Zira Ahmed Yesevî'nin yetişmesinde etkili olan iki isimden biri Arslan Baba, diğeri de Yûsuf el-Hemedânî idi. O Arslan Baba'dan melamet esaslarını, Hemedânî'den de zühd ve takva, riyazete mücahede, ibadet ve zikir esasları aldı.⁹²² Bektaşilik, onun melamet boyutunu ön plana çıkarırken Nakşibendilik ise zühd ve takva çizgisini merkeze taşıdı. Ancak Maturidî-Hanefî çizginin temel yaklaşım biçimi her halükarda bu iki kol üzerindeki etkisini sürdürdü. Hacı Bektâş-ı Veli, arifler katında imanın akıl üzere olduğunun altını çizdi ve imanı kalp ile tasdik ve dil ikrar olarak tanımladı.⁹²³ Dahası amellerin imandan ayrı olduğunu ve küfürle birlikte taatın fayda vermediği gibi, imanla birlikte de kötü amellerin zarar vermeyeceğini dile getirdi. Ona göre iman akıl üzere olduğu için asla şüphe götürmezdi.⁹²⁴ Bu en yalın biçimiyle Maturidiliğin iman konusundaki görüşlerini yansıtmaktaydı. Nitekim bu durum, Bektaşiliğin temel metinleri olan Erkannâmelere biraz daha geniş biçimiyle yansımış, Ebû Mansûr el-Mâturîdî itikadda imam ve rehber olarak anılmıştır.⁹²⁵

⁹²² Kemal Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", *Yesevilik Bilgisi*, haz. C. Kurnaz-M. Tatçı, Ankara 2000, 103.

⁹²³ Abdurrahman Güzel, *Hacı Bektâş Veli ve Makalatı*, Ankara 2002, 176.

⁹²⁴ Güzel, *Hacı Bektâş*, 177

⁹²⁵ Erkannâmelere Maturidilikle ilişkilendirilebilecek hususlar konusunda geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Teber, *Bektaşî Erkannâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, Ankara 2008, 125-130.

B. Felsefî Boyut

Mâturîdî ve Eş‘arî, felsefecilerin görüşlerinden haberdardılar. *Kitâbu't-Tevhîd*'inde Aristo'nun mantığa dair eserinden on kategoriye aynen nakletmesi⁹²⁶ ve tefsirinde zan, şek ve vehim terimlerinin anlamlarını Mantık sahibine atfen aktarıp felsefecileri eleştirmesine bakılırsa⁹²⁷ Mâturîdî, felsefeden ve felsefecilerin görüşlerinden uzak değildi. *Meâhizu's-Serâi'* adlı eserinden yapılan bazı alıntılar onun felsefe ve kelam terimlerini bu usul eserinde kullandığını göstermekteydi.⁹²⁸ Mâturîdî'ye göre felsefî eserlerden istifade yolu tümüyle kapalı değildi, ancak bunun bir ölçüsü bulunmaktaydı. O da felsefecilerin görüşlerinin Kur'an'a vurulması ve Kur'an'a muvafık olduğu sürece alınmasıydı.⁹²⁹ Mâturîdî gibi Eş‘arî de felsefecilerin görüşlerine, muhtemelen Mutezilî olduğu dönemde vakıftı. Onun *el-Fusûl* adlı eseri, doğrudan felsefecilerin görüşlerine bir reddiye niteliği taşımaktaydı.⁹³⁰ Sadece felsefecilerin görüşlerine tahsis ettiği bir kitabın yanı sıra yine onların görüşlerine reddiye mahiyetinde ayrı bir kitap yazmıştı. Sonuncusu üç bölümden oluşmaktaydı: İlkinde İbn Kays ed-Dehrî'nin görüşleri, ikincisinde Heyûlacılar ve Tabiatçıların görüşleri, üçüncüsünde ise Aristoteles'in Sema ve âlemle ilgili şüpheleri ele alınmış ve reddedilmişti.⁹³¹ Eş‘arî'nin, başta Aristo olmak üzere felsefecilere yönelttiği eleştirilerin temelinde âlemin kıdemiyle ilgili tartışmalar yatmaktaydı.

Eş‘arî ve Mâturîdî, felsefecilerin görüşlerinden haberdar olmalarına karşın, felsefecileri asla asıl muhatap olarak görmediler. Bu durum onların birinci kuşak takipçileri için de geçerliliğini korudu. Ancak V./XI. asrın başlarında durum değişmeye başladı. Bu zamana gelinceye kadar kelamî eksende yürütülen teorik

⁹²⁶ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, çev. B. Topaloğlu, 185-190.

⁹²⁷ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I/117.

⁹²⁸ Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usulünün İnşası", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, 233.

⁹²⁹ Örneğin Mâturîdî "onlar hakkında onlardan hiçbirine sorma" (18/Kehf, 22) ayeti bağlamında, söz konusu ayetin felsefecilerin kitaplarına bakmanın caiz olmadığına delil teşkil ettiğini belirtti. Ancak bu eserlerin içerikleri, Allah'ın kitabına arz edilmeli, Kur'an'la muvafık olanlar alınmalı, geri kalanlar ise bırakılmalıydı. Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. M. Sülün, İstanbul 2007, IX/39.

⁹³⁰ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 128.

⁹³¹ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 134.

tartışmalar, büyük ölçüde kelimciler arasında gerçekleşen tartışmalardı.⁹³² Eşariliğin ve Maturidiliğin doğrudan muhatabı felsefecilerden daha çok Mutezile'ydi ve tartışılan çerçeve kelimî bir çerçeveydi. Dolayısıyla tartışma, aynı dili konuşan aynı metodik çerçeveyi paylaşan kesimler arasında, yani kelimcilerle kelimciler arasında gerçekleşen bir hadiseydi. Ancak IV./X. asrın ikinci yarısından itibaren Eşarilerin muhatapları genişlemeye başladı. Önce İsmaililer-Batıniler, sonra da felsefeciler Eşarilerin bu süreçte yeni muhatapları oldular. Daha sonra bunlara Maturidî-Hanefî çevre eklendi.

1. Batınlık - İsmaililikle Mücadele Aracı Olarak Kelam

Eşariliğin İsmaililikle-Batınlıkla olan karşılaşması daha çok Irak ve havalisinde gerçekleşti ve bu karşılaşmada yükü Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö.403/1012), 'Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037), Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö.471/1078) ve büyük ölçüde de Ebû Hamid el-Gazâlî (ö.505/1111) omuzladı. Bu karşılaşma, siyasî yönü ağır basan fikri bir mücadeleyi beraberinde getirdi. Zira her dört âlim tarafından yazılan eserler, temelde Fatimî-Abbâsî hilafet mücadelesinden beslenmekteydi. İktidarlarının başlangıcından itibaren, Fatimilerin tüm Müslüman dünyasına hâkim olma amacı taşıdıkları bilinmektedir. Ancak onların daha öncelikli hedefleri, en büyük düşmanları olan Abbasileri devirmektir. Onlar bu amaçla Kuzey Afrika'da kurdukları devletin rotasının Abbâsî Halifeliği'nin en batıdaki eyaleti olan Mısır'ı ele geçirmeye yönelmişlerdi. Onlar el-Mu'iz'in idaresinde 358/969 yılınca buna muvaffak oldular ve Mısır'ı Fatimî Hilafeti'nin merkezi haline getirdiler.⁹³³

Mısır'ın fethinden daha önemlisi sayısız İsmailî dâinin yetiştiği ve dünyanın ilk üniversitesi niteliği taşıyan Ezher'in 378/998 yılında faaliyete geçirilmesi oldu.⁹³⁴ Bunu 395/1005 yılında kurulan ve Fatimî dava örgütlenmesiyle yakından ilişkili olan *Dâru'l-Hikme*'nin kurulması takip etti.⁹³⁵ Bu iki eğitim kurumu, kısa bir sürede İsmailî öğretinin teorik temellerinin sağlam

⁹³² Joseph Van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1970, 46.

⁹³³ Farhad Daftary, *Muhalif İslamın 1400 Yılı: İsmaililer, Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001, 194, 210.

⁹³⁴ Daftary, *İsmaililer*, 211.

⁹³⁵ Daftary, *İsmaililer*, 225.

bir şekilde atıldığı ve farklı coğrafyalara sirküle edildiği önemli merkezler haline geldi. Halife el-Hâkim'in iktidarı sırasında Fatimî daveti, büyük bir yayılma göstermiş, *Dâru'l-Hikme*'de ve Kahire'deki başka kurumlarda bizzat halifenin gözetiminde özenle seçilen ve eğitilen dailer, hem Fatimî hâkimiyetindeki ve hem de bu hâkimiyet dışında kalan Müslüman ülkelere gönderilmişti. Bu dailer kısa zaman zarfında önemli kazanımlar elde ettiler ve mezhebe çok sayıda taraftar kazandırdılar. Dahası Abbasilerin hâkimiyeti altındaki Irak'ta Abbasî Halifeliğini ortadan kaldırmak için için gizliden gizliye faaliyetlerde bulundular.⁹³⁶

Fatimilerin Abbasî Halifeliğine karşı giriştikleri mücadeleye fikri düzeyde karşı duran çoğunlukla Eşariler oldu.⁹³⁷ Bâkılânî'nin, İsmaililerin görüşlerini ele aldığı *Keşfu'l-Esrâri'l-Bâtıniyye* adlı eseri, bu alanda ortaya konmuş kapsamlı ilk eserdi. Eserin ilk konusu Fatimilerin soylarını Hz. Ali'ye dayandırmalarının geçersizliğinin ortaya konulmasıydı.⁹³⁸ Bâkılânî'den sonra 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, Batınlık eleştirisinde bulunan ikinci Eşarîydi. O mezheplerin görüşlerini ele aldığı *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinin son kısmını Batınilerin görüşlerine ve bunların eleştirisine tahsis etti. Ona göre Batınilerin Müslümanların fırkalarına verdiği zarar, diğer tüm dinlerin veya felsefî görüşlerin verdiği zarardan daha fazlaydı. Batınilerin iddialarıyla dinden çıkanlar, Deccal'in sapıtacağı kimselerden sayıca daha fazla bir yekün tutmaktaydı.⁹³⁹ Bağdâdî gibi Ebû Hâmid el-İsferâyînî de Deccal'in fitnesinin kırk gün süreceğini, ancak Batınilerin

⁹³⁶ Daftary, *İsmaililer*, 228.

⁹³⁷ IV./X. asırda İbn Rizâm ve Ehu Muhsin, açık davet sürecini başlatan 'Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebinin geçersizliğini ortaya koymak amacıyla çeşitli eserler yazmışlardı. Onların bu konuda yazdıkları, daha sonra Eşariler tarafından yazılan eserlerin de temelini oluşturdu. Bkz. Muzaffer Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, 150-151.

⁹³⁸ Sübkî, *Tabakât*, IV/192; Bu konu, belki de Sünni kesim tarafından İsmaililere yöneltilen eleştirilerin ana zeminini oluşturmaktaydı. Öyle ki, Abbasî Halifesi Kâdir billah tarafından bu konuda bir resmi bildiri yayınlanmış ve Fatimilerin nesebinin geçersiz olduğu hususunda aralarında Şîî kelmacıların, Şafîî ve Hanefî hukukçuların yanı sıra çok sayıda alim bildiriye imza atmışlardı. Söz konusu bildiri ve buna imza atanlarla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII/255-256.

⁹³⁹ Ebû Mansûr 'Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî (ö.429/1038), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. R. Fırlalı, Ankara 1991, 219.

fitnesinin Me'mun zamanından beridir sürmekte olduğunu belirterek şaşkınlığını ortaya koydu.⁹⁴⁰

Her ne kadar Batınilerin asıl kaynaklarından bazılarını görmüş olsa da Eşariler meselenin sınırlarına tam olarak vakıf değildi. Örneğin Bağdâdî'nin, kelamcıların Batınilerin davetlerinin amacı konusunda tereddüte düştüğünü dile getirmesine⁹⁴¹ bakılırsa, onun muhatap olduğu kitleyi ve yapılanma biçimini tanımlamakta zorlandığı anlaşılmaktadır. Bu belirsizlik, Batınileri ve görüşlerini eleştirmek amacıyla yazılan eserlerin bakış açılarına ve içeriklerine de yansdı; onların Mecusilik veya Yahudilik kökenli olduğu iddialarının yanı sıra, inançsızlığa dayandığı veya birden çok inancın toplamı olduğu yönündeki iddialar da gündeme getirildi.⁹⁴² Çünkü gerek Bâkılânî'nin gerekse Bağdâdî'nin Batınî fikirlere karşı gösterdikleri mücadele büyük ölçüde bir kelamcı refleksiydi. Bundan dolayı da yeteri ölçüde başarılı olamadılar. İsmailî dailere kulak verenlerin sayıları günden güne artmaya başladı ve İslam toplumunun genelinde büyük bir endişeye yol açtı.

Eşarilerin yeni muhatapları Mutezile'den farklı bir terminoloji ve düşünme biçimine sahiptiler. Onların *zâhir* ve *bâtın* arasında ayrıma giden iki boyutlu bilgi anlayışları farklı bir bakış açısının ürünüydü. İsmailî öğretiyeye göre Kur'an'ın ve Şeriat'ın emir ve yasaklarının ifade edildiği lafzî formu, zahirî boyutunu ifade ederken, bir de bunların asıl özünü teşkil eden batınî boyutu bulunmaktaydı.⁹⁴³ *Nâtık* olarak isimlendirilen Peygamberler, dinin zahirî boyutunu insanlara bildirmekle yükümlüyken, *sâmit* veya *vasî* olarak adlandırılan ve peygamberlerin yardımcıları olarak görülen imamlar ise dinin zahirî formu altında yatan batınî yönü açıklamakla vazifeliydiler. Peygamberlerin görevi dinin zahirî yönünün *tenziline* aracılık etmek iken, imamların görevi dinin batınî yönünün *tevilini*

⁹⁴⁰ Ebû'l-Muzaffer 'Îmâdüddîn Şahfûr b. Tâhir el-İsferâyînî (ö.471/1078), *et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırakati'n-Nâciye 'ani'l-Fırakı'l-Hâlikin*, thk. K. Y. el-Hut, Beyrut 1983, 140-141.

⁹⁴¹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 227.

⁹⁴² Bu iddialar için bkz. Muzaffer Tan, *Batınilik Kavramı ve Batını Fırkaların Tasnifi Meselesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000, 21-40.

⁹⁴³ Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London: The Institute of Ismaili Studies, 1997, 49.

gerçekleştirmeleri idi.⁹⁴⁴ Bu taksimatta *tevil* görevini gerçekleştirmekle sorumlu olan imamlara oldukça geniş ve esnek bir hareket alanı bırakılmaktaydı. Öyleki İsmailî kelimciler, bu sayede, Aristocu, Eflatuncu ve Yeni Eflatuncu kimi fikirleri, özüne dokunmadan İsmailî öğretiyi taşıma imkanı buldular. Dinin zahirî yönü hiç değişmeden sabit kalırken, teville konu olan kısmı sürekli olarak yeni fikir ve görüşlere başvurmaya gerektirmekteydi.⁹⁴⁵ Bu durumun İsmailî öğretiyi oldukça kaygan bir zemine taşıdığı ve bu öğretiyi yaymakla görevli dailere geniş hareket alanı bıraktığı açıktır.

Dailerin dinin hem zahirî hem de batınî yönüne dair ileri düzeyde bilgi sahip olmaları beklenmekteydi. Özellikle batınî boyut açısından bakıldığında ideal bir dainin mantık, felsefe, tarih ve coğrafya gibi alanlarda ansiklopedist bir bilgi birikimine sahip olması beklenmekteydi.⁹⁴⁶ Dolayısıyla dailer ve tartışma yöntemleri kelimadan oldukça uzaktı. Onlara göre hakikate, bir takım zihinsel uğraşlarla ve mantıkî çabalarla ulaşılamazdı; aksine hakikat imamın ve temsilcileri konumundaki dailerin otoritesine koşulsuz olarak boyun eğmekle elde edilebilen irfanî bir şeydi.⁹⁴⁷

İsmailî dailer ve savundukları Batınî fikirlere karşı kelamın yapamadığını yapacak daha sağlam bir çerçeveye ihtiyaç duyuldu. Bu ihtiyaç büyük ölçüde Gazâlî'nin çabalarıyla ortadan kaldırılmaya çalışıldı. Gazâlî, kendinden öncekilerin mesafeli durduğu Mantık İlmi'ni bu mücadelenin merkezine yerleştirdi. O yalnızca Batınlıkla mücadelede değil, bütün ilimlerde geçerli olabilecek bir çerçeve temin edebilmek amacıyla *Mi'yâru'l-İlm*'i kaleme aldı.⁹⁴⁸ Gazâlî'nin bu kitapla yaptığı şey, mantığı felsefenin tekeline almak⁹⁴⁹ ve diğer disiplinler için de uygulanabilir sağlam bir çerçeveye büründürmektir. Bunu mantığa İslami açıdan tam bir helallik kisvesi giydirdiği *Mihakku'n-Nazar* adlı

⁹⁴⁴ Sami N. Makarrem, *The Doctrines of the Ismailis*, Beirut: The Arab Institute for Research and Publishing, 1972, 49-50.

⁹⁴⁵ Halm, *The Fatimids*, 50-51.

⁹⁴⁶ Halm, *The Fatimids*, 64.

⁹⁴⁷ Joseph Van Ess, *The Logical Structure of Islamic Theology*, 46.

⁹⁴⁸ Refik el-'Acem, "Naşirin Önsözü", Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505/1111), *Kitabu Mihakku'n-Nazar*, thk. Refik el-Acem, Beyrut 1994, 24.

⁹⁴⁹ Refik el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Gazâlî fî Eb'âdihi'l-Aristoviyye ve Husûsiyyâtı'l-İslâmiyye*, Beyrut 1986, 66.

eser takip etti.⁹⁵⁰ O burada mantıkî kavramların İslami terminolojideki karşılıklarını ortaya koymaya ve diğer disiplinlerden bulunan örneklerle söz konusu mantıkî terkipleri netleştirmeye çalıştı. *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*'inde ise mantığın Batınilerle mücadele edebilme açısından ifade ettiği merkezi rolü, Batınî birisiyle karşılıklı diyalog kurgusu içerisinde somut hale getirmeye çalıştı.⁹⁵¹ Onun bu eseri yazmakla amaçladığı şey kendi ifadeleriyle “ilimlerin ölçülerini beyan etmek, bu ölçüleri bilenlerin imama ihtiyaçları bulunmadığını açıklamaktı”.⁹⁵² Gazâlî'nin artık Batınilerin görüşlerini eleştirebileceği sağlam bir çerçevesi vardı. O bu amaçla Bâkılânî'nin ve Bağdâdî'nin eserlerinin yanı sıra, Batınilere ait eserleri de dikkatlice okudu. Onların görüşlerini çürütmek amacıyla da sırasıyla *Kitâbu'l-Mustazhirî fi'r-Redd 'ale'l-Bâtiniyye*, *Huccetu'l-Hakk*, *Kavâsimu'l-Bâtiniyye*, *Cevâbu Mufasssalu'l-Hulâf* ve *Cevâbu'l-Mesâili'l-Erba'a Seelehâ el-Bâtiniyye bi-Hemedân* adlı eserleri kaleme aldı.⁹⁵³

2. Felsefecilerle Mücadele Aracı Olarak Kelam

Eşariliğin felsefeyle karşılaşması ise Horasan merkezliydi. Bu süreçte İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî ve özellikle de öğrencisi Gazâlî öne çıkan isimlerdi. Gerçi daha önceden Bâkılânî, Aristo felsefesini ve Aristocu filozofların fizik ve metafiziğe ilişkin görüşlerini eleştirmek için *Dekâiku'l-Kelâm* adlı bir eser kaleme almıştı.⁹⁵⁴ Ancak onun burada yaptığı, Eş'arî'nin Aristo'ya ve felsefecilere yönelttiği eleştirilerden farklı değildi. Tıpkı Eş'arî gibi o da felsefecilerin âlemin kıdemiyle ilgili görüşlerine karşı çıktı. Ancak Aristo mantığının ve onun gerektirdiği düşünme biçiminin tümüyle karşısında durdu.⁹⁵⁵

Eşarilerin felsefe ile teşriki mesailerini kısmen Ebû Bekr el-Fûrekî, fakat daha çok Cüveynî ile başlamıştı. Ebû Bekr el-Fûrekî, dedesi İbn Fûrek ve babası Ebû Mansûr el-Eyyûb gibi Eşariliğin Nisabur'daki temsilcilerindendi. O âlemin mahiyeti, kıdemi ve dört unsur gibi hususlara eserinde değinmiş ve bu kapsamda

⁹⁵⁰ Refik el-'Acem, “Naşirin Önsözü”, 24.

⁹⁵¹ Refik el-'Acem, “Naşirin Önsözü”, 24.

⁹⁵² Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, 79.

⁹⁵³ 'Abdurrahm'an Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâlî*, Kuveyt 1977, 82-86, 130, 132.

⁹⁵⁴ Şerafeddin Gölcük, “Bâkılânî”, *DİA*, IV/532.

⁹⁵⁵ İsmail Hakkı İzmirli, “Ebû Bekir Bâkılânî”, *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* (1927), c. II: 5-6, 148.

isim vermeden filozofların, Dehriyye'nin, Seneviyye'nin, Melahide'nin, Tabiatçıların görüşlerini eleştirdi.⁹⁵⁶ Cüveynî'nin felsefeye aşına olduğu, hatta belli ölçüde felsefî bir nosyona sahip olduğu, daha sonraki kimi Eşarî âlimlerin kendisine yönelttikleri suçlamalardan anlaşılabilir. Örneğin o insana kudret ve istitaat nispetinin akıl ve tecrübeye aykırı olduğu şeklindeki düşüncesi yüzünden filozofların peşinden gitmekle suçlanmıştı.⁹⁵⁷ Cüveynî, Bâkılânî'nin benimsediği “delilin yanlışlığı medlûlün yanlışlığını gösterir” (*in 'ikâs-ı edile*) prensibini reddetmiş, sınırlı da olsa kelam ilminin kapılarını felsefeye açmıştı.⁹⁵⁸ Cüveynî'nin asıl önemi, Gazâlî'nin felsefî altyapısının sağlam bir şekilde tesis edilmesinde aracılık rolü üstlenmesiydi. Cüveynî, daha önce Bâkılânî ve 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin mantık ilmine karşı ortaya koydukları menfî tavrı yumuşattı, böylece disiplinli akli istidlal yönteminin habercisi oldu.⁹⁵⁹

Gazâlî, hocası Cüveynî'nin açtığı kapıdan girdi ve Eşariliğin felsefe ile olan karşılaşmasını daha ileri bir noktaya taşıdı. O önce *Makâsıdu'l-Felâsife*'de filozofların görüşlerini tarafsız bir şekilde ele aldı⁹⁶⁰, ardından bunların eleştirisi mahiyetinde meşhur *Tehâfütü'l-Felâsife*'sini yazdı. Gazâlî, burada felsefecilerin, çoğu metafizik konusunda olmak üzere, hataya düştükleri yirmi konuya dikkat çekti ve kitabın bitiş kısmında bunlardan üç tanesinde filozofları küfre girmekle itham etti.⁹⁶¹ Gazâlî, bu eleştirileri yaparken temelde kelamcı refleksi ile davranmasına karşın, bu kez daha fazlası vardı: O da tıpkı Batınilerle mücadelesinde olduğu gibi felsefecilere karşı da mantığa başvurmasıydı.⁹⁶² O özellikle Aristo mantığını çerçeve haline getirerek filozofları kendi silahlarıyla

⁹⁵⁶ Ebû Bekr el-Fûrekî (ö. 478/1085), *en-Nizâmî fî Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye-Ayasofya, Nu: 2378, 24b-35a.

⁹⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/98-99; ayrıca bkz. Mustafa Çağrı, “Gazzali”, *DİA*, XIII/490.

⁹⁵⁸ Abdülazim ed-Dib, “Cüveynî, İmamü'l-Hameyn”, *DİA*, VIII/142.

⁹⁵⁹ M. Sait Özervarlı, “Gazzali: Kelam İlmindeki Yeri”, *DİA*, XIII/505.

⁹⁶⁰ Aslında Gazâlî, *Tehâfütü*'ü yazma projesine bir giriş mahiyetinde *Makâsıd*'ı kaleme aldı. Ona göre bu bir zorunluluktur; zira onların görüşlerini tanıtmadan, inançlarını öğretmeden bu iş yapılamazdı. Bkz. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505), *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. C. Erdemci, Ankara 2001, 35; Refik el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazâlî fî Eb'âdihi'l-Aristovîyye ve Hususîyyati'l-İslamiyye*, Beyrut 1986, 66.

⁹⁶¹ Bunlar Alemin kîdemi, Allah'ın cüzî olanı değil küllî olanı bileceği ve yeniden dirilişin cismanî değil ruhanî olacağı şeklindeki görüşleriydi. Bkz. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505), *Filozofların Tutarsızlığı*, nşr.-çev. M Kaya-H. Sarıoğlu, İstanbul 2009, 225.

⁹⁶² Kemal Batak, “Tehâfütü'l-Felâsife ile İlgili Genel Problemler”, *İslami Araştırmalar* (2000), c. XIII: 3-4, 374-375.

vurmayı denedi. Bunda da önemli ölçüde başarılı oldu. Ona göre mantığın hükmüne göre zaruri olmadıkça felsefede hiçbir şey mümkün değilken mantığın hükmüne göre kabullenilemez olmadıkça, dinde hiçbir şey gayri mümkün değildi.⁹⁶³ Özellikle bu düşünme biçimi vasıtasıyla filozofların metafiziğe dair görüşlerine ciddi eleştiriler yöneltti.

Gazâlî'nin *Tehâfût*'te en fazla üzerinde durduğu husus, felsefecilerin âlemin kadim olduğu yönündeki görüşleriydi. O eserin dörtte birini buna ve bununla ilgili hususlara ayırmıştı.⁹⁶⁴ Bu konu eskiden beridir felsefecilerle kelamcılar arasındaki temel anlaşmazlık noktalarından biriydi. Gazâlî'den daha önce Eş'arî, Bâkılânî ve Cüveynî gibi âlimler bu konuda felsefecilerin görüşlerine karşı çıkmışlardı. Hatta öyle ki bu mesele, neredeyse tüm Eşarilerin üzerinde hem fikir oldukları ortak bir mezhebi tutumu temsil etti. Dolayısıyla hem Eş'arî'nin hem de sonraki Eşarilerin Allah'ın sıfatlarında zatî ve fiilî şeklinde bir ayrımına gitmelerinin arka planında da muhtemelen âlemin kıdemi konusundaki yaklaşımları yatmaktaydı.

3. Eşarilik Maturidilik İlişkisinin Felsefi Zemini

Eşariliğin âlemin kıdemiyle ilgili görüşleri, Mâturîdî-Hanefî çevrelerle olan karşılaşmasında temel hareket noktalarından birini teşkil etti. Eşariler, Hanefilerin tekvîne dair görüşleriyle filozofların âlemin kıdemiyle ilgili görüşleri arasında paralellik kurdular. Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'sinde verdiği bilgilere bakılacak olursa hicri V./XI. asrın muhtemelen ikinci yarısında yaşamış bir Eşarî, *tekvîn* meselesini âlemin kıdeminin ileri sürenlerin görüşlerinin açıklanması bağlamında ele almıştı. O burada Proclus'un "âlemin Allah'ın yaratması sebebiyle ezeli olduğu" şeklindeki görüşüne yer vermiş ve Müslümanlardan bir topluluğun görüşleriyle Proclus'un görüşlerinin birbirine yakın olduğunu söylemişti. Nesefî'ye göre söz konusu Eşarî'nin "Müslümanlardan bir topluluk" ifadesiyle kastettiği kesim, tekvîn ve mükevven arasında ayrım yapan Hanefilerdi.⁹⁶⁵ Nesefî'nin verdiği bu bilgi, aslında oldukça

⁹⁶³ Abdülhüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış: Gazâlî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev. H. Gök, İstanbul 2007, 136.

⁹⁶⁴ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 1-78

⁹⁶⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I/412

sıradan ve yapay bir kalamî görüş ayrılığının temelinde yatan derin çatlağı ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Bölgedeki Hanefiler, kendilerini felsefecilerle aynı kefeye koyan bu tür bir yaklaşıma oldukça sert tepki gösterdiler. Eş'arî'nin ve diğer Eşarilerin zatî ve fiilî sıfat ayrımına cephe aldılar ve tekvînin Eşarilerin iddia ettikleri gibi fiilî bir sıfat değil, aksine ezelî bir sıfat olduğunda ısrar ettiler. Neseffî, bu iddia karşısında tekvînle ilgili açıklamalara geniş yer ayırdı ve Proclus'un görüşüyle Hanefilerin görüşünü birbirine benzeten kişinin sözünü çürüttüğünü belirtti.⁹⁶⁶

Hanefilerin görüşleriyle Proclus'un görüşleri arasında benzerlik kuran ve Neseffî'nin sert eleştiriler yönelttiği kişinin kim olduğu merak konusudur. Neseffî'nin değerlendirmeleri göz önünde bulundurulduğunda ilgili şahsın felsefecilerin görüşlerinden haberdar olduğu kesindir. Eşarililiğin felsefeyle olan temasında İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî ismi öne çıkmaktadır. Ancak Cüveynî'nin mevcut eserleri incelendiğinde *tekvîn* konusuna değinilmediği, Neseffî'nin kastettiği türden Hanefileri çağrıştıracak bir atıfta bulunulmadığı görülmektedir.⁹⁶⁷ Neseffî'nin bahsettiği kişinin Cüveynî olmadığı kesindir. Ancak Eşarî kelamcılar arasında felsefe ile meşguliyetin yine Cüveynî'nin öğrencileri vasıtasıyla sürdüğü hesaba katıldığında, gözler onun öğrencileri Ebû Hâmid el-Gazâlî ile Ebû'l-Kâsım el-Ensârî'ye ve öğrencilerine çevrilmektedir.

Gazâlî *Tehâfüt*'te alemin kıdemini ileri sürenlerin görüşlerini uzun uzadıya tartışmış olmasına karşın, Neseffî'nin bahsettiği bilgiyi ihsas ettirebilecek herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.⁹⁶⁸ Proclus'la ilgili en fazla bilgi Şehristânî'nin *Milel*'inde yer almaktadır, ancak burada da Hanefileri hedef alacak bir değerlendirmeye yer verilmemiştir.⁹⁶⁹ *el-Musâra*'a'da ise filozofların hareketlerin ezeli oluşunu reddetmeleri bağlamında "Müslümanlardan bir grubun, harfler ve kelimelerin kadim olduğunu iddia ettikleri görüşün onların bu görüşüne

⁹⁶⁶ Neseffî, *Tebsıra*, I/412-453.

⁹⁶⁷ Ebû'l-Me'âlî İmâmü'l-Harameyn Rükneddin 'Abdûlmelik Cüveynî (ö.478/1085), *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. E. Temim, Beyrut 1985; *Lümeü'l-Edille fî Kavâ'idî 'Akaidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. F. H. Mahmûd, Beyrut 1987; *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, A.S. en-Neşşar-S. M. Muhtâr- F. B. Avn, İskenderiye 1969.

⁹⁶⁸ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya-H. Sarioğlu, İstanbul 2005, 14-41.

⁹⁶⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. M. Öz, İstanbul 2008, 356-361.

yakın olduğu” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.⁹⁷⁰ Ancak bu bilgi Neseffî’nin bahsettiği içerikle örtüşmemektedir; zira Neseffî’nin kastettiği harflerin ve kelimelerin ezeli oluşundan çok, tekvin sıfatının ezeli olmasıdır ve onun hasmı olan Eşârî de bu bağlamda Hanefileri felsefecilerle ilişkilendirmiştir.

Cüveynî’nin bir diğer öğrencisi olan Ebû’l-Kâsım el-Ensârî (ö.512/1118) Eşariliğin felsefe ile olan temasında önemli isimlerden biridir. Ensârî, Neseffî’nin çağdaşıdır ve İsferyânî ile başlayan, Cüveynî ile devam eden ve Râzî’ye ulaşan kelâmî çizgide önemli bir köprüdür. Ensârî, Şehristânî’nin de hocasıdır ve Şehristânî *Nihâyetu’l-İkdâm*’ında Allah’ın fiilî sıfatlarının açıklanması konusunda hocasının görüşlerinden ve eserlerinden fazlaca istifade ettiğini gizlememiştir.⁹⁷¹ Hocasından yaptığı nakillere bakılırsa Ensârî’nin felsefeden ve felsefecilerin görüşlerinden epeyce haberdar olduğu açıktır. Ensârî’nin Cüveynî’nin *İrşâd*’ına yazmış olduğu şerh oldukça hacimlidir ve günümüze ulaşabilmiştir.⁹⁷² Eserde felsefecilerin, özellikle de Proclus’un âlemin kîdemine dair görüşlerine yer verilmemekte ve Hanefilerin bu kesimle ilişkili olduğunu çağrıştıracak bir ifadeye rastlanmamaktadır. Dolayısıyla Neseffî’nin kastettiği Eşârî kişinin, *Şerhu’l-İrşâd*’dan hareketle -en azından bu konu bağlamında- Ensârî olduğunu ileri sürebilmek mümkün değildir. Buna karşın eserin neredeyse yarıya yakın bir kısmının *tekvin* konusu ve buna eşlik eden fiil, kesb, zorunluluk ve kudret konularına ayrılmış olması dikkat çekicidir.

Ensârî’nin tekvin konusuyla fazlasıyla ilgilendiği kesindir. Ancak o, problemi tekvin olarak değil, halk ve mahluk kavramsallaştırması altında ele almakta ve her kesimin görüşlerine yer vererek bunlara cevaplar üretmeye çalışmaktadır. Onun, eserinin girişinde dikkat çektiği bir husus ayrıca önemlidir. O müteahhirinden kimilerinin yeni bir görüş ileri sürdüğünü ve kulun yaratıcı olduğunu, buna karşın Allah’ın gerçekte yaratıcı olmadığını ifade ettiğini belirtmektedir.⁹⁷³ Ensârî onların bu konudaki görüşlerinin gerçek iç yüzünü

⁹⁷⁰ Şehristânî, *Kitâbu’l-Musâra’a: Filozoflarla Mücadele*, çev. A. Akyol-A. Özel, İstanbul 2010, 59.

⁹⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetu’l-İkdâm fi ‘Ilmi’l-Kelâm*, thk. A. Guillaume, London 1934, 38.

⁹⁷² Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Nâsır el-Ensârî (ö.512/1118), *Şerhu’l-İrşâd*, Süleymaniye-Ayasofya, Nu: 1205, 309 v.; *Şerhu’l-İrşâd fi’l-Kelâm li’l-Cüveynî*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 2247, 209 v.

⁹⁷³ Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 2247, 1b.

açıklayacağını taahhüt etmektedir. Bu ifadenin muhatabının kim olduğu merak konusudur; onun bu ifadeyle Hanefileri kastetmiş olması ihtimal dâhilindedir. Üstelik yaptığı atıflara bakılırsa Ensârî, Allah'ın sıfatları konusunda *Kitâbu's-Sıfât* adıyla müstakil bir eser yazmıştır.⁹⁷⁴ Bu eserin, Neseî tarafından dile getirilen suçlamaların kaynağı olma ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Hanefiler, tüm mesailerini Eşarilerin görüşlerinin çürütülmesine sarf ettiler. Buna karşın Aristo mantığına ve beraberinde getirdiği düşünme biçimine karşı çıktılar. Âlemin kıdemi ve tekvîn konularında Mutezile, Eşarilik, Kerramiyye Hanefilerin doğrudan muhatabı oldu. Felsefecilere, âlemin kıdemiyle ilgili görüşlerinden daha çok, Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde olduğu gibi bilginin tanımı veya bilgi edinme yolları gibi konularda değindiler.⁹⁷⁵ Kimi zamanda felsefeye açıktan cephe aldılar. Örneğin Pezdevî, felsefenin yakıcı karanlığa sahip batıl bir ilim olduğunu belirtmekte ve öğrenilmesine karşı çıkmaktaydı.⁹⁷⁶ Bundan dolayı başta Neseî olmak üzere Hanefilerin, Eşarilerle olan fikri mücadelesi hep kelam zemininde gerçekleşti. Neseî, adını vermediği Eşarî'nin Maturidî Hanefilerle felsefecilerin görüşlerini bir tutan yaklaşımı karşısında, doğrudan Proclus'a cephe almadı. Bunun yerine *tekvin* konusunun niçin ezeli bir sıfat sayılması gerektiğinin gerekçesini ortaya koydu.

Hanefilerin kelam ilmiyle fıkıh ilmini birbirinin tamamlayıcısı olarak gören yaklaşımları, zamanla kelamın daha sabit bir içerikte algılanmasına yol açtı. Kelam müstakil bir disiplin olarak algılanmadı, aksine fıkıh usulünün kurucu çerçevesi kılındı.⁹⁷⁷ Kendisine atfedilen bu anlam dolayısıyla kelam, durağan ve sabit bir işleve büründü. Hanefî geleneğin Neseî ve Pezdevî sonrası onlar çapında büyük kelimciler yetiştirememesinin arka planında muhtemelen bu husus yatmaktaydı. Öyle ki Fahrüddin er-Râzî ile Buhârâ'da gerçekleşen tartışmalarında

⁹⁷⁴ Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, Laleli, Nu: 2247, 142b. Onun atıfta bulunduğu kendisine ait eserler arasında *Telhîs* ve *el-Ğunye* isimli iki ayrı eser daha bulunmaktadır. Bkz. v. 16a, 45b

⁹⁷⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 7, 9, ; Sâlimî, *Temhîd*, 11a-b, 12a; Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille*, 160-161, 176

⁹⁷⁶ Felsefecilerden bazılarını ve bunlara ait eserleri gördüğünü belirten Pezdevî, Mutezile'nin büyük çoğunluğunun kendi görüşlerini bu kimselerden aldıklarını kaydetmektedir. Ona göre hiçbir Mutezilî ve Kaderî görülmez ki felsefeden bir şeyler bilmiş olmasın. O bundan dolayı felsefecileri Kaderiyye mezhebi içerisinde mütalaa etmiştir. Bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 346, 348.

⁹⁷⁷ 'Alaüddîn es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâyici'l-'Ukûl*, thk. M. Z. Abdilber, Katar 1984, 1.

Nûruddîn es-Sâbûnî, Neseî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'sinden daha üstün bir kelam kitabı olmadığını dile getirmek durumunda kaldı.⁹⁷⁸ Gerçekten de Eşarilerin Gazâlî sonrası felsefeyi kelama taşıyan ve kelamın çerçevesini genişleten yaklaşımları Hanefî çevrelerde karşılık bulamadı. Bu durum onları kelamı akaide indirgeyen daha yalın ve küçük hacimli eserler yazmaya veya daha önce yazılmış metinleri şerh etmeye götürdü.

Hanefiler için Neseî'nin *Tabsıra*'sı kelamın zirvesiydi, onlar bu bakış açısı doğrultusunda Gazâlî'yi de Eşarî kelamının zirvesi olarak algıladılar. Râzî'nin Semerkand'da tartıştığı Şerefüddîn Muhammed b. Mes'ûd ve Radiyyüddîn en-Nisâbüri, onun görüşlerini çürütmek için Gazâlî'ye müracaat ettiler. Ancak Râzî'nin, Gazâlî'nin kimi açıklamalarını ve temellendirmelerini eksik gören yaklaşımı karşısında şaşkınlıklarını gizleyemediler.⁹⁷⁹ Gazâlî'nin, Eşariliğin Batınlıkla olan mücadelesinde son ve zirve noktayı temsil ettiği şüphe götürmezdi. Şehristânî'nin *el-Milel*'inde verdiği tarafsız bilgiler veya İcî'nin verdiği kısa değerlendirmeler istisna tutulacak olursa⁹⁸⁰ Gazâlî'den sonra Eşariler arasında onun yazdıklarının üzerine çıkabilecek bir eser kaleme alınmadı. Ancak Eşariliğin felsefe ile olan karşılaşmasında onun pozisyonu bir tavandan çok tabandı ve Eşarilik bu taban üzerinde genişlemesini sürdürdü.

4. Gazalici ve Razici Eşarilik Farklılaşması

Gazâlî'nin kelam, felsefe ve tasavvuf üçgenindeki gelgitleri tasavvufta noktalandı. Ancak Mantık İlmi'ne olan ilgisi ömrünün sonuna kadar sürdü.⁹⁸¹ Felsefeye kapıları kapatıp kelamla meşguliyeti de belirli şartlara bağlamasına karşın⁹⁸², bir alet ilmi olarak gördüğü mantığı bunlardan ayrı tuttu ve tüm ilim dalları için bir çerçeve olarak gördü. Ona göre mantığın dine ne olumlu ne de olumsuz bir etkisi bulunmaktadır, bu yüzden inkar edilmesini gerektirecek bir

⁹⁷⁸ Fahrüddîn er-Râzî, *Munâzarâtü Fahrü'd-Dîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehir*, thk. F. Huleyf, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1967, s. 23-24.

⁹⁷⁹ Râzî, *Munâzarât*, 34-46.

⁹⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. M. Tan, İstanbul 2006, 174-182; Ebû'l-Fazl 'Adudüddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdülgaaffâr el-İcî (ö.756/1355), *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, Kahire yy., 421-423.

⁹⁸¹ İbrahim Çapak, *Ebu Hamid el-Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, 9.

⁹⁸² Gazâlî, *İhyâ*, I/17-20.

durum söz konusu değildir.⁹⁸³ Bundan dolayı o mantığı İslam ilimlerine dahil eden ilk kişi kabul edildi. İbn Teymiyye'ye göre bu iş, Gazâlî'den sonra V./XI. asrın sonu ile VI./XII. başlarında başlamıştı.⁹⁸⁴ Gazâlî, Aristo mantığını İbn Sînâ'nın yorumlarından hareketle öğrendi; öyle ki mantık konusunda İbn Sînâ ile tam bir mutabakat halindeydi.⁹⁸⁵ Gazâlî'nin kendi kelimî bakış açısına yön vermesi açısından İbn Sînâ'dan aldıkları mantık ve metafizik alanındaydı. Bundan dolayı İbn Sînâ'nın metafiziğini kullanması kendi geleneğinde daha önce örneğine rastlanmayan bir yoğunlukta Gazâlî'nin kelimî bakış açısına tesir etti.⁹⁸⁶

Gazâlî, *İhyâ*'da mantık ve ilahiyatın kelamın bölümlerinden olduğunu kaydeder.⁹⁸⁷ *Mustasfâ* bağlamında ise mantığı fıkıh usulüne yedirmeye çalışır.⁹⁸⁸ Esasen bir fıkıh usulü olarak kaleme alınan bu eserde Gazâlî, mantık ilminin fıkıh ve usulu fıkıh açısından ifade ettiği anlamı örnekleriyle temellendirmeyi ve Usul ilmi için bir mukaddime oluşturmayı hedefledi.⁹⁸⁹ Bu eser, Gazâlî'nin ifadesiyle sadece belli bir disipline hasredilmiş bir çaba değildi; aksine o bütün ilimler için oluşturulmuş bir mukaddime idi.⁹⁹⁰ Zira ona göre ilimlerin en şereflişi akılla nakilin eşleştiği ve reyle şer'in birlikte bulunduğu ilimdi.⁹⁹¹ Bundan dolayı o, *Mustasfâ*'da mantık konusunda bilgisi olmayanın bilgisine güvenilemeyeceğini ileri sürdü.⁹⁹² Gazâlî, kelimîcilerin takip ettiği usulün Aristo mantığına uymayan yöntemlerini ciddi bir şekilde eleştiriye tabi tuttu. Buna göre onlar mantığın temelini teşkil eden aklın kanunlarına değil, genellikle muarızlarından aldıkları ve rasyonel bakımdan değer taşımayan doğruluğunu yaygınlığından alan öncüllere

⁹⁸³ Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalal*, 51-52.

⁹⁸⁴ İbn Teymiyye, *er-Redd 'ale'l-Mantikiyyîn*, thk Refik el-'Acem, Beyrut 1993, I/42.

⁹⁸⁵ Nikola Rescher, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-'Arabî*, çev. Muhammed Mehran, Kahire 1985, 379.

⁹⁸⁶ Richard Frank, "al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy", *Revue des Etudes Islamiques* (1987-1989), LV-LVII, 276.

⁹⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ*, I/63.

⁹⁸⁸ Refik el-'Acem, "Naşirin Önsözü", 23.

⁹⁸⁹ Refik el-'Acem, "Naşirin Önsözü", 22-23.

⁹⁹⁰ "Bu mukaddime usul ilmi cümlesinden olmadığı gibi, onun özel bir mukaddimesi de değildir. Aslında bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz. ... Bütün nazari ilimlerin bu mukaddimeye ihtiyacı ne kadar ise fıkıh usulünün ihtiyacı da o kadardır." Bkz. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505/1111), *Mustasfâ /İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, İstanbul 2006, I/17.

⁹⁹¹ Gazâlî, *Mustasfâ*, I/4.

⁹⁹² Gazâlî, *Mustasfâ*, I/17.

dayanıyorlardı.⁹⁹³ Kelamcıların yalnızca kitaplarda okudukları veya duydukları bilgilerle yetinmeleri, kendi zihni yeteneklerine başvurarak bu bilgilerin tutarlılığını kontrol etmemeleri önemli bir eksiklikti.⁹⁹⁴

Gazâlî'nin mantık metodunu, akli delilleri ve bazı felsefî görüşleri kullanmaya başladığı bu yeni tavır, daha sonraki kelamcıların felsefî kelam anlayışlarının temelini oluşturdu. Onun Kelam İlmi'nde mantığa yer verme çabası, Şehristânî'de kısmen karşılık bulmuş olmasına karşın, en yüksek ifade biçimine Râzî'de ulaştı. Daha sonra da Seyfüddîn Âmidî ve Beyzâvî tarafından sürdürüldü. Böylece felsefe Gazâlî sonrası süreçte kelama iyice nüfuz etti.⁹⁹⁵ Ancak Râzî'den itibaren kelamı bir bilgi, varlık ve kavramlar felsefesi haline getiren bu değişimin Gazâlî'nin amaçladığı çizgide devam etmediği açıktır. Onun alet ve vasıta olarak düşündüğü meseleler, kendisinden sonra kelamın asli konularını sınırlayacak ve en azından hacim açısından ikinci plana düşürecek konuma geldi.⁹⁹⁶

Gazâlî sonrası süreç, Eşarî kelamının felsefe ile tasavvuf arasında savrulduğu yeni bir dönemeci temsil etti. Bu sürecin önde gelen ismi kabul edilebilecek olan Fahrüddîn er-Râzî, tercihini felsefeden yana kullandı ve kelamın kapılarını felsefeye sonuna kadar açtı. Onun kelamî çizgisi, *Tahsîlu'l-Hakk* adlı eserinde verdiği bilgiye göre sırasıyla babası Zıyâüddîn Ömer, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Nâsır el-Ensârî, İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Ebû'l-Hasan el-Bâhilî vasıtasıyla Eş'arî'ye ulaşmaktaydı.⁹⁹⁷ Gazâlî, Cüveynî'nin en önemli öğrencilerinden olmasına karşın, Râzî'nin kendi hoca silsilesinde ona değil, ders arkadaşı olan Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'ye yer vermesi oldukça dikkat çekicidir. Muhtemelen Gazâlî'nin ömrünün sonlarında tasavvufa yönelmesi, felsefe ile kelama mesafeli yaklaşması bunda etkili oldu.

⁹⁹³ Gazâlî, *Mî 'yâru'l- 'İlm fi Fenni'l-Mantık*, Beyrut t. y., s. 167.

⁹⁹⁴ Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalal*, 37-38.

⁹⁹⁵ Max Horten, "Religion und Philosophie im Islam", *Max Horten Islamic Philosophy Studies and Reviews*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 2000, 56.

⁹⁹⁶ M. Sait Özervarlı, "Gazzali: Kelam İlmindeki Yeri", *DİA*, XIII/511.

⁹⁹⁷ Ebû'l-'Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân (ö.681/1283), *Vefeyâtü'l-A'yân ve İnbâu Ebnâi 'z-Zemân*, thk. İ. Abbas, Beyrut ty., IV/ 252.

Ebû'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî (ö.512/1118), Cüveynî'nin Gazâlî ile birlikte en önemli öğrencisiydi.⁹⁹⁸ Cüveynî hayattayken Gazâlî'nin, Ensârî'ye nazaran bir adım önde olduğu kesindir. Hatta Bağdad Nizamiye'sindeki göreviyle birlikte başlayan fikri serüveni, onu hocasının ötesine taşımıştı. Hocasının kelamla felsefe arasında tesis etmeye çalıştığı ve hatları net olmayan uzlaşma çabası, Gazâlî ile birlikte zirveye ulaşmıştı. Fakat Gazâlî için bu asla son nokta olmadı ve onun fikri merhalelerinden yalnızca birini teşkil etti. Onun beklenmedik bir şekilde tasavvufa yönelip felsefe ve kelamla ilgili dostluğunu geçmişinde kara bir leke olarak görmeye başlaması, Gazâlî'yi Cüveynî çizgisindeki Eşarilikten uzaklaştırdı. Bu noktada ders arkadaşı Ebû'l-Kâsım el-Ensârî'nin ismi ön plana çıktı. Cüveynî'nin *İrşâd* adlı eserine yazdığı şerh onun hocasına olan sadakatinin bir göstergesiydi.

Fahrüddîn er-Râzî'nin babası Zıyâüddîn Ömer gibi Şehristânî de Ebû'l-Kâsım el-Ensârî'nin öğrencisiydi. Şehristânî'nin felsefe ile asıl teması İbn Sînâ'nın eserlerine yönelmesiyle başladı. Aristo felsefesinin düştüğü çelişkileri ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı *el-Musâra'a*'nın girişinde İbn Sînâ'nın hakkını teslim etti ve onun felsefeyi ve hikmet ilimlerini en iyi bilen kişi olduğunu belirtti. Şehristânî'ye göre bir kimse ne kadar kendini harap ederse etsin, onun geldiği seviyeye gelemeydi.⁹⁹⁹ Bununla birlikte düştüğü çelişkileri ortaya koymak için İbn Sînâ ile yüzleşmeyi kafasına koymuştu. Bu amaçla onun *Şifâ*, *Necât*, *İşârât* ve *Ta'likât* adlı eserlerini iyice tetkik ettiğini belirten Şehristânî, mantık, tabiat ve ilahiyat konularından seçtiği yedi konuda İbn Sînâ'ya yüklendi.¹⁰⁰⁰ Ancak Aristo felsefesini ve onun en büyük yorumcusu konumundaki İbn Sînâ'ya karşısına alırken ne *Nihâyetü'l-İkdâm*'inde ne de *Musâra'a*'sında Gazâlî'ye ve onun felsefecileri eleştirmek adına kaleme aldığı eserlerine tek bir atıfta bile bulunmadı. Bu bağlamda onun en azından *Makâsıdu'l-Felâsife*'ye atıfta bulunması beklenebilirdi.

Şehristânî'nin, *Musâra'a*'nın girişinde “bir kimse kendini ne kadar harap ederse etsin, İbn Sînâ'nın seviyesine ulaşamaz” şeklindeki ifadesiyle felsefe

⁹⁹⁸ Sübkî, *Tabakât*, VII/96-97.

⁹⁹⁹ Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâra'a*, 3

¹⁰⁰⁰ Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâra'a*, 4.

ilminin nihayetine ulaştığını ileri süren Gazâlî'yi¹⁰⁰¹ kastetmiş olması uzak ihtimal değildir. Muhtemelen Şehristânî, Gazâlî'nin felsefecilere yönelttiği eleştirileri çok sağlam bulmadı. Bundan dolayı Gazâlî'nin eserleri üzerinden felsefecileri okumak yerine, onların görüşlerini kendi eserlerinden okumayı tercih etti. Bu doğrultuda da İbn Sînâ'nın eserlerine yöneldi. Mantığı İslam ilimlerine dâhil etmesi noktasındaki rol bir tarafa bırakılacak olursa Gazâlî'nin kendinden sonraki Eşariler tarafından bir tavan olarak algılanmadığı, bununla birlikte felsefecilerin görüşlerinin derinliğine tahlil edilmesinde kendisinden sonrakiler için bir örneklik teşkil ettiği açıktır.

Cüveynî geleneğinin Gazâlî'ye koyduğu çekince, Fahrüddin Râzî ile en somut ifadesine ulaştı. O da tıpkı Şehristânî gibi felsefecilerin görüşlerini doğrudan kendi eserleri üzerinden tahsil etmeye çalıştı. Onun İbn Sînâ ve Fârâbî'nin eserlerini Horasan'da okuduğu ve bunlardan çok şey öğrendiği nakledilmektedir.¹⁰⁰² Şehristânî, Râzî'nin babasının ders arkadaşıydı ve muhtemelen bu bağlantı dolayısıyla Şehristânî'nin *Musâra'a*'sından haberdar olmalıydı. Râzî, Şehristânî'nin İbn Sînâ'yı iyice tetkik etme çabasını daha ileri bir noktaya taşıdı. İbn Sînâ'nın eserlerini iyice hazmetti ve onun *İşârât*'ın da aralarında bulunduğu pek çok eserini şerh etti. Bu şerhler, hem İbn Sînâ'yı hem de Aristo felsefesini daha anlaşılır kılması bir tarafa, Gazâlî'nin yaptığının tersine daha meşru hale getirdi.¹⁰⁰³ Mâverâünnehir'deki gezilerine başlamadan önce onun *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, *Şerhu'l-İşârât* gibi eserlerinin bu bölgede ders kitabı olarak okutulmaya başlanmış olmasını bunun göstergesi kabul etmek mümkündür.¹⁰⁰⁴ Her ne kadar İbn Sînâ'nın görüşlerine önemli eleştiriler yöneltmiş olsa da¹⁰⁰⁵ onun özellikle tabiat ilimlerine dair konulardaki görüşleri Râzî'yi önemli ölçüde etkiledi.

¹⁰⁰¹ Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalal*, 41.

¹⁰⁰² 'Ali b. Yusuf el-Kıftî (ö.646/1248), *Târihu'l-Hukemâ*, nşr. Julius Lippert, Leipzig 1903 (ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1999), 291-292.

¹⁰⁰³ Nikola Rescher, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-'Arabi*, çev. Muhammed Mehran, Kahire 1985, 417.

¹⁰⁰⁴ Muhammed Sâlih ez-Zerkân, *Fahrüddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Kahire 1963, 20.

¹⁰⁰⁵ Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler konusunda geniş bilgi için bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Razi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul 2009.

Râzî, Gazâlî'nin mantığı bir alet ilmi olarak gören yaklaşımına karşı çıktı ve onu müstakil bir ilim dalı olarak kabul etti.¹⁰⁰⁶ Gazâlî ile kıyaslandığında eserlerinde felsefi konulara daha geniş yer ayırdı, felsefe ile kelamın konularını birleştirdi ve felsefi kelam dönemini başlatmış oldu.¹⁰⁰⁷ Bu süreçte tıpkı Şehristânî gibi o da Gazâlî'ye karşı hep mesafeli oldu. Mâverâünnehir'de fikhî ve kelamî konularda tartıştığı Hanefilerin, kendi görüşünü çürütmek amacıyla Gazâlî'ye başvurmaları karşısında ona cephe almaktan çekinmedi.¹⁰⁰⁸ Hanefilerin, Gazâlî'ye atıfta bulunmalarına karşın, o doğrudan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya müracaat etti.¹⁰⁰⁹ Râzî'nin Gazâlî'ye karşı olan bu tutumunun, daha sonra Şafîiler ve Eşariler tarafından eleştiri konusu yapılmış olması Eşarilik içerisinde Gazâlî-Râzî farklılaşmasını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.¹⁰¹⁰

Râzî, felsefe ve mantığın kelama mezc edilmesi konusunda önemli eserler kaleme aldı. İbn Sînâ'nın eserlerinden hareketle Aristo geleneğindeki felsefeyi iyice hazmetti ve edindiği felsefi birikimi kelama dahil etti.¹⁰¹¹ Felsefeyle kelamı uzlaştırma çabası Râzî'nin en özgün vasfıydı. Geniş hacimli bir tefsir eseri olan *Mefâtihu'l-Gayb*'ta bile ayetlerin tefsiri sırasında kelamî ilkelerin geçerliliğini temellendirebilmek için felsefi kavramları kullanmaktan çekinmedi. Kimi araştırmacılara göre onun bu tavrı İbn Rüşd'ün felsefeyi ve dini aynı ölçüde geçerli kabul eden yaklaşımını hatırlatmaktadır. Bu durum, Râzî'nin filozoflara bakışını da etkiledi ve Gazâlî gibi onları küfürle suçlamadı.¹⁰¹² Her ne kadar İslam filozoflarını pek çok noktada eleştirmiş ve görüşlerine karşı çıkmış olsa da bu eleştiri onun mezheb kalıplarını fazlasıyla zorlayan özgür düşünme biçiminden kaynaklanmaktaydı. Gerçekten de Râzî, Eşarî olmasına karşın kendi mezhebinin görüşlerine sıkı sıkıya bağlı kalmadı ve pek çok meselede başta Eş'arî olmak üzere mezhebin önde gelenlerinden ayrıldı. Onun bu yaklaşımı muhalifleri

¹⁰⁰⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, III/1140-1141.

¹⁰⁰⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, III/1083, 1146.

¹⁰⁰⁸ Râzî, *Munâzarât*, 34-46.

¹⁰⁰⁹ Râzî, *Munâzarât*, 32.

¹⁰¹⁰ 'Abdülkâdir b. 'Abdülhâdî eş-Şâfî, *Reddû Cidâli'l-İmâmî'l-Fahr ve İntisârû'l-'Ulemâi Mâverâünnehir*, Süleymaniye-Esad Efendi, 1182, 87 v.

¹⁰¹¹ Hüseyin Atay, "Fahreddin Râzî'nin kelam ilmindeki Yeri", *Kelam'a Giriş: Muhassal*, çev. H. Atay, Ankara 1978, 1-2.

¹⁰¹² Yasin Ceylan, *Theology and Tafsis in the Major Works of Fakhr al-din al-Râzî*, Kuala Lumpur 1996, 5-6.

tarafından çeşitli suçlamaların yöneltilmesine sebep oldu.¹⁰¹³ Zira ilahi sıfatlar, rüyetullah gibi konularda Râzî'nin, Mutezilî bir eğilim gösterdiği malumdur. Belki de bundan dolayı İbn Teymiyye, Râzî'yi Eş'arî'nin ve ilk Eşarilerin görüşlerini çok fazla bilmemekle itham etti. Ona göre Râzî'nin Eşarilik ve fikirleri konusundaki yaklaşımı büyük ölçüde Cüveynî'nin ve Şehristânî'nin eserleri doğrultusunda şekillenmişti.¹⁰¹⁴

5. Felsefenin Kelama Tahakkümü

Fahrüddîn Râzî'nin kelimanın kapılarını felsefeye açan yaklaşımı özellikle Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde önemli bir taraftar buldu. Onun bu yaklaşımı kendisinden sonra Seyfüddîn 'Ali b. Ebî 'Ali el-Âmidî (ö.631/1233), Nasîrüddîn Ebû Saîd 'Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî (ö.685/1286), Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö.672/1274), Muhammed b. Eşref es-Semerkandî (VIII. asrın başı), 'Ubeydullah b. Mes'ûd b. Sadruşşeria el-Mahbubi (ö.747/1346), Ebû'l-Fazl 'Adudüddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî (ö.756/1355), Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî (ö.792/1390) ve Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif 'Ali b. Muhammed el-Cürcânî (ö.816/1413) gibi çeşitli mezheplere mensup kelmacılar tarafından daha da geliştirilerek sürdürüldü. VIII./XIV. asrın sonuna gelindiğinde felsefe ile kelam içi içe geçti ve birbirinden artık ayırt edilemez hale geldi.

Örneğin 'Adudüddîn el-Îcî'nin *Mevâkıf* adlı eserinin altı bölümünden yalnızca son ikisinde klasik kelimâ konuların işlendiği bahislere yer verilmişti.¹⁰¹⁵ İlk dört bölümde yer alan meselelere yakından bakıldığında bunların önemli bir kısmının felsefe vasıtasıyla kelama taşınan problemler olduğu görülebilmektedir. 'Îcî, temel bilgiler niteliği taşıyan ilk bölümde kelam ilminin tanımını, konusunu, faydasın, İslam ilimleri içerisindeki yerini, bilginin tanımını ve türlerini, zaruri ilmin ispatını, istidlalin tanımını, türlerini ve şartlarını, delil ve kıyas türlerini ele

¹⁰¹³ Goldziher, Ignaz, "Aus der Theologie des Fakhr al-Din al-Râzî", *Der Islam*, III (1912), 213-247.

¹⁰¹⁴ İbn Teymiyye, *Muvafakâtu Sahîhi'l-Menkûl*, Kahire 1951, II/87.

¹⁰¹⁵ Ebû'l-Fazl 'Adudüddîn 'Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî (ö.756/1355), *el-Mevâkıfî 'İlmi'l-Kelâm*, Kahire yy.; Mehmed Ali Aynî, Cürcânî'nin eser üzerine yazdığı şerhin İslam düşünce tarihinin en büyük felsefî eseri olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Mehmed Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1928, III/53

almıştır.¹⁰¹⁶ İkinci bölümde varlık konusu tüm yönleriyle ele almış ve bu çerçevede varlık-mahiyet ilişkisi, varlığın mertebeleri, varlık ve yokluk arasındaki ilişki, mahiyetin tanımı ve niteliği, birlik ve çokluk, illiyet-maluliyet gibi konulara yer vermiştir.¹⁰¹⁷ ‘İcî eserin en hacimli kısmı olan üçüncü bölümünü arazlar konusuna ayırmış ve bu kapsamda arazların tanımı, kısımları, temel özellikleri, nicelik, nitelik, nispet ve izafet kavramlarıyla ilişkisi gibi konuları tartışmıştır.¹⁰¹⁸ Dördüncü bölümde ise cevherler konusunu ele almış ve cismin tanımı, kısımları, mahiyetleri itibarıyla farklı cisim türleri, cisimlerin muhdes oluşu, nefisler ve türleri, nefis beden ilişkisi ve akıl gibi konular bu başlık altında tartışılmıştır.¹⁰¹⁹

Kelamla felsefenin birbirinden neredeyse ayırt edilemeyecek bir hale gelmesi, Teftazânî ve İbn Haldûn tarafından bütün açıklığıyla dile getirildi. Teftazânî, Müslümanların tercümeler vasıtasıyla felsefeyle tanıştıklarını, şeriate muhalif olan konularda filozofları reddetmeye koyulduklarını, onların maksatlarını kavrayıp iptal etme sürecinde ise çok sayıda felsefi problemin kelama taşındığını belirtti. Ona göre bu durum, kelamcılar *tabiiyyat* ve *ilahiyat* (fizik ve metafizik) konularının büyük bir bölümünü kelam ilmine ithal etmeye sürükledi. Onlar ayrıca riyazî (matematik) ilimlere de daldılar. Teftazânî, *semiyyat* bahsini ihtiva etmediği takdirde kelamın felsefeden neredeyse ayırt edilemez ve seçilemez hale geldiğinin altını çizdi.¹⁰²⁰ İbn Haldûn da Teftazânî gibi felsefe ve kelamın birbirine karışarak girift hale geldiğini, kelamın problemlerinin felsefenin problemleri çerçevesinde yeniden şekillendiğini ve ikisinin birbirinden ayırt edilemeyecek hale geldiğini belirtmektedir. Ona göre kelam öğrenmek isteyen bir kimse bu süreçte üretilmiş eserlerden hiçbir şey elde edemezdi.¹⁰²¹

Felsefeden bağımsız kelam faaliyetinin çerçevesi özellikle de Eşarî çevrelerde gittikçe daraldı. Eşarilik bu süreçte ya akaid formu üzerinden ya da

¹⁰¹⁶ ‘İcî, *Mevâkıf*, 2-40.

¹⁰¹⁷ ‘İcî, *Mevâkıf*, 41-95.

¹⁰¹⁸ ‘İcî, *Mevâkıf*, 96-181.

¹⁰¹⁹ ‘İcî, *Mevâkıf*, 182-265.

¹⁰²⁰ Sa‘duddîn Mes‘ûd b. Ömer et-Teftazânî (ö.792/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu’l-Akaid*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1999, 99-100.

¹⁰²¹ Ebû Zeyd Veliyyüddîn ‘Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn (ö.808/1406), *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1983, II/1086-1088.

felsefî kelimeler yöntemi üzerinden iki farklı şekilde kendini gösterdi. Ancak bu ikisinin ortası sayılabilecek nitelikte ve klasik kelimeler şeklinde bir Eşarilik söz konusu olmadı. Dahası felsefî kelimelerin gittikçe artan cazibesi, akaid formundaki Eşariliğin çerçevesini daha da daralttı. Takiyyüddin Muhammed b. ‘Alî İbn Dakîk el-‘Îd’in (ö.702/1302)¹⁰²², ‘Adudüddîn el-‘Îcî’nin¹⁰²³ ve Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî’nin (ö.895/1489)¹⁰²⁴ *Akâide* adlı eserleri akaid formundaki Eşariliğin sınırlı sayıdaki örneklerini oluşturdu.

Eşarilikte felsefî kelimelerle akaid şeklindeki kelimeler arasındaki mesafe daha da artarken Maturidî-Hanefî çevreler için durum farklıydı. Hanefilerden Eşref es-Semerkandî ve Sadruşşerâ gibi âlimler felsefî kelimeler yöntemini benimsediler ve eserlerini bu doğrultuda oluşturdular. Buna karşın Ebû Hafs Ömer en-Nesefî’nin ‘*Akâid*’i ile ‘Îşî’nin *Emâli* Kasidesi akaid biçiminde bir Maturidiliği temsil etti. Ancak Maturidî-Hanefî çevrenin kelimeler faaliyeti yalnızca bu ikisi üzerinden gerçekleşmedi; aksine felsefî kelimelere mesafeli yaklaşmakla birlikte akide de indirgenemeyecek bir kelimeler faaliyeti varlığını sürdürdü. Bu süreçte Ebû’l-Mu’in en-Nesefî’nin *Tabsıratu’l-Edille*’si düzeyine ulaşamasa da geleneksel çizgiyi koruyan çok sayıda eser yazıldı. Bunlar arasında Ebû’l-Feth ‘Alaüddîn Muhammed b. ‘Abdülhamid el-Üsmendî’nin (ö.552/1157) *Lübâbu’l-Kelâm*’ı,¹⁰²⁵ Ebû Şücâ‘ Necmüddîn Menkubers b. Yalınkılıç et-Türkî e-Nâsırî’nin (ö.652/1254) *Nûru’l-Lâmi’i*¹⁰²⁶, Celâlüddin Ömer b. Muhammed el-Habbâzî’nin (ö.691/1291) *el-Hâdî fî Usûli’d-Dîn*’i¹⁰²⁷, Ebû’l-Berekât ‘Abdullah b. Ahmed en-

¹⁰²² Yusuf Şevki Yavuz, “Akidetu İbn Dakîk el-Id”, *DİA*, II/257.

¹⁰²³ Yusuf Şevki Yavuz, “el-Akaidu’l-Adudiyye”, *DİA*, II/216.

¹⁰²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Akaidü’s-Senusi”, *DİA*, II/219-220.

¹⁰²⁵ M. Sait Özervarlı, *Alaeddin el-Üsmendi ve Lübâbü’l-Kelam Adlı Eseri*, İstanbul 2005.

¹⁰²⁶ Oldukça hacimli olan şerhinde Nâsırî, Doğu Hanefiliğinin temel köşetaşı olarak kabul edilebilecek kimi isimleri ve eserlerini merkeze alarak kitabını telif ettiğini şerhin başında dile getirmektedir. Bkz. *Nûru’l-Lâmi’i* ve *Burhânü’s-Sâtı’*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, Nu: 848, 18a. Bu isimler arasında Ebû Hafs el-Kebîr, Hakîm es-Semerkandî, Ebû ‘Abdirrahman b. Ebî’l-Leys el-Buhârî, Ebû Mansûr el-Mâturîdî bulunmaktadır. Nâsırî eserinde bu isimler dışında Ebû’l-Mu’in en-Nesefî’nin *Usûl*’ünü ve *Tabsıratu’l-Edille*’sini, Ebû Zeyd ed-Debbûsî’nin *Tahdîdu Edilleti’ş-Şer’i*’sini, Ebû Hafs el-Gaznevî’nin Tahâvî şerhini, Rüstüğfenî’nin *Beyânü’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*’sını, Ebû’l-‘Alâ el-Üstüvâî’nin *İ’tikâd*’ını, çok sayıda kişi tarafından yazıldığını ima ettiği *Kitâbu’s-Sevâdi’l-A’zam*’ı kullanmıştır. Onun en çok müracaat ettiği kişiler sırasıyla Gaznevî, Mâturîdî ve Nesefî’dir.

¹⁰²⁷ Eser Adil Bebek tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır. Bkz. Adil Bebek, *Habbazi: Kelamî Görüşleri ve el-Hadi adlı Eseri*, İstanbul 2006.

Neseî'nin (ö.701/1301) 'Umde'si¹⁰²⁸ ve *İ'timâd*'ı¹⁰²⁹, Rüknuddîn 'Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî'nin (ö.701/1301) *el-Akîdetu'r-Rükniyye*'si¹⁰³⁰, Hüsâmuddîn Hüseyin b. 'Ali es-Sıgnâkî'nin (ö.711/1312) *et-Tesdîd*'i,¹⁰³¹ Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî'nin (ö.786/1384) *Şerhu Vasiyye*¹⁰³², *Şerhu 'Umde*¹⁰³³ ve *İrşâd*'ı¹⁰³⁴, Bedruddin Hasan b. Ebî Bekr İbn Bukayre'nin (ö.836/1432) *Gâyetu'l-Merâm*'ı¹⁰³⁵ gibi eserleri zikretmek mümkündür.

Bu eserlerden Üsmendî'nin *Lübâbu'l-Kelâm*'ı, Habbâzî'nin *el-Hâdî*'si, Rüknuddîn es-Semerkindî'nin *'Akîdetu'r-Rükniyye*'si ve Ebû'l-Berekât en-

¹⁰²⁸ Ebû'l-Berekât 'Abdullah b. Ahmed en-Neseî (ö.701/1301), *İslam İnancının Ana Umdeleri: el-Umde fi'l-İtikad*, çev. T. Yeşilyurt, Malatya 2000.

¹⁰²⁹ Ebû'l-Berekât 'en-Neseî, *el-İ'timâd fi Şerhi 'Umdeti'l-'Akâid*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, Nu: 1569, 124 v.

¹⁰³⁰ Rüknuddîn 'Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî'nin (ö.701/1301), *el-'Akîdetü'r-Rükniyye fi Şerhi la ilahe illallah Muhammedün Resulillah*, thk. M. Sinanoğlu, İstanbul 2008.

¹⁰³¹ Hüsâmuddîn Hüseyin b. 'Ali es-Sıgnâkî'nin (ö.711/1312) *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd li Ebî'l-Mu'în en-Neseî*, Süleymaniye-Carullah, Nu: 1207, 221 v. Sıgnâkî'nin eseri, Doğu Hanefî geleneğini Ebû Şücâ' en-Nâsırî'nin *Nûru'l-Lâmi*'sinden sonra belki de en iyi yansıtan kitap olmayı hak etmektedir. Sıgnâkî'nin, Neseî'nin *Temhîd* adlı eserinin rivayet silsilesinde verdiği isimlere bakıldığında Maturidî-Hanefî çizginin ne şekilde taşındığı anlaşılabilmektedir. Silsilede sırasıyla Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî / Şemsüddin Muhammed b. 'Abdissettâr el-Kerderî / Burhânüddîn 'Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî / İmam Zâhid Zıyâüddîn Muhammed b. el-Hüseyin en-Nüsûhî / 'Alaüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî / Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin isimleri yer almaktadır. Bkz. *Tesdîd*, v. 2a; Sıgnâkî'nin *Kitâbu'l-Erba'în* sahibi şeklinde sıklıkla Râzî'ye atıfta bulunduğu görülmektedir. Bunlardan bazıları için bkz. 72a, 73a. Sıgnâkî, *tekin* konusuna değiniyor ve bu konunun kendileriyle hasımları arasında bir tartışma konusu olduğunu belirtiyor. Konunun özünün Allah zatıyla kaim kadim sıfatlarla vasıflandırılabilir mi, yoksa vasıflandırılmaz mı olduğunu belirten Sıgnâkî, konuyu Neseî'ye ve Maturidî'ye göndermelerde bulunarak açıklamaya çalışıyor. Bkz. *Tesdîd*, 74a-81b.

¹⁰³² Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî (ö.786/1384), *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. M. S. El-Ayidi-H. M. V. el-Bekri, Amman 2009.

¹⁰³³ Ekmelüddin el-Bâbertî, *Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid li'n-Neseî*, Süleymaniye-Amcazade Hüseyin, Nu: 312, 78-142 vr.

¹⁰³⁴ Eserin Türkiye Kütüphaneleri'nde 10'a yakın yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan bazıları için bkz. Ekmelüddin el-Bâbertî, *İrşad fi Şerhi Fıkhî'l-Ekber*, Süleymaniye-Hacı Mahmud, Nu: 1324, 82 v.; Ayasofya, Nu: 1384, v. 194-211; Topkapı Sarayı Müzesi-III. Ahmed Kitaplığı, Nu: 1186, 51 v.; Beyazıd Devlet-Beyazıd, Nu: 8002, v. 24b-73a.

¹⁰³⁵ Eserin Türkiye Kütüphaneleri'nde 12 civarında yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan bazıları için bkz. Bedruddîn Hasan b. Ebî Bekr İbn Bukayre (ö.836/1432), *Gâyetu'l-Merâm fi Şerhi Bahri'l-Kelâm*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, Nu: 1693, 124 v; Hacı Mahmud, Nu: 1273, 117 v.; Nuruosmaniye, Nu: 2997, v. 301b-380b; Köprülü-Ahmed Paşa, Nu: 150, 131 v. Amelleri imana dahil eden görüşü aynı zamanda Eş'arî'ye nispet etmesine bakılırsa, İbn Bukayra muhtemelen Batı'da yaşamış Hanefilerdendir. Bkz. İbn Bukayre, *Gayetu'l-Meram*, Şehid Ali Paşa, Nu: 1693, 54a.

Nesefî'nin 'Umde'si nispeten özgün bir nitelik arz ederken, diğerleri genellikle daha önceki literatür üzerine yapılmış şerhlerdi. Bu eserlerin en dikkat çeken özelliği Mâtûrîdî'den itibaren Doğu-Hanefî çevrelerde yazılan kalamî literatüre oldukça sadık kalınmış olması, konu başlıkları, konuların ele alınış biçimleri ve içerikleri itibariyle klasik kalam yönteminin izlenmiş olmasıdır.¹⁰³⁶ Söz konusu eserlerin çoğu belki özgün bir nitelik arz etmekten uzaktı ve daha çok şerh olarak kaleme alınmıştı, buna karşın Mâtûrîdî Hanefî geleneğin dağınık vaziyetteki görüşlerinin derlenmesinde önemli roller üstlendiler.

Felsefî kalam, Râzî ile birlikte Eşariliğe özgü bir olgu olmaktan çıktı ve mezhepler üstü bir çerçeveye oturdu. Bu durum, bir yöntem ve dil birliğini beraberinde getirdi ve kalamî mezhepleri birbirine yaklaştırdı. Bu sebeple bu dönemden itibaren itikadî ve fikhî kimliklerin sınırları belirsizleşti ve iyice birbirine geçti. Örneğin Onikiimamiyye Şiasına mensup bir âlim olan Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecrîdu'l-'Akâid* isimli eserini yazarken Râzî'nin *Mesâilu'l-Hamsûn* adlı eserinden fazlaca etkilenmişti.¹⁰³⁷ Belki bunun bir sonucu olsa gerektir ki *Tecrîdu'l-'Akâid* imamet bahsi dışında Eşarilerin yazdıklarıyla içerik itibariyle oldukça paraleldi. Bu yüzden farklı mezhebi kimliklere sahip çok sayıda kişi *Tecrîdu'l-'Akâid*'i şerh etmekten bir sakınca duymadılar.¹⁰³⁸ Bir Hanefî olmasına karşın Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin es-*Sahâifu'l-*

¹⁰³⁶ Örneğin Sıgnâkî'nin atıfta bulunduğu eserler arasında, *Kitâbu'l-Misdak*, Saffâr el-Buhârî'nin *Telhîsu'l-Edille*'si, Üsmendî'nin *Lübâb*'ı, Semerkandî'nin *Mizânu'l-Usûl*'ü, Lâmişî'nin *Temhîd*'i, Ebû Süleymân'ın *Usûlü'd-Dîn*'i, Nesefî'nin *Tebîrâtü'l-Edille*'si en dikkat çekenlerdir. Bkz. Sıgnâkî, *Tesdîd*, 1b, 7b, 8b, 11b, 30a.

¹⁰³⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, "Râzî", *İslam Düşünce Tarihi*, ed. M. M. Şerif, çev. M. Armağan, İstanbul 1990, II/270.

¹⁰³⁸ Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö.672/124) *Tecrîdu'l-İ'tikâd* adlı eseri, İmamiyye Şia'sının akaaid konularına ilişkin düşüncelerini felsefî açıdan ele alan ilk eserdir. Diğer konularla kıyaslandığında felsefî konuların ve imamet konusunun geniş bir şekilde yer aldığı eser üzerine farklı mezhebi aidiyetlere sahip çok sayıda kişi tarafından şerh ve haşiye yazılmıştır. En dikkat çeken şerhler arasında Onikiimamiyye mezhebine mensup İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tegrîdi'l-İ'tikâd*'ı, Eşarî ve Şafîî kimliğiyle bilinen Şemsuddîn Isfahânî'nin *Teşyîdu'l-Kavâ'id fî Şerhi Tegrîdi'l-'Akâid*'i, Hanefî Ekmeluddîn Bâbertî'nin ve 'Ali Kuşcû'nun şerhleri yer almaktadır. Isfahânî'nin şerhi *eş-Şerhu'l-Kadîm*, 'Ali Kuşcû'nun şerhi ise *eş-Şerhu'l-Cedîd* olarak anılmıştır. Isfahânî'nin şerhi, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin yazdığı haşiye ile birlikte Osmanlı ilim çevrelerinde en fazla kabul gören şerhlerden birisi olmuştur. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Tegrîdü'l-İ'tikâd", *DİA*, c. XL, ss. 250-251.

İlâhiyesi’sinde Râzî’nin etkisi apaçık görülmekteydi.¹⁰³⁹ Burhânüddîn Muhammed b. Muhammed en-Nesefî (ö.687/1288) Râzî’nin geniş hacimli tefsirini özetlemişti.¹⁰⁴⁰ Sadruşşerî‘a ‘Ubeydullah b. Mes‘ûd’un (ö.747/1346) *Ta’dîlu’l-‘Ulûm*’u da her ne kadar Râzî’ye ciddi eleştiriler yöneltse de felsefî kelam yönteminin en somut örneklerinden birisiydi.¹⁰⁴¹

C. Kelamî Boyut

Eşarilik ve Maturidilik arasındaki fikri etkileşimin en önemli ayağını kelamî çerçeve oluşturmaktadır. Eşariliğin IV./X. asrın sonundan itibaren Horasan ve Mâverâünnehir bölgesine taşınması ve kısa bir süre içerisinde geniş taraftar kitlesine sahip olması, Eşarileri V./XI. asrın ilk çeyreğinden itibaren bölgenin sahipleri konumundaki Hanefilerle karşı karşıya getirmiştir. Her iki mezhebin birbirini tanıma ve tanımlama çabasının yön verdiği ilk temaslarda tekvin konusu, Eşarilerin Hanefilere bakışı açısından bir turnusol kağıdı işlevi görmüştür. Eşarilerin bu konu bağlamında yeni muhataplarına yönelttiği dini içerikli kimi eleştiriler ve suçlamalar, iki mezhep arasındaki kelamî ilişkinin ana zeminini teşkil etmiştir. Bu durum Maturidî-Hanefî çevrelerde ihmal edilen kelamî faaliyetin yeniden hatırlanmasında kilit rolü üstlenmiştir. Maturidiliğin Eşarilik üzerinden yeniden dokunduğu bu süreçte İmam Mâturîdî ve onun akılcı kelamî bakış açısına sıklıkla müracaat edildiği ve *tekvîn*le başlayan görüş ayrılıklarının zamanla daha da genişleyerek devam ettiği görülmektedir.

¹⁰³⁹ Yazarın üzerinde Râzî’nin büyük etkisi olduğunu eserin çeşitli yerlerinde görmek mümkündür. Bu etki içerik itibarıyla olduğu gibi, problemleri ele alış tarzına da yansımış gözükmektedir. Çünkü kitabın kuruluş tarzı Râzî’nin *el-Muhassal*’ını andırmaktadır. Semerkandî’nin en fazla atıfta bulunduğu şahısların başında el-İmâm nispesiyle Fahrüddîn Râzî gelmektedir. Ona olan atıflar için bakınız. Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiye*, thk. A. A. Şerif., Kuveyt 1985, 74, 88, 107, 109, 127, 128, 137, 157, 159, 169, 170, 218.

¹⁰⁴⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, III/351.

¹⁰⁴¹ Sadruşşerî‘a ‘Ubeydullah b. Mes‘ûd’un (ö.747/1346) Mantık, Kelam ve Astronomi ilimlerini kapsayan ansiklopedik bir eseri olan *Ta’dîlu’l-‘Ulûm*, müellif tarafından şerh edilmiştir. Eser müellifin mantık, kelam ve astronomi alanlarındaki mevcut anlayışlara eleştirilerini ve kişisel görüşlerini içermektedir. Bkz. Şükrü Özen, “Sadruşşeria”, *DİA*, XXXV/429-430; Sadruşşerî‘a’nın eseri, Gazâlî ile başlayan ve Râzî ile zirvesine çıkan felsefî kelam geleneğinin en önemli örneklerinden biri olarak görülmektedir. Bkz. Mahmut Ay, *Sadruşşeria’da Varlık: Ta’dilu’l-Ulum Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*, Ankara 2006, 37.

1. Eş'arî ve Mâturîdî Arasında Köprü Olarak Ka'bî

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ile Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin aynı zaman diliminde yaşamış olmalarına karşın, birbirlerinden haberdar olup olmadıkları veya ne ölçüde haberdar oldukları sorusu hâlâ cevaplanabilmiş değildir. Eş'arî Mutezile'den ayrılıp Küllabî ekole katıldığında, belki bu ekol içerisinde seçkin bir kimse olarak algılandı, ancak asla bu ekolün lideri konumunda olmadı. Mutezile'den ayrılmış olması ve Basra'da bunu büyük bir açıklıkla ilan etmiş olması onun şöhretinin ilk adımıydı. Ancak asıl şöhreti, Mutezile'yi kendi silahı ile vurmak oldu. Eş'arî Mutezile'den ayrıldıktan sonra eski mezhebine ve hocasına karşı reddiyeler kaleme aldı. Geçmişle bir tür hesaplaşma niteliği taşıyan bu reddiyelerde muhatabı çoğu kez Basra Mutezilesi oldu. Oysa Mâturîdî'nin yıldızı Eş'arî'ye nazaran çok daha erken tarihlerde parlamaya başlamıştı.¹⁰⁴² Semerkand'da Ebû Bekr el-'Iyâzî'nin kırk öğrencisi arasında ismi en fazla ön planda olanlardan birisiydi. Ebû Nasr el-'Iyâzî'nin vefatının ardından *Dâru'l-Cüzcâniye*'de liderlik makamına yükseldi. Eş'arî gibi Mâturîdî de Mutezile'ye, özellikle de aslen Belhli olmasına karşın uzun yıllar Bağdat'da yaşayan Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî'ye reddiyeler kaleme aldı. Ancak Eş'arî reddiyelerinde daha çok Basra Mutezilesi'ni muhatap almışken¹⁰⁴³, Mâturîdî ise Ka'bî etkisiyle daha çok Bağdat Mutezilesi'ni muhatap aldı.

Ka'bî'nin eserlerine reddiyeler yazmış olmasına bakılırsa Mâturîdî onun eserlerinden ve görüşlerinden haberdardı. Zira Ka'bî, ömrünün son yıllarını Semerkand'la fikri etkileşimin en fazla yaşandığı şehirlerden birisi olan memleketi Belh'te geçirdi.¹⁰⁴⁴ Bu eserlerden birisinin Ka'bî'nin İslam mezheplerinin görüşlerini derlediği *Kitâbu'l-Makâlât* olması kuvvetle muhtemeldir. Mâturîdî'nin de aynı isimde ve günümüze ulaşmayan bir eser yazmış olması bunu teyit etmektedir. Muhtemelen Ka'bî'nin bu eseri, Eş'arî ile

¹⁰⁴² Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London 1985, 187.

¹⁰⁴³ Daha çok rezervinin konulması, Eş'arî'nin eserlerinin genellikle Basra Mutezilesi'nin temsilcileri olan kimselere karşı bir reddiye mahiyetinde yazılmış olmasıdır. Yoksa bu, onun Bağdat Mutezile'sine karşı hiçbir reddiyede bulunmadığı anlamına gelmez. Zira onun, Mâturîdî'nin de reddiye kaleme aldığı, Ka'bî'nin *Evâilu'l-Edille* adlı eserini çürütmek amacıyla *Nakdu Evâili'l-Edille* adlı bir eser yazdığı bilinmektedir. Bkz. Nesefi, *Tebşıra*, I/574.

¹⁰⁴⁴ Adil Bebek, "Kabi", *DİA*, XXIV/27.

Mâturîdî'nin birbirlerinin görüşlerinden dolayı olarak haberdar olmaları noktasında bir köprü işlevi görmüştür. Örneğin Peygamber'in diliyle lanetlenen *Kaderiyye* isminin hangi kesimin ismi olduğu noktasındaki tartışmalarda bu etkileşimi görebilmek mümkündür. Mâturîdî'nin yaptığı nakillere bakılırsa Ka'bî, "bir şeye düşkünlük gösterip onu sınırı aşacak şekilde yerli yersiz diline dolayan kimseyi onunla isimlendirmenin ve o kavramı kendisine nispet etmenin Arapların gelenekleri arasında yer aldığını" kaydetmektedir. Ona göre "Ehl-i Sünnet de bu davranışı göstermekte, hatta çirkin ve yergiye layık olaylarda "Bu, Allah'ın kaderidir." demektedirler".¹⁰⁴⁵ Mâturîdî tarafından alıntılanan Ka'bî'nin bu değerlendirmesinin Eş'arî'nin *İbâne*'sine de benzer şekilde yansıdığı görülmektedir. Eş'arî, Ka'bî'nin ismine atıfta bulunmamasına karşın bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Kaderiyye, bizim kader ismine daha çok layık olduğumuz sanıyor. Zira biz, Allah'ın hayır ve şerrin yaratıcısı olduğunu söylüyoruz. Kim ki iyiliği ve kötülüğü kadere nispet ederse, o Kaderiyye olur." diyorlar.¹⁰⁴⁶

Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'de kulların fiilleri bağlamında yaptığı bir değerlendirmede Eş'arî'yi kastetmiş olabileceği ihtimal dâhilindedir. Mâturîdî, İslam'a mensup olan âlimlerin kulların fiilleri hakkında farklı görüşler ileri sürdüklerini kaydetmektedir. Buna göre bazı alimler, kulların fiillerini mecazî olarak kendilerine, hakikat manasında ise Allah'a izafe etmişlerdir. Bu grup, Allah'ın kötü fiillere mukabil kullarına azap uygulayışı ve benzeri problemlerin çözümünde ise yaratmanın ve emretmenin tamamıyla Allah'a ait olduğunu, onun bu konuda dilediğini yapma ve mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre Allah'tan başka her malikin mülkiyet ve tasarrufu mecazî manadadır.¹⁰⁴⁷ Mâturîdî'nin isim vermeksizin "İslam'a mensup âlimlerden bazıları" şeklinde tanımladığı bu kesimin görüşleri ile Eş'arî'nin kesb anlayışı büyük ölçüde örtüşmektedir. Neseffî'nin verdiği bilgilere bakılırsa Neccariyye içerisinde farklı bir mezhebi temsil eden Burgusiyye'nin kurucusu Muhammed b. İsa el-Burgûs'un (ö.240/854) görüşleri

¹⁰⁴⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 404.

¹⁰⁴⁶ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet: Eşari Akaidi*, çev. R. Biçer, İstanbul 2010, 88.

¹⁰⁴⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 286.

ile Eş‘arî’ninki neredeyse aynıdır.¹⁰⁴⁸ Dolayısıyla Mâturîdî, İslam’a mensup âlimlerden bazıları ifadesiyle Neccarileri kastetmiş olabileceği gibi Eş‘arî’yi de kastetmiş olabilir.

Eş‘arî açısından bakıldığında onun da Ka‘bî üzerinden Mâturîdî’nin veya temsil ettiği kesimin görüşlerinden haberdar olduğu varsayılabilir. Zira Ka‘bî’nin Ebû Hanîfe çevresine “Mürkienin fakihleri” adı altında Mürcie başlığı altında vermesinde görebilmek mümkündür.¹⁰⁴⁹ Eş‘arî de *Makâlât*’ında Ebû Hanîfe ve taraftarlarını Mürcie’nin dokuzuncu fırkası olarak sınıflandırmıştır.¹⁰⁵⁰ Ka‘bî’nin Mürcie’nin görüşleri olarak zikrettikleri ile Mâturîdî’ninkiler arasında benzerlik olması, Eş‘arî’nin Ka‘bî üzerinden Mâturîdî’den dolayı olarak haberdar olması ihtimalini güçlendirmektedir.¹⁰⁵¹

2. Maturidî-Hanefî Çevrede Kelam Faaliyetinin İhmali

Gelenekleri içerisindeki konumları bakımından Mâturîdî, başlangıçta Eş‘arî’den daha fazla şöhrete sahipti. Ortaya koyduğu eserlerin kelamî derinliği, dönemindeki diğer isimlerle kıyaslandığında oldukça ilerideydi. Mâturîdî, “Mutezile’nin kendilerini kelam ilminin süvarileri zannettiklerini ve İslam âlimleri içerisinde bu ilme sadece kendilerinin vakıf olduğunu sandıklarını” kaydederken belki de onlardan daha fazla kelamcı olduğu mesajını vermektedir.¹⁰⁵² Ancak ilk üç kuşak boyunca takipçileri tarafından bu sürdürülemedi ve geliştirilemedi. Her ne kadar Hanefî çevrelerde yazılmış olan eserlerde kendisine yer yer atıfta bulunulmuşsa da Eş‘arî’yle kıyaslandığında Mâturîdî’nin çerçevesini belirlediği kelamî geleneğin devam ettirilemediği açıktır. Bu dönem Mâturîdî’nin ihmal edildiği bir dönemdir ve bunun arkasında yatan çeşitli faktörler bulunmaktadır

İmâm Mâturîdî’nin ve onun kelamcı yaklaşımının ihmal edilmesinin sebepleri arasında çoğu kez, eserlerinin dilinin zorluğu ve anlaşılabilmesi,

¹⁰⁴⁸ Neseî, *Tebîrât*, II/240.

¹⁰⁴⁹ Kutlu, “Ebu Mansur el-Maturidi’nin Mezhebi Arkapları”, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. S. Kutlu, II. Baskı, Ankara 2011, 132.

¹⁰⁵⁰ Ebû’l-Hasan Eş‘arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. M. Dalkılıç-Ö. Aydın, İstanbul 2005, 142.

¹⁰⁵¹ Kutlu, “Ebu Mansur el-Maturidi’nin Mezhebi Arkapları”, 148-150.

¹⁰⁵² Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, 300.

fazlasıyla kelimî oluşu, hilafetin merkezi olan Bağdat'tan uzak bir yerde yaşaması, Eşariler gibi siyasî yönetimler tarafından desteklenmemiş olması, Eşariliğin Nizamiye Medreseleri yoluyla İslam dünyasına sirküle edilmesine benzer bir süreçten yoksun olması gibi hususlar gösterilmektedir. Kutlu'ya göre ise en önemli sebep, Mâtürîdî'nin eserlerinde *Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâ'a* vb. kavramları hiç kullanmamış olması ve Sufilere ve yaklaşım tarzlarına mesafeli durmuş olmasıdır.¹⁰⁵³

Mâtürîdî'nin kelim anlayışının sürdürülememesi hususundaki gerekçelerin her birinin belirli ölçüde etkisi olduğu kesindir. Ancak bu noktada belki de en fazla etkili olan husus, Mâtürîdî'den sonraki süreçte Hanefîlerin kelimadan çok fıkıhla ilgilenmeleri ve bu ilme dair eserler telif etmeleriydi. Nitekim Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö.493/1099) bu durumu bütün açıklığıyla itiraf etmekte ve bölge halkının zor ve kapalı bir ilim olması dolayısıyla Kelam İlmi'nden yüz çevirdiğine ve daha çok fıkha önem verdiğine dikkat çekmektedir.¹⁰⁵⁴ Bölgedeki fakihler Kelam İlmi'ni açıktan öğrenme, öğretme ve bu hususta münazara yapmaktan insanları yasaklamışlardı.¹⁰⁵⁵ Onun sözlerine bakılırsa bölge halkı kelimla uğraşan ve bu ilme dalan kimseleri reddetmekte, bu kimselere karşı iyi davranmamakta ve onları hafife almaktaydı; bu yüzden de Kelam İlmi bölgede yeteri kadar gelişebilme imkanından yoksun kalmıştı.

Kelim İlmi'nin bölgede yasaklanmasının, muhtemelen 332/943 yılında Mâverâünnehir'de Karmatiler tehdidinin bastırılması ve onlara karşı alınan önlemlerle yakından alakası bulunmaktaydı. İsmailî ve Karmatî propaganda IV./X. asrın başlarında Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde güçlü bir karşılık bulmuştu.¹⁰⁵⁶ Samani hükümdarı Nasr b. Ahmed'in (ö.332/943) desteğini elde etmeleri, İsmailî dailerin bölgedeki faaliyetlerinin en önemli meyvesiydi. Önce

¹⁰⁵³ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 49-50.

¹⁰⁵⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 370.

¹⁰⁵⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 6.

¹⁰⁵⁶ İsmailî-Karmatî hareketin bu bölgedeki faaliyetleri ve fikri çerçevesi konusunda geniş bilgi için bkz. Muzaffer Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar* (2008) c. X: 30, 55-74; Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, 257-282;

saray erkanı, ardından da Nasr b. Ahmed İsmaliyye mezhebine girdi.¹⁰⁵⁷ Nasr b. Ahmed döneminde İsmaililer, Muhammed b. Neseî'nin önderliğinde nüfuz alanlarını daha da genişlettiler.¹⁰⁵⁸ Bu süreçte devletin başkenti olan Buhara, ilim ve kültür hareketliliğin bölgedeki en önemli merkezi haline geldi. Farklı mezhebi aidiyete sahip çok sayıda âlim, şair ve edip devlet nezdinde kabul gördü.¹⁰⁵⁹ Bu tablonun bölgede farklı fikirlerin özgürce dile getirildiği bir atmosferi beraberinde getirdiği muhakkaktır. Ancak bu durum, bölgenin iki asırdır sahibi konumundaki Hanefileri rahatsız etti.

İsmaililerin oldukça rahat bir şekilde ve yönetici mahfillerinde faaliyette bulunduğu bu süreç, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin hayatının son demlerine ve olgunluk dönemine denk düşmesi bakımından ayrıca önemlidir. İsmailî öğretinin bölgedeki faaliyetlerine en büyük tepki Hanefî çevreden gelmişti. *Cümelu Usûlü'd-Dîn*'in yazarı Ebû Seleme es-Semerkindî, Mâturîdî'nin öğrencisi olan ve *Kitâbu'l-İrşâd* isimli eserin sahibi Ebû'l-Hasan er-Rüstüğfenî, Ebû'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkindî ile Mutezile, Karmatiler ve Rafizilere karşı yazdığı reddiyelerle Mâturîdî, İsmaililere ve görüşlerine karşı yürütülen kelimî mücadelenin doğrudan parçası olan Hanefî âlimlerdi.¹⁰⁶⁰

Nasr b. Ahmed'in İsmaili mezhebiyle olan bu ilişkisi, Mâturîdî'nin ve öğrencilerinin siyasilere uzak duran ve siyasilere ilişkileri dolayısıyla da kendi yakın arkadaşlarını bile eleştirmekten geri durmayan yaklaşımlarının gerçek sebebi olsa gerektir.¹⁰⁶¹ Ancak İsmaililiğin ciddi kazanımlar elde ettiği bu süreç, muhtemelen bölgedeki Hanefilerde bir öfke birikmesine yol açmış olmalıdır. Zira

¹⁰⁵⁷ Ebû 'Ali Hasan b. 'Ali Nizâmülmülk (ö.485/1092), *Siyasetname*, çev. N. Bayburtlugil, İstanbul 1987, 292.

¹⁰⁵⁸ Tan, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler", 67; Ali Avcu, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2010, cilt: X: 3, s. 225.

¹⁰⁵⁹ Bu süreçte ismi öne çıkan alim, şair ve edipler için bkz. Ahmet Güner, "Nasr b. Ahmed", *DİA*, XXXII/413.

¹⁰⁶⁰ Neseî, *Tebîr*, I/468-473.

¹⁰⁶¹ Zendevisâtî'nin verdiği bir bilgiye göre Ebû Ahmed el-'İyâzî, Mâturîdî'yi mevki sahibi zengin bir Semerkandlının evine misafir olmaya mecbur etti. Semerkandlı zenginlerin adetleri gereği mihmanların, sakallarına hoş kokulu kara bir madde sürmelerine Mâturîdî şiddetle karşı çıktı. Bunun üzerine onun haberi olmadan bu maddeyi atının kuyruğuna sürdüler. Ancak bu madde yıkanmadan onun atı yerinden kıpırdamadı. Bkz. Yahyâ b. 'Ali ez-Zendevisâtî, *Ravzatu'l-'Ulemâ ve Nüzhetu'l-Fudalâ*, Süleymaniye-Fatih, Nu: 2635, v. 10b.

Nasr b. Ahmed'in 332/943 yılında ölümü üzerine oğlu Nuh b. Nasr'ın iktidara geçmesi, İsmaililer için sonun başlangıcı olacaktı. Yeni hükümdarın iktidara geçmez gerçekleştirdiği ilk icraat, İsmaililerin tam anlamıyla bölgeden tasfiye edilmesi oldu. Hanefilerin biriken öfkesi bir anda boşalıverdi; Hanefî fakihler, Karmatileri takip edip ortaya çıkarmayı ve bütün gruplarla birlikte öldürmeyi vacip telakki ettiler.¹⁰⁶² Barthold'a göre Nûh b. Nasr idaresinde Samanilerin Karmatilere karşı gösterdikleri tepki, oldukça sert ve şiddetliydi.¹⁰⁶³

Bölgedeki Hanefilerin Karmatilere/İsmaililere karşı gösterdiği tepki başlangıçta kelamî bir içeriğe sahipti. Ancak Nuh b. Nasr ile birlikte başlayan yeni süreçte bu içerik, sosyo-politik bir nitelik kazandı. Bölgedeki Hanefilerin, Karmatî/İsmailî tehdidin kökünün kazınmasını bir dini vecibe olarak gören yaklaşımları, onların din anlayışlarına da yansdı. Kelamî mücadele yerini itikadî ve siyasî bir mücadeleye bıraktı. Bu sıkıntılı süreçte hem devlet hem de halkın topyekün takibatından kurtulmak için Karmatilerin kendilerini gizlemiş olmaları muhtemeldir. Kimin Karmatî olup olmadığının tespiti, muhtemelen bir tür dedektiflik ve hafiyelik gerektiren bir işe dönüştü. Böyle bir ortamda her mütekellim Karmatî suçlamasına veya şüphesine hedef olabiliyordu. Bu ise Kelam İlmi'yle meşgul olmayı bölgede korkulan riskli bir işe dönüştürdü.¹⁰⁶⁴ Hanefilerin Karmatilere karşı göstermiş olduğu tepki, kısa bir zaman zarfında kendi bağlamından taşı ve kendi kelamcı kimliklerini tırpanlayan bir bumerang işlevi gördü. Böyle bir bağlamda Mâturîdî'de en özgün ve yüksek ifade biçimine ulaşan Kelam İlmi, akaidleşmeye ve Fıkıh İlmi'nin kurucu çerçevesi olarak algılanmaya başladı.

3. Eşarilerle Maturîdî Hanefiler Arasındaki İlk Temaslar

Mâverâünnehir uzunca bir süre Hanefilerin hâkim olduğu bir merkezdi. Bu durum, her şehirde yan yana duran ve derece farkları olmayan pek çok Hanefî otoritenin ortaya çıkabildiği anlamına geliyordu. Mâturîdî, bulunduğu çevre içinde önemli ve saygınlığı olan ve kendinden sonraki kelamî eserlerde görüşlerine belli

¹⁰⁶² Hasîrî, *el-Hâvi fi'l-Fetâvâ*, v. 254a.

¹⁰⁶³ Barthold, V. V. , *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, 286.

¹⁰⁶⁴ Anke Von Kuegelgen-Ashirbek Muminov, "Maturidi Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", sad. S. Kutlu, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. S. Kutlu, II. Baskı, Ankara 2011, 286.

ölçüde yer verilen bir isimdi, ancak bölgedeki tüm Hanefilerin ortaklaşa yücelttikleri veya etrafında kümелendikleri biri değildi. Aslında bu bölgede rakipsiz oldukları için, Hanefilerin daha sıkı bir araya gelmek ve tek bir otoritenin etrafında toplanmak için hiçbir nedenleri yoktu.¹⁰⁶⁵ Bu durum, Eşariliğin bölgede varlığını hissettirmesiyle birlikte değişmeye başladı.

Eş'arî de yaşadığı zaman diliminde Küllabî ekolün pek çok seçkin âlimlerinden biriydi; fakat zaman ondan yana işledi. Eş'arî, özellikle ikinci ve üçüncü kuşak takipçileri tarafından çok iyi temsil edildi. Onlar hem Eş'arî'nin isminin ön plana çıkmasında hem de Eşariliğin sistematik bir kelama dönüşmesinde başrol oynadılar. Eşarilik mezhebi de teşekkülünü daha çok ikinci kuşak temsilcilerinin çabalarıyla tamamladı.¹⁰⁶⁶ Bu çaba, Eşariliğin Horasan ve Mâverâünnehir'e kadar uzanmasına ve yayılmasına vesile oldu. Bölgenin asıl sahipleri olan Hanefilerin Eşarilerle ilk karşılaşması bu süreçte gerçekleşti. Eşarilik, Nîsâbûr'un önde gelen Şafiî aileleri tarafından desteklendi ve bundan dolayı Doğu'da Şafiiliğin öğrenildiği en büyük merkez haline gelen bu şehirde oldukça sağlam bir zemin buldu. V./XI. asrın ikinci çeyreğinde bu bölge, artık Ebû Zerr el-Herevî (ö.434)¹⁰⁶⁷, Ebû Mansûr Muhammed b. el-Hasan el-Eyyûbî en-Nîsâbûrî (ö.421/1030)¹⁰⁶⁸ gibi kendi Eşarî kelimcilerini çıkarmaya başlamıştı. Eşarilik bundan sonra kısmen Nîsâbûr, kısmen de Irak kanalıyla doğudaki diğer Şafiî topluluklar arasında da hızla yayıldı. Tuğrul Bey zamanında belirli ölçüde kesintiye uğrasa da Nizâmülmülk'ün dolaylı çabalarıyla V./XI. asrın ikinci yarısında ciddi şekilde tutundu.

İki grubun birbirlerini ne zaman nazar-ı itibara alacakları artık an meselesiydi.¹⁰⁶⁹ Kaynaklara V./XI. asrın ortalarından itibaren yansıdığı göz önünde bulundurulursa ilk temaslar muhtemelen IV./X. asrın son çeyreği ile

¹⁰⁶⁵ Ulrich Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, çev. A. Dere, ed. S. Kutlu, Ankara 2003, 297-298.

¹⁰⁶⁶ Makrizî, Eşariliğin ilkin 380/990 civarında Irak bölgesinde tutunduğunu, daha sonra da buradan Şam bölgesine taşındığını kaydetmektedir. Bkz. *Hıtat*, c.2, s.357.

¹⁰⁶⁷ Heratlı olan Ebû Zerr el-Herevî, Eşarî kelimini Bâkılânî'den öğrendi. Bkz. Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London 1985, 207; M. Yaşar Kandemir, "Ebû Zerr el-Herevî", *DİA*, X/270.

¹⁰⁶⁸ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 249.

¹⁰⁶⁹ Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", 299.

V./XI. asrın ilk çeyreğini kapsayan zaman diliminde gerçekleşti. Hanefî sufi Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî'nin kitabında *tekvîn* konusuna yer vermesi ve Allah'ın ezelde yaratıcı olması konusunda Sufiler arasında görüş ayrılığı bulunduğunu dile getirmesi muhtemelen bu etkileşime işaret etmektedir.¹⁰⁷⁰ Ona göre Allah ezelde yaratıcı olup aynı şekilde ezelde işiten, icad eden, gören, affeden ve merhamet edendir. Eğer Allah *Hâlık*, *Bârî*, *Musavvir* gibi sıfatları icad edilen ve yaratılan eşya sayesinde almış olsaydı o zaman Allah'ın bu gibi şeylere muhtaç olması gerekirdi.¹⁰⁷¹ Kelâbâzî sufilerin çoğunun bu görüşü paylaştığına dikkat çekmekte, içlerinden bazılarının ise Allah'ın ezelde yaratıcı olduğu fikrine karşı çıktıklarını belirtmektedir.¹⁰⁷²

Kelâbâzî'nin 380/990 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda onun “sufilerin bazıları” şeklinde atıfta bulunduğu kesimin kim olduğu merak konusudur. O bu ifadeyle muhtemelen İbn Hafîf ve Ebû ‘Ali ed-Dekkâk gibi isimleri kastetmiş olmalıdır. Kelâbâzî açıkça dile getirmese de bir sufiler arasındaki ihtilafın Eşarilik açısından muhatabının genel olarak İbn Hafîf veya Ebû ‘Ali ed-Dekkâk fakat özel olarak da İbn Fûrek ve İsferâyînî olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Çünkü bu bağlamda daha sonraki sürece damgasını vuran Eşarilerin, İbn Fûrek ve İsferâyînî'nin çizgisini takip eden isimler olması bunu desteklemektedir. Örneğin Nesefî'nin verdiği bilgiye göre İbn Fûrek'in en gözde öğrencisi ve damadı Ebû Mansûr el-Eyyûbî Eşarî akaidini ihtiva eden ve günümüze kadar ulaşmamış *el-Mukni'* adlı eserinde Hanefilere ciddi tenkitler yöneltmiştir.¹⁰⁷³

Nesefî, ismini zikretmediği bir Eşarî âlimin *tekvîn* konusunda bu eserden bolca alıntıda bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷⁴ Kelâmın gerektirdiği akli muhakeme gücü bakımından çağdaşları arasında temayüz eden el-Eyyûbî'nin,¹⁰⁷⁵ doğrudan Hanefileri hedef almaktan veya onları bidatçilikle suçlamaktan ziyade,

¹⁰⁷⁰ Kelâbâzî, *Te'arruf*, 65.

¹⁰⁷¹ Kelâbâzî, *Te'arruf*, 65-66.

¹⁰⁷² Kelâbâzî, *Te'arruf*, 66.

¹⁰⁷³ Nesefî, *Tebşira*, I/437;

¹⁰⁷⁴ Nesefî, tartıştığı ve ismini vermediği bir Eşarî'nin bu kitabı kullandığını, dahası ibarelerini, üslubunu ve tertibiyle ilgili intihalde bulunarak bu kitabı kendine nispet ettiğini ve kendisininmiş gibi gösterdiğini kaydetmektedir. Bkz. Nesefî, *Tebşira*, I/437

¹⁰⁷⁵ Yusuf Ş. Yavuz, “Ebû Mansûr el-Eyyûbî”, *DİA*, X/180.

adını vermeden bölgedeki Hanefilerin tekvînle ilgili görüşlerine yer vermiş ve bunlara yönelik kimi tenkitlerde bulunmuş olması ihtimal dâhilindedir. Muhtemelen bundan dolayı V./XI. asrın ikinci yarısında iki grup arasındaki kelimî tartışmalar alevlenince Eşari âlimler onun görüşlerine başvurma ihtiyacı hissettiler ve Hanefilere yönelik eleştirilerde bunları kullandılar. Dolayısıyla Eşarilik-Maturidilik etkileşimi açısından Ebû Mansûr el-Eyyûbî'nin doğrudan, İbn Fûrek'in ise dolaylı olarak ilk ve en kilit isimler olduğu açıktır.¹⁰⁷⁶

Elimizdeki mevcut kaynaklar arasında iki grup arasındaki gerilime açıkça dikkat çeken ilk kayıt, İbn Fûrek'in torunu ve Ebû Mansûr el-Eyyûbî'nin oğlu olan Ebû Bekr el-Fûrekî'nin 465/1072 yılında yazdığını söylediği *en-Nizâmî fî Usûli'd-Dîn* adlı eserinde bulunmaktadır.¹⁰⁷⁷ Ebû Bekir el-Fûrekî, iki grup arasındaki tekvîn sıfatı ile ilgili tartışmaların farkındaydı; bu yüzden eserinde Eşarilerin “Allah'ın zatının ezelde Hâlık olarak nitelenemeyeceği” şeklindeki görüşüne dikkat çektikten Hanefî âlimlerin konuyla ilgili görüşlerine de yer verdi. Bu bağlamda “bir topluluğun Allah'ın ezelde Hâlık olarak vasıflandırılabilceğini söyleyip bu görüşü yorumladıklarını ve bu kimselerin Mâverâünnehirîler¹⁰⁷⁸ olduğunu” belirtti. Ona göre “Mâverâünnehir âlimleri, bu görüşü o kadar içselleştirmişti ki kendi görüşlerini paylaşmayanları girilmesi doğru olmayan bir yola giren kimseler olarak görmekteydiler.”¹⁰⁷⁹

Hanefîler arasında Eşarilerden ilk bahseden isim ise Ebû Bekr el-Fûrekî ile yaklaşık aynı tarihlerde yaşayan ve Keşşî olarak bilinen Ebû Şekûr es-Sâlimî'dir. Eserinde pek çok yerde Eş'arî'ye ve Eşarilere isim olarak atıfta bulunmasına bakılırsa¹⁰⁸⁰ bu dönemde Eşarilerin fikirleri Hanefî çevrelerde bir hayli yankı uyandırmışa benzemektedir. Sâlimî'nin bu bağlamda en fazla üzerinde durduğu konu, bu dönemdeki tartışmaların temelini oluşturan tekvîn konusudur. O bu

¹⁰⁷⁶ Wilferd Madelung, “Abu l-Muin al-Nasafî and Ashari Theology”, *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth Volume II/The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*, ed. Carole Hillenbrand, Leiden 2000, 324.

¹⁰⁷⁷ Ebû Bekr el-Fûrekî (ö.478/1085), *en-Nizâmî fî Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye-Ayasofya, Nu: 2378, 104a.

¹⁰⁷⁸ Metnin aslında “*Verâünnehir*” şeklinde geçmektedir. Bkz. Fûrekî, *Nizâmî*, 104a.

¹⁰⁷⁹ “*ve kad buniyet fî nufûsihim el-kavlu fî zâlike ve tasavverû enne men lem yekul bi kavlihim ve kad dehale fîmâ lâ yecûzû ed-duhûl fihî*” Bkz. Fûrekî, *Nizâmî*, 104a.

¹⁰⁸⁰ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *Kitâbu't-Temhîd*, Hacı Selim Ağa, Nu: 587, (Eş'arî), 2b, 4b, 6a, 17b, 32b, 34a, 44a, (Eşariyye) 35a, 44b, 46a, 56b.

görüş bağlamında bazen doğrudan bazen de isim vermeden Eşarilerin eleştirilerine cevaplar vermeye çalışır.¹⁰⁸¹

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin verdiği bilgiler merkeze alındığında ilk yarısında Eşarilerle Hanefilerin birbirlerinin görüşlerinden artık iyice haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşın, Mâturîdî hala keşfedilmiş değildir ve Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin eserinde tartışılan konularla ilgili olarak ona tek bir atıf bile bulunmamaktadır.¹⁰⁸² Ancak V./XI. asrın ikinci yarısından itibaren süreç farklılaşmaya başladı. İki grup arasındaki tartışmalar bir taraftan sertleşirken bir taraftan da kelimî derinliği daha da arttı. Tam da bu noktada Mâturîdî ön plana çıkarılmaya ve ismi yüceltilmeye başlandı. Bu iş belli ölçüde Ebû'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö.493) ama özellikle de Ebû'l-Mu'în en-Nesefî tarafından üstlenildi.¹⁰⁸³

4. Maturidî Kimliğin İnşasında Tekvin Tartışmasının Rolü

Eşarilerle Maturidî Hanefiler arasındaki kelimî düzlemde gerçekleşen ilk temasların merkezinde tekvin sıfatı konusu yer almaktadır. Bu bağlamda tartışılan konular, tekvîn sıfatının Allah'ın zatî sıfatlarından biri olup olmadığı, tekvîn ile mükevvenin aynı olup olmadığı ve Allah'ın ezelde yaratıcı olup olmadığıdır.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸¹ Örneğin Eşarilerin tekvin ile mükevvenin ayrı olması durumunda âlemin ve yaratılmışların da ezeli olacağını ileri sürerek Hanefilere yönelttikleri eleştirilere Sâlimî atıfta bulunuyor ve bunlara cevaplar getiriyor. Bkz. *Temhîd*, 20a-b; Eş'arî'nin fiili sıfat-zatî sıfat ayrımı ile ilgili görüşlerine yer veriyor. Eş'arî'ye göre zatî sıfatlar sekizdir: hayat, kudret, ilim, kelam, sem, basar, irade ve kıdem. Bunun dışındaki sıfatlara ilim ve kudretle ilgili olup kudret altında değerlendirilmesi gereken sıfatlardır ki bunlar fiili sıfatlar olup hepsi de muhdestir. Bkz. *Temhîd*, 28a; Tekvin konusunu müstakil bir başlık altında ele alıp, Eş'arî'nin tekvin ile mükevvenin aynı ve bir olduğu şeklindeki görüşüne yer veriyor. Konunun temelde Allah'ın ezelde yaratıcı olup olmaması konusu ile irtibatlandırıyor ve bu mesele üzerindne tekvinini açıklamaya çalışıyor. Ancak bu başlık altında Nesefî'nin yaptığı türden Eşarilerle doğrudan polemige girmemesi dikkat çekicidir. Bkz. *Temhîd*, 32b-33a.

¹⁰⁸² Buna karşın Sâlimî, müteşabihlerin tevili konusunda görüşlerine atıfta bulunurken birkaç kez Semerkand Meşâyihî tabirini kullanmaktadır. Bkz. *Temhîd*, 34b.

¹⁰⁸³ Ulrich Rudolph, *al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997, 4.

¹⁰⁸⁴ Tekvin bağlamında iki grup arasındaki tartışmaların genel bir fotoğrafı için bkz. Rabiye Çetin, *Gazâlî'de İlahî İlim İlahî İrade İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, 172-190; Tefik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa 2005; Zeki Sarıtoprak, *Ebû'l-Muin en-Nesefî'ye Göre Tekvin Sıfatı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1985; Tuncay Akgün, *Gazâlî ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.

Nesefî, kimi Eşarilerin, tekvîn ile mükevvenin ayrı olduğu şeklindeki Hanefîlere ait görüşün selef tarafından bilinen bir görüş olmadığını, ancak hicri 400/1010 yıllarından sonra İran'ın Kuzeydoğusunda ortaya çıkmış sapkın bir görüş olduğunu ileri sürdüklerini ve tenkit ettiklerini belirtmektedir.¹⁰⁸⁵ Nesefî ismini vermediği bir Eşarînin tekvînle ilgili iddialara eserinde yer verdiğini ve bunlarla Hanefîlere iftirada bulunduğunu kaydetmektedir. Ona göre bu kimse kendi sözlerini dile getirmekten çok, bir başkasının silahıyla savaşmayı tercih etmektedir.¹⁰⁸⁶

Nesefî'nin bir başkasının silahı ifadesiyle mecazi olarak ettiği şey, Ebû Mansûr el-Eyyûbî'nin *Mukni'* isimli eseridir. Söz konusu Eşarî şahıs, Hanefîleri eleştirmek amacıyla yazdığı eserinde Eyyûbî'den epeyce alıntıda bulunmuş ve onun görüşlerinin arkasına sığınmıştır. Dahası Hanefîleri küçük düşüren sözlerini sinsi bir suçlamayla bitirmiş ve onların Allah'a ta'n ettiklerini iddia etmiştir. Nesefî'ye göre bu şahıs, Eyyûbî'nin eserinin ibarelerini, konu bütünlüğünü ve hatta başlıklarının çoğunu olduğu gibi alarak kendine nispet etmiştir.¹⁰⁸⁷ Nesefî'nin bahsettiği bu eserin Ebû Bekr el-Fûrekî'ye ait *en-Nizâmî fi Usûli'd-Dîn* veya İmâmu'l-Haramen el-Cüveynî'nin öğrencisi olan Ebû'l-Kâsım el-Ensârî'ye ait adlı eserlerden biri olması ihtimal dahilindedir.¹⁰⁸⁸

Ebû Bekr el-Fûrekî, Ebû Mansûr el-Eyyûbî'nin oğludur ve babasının görüşlerini belki de herkesten çok bilendir. Onun eserinde pek çok defa dedesi İbn Fûrek ve babası Eyyûbî'nin görüşlerine başvurması¹⁰⁸⁹ Nesefî'nin başkasının gölgesi altına sığınma yönündeki suçlamasını haklı kılacak türden bir veri sunmaktadır. Ancak Nesefî'nin, Eyyûbî'nin eserini birebir kendisine mal ederek kullandığını dile getirmesine bakılırsa, söz konusu kişinin eserini tertip ederken Eyyûbî'nin ismine atıfta bulunmaksızın onun ifadelerini olduğu gibi kendi eserine taşıdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Nesefî'nin yaptığı, metin karşılaştırması

¹⁰⁸⁵ Nesefî, *Tebşıra*, I/405

¹⁰⁸⁶ Nesefî, *Tebşıra*, I/412.

¹⁰⁸⁷ Nesefî, *Tebşıra*, I/436-437.

¹⁰⁸⁸ Ensârî'nin Cüveynî'nin İrşad adlı eserine yazdığı şerhte atıfta bulunduğu kendisine ait eserler arasında *Kitabu's-Sıfât*, *Telhîs* ve *el-Ğunye* gibi eserler bulunmaktadır. Bkz. Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, Laleli, Nu: 2247, v. 16a, 45b.

¹⁰⁸⁹ Bu atıflardan bazıları için bkz. Ebû Bekr el-Fûrekî (ö.478/1085), *en-Nizâmî fi Usûli'd-Dîn*, 15b, 18a, 37b, 54b, 89a, 106b, 108b, 128b.

yaparak ilgili kişinin foyasının deşifre edilmesidir. Ebû Bekr el-Fûrekî'nin eserinde babası Eyyûbî'den yapılan alıntılarda herhangi bir isim karartması yapılmamakta, onun ismi açıkça belirtilmektedir. Bu yüzden Fûrekî'nin eserinin Neseffî'nin eleştirdiği eser olma ihtimali zayıflamaktadır. Bu durumda Cüveynî'nin öğrencisi olan Ebû'l-Kâsım el-Ensârî'nin (ö.512/1118) doğrudan sıfatlar konusuna tahsis edilen *Kitâbu's-Sıfat* adlı eserinin¹⁰⁹⁰, Neseffî'nin eleştirilerinin doğrudan muhatabı olma ihtimali kuvvetlenmektedir.

Eşariler tarafından tekvin konusu bağlamında Hanefilere yöneltilen ithamlar gerçekten şiddetliydi. Bu durum Hanefileri, savundukları görüşlerin ilk defa kendileri tarafından ortaya atılan yeni (*bidat*) fikirler olmadığını temellendirmeye sevk etti. Bunun için onlar tarihe uzandılar ve tekvin konusunun selefteki karşılığını aramaya koyuldular.¹⁰⁹¹ Temel amaç bu konunun yeni bir konu olmadığı ve mezhebin ilk temsilcilerinden itibaren savunulageldiğini ortaya koymaktı. Hanefî gelenek içerisinde buna sistematik bütünlükte cevap bulabilecekleri en güçlü isim, kuşkusuz Ebû Mansûr el-Mâturîdî idi. Bu yaklaşım hem Pezdevî'de hem de Neseffî'de kendisini gösterdi.

Mâturîdî'nin tekvin konusundaki görüşlerinin muhatabı genelde Mutezile özelde ise Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî idi. Ka'bî'nin yaklaşım biçimine göre ilahi kudretin taalluk ettiği sıfatların zati kabul edilebilmesi mümkün değildi.¹⁰⁹² Ka'bî'nin ve Mutezile'nin sıfatları zattan ayrı görmeleri karşısında, Mâturîdî fiili sıfatların zati sıfatla olan ilişkisini temellendirmeye girişti. Bu noktada tekvin Mâturîdî'nin en önemli kozu haline geldi ve o Ka'bî ile sıfatlar konusundaki tartışmasının zeminine tekvin meselesini yerleştirdi.

Mâturîdî'ye göre yaratmayı tabiatlara ve gıdalara nispet edenlerin görüşü, tekvin aracılığı olmaksızın yaratmayı ileri sürenlerin görüşlerinden daha mantıklıdır. Diğerlerinde bir temellendirme varken berikilerin yaklaşımında bu söz konusu değildir. Onlar ezelde bulunmayan yaratmayı, bu yaratmanın oluşumundan başka hiçbir ilahi sıfattan söz etmeden Allah'a izafe

¹⁰⁹⁰ Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, Laleli, Nu: 2247, 142b.

¹⁰⁹¹ Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", 301.

¹⁰⁹² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 68.

etmektedirler.¹⁰⁹³ Hâlbuki nesnelerin olması gerektiği gibi vücut bulması için Allah ezelde tekvinle nitelenmiştir. Burada sonradan olmuş olma, fiilen vücut bulanla ilgilidir, yoksa onu kapsayan ilahi ilimle değildir.¹⁰⁹⁴ Bu yüzden Allah'ın tekvinle nitelenmesini bir kemal nitelemesi olarak görmek mümkündür.¹⁰⁹⁵

Mâturîdî'ye göre tekvinin mahiyetini beşer idrakinin kavraması mümkün değildir. Bununla birlikte dile getirilebilecek en kolay anlatımı “ol” demekten ibarettir. Onun ilminde konumu belli olan her şey bu “*kün*” emriyle vücut bulur. Allah her şeyi nasıl ve ne zaman olması gerekiyorsa meydana getirir, hem de bir tekrar niteliği taşımadan. Bütün ilahi emir, nehi, vad ve vaidler bu “*kün*” emrine dahildir. Ayrıca bu emir meydana gelecek şeylerin zamanları ve mekanları sürekli olarak değişmesine rağmen olmuş ve olacak her şeyi de haber vermektedir. Tekvin ne kadar derinleştirilirse derinleştirilsin nihai noktasına ulaşılması mümkün olmayan bir konudur.¹⁰⁹⁶

Mâturîdî'nin tekvin konusuna işlevsel bir rol atfettiği açıktır. Onun amacı tekvinin ne olduğunu tartışmaktan ziyade, tekvin üzerinden Mutezile'nin sıfatlarla ilgili görüşlerini çürütmeye çalışmaktır. Bu yüzden konunun derinliğine dikkat çekmiş, ancak derinine inmemiştir. Muhtemelen bu yüzden olsa gerektir ki Eşarilerle fikri düzeydeki karşılaşmaların yaşandığı zaman dilimine kadar Maturîdî-Hanefî çevrede bu konular yüzeysel olarak ve sabit bir içerikte tartışılmıştır. Bundan dolayı Eşarilerin tekvin sıfatı konusundaki görüşlerinden hareketle Hanefileri eleştirmeleri ve bidatçilikle suçlamaları karşısında da Hanefiler bir tür şaşkınlık yaşamış olmalıdır. Bu şaşkınlık, Hanefilerin hem yeni muhataplarını hem de kendi geleneklerini daha yakından tanıma çabasını beraberinde getirmiştir. Örneğin Pezdevî, Eş'arî'nin sıfatlar konusunda çok sayıda eser kaleme aldığını ve bu eserlerde tekvinin hadis bir sıfat olduğunu savunduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁹⁷

Eş'arî'nin günümüze ulaşmayan eserlerinin listesine bakıldığında, Pezdevî'nin kastettikleri muhtemelen *Kitâb fi's-Sıfât* ve *el-Cevâbât fi's-Sıfât 'an*

¹⁰⁹³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 61.

¹⁰⁹⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 62.

¹⁰⁹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 63.

¹⁰⁹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 64.

¹⁰⁹⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 101.

Mesâili Ehli'z-Zeyğ ve's-Şübühât adlı eserlerdi. Bunlardan ilkinde Eş'arî, Mutezile, Cehmiyye ve diğer grupların Allah'ın ilim, kudret ve diğer sıfatlarını nefy edenlerin görüşlerine eleştiriler yöneltmiş ve bu bağlamdaki pek çok konuyu tartışmıştı.¹⁰⁹⁸ İbn Fûrek, Eş'arî'nin *Kitâbu's-Sıfâtî'l-Kebîr* olarak adlandırdığı bu eserinden *Mücerredü'l-Makâlât*'ta alıntıda bulunmuştur.¹⁰⁹⁹ *el-Cevâbât* adlı ikinci eserin ise ilahi kitaplar konusunda yazılmış ve Eş'arî'nin en hacimli kitaplarından birisi olduğu kaydedilmektedir. Eş'arî bu eserde Mutezile'den ayrılmadan önceki itizal görüşü üzere kendisi tarafından yazılan bir eseri tenkit edip çürütmüştür.¹¹⁰⁰

Pezdevî, sıfatlar konusunda Eş'arî'ye ait bir eseri gördüğünü ve bu eserin Horasan'daki Hadis Taraftarları tarafından önemsenen bir eser olduğunu kaydetmektedir. Eş'arî'nin tekvîn ve mükevvenin bir olduğu şeklindeki görüşü, Pezdevî'ye göre onun görüşleri içerisinde en hatalı olanıydı. Pezdevî, “İcad hâdis değildir, bilakis ezelidir.” diyerek Mâtürîdî'nin bu görüşü düzelttiğini ve onun Eş'arî'den daha üstün olduğunu belirtti.¹¹⁰¹ Pezdevî, bölgenin önde gelen Eşarî âlimleriyle tekvîn ve mükevven meselesinde ciddi tartışmalarda bulundu ve bunlardan çoğu kez galip geldi. Bu tartışmaların sonucunda Eş'arî'nin ashabının büyüklerinden olan bu kişilerin hayrette kaldıklarını belirtmesine bakılırsa¹¹⁰² Pezdevî'nin tartıştığı kimseler muhtemelen bölgedeki Eşariler içerisinde oldukça önemli isimlerdi. Cüveynî'nin veya öğrencilerinin bunlardan biri olması ihtimal dâhilindedir.

Pezdevî gibi Nesefî de bölgedeki Eşarilerle karşılıklı tartışmalarda ve münazaralarda bulundu¹¹⁰³; onların eleştirilerini Hanefî gelenek adına göğüsleme ihtiyacı hissetti. Bu çerçevede Eşarilerin eleştirilerine cevaplar verdi ve gerektiğinde de onlara karşı eleştiriler yöneltmekten geri durmadı. Üstelik bunu yaparken yalnızca muhatap olduğu Eşarilerle sınırlı kalmadı, yanı sıra Eş'arî başta olmak üzere Eşarî-Küllabî geleneğinin önemli isimlerinin eserlerine yöneldi.

¹⁰⁹⁸ Keskin, *Eşariliğin Teşekkül Süreci*, 83.

¹⁰⁹⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 327.

¹¹⁰⁰ Keskin, *Eşariliğin Teşekkül Süreci*, 86.

¹¹⁰¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 101.

¹¹⁰² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 371.

¹¹⁰³ Nesefî, yaratmaya esas teşkil eden Allah'ın *kün* (ol) emri bağlamında Eş'arî birisiyle karşılıklı münazarada bulunduğunu ve onu bu konudaki görüşlerinden dolayı eleştirdiğini kaydetmektedir. Bkz. Nesefî, *Tebşıra*, I/480.

Tekvîn meselesini bütün yönleriyle analiz etmesine bakılırsa Eşarilerin konuyla doğrudan veya dolaylı ilişkili olan her değerlendirmeyi ciddiyle ele aldığı ve cevap verdiği anlaşılmaktadır. O bu bağlamda “*kün feyekûn*” şeklindeki ayete dikkat çekmektedir. Neseî, onların âlemin varlığını ve onun tekevvününün de bu kelimeyle meydana geldiğini kabul etmeleri durumunda işin yine tekvîne ve tahlîke varacağını kaydetmektedir. Ona göre bir hakikati kabul edip sonra da o hakikatin ismini inkar eden kimse çelişkidir. Nitekim kelamcılar bunu Eş‘arî’nin çelişkilerinden biri olarak saymışlardır. Neseî bu çelişkinin, çelişkilerin en kötüsü ve vahimi olduğunu kaydeder ve Eşarilerin bu ayetle ilgili değerlendirmelerde genellikle Mutezile’nin fikirlerine yöneldiklerini belirtir.¹¹⁰⁴

Neseî, Eşariler tarafından yapılan bidatçılık suçlamasına karşın, bir taraftan Eşarilerin bu meseleyle ilişkili kimi konularda yekvücut bir duruş sergilemediğini, aksine en öne çıkarılan isimlerin bile birbirinin görüşünü kabul etmediğini ve farklı görüşler ileri sürdüğünü belirtirken¹¹⁰⁵, bir taraftan da tekvîn ile mükevvenin ayrı olduğu görüşünü benimseyen Hanefî ekolüne mensup âlimlerin bir listesini sunma ihtiyacı hissetti. Eş‘arî’nin eserleriyle kendilerinin Eş‘arî’ye mensup olduğunu iddia edenlerin eserlerindeki kimi görüş farklılıklarına özellikle dikkat çekmesi, Eşarilerin Hanefîleri tekvîn konusu bağlamında bidatçilikle suçlamalarının bir aksülameliydi. Bu noktada hedef olarak Eş‘arî’nin seçilmiş olması ve meselenin daha çok onun üzerinden değerlendirilmesi aslında oldukça stratejik bir tutumdur. Zira bununla Neseî, Eş‘arî’nin söylediklerinin de selefte karşılığının olmadığını dile getirmeye çalışmaktaydı.

Eşarilerden gelen bidatçılık suçlamaları Neseî’yi, tekvîn konusunun Hanefî gelenekteki izini sürmeye sevk etti ve hepsinin bu konuda aynı fikirde olduğunu ileri sürdü. Bu noktada Ebû Ca‘fer et-Tahâvî ilk dikkat çektiği isimdi. O herkesin seleften saydığı ve Hz. Peygamberin sözlerini en iyi bilen bir kimseydi. Onun Ebû Hanîfe’nin görüşlerini derlediği ‘*Akâid*’inde tekvînin ezeli bir sıfat olarak sunulması, Ebû Hanîfe’den itibaren bu görüşün var olduğunun en önemli

¹¹⁰⁴ Neseî, *Tebşıra*, I/413-414.

¹¹⁰⁵ Örneğin *halk* ile *hulûl* arasındaki farklılık konusunda ‘Abdülkâhir Bağdâdî ile Ebû Mansûr b. Eyyûb’un görüş ayrılığına dikkat çekmektedir. Yine İbn Fûrek’in Eş‘arî ile Kalânîsi arasındaki görüş ayrılığına dikkat çektiğini aktarmaktadır. Bkz. Neseî, *Tebşıra*, I/436-37.

deliliydi.¹¹⁰⁶ Bütün Mâverâünnehir bölgesinde, Horasan'ın Merv ve Belh gibi şehirlerinde ilk zamanlardan beridir itizale bulaşmadan usulde ve furuda Ebû Hanîfe'nin yolunu tutan Hanefilerin hepsi tekvîn meselesinde aynı bakış açısına sahipti. Ona göre özellikle de Semerkand uleması, usûl ve fûrû ilimlerini birleştiren, ilimlerinin genişliği, kelim ilmindeki derinlikleri, dine sıkı sıkıya bağlılıkları ve bu bölgedeki bidat ve dalalet ehli kimselere karşı acımasız olmaları sebebiyle dinin kutsalını koruyan ve bu uğurda mücadele veren kimselerdir. Onlar Ebû Bekr Ahmed b. İshâk el-Cûzecânî zamanından beridir tekvîn konusunda aynı fikirdeydiler.¹¹⁰⁷ Neseî, "özellikle Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Süleyman el-Cûzecânî'nin arkadaşı olan Ebû Bekr gibi bir ismin söylediklerinin nasıl olur da IV./X. asırdan sonra ortaya çıktığı ileri sürülebilir" diyerek Eşarileri eleştirdi.¹¹⁰⁸ Ebû Nasr el-'İyâzî, oğulları Ebû Bekr el-'İyâzî ve Ebû Ahmed el-'İyâzî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî ve Ebû'l-Hasan er-Rüstüğfenî gibi âlimlerin hepsi de aynı görüşteydiler.¹¹⁰⁹ Ama daha da önemlisi, Neseî'nin bu âlimlerin hiçbirisi olmasa bile Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin varlığını yeterli görmesiydi.¹¹¹⁰

Eşarilerle olan bu tartışmalar, bölgedeki Hanefiler açısından iki yönlü bir işlev gördü: Öncelikli olarak Hanefî olmanın yalnızca fikhî bir mesele olmadığını, yanı sıra bunun kelamî bir karşılığı olduğu yeniden fark edildi. Ebû Hanîfe'nin taraftarı olmak ona hem usûlde hem de fûrûda tabi olmayı gerektirmekteydi.¹¹¹¹ Bu noktada Mâturîdî sonrası süreçte Hanefiler arasında fıkıhla meşguliyet kelamla meşguliyeti gölgelemişti.¹¹¹² Ancak kelamî çizgi Neseî ve Pezdevî gibi isimler vasıtasıyla yeniden işler hale getirildi. Bu durum Doğu Hanefilerini geleneklerinin şuuruna varmaya ve buradan bir tarih resmi çizmeye sevk etti. Ebû Hanîfe bu tarihin temelindeki uzak, neredeyse efsanevi bir önderi olarak görüldü. Ancak

¹¹⁰⁶ Neseî, *Tebsıra*, I/467-68.

¹¹⁰⁷ Neseî, *Tebsıra*, I/468.

¹¹⁰⁸ Neseî, *Tebsıra*, I/469.

¹¹⁰⁹ Neseî, *Tebsıra*, I/469-471.

¹¹¹⁰ Neseî, *Tebsıra*, I/471.

¹¹¹¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 6.

¹¹¹² Nitekim Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî bu durumu açıkça itiraf etmekte ve bölge halkının zor ve kapalı bir ilim olması dolayısıyla Kelam ilminden yüz çevirdiğine ve daha çok Fıkıh ilmine önem verdiğine dikkat çekmektedir. Bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 370.

genel tablonun merkezine Ebû Mansûr el-Mâturîdî yerleştirildi ve o Mâverâünnehir Hanefiliğinin imamlığına yükseltilmiş oldu.¹¹¹³

5. Eşarilerle Maturidiler Arasındaki Görüş Ayrılıklarının Genişlemesi

Tekvin sıfatı bağlamında Eşarilerin Hanefilere yönelttikleri suçlamaların, Hanefi çevrelerde ihmal edilen kalamî faaliyetlerin yeniden hatırlanmasına vesile olduğu kesindir. Eşarilerin, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye nispet ederek ortaya koyduğu kimi kalamî görüşler ve eleştiriler karşısında Hanefiler, kendilerini yoğunluk ve derinlik düzeyi yüksek bir kalamî faaliyetin ortasında buldu. Bu süreç Mâturîdî'nin ve kalamî görüşlerinin de merkeze yerleştiği ve Hanefiliğin kalamî kimliğinin Mâturîdî'nin görüşleri doğrultusunda ve Eşarilik üzerinden yeniden dokunduğu bir süreçti. Bu yüzden iki mezhebin kalamî çerçevedeki ilişkisi, daha çok tek taraflı bir ilişkiydi ve aralarındaki farklı düşünme biçimleri ve görüş ayrılıkları hep Maturidî Hanefiler tarafından dillendirildi.

Maturidî Hanefilerin Eşarilerin kalamî faaliyetlerini ve görüşlerini ilgiyle takip etmeleri, onların kendine özgü kelami bir bakış açısına sahip olmadıkları anlamına gelmemelidir. Ebû Hanîfe'den itibaren var olagelen ve Mâturîdî'nin en üst örneğini oluşturduğu önemli ve kapsamlı bir kelami faaliyet söz konusudur. Bu süreçte Mutezile'ye, Kerramilere, Karmatilere dönük yoğunluk ve derinlik düzeyi yüksek reddiyeler kaleme alınmıştır. Ancak Mâturîdî sonrası süreçte bu gelişim çizgisi sürdürülememiş ve söz konusu kesim içerisinde kalamî faaliyetin çerçevesi daralmıştır. Eşarilerin bu noktadaki rolü, Maturidî-Hanefî çevrenin kendi kalamî kimliğini hatırlamasına ve bu muhataplık ilişkisi üzerinden onların kendilerini yeniden inşa etmesine aracı olmalarıdır. Bu açıdan bakıldığında iki mezhep arasında çeşitli kalamî meseleler bağlamında bir muhataplıktan bahsedilecekse bu noktada Eşariliğin edilgen bir konumda olduğunun belirtilmesi gerekir.

Eşariler tarafından ortaya konan erken dönemdeki kalam metinlerine bakıldığında ağırlıklı olarak Mutezile'nin, Kerramilerin ve Neccarilerin muhatap alındığı görülmektedir. Eşarilerin bu muhataplarının hepsi de Maturidiler gibi Hanefî aidiyetle ilişkilidir. Bu durum Eşarilerin Maturidileri zaman zaman bu

¹¹¹³ Rudolph, *al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, 7.

aidiyetler ekseninde mütalaa etmiş olabilecekleri ihtimalini akla getirmektedir. Bu noktada onların Maturidî Hanefileri akıl, marifetullah, hikmet, hüsün kubuh gibi konularda Mutezile'nin, fiiller konusunda Neccariyye'nin, iman konusunda ise Mürcie'nin yaklaşım biçimiyle paralel görmüş olmaları muhtemeldir.

Eşarilerle Maturidiler arasındaki görüş ayrılıklarının genişlemesi, onların hem birbirleriyle hem de diğer mezheplerle olan muhataplık ilişkilerine de doğrudan yansdı. Selçukluların son dönemlerinde meydana gelen tartışmalara bakıldığında akıl, marifetullah ve hüsün-kubuh gibi meselelerin kendi bağlamından taşmaya başladığı görülmektedir. Bu konular artık, yalnızca Eşarilik ve Maturidilik özelinde değil, bilakis diğer mezheplerin de içinde olduğu daha geniş bir düzlemde karşılık buldu. Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed'un idaresi sırasında Rey'de gerçekleşen kalamî tartışmaların içeriği bu noktada oldukça önemlidir. Mes'ûd, Sultan Sencer'in yeğenidir ve Selçukluların Irak'taki yöneticisidir. Sencer, Karahıtaylara mağlup olunca, Rey şehrinin idaresini kendisine tevdi etmiştir. Mes'ûd'un huzurunda gerçekleştirilen tartışma meclislerinde Eşarilerin yaklaşım biçiminin ciddi şekilde polemik konusu yapıldığı ve Eşarilerin görüşleriyle İsmailiyye'nin Horasan'daki uzantısı olan Talimiyye'nin görüşleri arasında benzerlikler kurulduğu görülmektedir.¹¹¹⁴

Şii-Mutezilî eğilime sahip olduğu anlaşılan 'Abdülcelîl Kazvînî'nin verdiği bilgilere bakılırsa, sultanın huzurunda gerçekleştirilen ve aralarında Eşarilerin de bulunduğu çok sayıda âlimin iştirak ettiği toplantılarda Eşarilerle Talim Ehli'nin görüşlerinin birbirine benzediği sonucuna varıldı. Kazvînî'ye göre bunun sebebi, her iki kesimin akıl, marifetullah ve hüsün kubuh konulardaki yaklaşımının benzer oluşuydu. Buna göre her iki kesim de marifetullah, hüsün kubuh ve teklifin yalnızca Allah'ın bildirmesi ile gerçekleşebileceği, buna karşın akıl ve nazarın bu konuda hiçbir söz hakkı olmadığı noktasında birleşmekteydiler.¹¹¹⁵ Ancak Eşarilere göre Allah'ın bildirmesi Nübüvvet ile gerçekleşirken, Talim Ehli

¹¹¹⁴ Adem Arıkan, "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, sayı: 5-6, Bışkek, 2008, 160

¹¹¹⁵ 'Abdülcelîl Kazvînî, *Kitâbu'n-Nakz*, 485-486.

merkeze imameti koymakta ve imamların aracılığı ile bunun gerçekleşeceğini ileri sürmekteydiler.¹¹¹⁶

Eşarilerle Hasan Sabbah'ın Ta'limiyye adı altında yeni bir forma soktuğu İsmaililik¹¹¹⁷ arasında benzerlik kuran bu yaklaşım Horasan bölgesinde Eşarileri oldukça sıkıntıda bırakmış olmalıdır. Zira Mes'ûd'un huzurunda yapılan toplantılarda alınan kararlar Kâdî Ebû Muhammed Hasan Esterabâdî (ö.541/1146) tarafından çoğaltılarak çeşitli şehirlere gönderilmiş,¹¹¹⁸ Eşarî aidiyeti olan çok sayıda kişi mezhebinden döndüğünü dile getirmek durumuna kalmıştır.¹¹¹⁹ Öyle ki, Sultan Mes'ûd'un yanından ayırmadığı âlimlerden birisi olan Hanefî el-Hasan b. Ebî Bekir en-Nisâburî (ö.545/1151) vaazlarında Eş'arî'yi açıktan lanetlemekte ve çevresindeki insanlara “Şafîî ol ama Eş'arî olma; Hanbelî ol, ama Müşebbihi olma; Hanefî ol ama Mutezilî olma!” tavsiyesinde bulunmaktaydı. Hatta Sultan Mes'ûd'un onun vaazlarından birisini dinlemesi sonrasında, Nizamiye Medresesi'nden Eş'arî'nin isminin silinmesini ve yerine İmâm Şâfîî'nin isminin yazılmasını emrettiği kaydedilmektedir.¹¹²⁰ Üstelik Sultan Mes'ûd dönemindeki tartışmalar, XI. asrın ikinci yarısında bile varlığını korumuş ve Eşarilerle Talim Ehli arasında benzerlik kuran ve her ikisini de batıl olarak gören yaklaşımlar canlılığını sürdürmüştür.¹¹²¹

Tekvin konusunun Eşariler tarafından Maturidî Hanefî çevreyi kötölemek amacıyla bir vesile kılındığı ve bu çerçevede onları felsefecilerle bir tutan bir

¹¹¹⁶ Şehristânî'nin “elçiye zeval olmaz” diyerek Farsça'dan olduğu gibi tercüme edip *Milel*'inde yer verdiği Hasan b. Muhammed b. es-Sabbâh'a ait *Fusûlü'l-Erba'a* adlı eserin ana konusu marifetullah meselesidir. Sabbâh, birinci fasılda Allah'ı akıl veya tefekkürle bilmenin imkansızlığını temellendirmeye çalışırken temelde re'y ve aklı merkeze alan kesimleri karşısına almaktadır. İkinci kısımda marifetullah konusunda bir muallimin gerekli olduğunu, ancak herkesin muallim olamayacağını dile getirirken de Hadis Ehli'ni karşısına almaktadır. Şehristânî, Sabbâh'ın avamın ilimlerle iştigalini sakıncalı görüp onları bundan men ettiğini, havassı da öncekilerin eserlerini, müellifi ve içerdiği bilgilerin niteliğini öğrenmeksizin incelemekten sakındırdığını belirtmektedir. Bkz. Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 179-181.

¹¹¹⁷ Şehristânî, İsmailiyye'nin çeşitli bölgelerde farklı isimler altında faaliyetlerde bulunduğunu, Horasan'da ise Ta'limiyye ve Mülhide olarak isimlendirildiğini kaydetmektedir. Ona göre Hasan b. Muhammed b. es-Sabbâh liderliğindeki bu hareket, İsmailiyye'nin yeni kuşağını temsil etmektedir. Bkz. Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 176, 178.

¹¹¹⁸ Abdülcélil Kazvîni, *Kitâbu'n-Nakz*, 486.

¹¹¹⁹ Abdülcélil Kazvîni, *Kitâbu'n-Nakz*, 101, 496.

¹¹²⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XX/141.

¹¹²¹ Arıkan, “Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri”, 163.

yaklaşımın dile getirildiği bilinmektedir. İki mezhep arasında tekvin bağlamında başlayan muhataplık ilişkisinin, diğer konuları da içine alacak şekilde genişlemesi, Hanefilerin teklif, hüsün-kubuh ve marifetullah gibi konulardaki yaklaşımlarından hareketle Eşarilerle Talim Ehli arasında benzerlik kurmalarına ve bundan hareketle de Eşariliği batıl bir mezhep olarak takdim etmelerine yol açmıştır.

6. Eşarilerle Maturidiler Arasındaki Temel İhtilaf Konuları

Tekvin meselesi dışındaki kalamî konularda iki mezhebin farklı görüşleri söz konusudur. Tekvin tartışmasında olduğu gibi bu konulardaki farklılaşmayı ortaya koyan yine Maturidî-Hanefî kalamcılardır. Onlar inceledikleri konu bağlamında, diğer mezheplerin yaklaşımlarına başvurdıkları gibi Eşarilerin de görüşlerine dikkat çekmişler, kimi zaman eleştirmişler ve reddetmişler, kimi zaman da haklı bulup kabul etmişlerdir. Dolayısıyla iki mezhep arasında çeşitli kalamî meseleler bağlamında bir muhataplıktan bahsedilecekse, bu noktada Eşariliğin edilgen bir konumda olduğunun belirtilmesi gerekir. Eşarilerle Maturidî Hanefilerin farklı görüşlere sahip olduğu kalamî konular arasında, genel olarak bilginin tanımı ve türleri, aklın mahiyeti ve sınırı, marifetullahın aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu, hüsün kubuh meselesi, nübüvvete dair kimi değerlendirmeler, iman konusu, fiiller konusu yer almaktadır. Bu açıdan ayrı ayrı başlıklar altında bu farklı görüşleri ele almak ve her iki mezhebin ilk elden kaynaklarına inerek bunların karşılaştırmasını yapmak gerekir.

6.1. Bilgi

Bilgi konusunu sistematik olarak ilk defa ele alan, bu doğrultuda kendine özgü bir bilgi kuramı ortaya koyan ve bunu fıkıh ve tefsir gibi kalam dışındaki alanlara da uygulayan kişi Ebû Mansûr el-Mâturîdî olmuştur.¹¹²² Ondandır itibaren bilgi meselesi müstakil başlıklar altında hemen bütün kalamcılar tarafından ele alınmaya başlanmıştır. Mâturîdî'nin çağdaşı olan Eş'arî'nin bilgi meselesini müstakil olarak ele almamasına karşılık, daha sonra onun çizgisini takip eden kalamcılarının eserlerinde bu konu müstakil bir başlık altında tartışma konusu

¹¹²² Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidi", 30.

yapılmıştır.¹¹²³ Bilgi kuramı çerçevesinde ele alınan konular arasında bilginin mahiyeti, tanımı, kaynakları ve değeri gibi hususlar bulunmaktadır.

Bilgi konusuna *Kitâbu't-Tevhîd*'in girişinde müstakil bir başlık altında değinen Mâtürîdî, burada daha çok bilgi edinme yolları üzerinde durmuş ve bir bilginin güvenilir olup olmadığının kriterini ortaya koymaya çalışmıştır. Mâtürîdî'nin bilgi kuramına göre bilgi edinme yolları duyular, haberler ve istidlal olmak üzere üç türdür. İlhamla veya başka bir şekilde bu üçü dışında bir yolla gelen bilgiler güvenilir bilgi sayılmamaktadır.¹¹²⁴ Onun bu yaklaşımı Ebû Şekûr es-Sâlimî dışında çok sayıda Hanefî tarafından da hiçbir ilavede bulunulmadan korunmuştur.¹¹²⁵

Mâtürîdî özgün ve sistematik bir bilgi kuramı ortaya koymasına karşın, doğrudan bir bilgi tanımında bulunmamaktadır. Bu yüzden bilginin sonraki Hanefilerce farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Örneğin Pezdevî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın genelinin “bilgiyi bilgiye konu olan şeyin olduğu gibi idrak edilmesi” şeklinde tanımladığını kaydetmektedir. O, Ehl-i Sünnet içerisinde yapılan iki farklı bilgi tanımına daha dikkat çekmektedir. Buna göre bazıları “bilgiyi bilmeye konu olan şeyi olduğu gibi bilmek” olarak tanımlamışken bazıları da “bilmeye konu olan şeyin olduğu gibi açıklığa kavuşturulması (*tebeyyün*)” şeklinde tanımlamışlardır. Ancak Pezdevî'ye göre en doğru tanım bilme eyleminde idraki merkeze alan tanımdır.¹¹²⁶

Pezdevî'nin bilgi tanımı ile Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'ninki örtüşmemektedir. Nesefî, bilginin idrak merkeze alınarak tanımlanmasını Eşarilere ait görüş olarak sunmakta ve bunun geçersizliğine hükmetmektedir.¹¹²⁷ *Tebeyyünü* merkeze alan görüşün ise temelde Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye nispet edilen bir görüş olmakla birlikte bazı Hanefiler tarafından da benimsendiğine dikkat çekmektedir.¹¹²⁸ Nesefî'nin karşı çıktığı bir diğer bilgi tanımı da Bâkılânî'ye ait olduğunu

¹¹²³ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI/159.

¹¹²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 9-17.

¹¹²⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 8-12; Nesefî, *Tebşıra*, 24-33; *Tevhidin Esasları (Temhid)*, çev. H. Alper, İstanbul 2010, 21; Nüreddin es-Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, çev. B. Topaloğlu, Ankara 1995, 55.

¹¹²⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 14.

¹¹²⁷ Nesefî, *Tebşıra*, I/14.

¹¹²⁸ Nesefî, *Tebşıra*, I/15.

söylediği tanımdır. Bâkılânî, bilgi kuramı açısından Eşariliği ikmal eden en önemli kişilerden biridi ve bilgiyi “bilgiye konu olan şeyi olduğu gibi bilmek (*marifet*)” şeklinde tanımlamaktadır.¹¹²⁹ Ona göre her ilim marifet, her marifet de ilimdir.¹¹³⁰ Neseî’nin çağdaşı olan İmâmu’l-Hameyn el-Cüveynî, Bâkılânî’nin bu tanımını tercih etmekte ve onu Eşarî gelenekte var olan farklı bilgi tanımları içerisinde maksada en uygun olan tanım olarak görmektedir.¹¹³¹ Ebû Saîd en-Nîsâbûrî de bu tanıma yer vermektedir.¹¹³²

Ebû’l-Mu‘în en-Neseî, bilginin marifet temelinde tanımlanmasına da karşı çıkmakta ve bu görüşün geçersizliğine kanaat getirmektedir. Ona göre bilginin marifet merkezli tanımlanması durumunda âlimin de ârif olarak tanımlanması gerekir. Ancak Allah âlim olarak vasıflandırılabilmesine karşın, ârif olarak vasıflandırılmaz.¹¹³³ Neseî’nin tercih ettiği tanım ise bilginin “sahip olunması durumunda kişinin âlim olmasını gerektiren şey” şeklindeki tanımıdır.¹¹³⁴ Onun bu tanımı Cüveynî’nin Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî’ye nispet ettiği “bilgi, mahallinin/kişinin âlim olmasını gerektiren şeydir” şeklindeki tanımla benzerlik taşımaktadır.¹¹³⁵ Ancak Neseî, bilgi tanımları arasında Eşarîlerin tanımlarına dikkat çekmesine karşın, Eş‘arî’ye ait herhangi bir tanıma yer vermemektedir. Neseî, Hanefîlerden bazılarının bilgiyi “canlı varlıktan cehalet, şüphe, zan ve yanılmayı gideren bir sıfat” olarak tanımladıklarını kaydetmektedir. O Mâturîdî’nin yaklaşımının da bu minvalde olduğuna dikkat çekmekte ve Mâturîdî adına da bir tanım denemesinde bulunmaktadır. Buna göre “bilgi ait olduğu kimseye söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin tecelli etmesini temin eden bir sıfattır”. Neseî, Mâturîdî’nin birebir bu ifadelerle bir bilgi

¹¹²⁹ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *et-Temhîd fi'r-Redd 'ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla*, thk. M M. el-Hudayri, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, t.y., 25.

¹¹³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsâf fîma Yecibu İ'tikâduhû ve lâ Yecûzu el-Cehlu bihi*, thk. I. A. Haydar, Beyrut 1986, 22.

¹¹³¹ İmâmu’l-Hameyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitabu'l-İrşad*, çev. A. B. Baloglu-S. Yılmaz-M. İlhan-F. Sancar, Ankara 2010, 30.

¹¹³² Ebû Saîd ‘Abdurrahmân en-Nîsâbûrî el-Mütevellî (ö.478/1085), *el-Ğunye fi Usûli'd-Dîn*, thk. I. A. Haydar, Beyrut 1987, 50.

¹¹³³ Neseî, *Tebîrâ*, I/13.

¹¹³⁴ Neseî, *Tebîrâ*, I/18-19.

¹¹³⁵ Cüveynî, *İrşad*, 30.

tanımında bulunmadığına ancak onun yaklaşımının buna paralel olduğuna dikkat çekmektedir.¹¹³⁶

Eşarî âlimlerden ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin vermiş olduğu bilgi tanımları diğerlerinden farklıdır. O Eşarî gelenek içerisinde yapılmış iki farklı bilgi tanımına yer vermektedir. Birincisi “bilgi canlı kişinin kendisiyle âlim olduğu bir sıfattır.” şeklindeki tanımdır. Bağdâdî’ye göre bu tanım, es-Sâlihî ve Kerramiler gibi ölülerde veya cansız kimselerde bilginin varlığını mümkün görenlerin iddiasını çürütmektedir. İkincisi ise “bilgi hayat ve kudret sahibi kimsenin kendisiyle bir işi sağlam ve doğru yapmasını sağlayan bir sıfattır” şeklindeki tanımdır. Bu da sağlam bir şekilde yapılan işlerin bu konuda bilgisi olmayan kimselerden tevellüd yoluyla meydana geldiğini ileri süren Mutezile’nin görüşünün iptali anlamına gelmektedir.¹¹³⁷

Mâtürîdî’nin bilgi konusunda herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı bir diğer konu da bilginin türleridir. Pezdevî, zorunlu bilgiler, ihtiyarî bilgiler ve zorunlu ve ihtiyarî olmayan mutlak bilgiler şeklinde üç tür bilginin varlığına dikkat çekmektedir.¹¹³⁸ Aynı yaklaşım Ebû Şekûr es-Sâlimî’de de yer almaktadır.¹¹³⁹ Neseî, ayrı bir başlık altında ele almamakla birlikte, mukallidin imanı bağlamında bu konuya değinmekte ve hâdis bilginin zarurî ve istidlâlî olmak üzere iki tür olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴⁰ Hanefî Nûruddîn es-Sâbûnî de bilginin türleri bağlamındaki bu yaklaşımı sürdürmektedir. O bilgiyi önce kadim ve hadis olarak iki kısma ayırmakta, kadim bilgiyi Allah’a tahsis etmekte, hadis bilgiyi ise kendi içinde zarurî ve iktisabî olarak iki kısımda mütalaa etmektedir.¹¹⁴¹

Bilginin türleri ile ilgili bu ayrım, Bâkılânî’den itibaren Eşarî gelenekte yazılmış kelim kitaplarının tümünde yer almaktadır. Bâkılânî, bilgiyi Allah’ın bilgisi ve kulların bilgisi şeklinde önce iki kısma ayırmaktadır. Allah’ın bilgisi zorunlu veya istidlâlî sınıflamasına tabi tutulamazken, kulların bilgisi zorunlu ve

¹¹³⁶ Neseî, *Tebîrâ*, I/19

¹¹³⁷ Bağdâdî, *Usûlu’l-Dîn*, 5.

¹¹³⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 15.

¹¹³⁹ Sâlimî, *Temhîd*, 18b.

¹¹⁴⁰ Neseî, *Tebîrâ*, I/45.

¹¹⁴¹ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, 55.

istidlalî olmak üzere kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır.¹¹⁴² Cüveynî, bunu daha da geliştirmiştir. O bilgiyi önce kadim ve hâdis olarak ikiye ayırmakta, kadim bilgiyi ise “Allah’ın zatı ile kaim, sonsuz sayıda bilinenle ilintili ve onun hakkında zarurî ya da kesbî olmaktan münezze olan ihata hükmünü gerektiren bir sıfat” olarak tanımlamaktadır. Hâdis bilgi ise kendi içinde zarurî, bedihî ve kesbî olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Zarurî ve bedihî arasındaki ayrım, zarurinin bir zarar ve ihtiyaçla ilişkili olması, bedihinin ise herhangi bir zarar ve ihtiyaçla ilişkili olmaksızın zorunlu olması şeklindedir.¹¹⁴³ Hâdis bilginin zorunlu, bedihî ve kesbî şeklindeki taksimatı Ebû Saîd en-Nisâbûrî tarafından da paylaşılmaktadır.¹¹⁴⁴

‘Abdülkâhir Bağdâdî, Bâkılânî’nin bu yaklaşımını korumakla birlikte, işin biraz daha tafsilatına girmektedir. O kulların bilgisi altında yer alan zorunlu bilgileri “bedihî ve hissî” şeklinde kendi içinde iki kısma ayırmaktadır. Bedihî bilgi menfî ve müspet şeklinde iki türlüdür. Müspet açıdan bedihî bilgi, bilme eylemini gerçekleştiren kişinin kendi varlığını ve elem, lezzet, açlık, susuzluk, sevinç, üzüntü gibi bu varlıkta var olan şeyleri bilmesidir. Menfî açıdan bedihî bilgi ise bilme eylemini gerçekleştiren kişinin muhal olan şeyleri bilmesidir. Bu tek bir şeyin aynı anda hem kadim hem de muhdes olmayacağı, bir kişinin aynı anda hem diri hem de ölü olamayacağı gibi bilgilerdir. Hissî bilgiler ise beş duyu organı vasıtasıyla idrak edilen bilgilerdir. Kulların bilgisinin diğer türü mükteseb/nazarî bilgilerdir. Bunlar da kendi içinde aklî ve şer‘î olmak üzere iki kısma ayrılır.¹¹⁴⁵

6.2. Akıl

Eşarilerle Maturidî Hanefilerin kalamî metinlerine yansıyan görüş ayrılıklarından bazılarının doğrudan, bazılarının ise dolaylı olarak akılla ilgili olduğu görülmektedir. Örneğin marifetullah, hüsün ve kubuh, hikmet gibi konular doğrudan akıl ve ona yüklenen anlamla ilgili tartışmalardır. Mâturîdî’ye göre akıl her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir

¹¹⁴² Bâkılânî, *İnsâf*, 23; *Temhîd*, 26

¹¹⁴³ Cüveynî, *İrşâd*, 31-32.

¹¹⁴⁴ Nisâbûrî, *Ğunye*, 51.

¹¹⁴⁵ Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, 8-9.

temeldir. Aklın konumu her fitrî-tabîî bilginin temelini ve kriterini teşkil eder.¹¹⁴⁶ Mâturîdî'ye göre akıl, duyu ve haberlerle birlikte bilgi edinme yollarından birisidir. Ancak duyu ve haber yoluyla gelen haberlerin bilgiye dönüşebilmesi ve doğruluğunun tespit edilebilmesi akıl sayesinde mümkün olur. Bundan dolayı Allah, kendi mucizesi olan ve insanlarla cinlerin benzerini meydana getirmekten aciz kaldığı Kur'an'ı bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiş ve pek çok ayette¹¹⁴⁷ akıl yürütmenin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu ayetler düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin insanı gerçeğe vakıf kıldığını, ona isabetli yolu gösterdiğini haber vermiştir.¹¹⁴⁸ Allah kendi kulunun yapısına, akıl yürütmesi için esas alacağı ve aynı zamanda varlığının bel kemiğini oluşturan muhtelif fizyolojik ve psikolojik haller tevdi etmiştir.¹¹⁴⁹ Mâturîdî'ye göre akıllar yemek ve içmek için düzenlenip yaratılmış değildir. Aksine akıllar ibret almak ve tefekkür etmek için yaratılmıştır.¹¹⁵⁰

Mâturîdî'nin akla işlevsel bir rol atfettiği ve onu bir vasıta olarak gördüğü açıktır. İnsan bu vasıtayı kullanarak olaylar arasındaki ilişkiyi sorgulayacak, yaratılış gayesini düşünecek ve eşyanın tabiatını anlamaya çalışacaktır. Ancak Mâturîdî'nin yaklaşımında akıl merkezi bir konuma sahip olmasına karşın, asla hüküm koyucu değildir. Örneğin bir şeyde var olan iyi ya da kötü yönleri ayırt edebilir, ancak bir şey akıl dediği için iyi ya da kötü olmaz. Bu husus, onu Mutezile'nin yaklaşımından ayırır. Ebû Şekûr es-Sâlimî, akli istidlal ve nazar vasıtası olarak tanımlamaktadır.¹¹⁵¹ Pezdevî ise akli bilgi vasıtası olarak tanımlamakta ve vasıta olan bir şeyin hüküm koyamayacağına dikkat çekmektedir.¹¹⁵² Sâbûnî ise akli, sayesinde eşyanın güzelliği ile çirkinliği, iman gerekliliği ve nimetlerini lutfeden Yaratıcıya şükretmenin lüzumu anlaşılabilirdiği bir vasıta olarak tanımlamaktadır.¹¹⁵³

¹¹⁴⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 285.

¹¹⁴⁷ Mâturîdî'nin bu noktada dikkat çektiği ayetler şunlardır: Fussilet 53-54, Gâşîye 17-20, Bakara 164, Zâriyât 20-21.

¹¹⁴⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 13.

¹¹⁴⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 174.

¹¹⁵⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 208.

¹¹⁵¹ Sâlimî, *Temhîd*, 4b.

¹¹⁵² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 132.

¹¹⁵³ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, 169.

Maturidilikle kıyaslandığında Eşarî gelenek akli, daha sabit bir içerikte algılamıştır. Eş‘arî, ilimle akıl arasında bir ilişki kurmuş, ilmin akıldan daha genel olduğunu belirterek akli “zarurî bilgilerin bir kısmını bilmek” şeklinde tanımlamıştır.¹¹⁵⁴ Pezdevî, Eş‘arî’nin akli “bir tür ilim olarak” tanımladığını kaydetmektedir.¹¹⁵⁵ Cüveynî’nin tanımı da Eş‘arî’nin tanımıyla paraleldir. Cüveynî, akıldan önce nazar kavramı üzerinde durmakta ve nazarı teklifin bilgisine ulaşma noktasında bir araç olarak görmektedir. Nazar, belirli kurallara uyulduğunda ve bazı engeller ortadan kaldırıldığında hakkında nazar edilen şeyle ilgili aklen kesin bir bilgi oluşturma sürecidir.¹¹⁵⁶ Ancak ona göre nazardan önce var olması gereken bazı zorunlu bilgiler bulunmaktadır ki bunlar akıl olarak isimlendirilir.

Cüveynî aklın çeşitli anlamlara gelen müşterek lafızlardan biri olduğunu inkar etmemektedir, fakat kendisinin akla verdiği anlamı daha doğru bulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında akıl nazari ilimlerden değildir, zira nazara başvurma ön şartı aklın öncelenmesidir. Buna karşın akıl zaruri ilimlerin tamamı da değil, onların yalnızca bir bölümüdür. Cüveynî’nin akla yüklemiş olduğu anlam mantık ilminden izler taşımaktadır. O aklın, mümkünlerin caiz, muhallerin ise imkansız görülmesi ile ilgili zaruri bilgi olduğunu kaydetmektedir. Parçanın bütünden küçük olduğu, iki zıddın bir arada bulunamayacağı, malumun redd ve ispattan, varlığın da kadim veya hadis olmaktan uzak olamayacağı gibi genel geçer kabuller bu türden bilgilerdir.¹¹⁵⁷ Cüveynî’nin akılla ilgili değerlendirmesinin dolaylı olarak Neseffî’de de yer aldığı görülmektedir. Ona göre Ehl-i Hakk aklın zaruratları bilmeye yarayan bilgi edinme yollarından biri olduğu hususunda hem fikirdir. Aklın deliliyle sabit olan bilgi zaruri bilgidir. Bir şeyin tamamının onun parçasından büyük olduğunu veya parçasının onun tamamından küçük olduğunu bilmek zaruri bilgidir.¹¹⁵⁸ Nîsâbûrî de akli ilim olarak tanımlamakta ve aklın bedihi bilgi türünü karşılayan bir isim olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu ikisi arasındaki ilişki arasına mesafe konulamaz. Bir kişinin “Bildim ama

¹¹⁵⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Makâlât*, 31-32.

¹¹⁵⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 297.

¹¹⁵⁶ Cüveynî, *İrşâd*, 26.

¹¹⁵⁷ Cüveynî, *İrşâd*, 33.

¹¹⁵⁸ Neseffî, *Tebşıra*, 27.

akletmedim.” demesi de “Aklettim ama bilmedim.” demesi de hoş karşılanmaz. Cüveynî gibi Nisâbûrî de aklın nazardan önce geldiği kanaatindedir.¹¹⁵⁹

6.3. Marifetullah

Mâturîdî aklın, Allah’ın tabiattaki mucizelerini keşfedebilecek şekilde yaratıldığını ortaya koymaktadır. Bu yüzden ona göre Allah’ı bilmek aklen vaciptir. Allah peygamber göndermese bile insanların akıllarıyla onun varlığını ve birliğini, sıfatlarını ve alemin yaratıcısı olduğunu bilmesi gerekir. Kendisine vahiy ulaşmasa bile, kişi bunları bilme konusunda mazur görülemez.¹¹⁶⁰ Mâturîdî’nin bu yaklaşımının temelinde Ebû Hanîfe’nin konuyla ilgili görüşü yatmaktadır. Ebû Hanîfe’ye göre Yaratıcı’yı bilme konusunda akıl için özür kabul edilemez.¹¹⁶¹

Ebû Şekûr es-Sâlimî, Mâturîdî’ye atıfta bulunmamakla birlikte, marifetullah konusunda onun görüşlerine paralel bir yaklaşım sergilemektedir. O, aklın, marifetin gerçekleşebilmesi için bir sebep ve vasıta olduğunu kaydetmektedir. Ancak Ebû’l-Hasan el-Eş’arî bunu kabul etmemiş ve aklın marifetin gerçekleşebilmesi için bir vasıta olmadığını söylemiştir. Eş’arî’ye göre marifet, düşünme ve nazar olmaksızın yalnızca nakille gerçekleşir. Sâlimî, onun bu görüşünü yanlış bulmaktadır.¹¹⁶² Sâlimî marifetullah konusundaki görüşleri üç kısımda özetlemektedir. Mutezile iman ve ahkâm konusunda vücubun delilinin akıl olduğunu ileri sürmüştür. Eş’arî ise iman ve ahkâm konusunda vücubun delilinin nakil olduğu görüşündedir. Sâlimî, bu iki yaklaşımın ardından Ehl-i Sünnet olarak nitelediği Hanefilerin görüşlerine yer vermektedir. Buna göre bir şeyin vacip olup olmadığını söyleyecek merci Allah’tır. Dolayısıyla *ahkâm* ve *şerâi* konusunda vücubun delili nakildir. Ancak yaratıcının bilinmesi gibi iman konuları ise aklın istidlaliyle gerçekleşir.¹¹⁶³ Sâlimî akli Allah’ın delillerinden biri olarak görmektedir. Akıl, marifetin gerçekleşmesi için bir istidlal vasıtası ve

¹¹⁵⁹ Nisâbûrî, *Ğunye*, 52.

¹¹⁶⁰ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. B. Topaloğlu, IV/112.

¹¹⁶¹ Sâlimî, *Temhîd*, 3b

¹¹⁶² Sâlimî, *Temhîd*, 4b.

¹¹⁶³ Sâlimî, *Temhîd*, 6a.

hitaba yönelmede bir sebeptir. Fakat akıl, marifetin veya hitaba yönelmenin vücubiyeti için bir delil değildir.¹¹⁶⁴

Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin öğrencisi olan 'Alaüddîn es-Semerkandî, fıkıh usulüne dair yazdığı eserde Peygamber'in peygamberlikten önceki hayatının konu edildiği bahiste bu konuya değinmekte ve Mâturîdî'nin görüşüne yer vererek onun yaklaşımını öne çıkarmaktadır.¹¹⁶⁵ Pezdevî ise bu konuda Hanefilerin iki gruba ayrıldığını belirtmektedir. Kendisinin de içinde bulunduğu Buhara imamlarına göre ilahi hitab gelmeden akıl sahibi insan herhangi bir şeyle mükellef değildir. Ona göre Eş'arî de bu görüştedir. Bu görüşte olanlara göre akıl mucib bir şeyi gerektirici değildir.¹¹⁶⁶ Pezdevî, Mâturîdî'nin de aralarında bulunduğu Semerkand âlimlerinin ise bu konuda Mutezile'nin görüşüne benzer bir görüşü benimsediklerini ve ilahi hitap gelmeden önce Allah'a iman ve şükrün gerekliliğini ileri sürdüklerini belirtmektedir. Ona göre Kerhî, *Muhtasar*'ında Ebû Hanîfe'nin "Âlemdeki varlık mucizelerini, ayetlerini gören kimse için Yaratıcıyı tanımada özür kabul edilmez." dediğini nakletmektedir. Bu görüşte olanlar, Kur'an'da insanın Allah'ın tabiatındaki ayetlerini görmeye davet edildiği ayetleri delil getirmekte ve bu ayetlerin bir davetçinin daveti olmadan önce Allah'a iman etmenin gerekliliğini ortaya koyduğunu ileri sürmektedirler.¹¹⁶⁷

Pezdevî, bu konunun farklı yansımalarına da dikkat çekmektedir. O İmâm Şafî ve bazı Eşarilerin küçük çocuğun İslam'ının geçersizliğine hükmettiklerini belirtmektedir. Onların buna dair ileri sürdükleri gerekçe, herhangi bir davetçinin daveti ulaşılmaksızın bir kimsenin İslam'ının geçerli olmayacağıdır. Pezdevî, bunu Ebû'l-Hattab isimli birisinden duyduğunu kaydetmektedir.¹¹⁶⁸ Bu yaklaşım aynı zamanda Pezdevî'nin de benimsediği bir yaklaşımdır. Ancak onun önünde ciddi bir sıkıntı bulunmaktadır. O kendisini Hanefî olarak tanımlamakta ve Hanefî olan birisinin Ebû Hanîfe'den bu konuda nakledilen şeye tabi olması gerektiğini belirtmektedir. Üstelik Kerhî'nin Ebû Hanîfe'den naklettiği bilgi, aynı ibarelerle *el-Müntekâ* adlı eserde geçmektedir. Pezdevî bu noktada Ebû Hanîfe'nin sözlerini

¹¹⁶⁴ Sâlimî, *Temhîd*, 7b.

¹¹⁶⁵ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, II/685-686.

¹¹⁶⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 299.

¹¹⁶⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 299-301.

¹¹⁶⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 300.

tevil ederek birinci görüşe yaklaştırmaktadır. Ona göre Ebû Hanîfe'nin bununla peygamber geldikten sonraki durumu kastetmiş olması ihtimal dâhilindedir.¹¹⁶⁹

Sâbûnî, Pezdevî'nin dikkat çektiği bu son konuda Mâtürîdî ile Irak ulemasından birçok zatın akli melekesi oluşmuş ve istidlale muktedir durumda olan bir çocuğa Allah'ı tanımanın vacip olduğunu söylediklerini kaydetmektedir. Sâbûnî imanın akıl yoluyla vacip olmasının ana gerekçesini “yüce Yaratıcı'nın varlığını benimsemek onu inkar etmekten daha makul, Allah'ı birlemek ona başkasını ortak koşmaktan daha doğru olduğu noktasında aklın bir nevi tercih yapması” şeklinde ortaya koymaktadır. Ona göre akıl bu iki şeyin aynı değerde olmadığına hükmeder.¹¹⁷⁰

Eşariler açısından bakıldığında bir insanın teklifle muhatap olmasının temel kriteri akıl değil, ilahi hitaptır. ‘Abdülkâhir Bağdâdî, kimi davranışların kullara vacip, haram veya yasak oluşunun yalnızca nakil yoluyla bilinebileceğini kaydetmektedir. Allah kullarına hiçbir vasıta olmaksızın doğrudan kendi hitabıyla veya peygamberlerden bir elçi göndermek suretiyle bir şeyi vacip kılarsa o şey vacip olur. İlahi hitaptan veya peygamber göndermeden önce hiçbir şey vacip veya haram olmaz. Akıl sahibi her bir kimse şariat gelmeden önceki davranışları dolayısıyla sevap ya da cezaya hak kazanmaz. Akıllı kimse şariat gelmeden önce âlemin yaratılmışlığına, onun yaratıcısının birliğine, ezeliliğine, sıfatlarına, adaletine ve hikmetine dair akıl yürütmede bulunur, bunları bilir ve inanırsa muvahhid bir mümin olur, ancak bunlardan dolayı Allah'ın sevabına hak kazanamaz. Allah onu cennetiyle ödüllendirirse bu onun fazlından dolayıdır. Benzer şekilde akıllı bir kimse şariat gelmeden önce küfür ve sapıklığa inanırsa kafir ve mülhid olur; ancak bu inancından dolayı cezaya maruz kalmaz. Eğer Allah bu kişiyi cehennemle azap ederse bu onun bileceği bir iştir ve bir ceza sayılmaz.¹¹⁷¹

Nîsâbûrî, vücubiyetin tek yolunun nakil olduğunu ve şariat gelmeden önce hiçbir hükmün geçerli olamayacağını kaydetmektedir. O nakil ve akli bir şehre giden iki yola benzetmektedir. Ancak bu yollardan biri korkulan, diğeri ise emin

¹¹⁶⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 304.

¹¹⁷⁰ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, 170.

¹¹⁷¹ Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, 24, 202-203, 263.

olunan yoldur. Akla düşen emin olan yolu, yani naklin yolunu seçmek ve tehlikesinden emin olunmayan diğer yoldan uzak durmaktır.¹¹⁷² Ebû İshâk eş-Şirâzî, Allah'ın insanlara bir şeyi vacip kılmasının ölçütünün akıl değil, bilakis peygamberin onun katından getirdikleri olduğunu belirtmektedir. Ona göre akıl akıllı bir kimsenin sıfatıdır, Allah tarafından yaratılmıştır ve varlığı kendinden değildir. O ne canlıdır, ne kadir, ne âlim ve ne de mütekellimdir. Bu şartlar altında akıl sahiplerine herhangi bir şeyin vacip olması doğru değildir.¹¹⁷³

Cüveynî, bilgilere ulaşmayı sağlayan nazarın vacip olduğunu dile getirmektedir. Bu ilk bakışta oldukça akılcı ve aklî düşünmeyi teşvik eden bir içeriğe sahip görünmektedir. Ancak Cüveynî, nazarın vacip olduğunun yalnızca din vasıtasıyla idrak edilebileceğini ileri sürmekte ve teklifi emirlerin tamamının sem'î delillerden ve şer'î hükümlerden çıkarılabileceğini belirtmektedir.¹¹⁷⁴ O bu noktada Mutezile'nin vacip olan şeylerin akıl ile bilinebileceği şeklindeki yaklaşımına karşı çıkar ve bir şeyin vacip oluşunun şartı olarak mükellefin o şey hakkındaki bilgisini değil, onunla ilgili bilgiye ulaşma/ulaşabilme imkanını gösterir.¹¹⁷⁵

Cüveynî, ümmetin marifetullahın vacip oluşu hususunda icma ettiğini kaydetmektedir. Ona göre bu bilgiyi elde etme yolunun nazar olduğu aklen aşikârdır.¹¹⁷⁶ Bu açıdan bakıldığında Cüveynî'nin marifetullah konusundaki yaklaşımının sanki Mâturîdî'nin yaklaşımı ile örtüştüğü görülmektedir. Ancak aradaki temel fark şudur: Mâturîdî marifetullahın vucubiyetini aklen temellendirirken Cüveynî, marifetullahın vucubiyetinin akli oluşunu naklen temellendirmektedir. Cüveynî, dinin emri gereğince akıl yürütmede bulunarak âlemin hadis olduğunu ve onun bir yaratıcısı olduğunu anlayan bir kimsenin, bunu müteakiben sırasıyla üç akıl yürütmede daha bulunması gerektiğini belirtir: birincisi Allah için vacip olan sıfatları düşünmek, ikincisi Allah hakkında muhal

¹¹⁷² Nisâbü'rî, *Ğunye*, 137.

¹¹⁷³ Ebû İshak İbrâhim b. 'Ali eş-Şirâzî (ö.476/1083), *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hakk*, thk. M. ez-Zebîdî, Beyrut 1999, 198.

¹¹⁷⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 27.

¹¹⁷⁵ Cüveynî, *İrşâd*, 29.

¹¹⁷⁶ Cüveynî, *İrşâd*, 29

olan şeyleri düşünmek, üçüncüsü de Allah için mümkün olan hükümleri düşünmektir.¹¹⁷⁷

Cüveynî, daha çok Mutezile'yi kastederek, nimeti verene şükretmenin aklen vacip olduğunu ileri sürenlerin görüşlerine yer vermekte ve bunları eleştirmektedir. Mutezile akıl sahibi bir kimsenin, kendisinin bir Rabb'i olduğunu bileceğini ve ilk bakışta, nimet veren Rabb'ine şükretmeyi istemenin caiz olduğunu kabul ederler. Bu kişi, şükrettiği takdirde Rabb'inin kendisine sevap vereceğini ve ikramda bulunacağını, nankörlük ederse cezalandırılacağını ve helak edeceğini bilir. Cüveynî onların bu akıl yürütmesinin kusurlu olduğuna dikkat çekmekte ve akıl yürütme doğru yapıldığı takdirde şu kanaate ulaşılabileceğini ileri sürmektedir: "Akıllı bir kimse kendisinin yaratılmış, terbiye edilmiş ve sahibi olan bir kul olduğunu, sahibi izin vermedikçe hiçbir şeyi yapamayacağını düşünür. Sahibinin izni olmadan bir şey yapmaya kalkışırsa kendisini boşuna yormuş olur."¹¹⁷⁸ Cüveynî marifetullahın aklen vacip oluşuna itiraz sadedinde kesb meselesine sözü getirir. Ona göre bütün yaratılmışları yaratan Allah'tır. Ondan başka bir yaratıcı yoktur. Kulun kesbettiği şeyler Allah'ın yarattığı şeylerdir. Dolayısıyla kula vacip olan şeye aklın delalette bulunması anlamsızdır. Üstelik kulun bir şeyi vücuda getirmesi de mümkün değildir.¹¹⁷⁹

6.4. Hüsün Kubuh

Mâturîdî'ye göre insan aklında her güzel olanı güzel telakki etme ve her çirkini çirkin görme yeteneği vardır.¹¹⁸⁰ İnsan akıl sayesinde güzelliği ve çirkinlikleri tanımakta ve diğer canlılardan üstünlüğünü anlamaktadır.¹¹⁸¹ Allah insanları mükellef olarak yaratmıştır; şöyle ki onları iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz ehli kılmış, onların zihni kapasitelerine çirkini güzele tercih etmeyi, yergiye layık olanı övülmeye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Bu sebeptendir ki Allah insanları -bünyelerine yerleştirilen özelliklere ve kendilerine lutfedilen hasletlere paralel olarak- bir davranışı diğerine tercih etmeye çağırmış ve bunun dışındaki bir hareket tarzına

¹¹⁷⁷ Cüveynî, *İrşâd*, 43.

¹¹⁷⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 221-222.

¹¹⁷⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 223.

¹¹⁸⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 127.

¹¹⁸¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 171.

ağırlık vermeyi bu kuruluşa sahip bulunan şuurlu canlıların aklen benimsemeyeceği kadar çirkin göstermiştir.¹¹⁸²

Mâturîdî, aklın güzel ve çirkin bulduğu hususları iki kısımda mütalaa etmektedir. Birincisi nimet verene teşekkür etmenin güzelliği ile yalan söylemenin çirkinliği gibi kendisinden dolayı güzel veya çirkin olan ve bu asli tabiatı değişmeyen şeylerdir. Akıl bu türden her durumda nesnelerin veya eşyaların güzel veya çirkin olduklarını bilebilir. İkincisi ise sonucu, başlangıcı veya şu andaki hali itibarıyla bir şeyi aklın doğru bulmasıdır. Ona olan ihtiyaç veya terettüp edecek iyi veya kötü sonuçlara bağlı olarak hem kendisi hem de karşıtı güzeldir. Örneğin fitne ve fesada dalıp intikam amacıyla isyan eden kimseyi cezalandırmak bu türdendir. Bu türden şeylerde iyi veya kötü sonuçları bilen birinin mevcudiyeti gerekmektedir ki nesne ve olay ona göre hüküm giysin. Bu konuda akıl tek başına yetersizdir ve peygamberin bildirmesine ihtiyaç duyulur. Maturidi, hayvan kesiminin temelde bu esasa dayandığını belirtmektedir. Kesim eyleminin intikam pozisyonunda bulunduğu gerekçesiyle bizatihi çirkin olması ihtimal dahilinde değildir, kesimi iyi yapan kimse bununla hayvanın ıstırabını gidermeyi veya yaşayanlar için iyi sonuçlar meydana getirmeyi göz önünde bulundurduğu takdirde kesme eylemi aklen güzel olur.¹¹⁸³ Mâturîdî'ye göre gözlenebilen hiçbir zararlı nesne yoktur ki insanların iç yüzünü anlamaktan aciz kalacağı yararları bulunmasın. Bunlardan biri ateştir. Ateşte yakma özelliği bulunmakla birlikte besinleri kullanılabilir hale getirmek de ona bağlıdır. Her canlının hayatiyeti suya bağlı olmakla birlikte ölümü de onunla gerçekleşebilir. Bu tür konularla ilgilenen kimse bir nesnenin mutlak kötü veya mutlak iyi olduğuna hükmetmenin yanlış olduğunu anlamalıdır. Aksine her nesnenin zararı da yararı da vardır.¹¹⁸⁴

Mâturîdî'nin güzel ve çirkin olan şeylere dair yaptığı ikili taksimatın Sâlimî'de yer aldığı görülmektedir. Sâlimî, Mutezile'nin güzeli aklın güzel kabul ettiği, çirkinliği de aklın çirkin kabul ettiği şey olarak Eş'arî'nin ise güzeli şeriatın güzel ilan ettiği, çirkinini de şeriatın çirkin ilan ettiği şey olarak tanımladığını kaydetmektedir. O bu iki yaklaşıma da itiraz etmekte ve güzellik veya çirkinliğin

¹¹⁸² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 282.

¹¹⁸³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 251-252.

¹¹⁸⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 138-139, 216.

kendisinden veya bir başkasından kaynaklanan belirli dereceleri olduğunu belirtmektedir. Genel anlamda güzel şeriatın güzel göstermesi, çirkin de şeriatın çirkin göstermesi ile çirkin olur. Bu konuda aklın herhangi bir söz hakkı yoktur. Ancak kendisinden dolayı güzel olan veya kendisinden dolayı çirkin olan şeyler söz konusu olduğunda Sâlimî farklı bir ölçüt koymaktadır. Bu türden şeylerde güzel kendisinden dolayı güzeldir ve şeriat da bunu güzel görür. Çirkin de kendisinden dolayı çirkindir ve şeriat da bunu çirkin görür.¹¹⁸⁵

Sâlimî benzer bir değerlendirmenin Ebû Hanîfe'den rivayet edildiğini kaydetmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe şunu söylemiştir. “Zulüm çirkindir, fakat biz bunun akıl tarafından çirkin kılındığını söylemeyiz. Bilakis biz aklın ve aynı şekilde naklin delaletiyle bunun çirkin bir şeye işaret ettiğini bildiğimizi söyleriz”. Sâlimî'ye göre bazı şeyler vardır ki bunlar bazen aklın delaletiyle, bazen de naklin delaletiyle bilinir. Bir şey kendinden dolayı güzel veya kendinden dolayı çirkin olabilir. Bu da bazen aklın delaletiyle bazen de naklin delaletiyle bilinir.¹¹⁸⁶ Sâlimî'nin Mâturîdî'den mülhem olduğu anlaşılan bu yaklaşımı Hanefileri Mutezile ile Eşariler arasında bir konuma taşımaktadır. Mutezile güzel ve çirkinini belirlemede akli ölçüt alırken, Eşariler bu noktada nakli ölçüt almaktadır. Hanefiler, akla bunları belirleme değil; bunları bilebilme rolü vermişlerdir. Pezdevî, bu ikili taksimata dikkat çekmemekle birlikte Sâlimî'nin yaklaşımını korumaktadır. Ona göre akıl bir şeyin çirkin veya güzel kılınmasında söz sahibi değildir. Bir şeyi çirkin veya güzel kılan Allah'tır. Buna karşın akıl güzel ve çirkinini bilebilme ve tanıyabilme kabiliyetine sahiptir.¹¹⁸⁷

Eş'arî'ye göre vacip olan şeylerin belirlenmesinde tek ölçüt nakildir. Akıl hiçbir şeyi vacip kılma yetkisine sahip değildir. Aynı şekilde aklın bir şeyin güzel veya çirkin olduğuna hükmetmesi söz konusu değildir. Eş'arî, aklın Allah'ı bilme konusunda önemli bir fonksiyonu olduğunu inkar etmemektedir. Ancak Allah'ı bilmenin gerekliliğine akıl ile değil, nakil ile hükmedilir.¹¹⁸⁸ Eş'arî'ye göre Allah, iyiliğin de kötülüğün de yaratıcısıdır. Ancak kötülük kendinden dolayı kötü değil,

¹¹⁸⁵ Sâlimî, *Temhîd*, 10a

¹¹⁸⁶ Sâlimî, *Temhîd*, 10b.

¹¹⁸⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 132.

¹¹⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. M. Tan, 92-93.

Allah tarafından kötü olduğu bildirildiği için kötüdür. Bu açıdan bakıldığında iyilik de kötülük de Allah'tandır. Ona göre kötülüğün Allah'ın iradesi dışında var olduğunun ileri sürülmesi durumunda, Allah için bir acizlik ve eksiklikten bahsetmek gerekir ki bu Allah'a yakışmaz.¹¹⁸⁹

Bâkılânî, aklın kendi başına hareket ederek bir fiilin her durumda iyiliğini ve kötülüğünü, dini anlamda haram veya mübah olduğunu ya da onun zorunlu tabiatını bilme imkanının bulunduğunu kesinlikle reddettiklerini belirtmektedir. Ona göre bu hükümler asla şeriatın dışında başka bir şeyle tespit edilemediği gibi, aklın herhangi bir şekildeki belirlemesiyle de tespit edilemez.¹¹⁹⁰ Ebû İshâk el-İsferâyînî hükümlerin fiillerin niteliklerine değil, Kelam-ı Kadim'in kendileriyle ilgili taallukuna raci olduklarını söylemiştir. Ona göre bir iş kendiliğinden vacip olmaz, fakat yapılmaması halinde ceza, yapılması durumunda da sevap verileceği vaad edilmişse onun vacipliğine hükmedilir. Sevap ve ceza vaadinin ikisi de birer haberdır.¹¹⁹¹

'Abdülkâhir Bağdâdî de bir şeyin vacip, haram veya yasak oluşunun yalnızca nakil yoluyla bilinebileceğini ileri sürmektedir.¹¹⁹² Nîsâbûrî, bir şeyin vacip olup olmasının yalnızca nakil yoluyla bilinebileceğini ve peygamberlerin gelmemesi durumunda kullara herhangi bir şeyin vacip olamayacağını belirtmektedir. Ona göre akıl yalnızca bir bilme vasıtasıdır.¹¹⁹³ Güzel, şeriatın yapılmasını övdüğü, çirkin ise yerdiği şeydir. Güzellik veya çirkinliğin naklin dışında bir gerçekliği bulunmamaktadır. Bu yüzden akıl bir şeyi güzel veya çirkin kılma yetkisine sahip değildir.¹¹⁹⁴ Şîrâzî, fiillerin Allah tarafından yaratılmış olduklarına dikkat çekmekte ve bunların kendiliklerinden iyi veya kötü olamayacaklarını ifade etmektedir. Ona göre bu husus aklın bir şeyi vacip kılma, güzel veya çirkin kılma yetkisinin olmadığını göstermektedir. Bir şeyin güzel veya çirkin olduğuna karar veren şeriattır.¹¹⁹⁵

¹¹⁸⁹ Eş'arî, *Luma*, 24-25.

¹¹⁹⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 108-109.

¹¹⁹¹ Cüveynî, *İrşâd*, 270.

¹¹⁹² Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 24, 202-203

¹¹⁹³ Nîsâbûrî, *Ğunye*, 54.

¹¹⁹⁴ Nîsâbûrî, *Ğunye*, 135.

¹¹⁹⁵ Şîrâzî, *İşâre*, 197-199.

Eşarilerden bu konuya en geniş yer veren Cüveynî'dir. O Allah'ın hem iyiyi hem de kötüyü yarattığını, fakat kötüyü yasaklarken iyiliğin ise yapılmasını istediğini ve emrettiğini belirtmektedir. Allah'ın kötüyü yaratmasında bir kötülük bulunmamaktadır, asıl kötülük onun kötü olduğunu bilerek işlemektir. Çünkü hayır ve şer nitelemesi Allah'ın irade edip yaratması ile değil, tamamen kullara olan taalluklarıyla ilgilidir.¹¹⁹⁶ Cüveynî şeri hükümlerin nakli kaynaklardan çıkarılabileceğini, şeri bir delil olmaksızın bir şeyin helallğine ya da haramlığına hükmedilmesi durumunda ise nakle dayanmadan bir hükmün varlığının ileri sürüleceğine dikkat çekmiştir.¹¹⁹⁷

Cüveynî'ye göre akıl teklifi hükümler bakımından bir şeyin iyi veya kötü olduğuna delalet etmez. Bir şeyin iyi ve kötü olarak nitelendirilmesi (*tahsîn-takbîh*) şer'î ve sem'î kaynaklardan öğrenilir. Bu konudaki esas şudur: Bir şey sadece kendisi, türü ve ayrılmaz niteliği itibariyle iyi değildir. Kötü olan şeyler hakkında da durum böyledir. Bazen kendisinde bulunan genel özellikleri itibariyle kötü olan bir şey, şer'an iyi olabilir. Ehl-i Hakk'a göre iyilik ve kötülüğün cins ve sıfatına bağlı olmadığı sabit olduğuna göre, iyiliğin manası, onu yapan kişinin şeriat tarafından övülmesine bağlıdır. Kötüden maksat ise failini, şeriatın kınadığı şeydir. Mutezile'ye göre bir şeyin iyi veya kötü olduğunu belirlemek, tamamen aklın idraki dahilindedir. Bir şeyin iyi veya kötü olduğunu idrak, sem'î bir kaynağa dayanmaz.¹¹⁹⁸

Cüveynî'ye göre acılar ve hazlar Allah'tan başka birinin makduru olarak meydana gelmez. Bunların iyi olarak takdir edilmesinde, daha önceden onun hak edilmesinin veya bir yükümlülüğe karşılık olarak verilmesi yahut da bir faydanın celbi ya da bir zararın def'i olarak düşünülmesine ihtiyaç yoktur. Bilakis elem veya lezzet olarak vuku bulan şey Allah'tan geldiği için iyidir. Hükmünde Allah'a karşı gelinmez.¹¹⁹⁹ En iyiyi ve en doğru olanı yapmak Allah'a vacip kılındığında Allah'ın fazlı keremine bir alan bırakılmamış olur. Böylelikle Allah lütufta bulunan olmaktan çıkar.¹²⁰⁰ Cüveynî, vücubun, vacip olan şeyin bir sıfatı

¹¹⁹⁶ Cüveynî, *el- 'Akîdetu'n-Nizâmiyye*, s. 37.

¹¹⁹⁷ Cüveynî, *İrşâd*, 126.

¹¹⁹⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 214.

¹¹⁹⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 225.

¹²⁰⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 241.

olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre bir şeyin vacip olmasının manası, o şey hakkında “yap” denilmesidir. Allah bir şeyin vücubunu haber verdiğinde bunun anlamı, o şeyin yapılmasını emretmesini, yasaklandığında ise onun yapılmaması gerektiğini haber vermesidir.¹²⁰¹ Bir şeyi kötü oluşunun manası, şeriatın onu nehyetmiş olmasıdır. Teklifi hükümlerde aklın iyi ve kötüyü belirlemesi söz konusu değildir.¹²⁰²

6.5. Nübüvvet

Mâturîdî’nin dinin anlaşılmasında akla önemli bir rol atfettiği açıktır. Ancak ona göre akıl yaratılmış bir bilgi sebebidir ve diğer idrak vasıtaları gibi onun da bir sınırı vardır. Akla da diğerlerine gelen arızalar isabet edebilir.¹²⁰³ Örneğin akıl, Allah’ın nimetlerine şükredilmesi gerektiğini bilir, ancak nimetlerin hakkını tam manasıyla eda etmenin yolunu bilemez.¹²⁰⁴ Akıl ibadetlerin keyfiyetini ve miktarını bilemez ve gösteremez. Bu yüzden insanları idare eden bir yol göstericiye ihtiyaç kaçınılmazdır.¹²⁰⁵

Mâturîdî, nübüvvetle mümkinat alanında bir rol yüklemektedir. Ona göre aklî hükümler, vacip, mümteni‘ ve mümkün olarak üçe ayrılır ve alemin bütün işleri bu üç esas üzerinde yürür. Aklî açıdan vacip ve mümteni‘, aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdadır. Buna karşın mümkün farklı konumların bulunduğu bir alandır; çünkü o halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer bir mülkiyete intikal eden bir şeydir. Mümkünde herhangi bir alternatifin vacip kılınması veya mümteni‘ olması akıl açısından söz konusu değildir. İşte peygamberlerin fonksiyonu tam da bu noktada kendisini göstermektedir. Onlar mümkünin tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler.¹²⁰⁶ Sâbûnî isim vermeksizin Mâturîdî’nin bu değerlendirmesini aynen korumaktadır.¹²⁰⁷

Nübüvvetin gerekli oluşunu temellendirme noktasında Eşarilerin yaklaşımları da Maturidilerle aynı doğrultudadır. Namazın farziyeti ve miktarı,

¹²⁰¹ Cüveynî, *İrşâd*, 276.

¹²⁰² Cüveynî, *İrşâd*, 220-221.

¹²⁰³ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, 229.

¹²⁰⁴ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, 227.

¹²⁰⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 131.

¹²⁰⁶ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, 229-230.

¹²⁰⁷ Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, 104.

zekat ve nisap miktarı, Safâ ve Merve arasında sa'y, zinanın ve içki içmenin kötü olduğu gibi şeylerin akılla bilinebilmesi mümkün değildir. Bu ve benzeri hususlar yalnızca nakille bilinebilir.¹²⁰⁸ Eş'arî, peygamber göndermenin Allah için vacip değil, caiz olduğunu kaydetmektedir. Zira hiçbir şeyin O'nun hakkında vacip tutulması doğru değildir. Bir peygamberin peygamber olmasının ölçütü Allah'ın ona "Sen benim resulum veya nebimsin." demesidir.¹²⁰⁹ Cüveynî'ye göre bu, hükümlere benzer; çünkü bunlar da fiillerin kendi niteliğine değil, Allah'ın sözüne dayanır.¹²¹⁰ Dolayısıyla bir kimsenin peygamber olup olmayacağını belirleyen, tıpkı iyi ve kötünün belirlenmesinde olduğu gibi Allah'tır. Bir nebî veya resûl yaratılmadan önce, nebî veya resûl olacağı Allah katında belirlenmiştir.¹²¹¹

Her iki mezhebin nübüvvet konusundaki görüşlerinin oluşmasında muhatap aldıkları kesimler aynıdır. Onlar Berahime ve Seneviyye gibi mezheplerin genelde nübüvveti, özelde ise Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkar eden yaklaşımlarını muhatap alıp çürütmeye çalışmışlardır. Buna karşın Allah'ın bir peygamber göndermesinin gerekli olup olmadığı, peygamberlerden küçük günah sadır olup olmayacağı ve peygamberliğin ölümden sonra devam edip etmediği gibi hususlarda Eşarilerle Maturidiler arasında görüş ayrılığı yaşanmıştır.

Mâturîdî Allah'ın bir peygamber göndererek insanlara emir ve nehiyleri bildirmesinin önemine dikkat çekmektedir. Ancak o bunu Allah üzerine vacip bir şey olarak görmemekte, aksine bunu onun hikmetinin ve lüftunun bir sonucu olarak mütalaa etmektedir. Emirler ve nehiyeler onun hikmetinin gereğidir.¹²¹² Allah lütfkârlıkla nitelendirilmiştir ve kulları onun bu lütfkârlığı altında hayatlarını sürdürmektedirler.¹²¹³ Allah'a hiçbir şey vacip görülemez.¹²¹⁴ Eşariler ise hikmet veya lütf çerçevesinde bile olsa Allah'a herhangi bir gereklilik veya zorunluluk nispet edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.¹²¹⁵ Allah dilediği ve istediği

¹²⁰⁸ Bâkıllânî, *İnsâf*, 109.

¹²⁰⁹ Bâkıllânî, *İnsâf*, 96;

¹²¹⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 286.

¹²¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî (ö.458/1065), *el-İ'tikâd*, Beyrut 1986, 173.

¹²¹² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 223.

¹²¹³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 231

¹²¹⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 179.

¹²¹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 175-176.

şekilde kendi mülkünde tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Bu yüzden hiçbir şey ona vacip tutulamaz.¹²¹⁶

Sâlimî'nin akıl-nakil ilişkisi bağlamındaki tespitlerine bakıldığında Hanefiler, Allah'ı bilmeden peygamberi bilmenin mümkün olmadığını ileri sürerken Eşariler peygamberi bilmeden Allah'ı bilmenin mümkün olmadığını savunmaktaydılar. Sâlimî Eşarilere ait bu yaklaşımı Eş'arî'ye mal etmekte ve bu meselenin aklın Allah'ın varlığını bilmede bir vasıta olup olmadığı tartışmasıyla ilgili olduğuna dikkat çekmektedir. Eş'arî, akli marifetullah konusunda bir vasıta olarak görmemiş ve peygamber bildirmediği Allah'ın bilinemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre bu zayıf ve temelsiz bir görüştür.¹²¹⁷

Pezdevî, peygamberlerin kasıtlı olarak büyük veya küçük günah işlemekten masum olduklarını, buna karşın çok küçük hataların onlardan sadır olabileceğini kaydetmektedir. Ancak bunlar hata, yanılma ve unutma türünden şeylerdir ve gerçekleşmesinde herhangi bir kasıt söz konusu değildir.¹²¹⁸ O Mutezile'nin peygamberlerin büyük, küçük günahlardan ve çok küçük hatalardan dahi masum olduklarını ileri sürdüklerini ve Semerkand'daki bazı Hanefilerin de bu noktada onların görüşlerini paylaştığını belirtmektedir.¹²¹⁹ Pezdevî, Eş'arî'nin görüşünün de bu yönde olduğunu kaydetmektedir. Sâbûnî, Mâturîdî'den "İsmet külfeti kaldırmaz." şeklinde bir söz nakletmekte ve bunun peygamberin günahattan korunmuş olmasının onu taate zorlamadığı gibi günah işlemekten de aciz bırakmayacağı anlamına geldiğini belirtmektedir. Buna göre ismet Allah'ın bir lütfudur ve peygamberi hayır yapmaya sevk eder ve kötülükten de alıkoyar. Fakat ilahi iradenin gerçekleşmesi için peygamberde yine de irade mevcuttur.¹²²⁰

İbn Fûrek, Eş'arî'nin peygamberlerin peygamberlik görevinde önce masiyet ve küçük hatalar işleyebileceğini savunduğunu, ancak peygamberlik görevinden sonra küçük hatalar işleyip işlemeyecekleri konusunda ondan gelen herhangi bir ifadeye rastlamadığını belirtmektedir.¹²²¹ Cüveynî peygamberlerden küçük

¹²¹⁶ Nisâbü'rî, *Ğunye*, 138.

¹²¹⁷ Sâlimî, *Temhîd*, 44b.

¹²¹⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 244.

¹²¹⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 240.

¹²²⁰ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, 114.

¹²²¹ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 176.

günahların sadır olup olmayacağı hususunda ihtilaf söz konusu olduğunu, bu konuda kesin nasslar bulunmadığını kaydetmekte ve herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.¹²²² Nîsâbûrî de Cüveynî'nin yaklaşımını takip etmektedir. O küçük günahlar konusunda görüş ayrılığı yaşandığını, buna cevaz verenler olduğu gibi, ismet sıfatından hareketle buna karşı çıkanların da bulunduğunu kaydetmektedir.¹²²³

Maturidî Hanefiler peygamberliğin ölümden sonra da süreceği ve peygamberlerin öldükten sonra da peygamber olarak kaldıkları görüşündedir. Pezdevî, Mutezile'nin peygamberlerin gerçek itibarları kalmadığı ve sahip oldukları hükümlerin devam etmediği görüşünü ileri sürdüklerini, bu yaklaşımın da Kerramiler tarafından Eş'arî'ye nispet edildiğini belirtmektedir. Ancak Pezdevî buna karşı çıkmakta ve Eş'arî'nin sadece hükümler hakkında görüş beyan ettiğini ve peygamberliğin peygamberde bir sıfat değil, bir hüküm olduğunu ve ölünce de bu hükmün ortadan kalkacağını söylediğini belirtmektedir. Eş'arî'nin kitaplarının çoğunu incelediğini belirten Pezdevî, Kerramilerin ona izafe ettikleri türden herhangi bir değerlendirmeye rastlamadığını ifade etmektedir.¹²²⁴ Buna itiraz eden yalnızca Pezdevî değildir; Bâkılânî de peygamberlerin bu dünyadan göçtükten sonra peygamberliklerinin ortadan kalktığı şeklindeki görüşü Müslümanların seçti imamlarına nispet eden kimselerin boş konuştuğuna dikkat çekmektedir. Ona göre peygamberin ölümü onların nübüvvetlerini ortadan kaldırmaz; onların bu dünyadan ayrıldıktan sonra durumu, tıpkı uykudaki durumları gibidir.¹²²⁵

Peygamberlikte erkekliğin şart olup olmadığı veya kadınların da peygamber olarak görevlendirilip görevlendirilmeyecekleri daha sonraki ihtilaf edebiyatında Eşarilerle Maturidiler arasındaki ihtilaflardan birisi olarak gösterilmiştir. Sâbûnî, erkek olmanın peygamberlikte bir şart olduğunu belirtmekte ve kadın olmanın peygamber olarak gönderilmeye bir engel teşkil ettiğinin altını çizmektedir. Bunun gerekçesi risaletin hak dine davette ortaya atılma gerektirmesi, kadın oluşun ise örtünmeyi gerektirmesidir. Sâbûnî Eşarilerin buna muhalif kaldığını ve

¹²²² Cüveynî, *İrşâd*, 287.

¹²²³ Nîsâbûrî, *Ğunye*, 161.

¹²²⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 321.

¹²²⁵ Bâkılânî, *İnsâf*, 95-97; Beyhakî, *İ'tikâd*, 173.

kadınların peygamber olabileceğini ileri sürdüklerini kaydetmektedir.¹²²⁶ İbn Fûrek, Eş'arî'ye nispet ederek resûl ile nebî arasında bir fark olduğunu, kadınlardan resul gönderilmemesine karşın, nebi olarak dört kişinin görevlendirildiğini kaydeder.¹²²⁷ Diğer Eşarilerin eserlerinde kadınların peygamber olabileceğine dair bir değerlendirme bulunmamaktadır.¹²²⁸

6.6. İman

İman konusu, Eşarilerle Maturidiler arasındaki en canlı tartışmalardan birisidir. İmanın tanımı ve büyük günah konusunda iki mezhep arasında ortak bir tutumdan söz edilebilir. Görüş ayrılıklarının yaşandığı konular ise iman-İslam ilişkisi, imanda istisna, imanın artması veya eksilmesi, mukallidin imanı gibi hususlardır. Mürcie'nin iman konusundaki görüşleri Maturidî-Hanefî çevrenin yaklaşım biçiminin temelini oluşturmaktadır. Bu geleneğe mensup tüm Hanefiler imanı özü itibarıyla tasdik olarak tanımlamışlardır. Mâturîdî'ye göre imanla mükellef olmak ancak aklın varlığıyla gereklilik kazanır, yanı sıra imanı oluşturan hususların mahiyetinin bilinmesi de yine aklın tefekkür ve istidlali ile imkan dahiline girer. Bu ise zihnin (*kalb*) bir fonksiyonundan ibarettir ki iman da aynı statüye dahildir.¹²²⁹ Tasdikın kalp ve lisan olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır.¹²³⁰ Dil ile ikrar dünyada Müslüman ahkâmının yürütülmesi için şart koşulmuştur.¹²³¹ Bu yüzden Mâturîdî, imanı sadece dil ile ikrar veya marifet olarak tanımlayan kesimlere karşı çıkmaktadır. Ona göre iman tasdiktir ve marifet bu tasdike götüren bir süreçtir.¹²³² Hanefiler bu bakımdan imanı “kalp ile tasdik, dil ile ikrar” şeklinde tanımlamışlardır.¹²³³

Nesefî, Mâturîdî'nin de paylaştığı imanın tasdik merkezli tanımının Ebû Hanîfe'den nakledildiğini ve el-Hüseyn b. el-Fazl el-Becelî ile Eş'arî'nin de bu görüşte olduğunu kaydetmektedir. Eş'arî'nin bazı eserlerinde “imanın marifet

¹²²⁶ Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, 104-104.

¹²²⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 174

¹²²⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 114-151; *İnsâf*, 94-106; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 153-183; Cüveynî, *İrşâd*, 287; Nisâbü'rî, *Ğunye*, 147-161.

¹²²⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 493.

¹²³⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 209, 214.

¹²³¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 490; Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, 171.

¹²³² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 495.

¹²³³ Sâlimî, *Temhîd*, 58a.

olduğu” şeklindeki tanımı tercih ettiğini belirten Neseffî, ona nispet edilen en meşhur tanımın tasdiği merkeze alan tanım olduğunu kaydetmektedir.¹²³⁴ Bağdâdî Eşarî gelenek içerisinde iman konusunda üç farklı yaklaşım olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi Eş‘arî’ye ait olan ve imanı tasdik olarak gören yaklaşımdır. İbnu’r-Râvendî ve el-Hüseyin b. el-Fadl el-Becelî de bu görüştedirler. İkincisi imanın ikrar olduğunu ileri süren ‘Abdullah b. Saîd b. Küllâb’ın yaklaşımıdır. Bu ikrar, marifet ve kalp ile tasdikin bir sonucu olması gerekir, aksi takdirde iman olarak nitelenebilmesi mümkün olmaz. Üçüncüsü ise Ashabu’l-Hadis’in farzıyla, nafilisiyle bütün ibadetleri iman olarak gören yaklaşımıdır.¹²³⁵ Bâkılânî, imanın aslının tasdik, mahallinin ise kalp olduğunu ifade etmektedir. Ona göre iman kalpte olan bir şeydir ve dil ile ikrar ve azalarla amel bunun kapsamına girmemektedir. Dil ile ikrar dünyadaki hükümlerin sağlıklı yürüyebilmesi için gereklidir.¹²³⁶ Cüveynî ve Nîsâbü’rî, imanın hakikatini Allah’ın varlığını ve birliğini tasdik etmek olarak açıklamaktadır.¹²³⁷ Beyhakî ise Bağdâdî’nin Ashabu’l-Hadis’e nispet ederek verdiği yaklaşımı tercih etmektedir.¹²³⁸

Maturidî Hanefiler imanda artma ve eksilme olmayacağını ileri sürerken Eşarî gelenekte bu konuda bir fikir birliği söz konusu değildir. Eşarilerden Bağdâdî, imanda artma ve eksilme meselesini Eşarî gelenek içerisinde yapılan üç farklı iman tanımı çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre bütün ibadetleri iman içerisinde görenler imanda artma ve eksilmeyi kabul etmiş, yalnızca ikrar olarak görenler buna karşı çıkmış; imanı tasdik olarak görenler ise eksilmeye karşı çıkmakla birlikte imanın artması konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimi bunu kabul ederken kimi de karşı çıkmıştır. Bağdâdî, imanda artmanın Kur’an’da geçen kimi ayetler açısından mümkün olduğunu kaydetmektedir.¹²³⁹

Bâkılânî, imanın artıp eksilmesini inkar etmediklerini, ancak bunu iki şekilde anlaşılabileceğini kaydetmektedir. Ona göre eğer artma ve eksilme ikrar

¹²³⁴ Neseffî, *Tebşıra*, II/406; Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, 171.

¹²³⁵ Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 248-249.

¹²³⁶ Bâkılânî, *İnsâf*, 33, 84-85.

¹²³⁷ Cüveynî, *İrşâd*, 318-321; Nîsâbü’rî, *el-Ğunye*, 173.

¹²³⁸ Beyhakî, *İ’tikâd*, 95.

¹²³⁹ Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 252-253.

ve amelde söz konusu olursa bu kabul edilebilir bir şeydir. Ancak tasdik söz konusu olduğunda artma veya eksilmeden söz edilebilmesi mümkün değildir. Zira tasdik edilecek şeyler belirlidir ve bunlarda herhangi bir değişme söz konusu değildir.¹²⁴⁰ Beyhakî, imanda artmanın kabul edilmesi durumunda, eksilmenin de kabul edilmesi gerektiğini, dolayısıyla imanın artıp eksilebileceğini belirtmektedir.¹²⁴¹ Cüveynî imanın tasdik olarak yorumlanması durumunda, bir bilginin bir başka bilgiye üstünlüğü söz konusu olmadığı gibi, bir tasdik de bir başka tasdike üstünlüğünün söz konusu olamayacağını ve bu açıdan artmanın ve eksilmenin söz konusu edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ancak Eşarî gelenek içerisinde imanı taat olarak yorumlayanlar bulunmaktadır. Bu şekilde alındığında o zaman artmayı ve eksilmeyi kabul etmek gerekir. Cüveynî bunu tercih etmediğini belirtmektedir.¹²⁴²

Eşarîlerin farklı yaklaşımlarına karşın, Maturidiler imanda artma ve eksilmeyi kabul etmeme noktasında fikir birliği içerisinde. Sâlimî, Ebû Hanîfe'nin imanın artmayacağı ve eksilmeyeceği yönünde görüş bildirdiğini, buna karşın Şâfî'nin ibadetlerle artacağı ve günahlarla da eksileceğini ileri sürdüğünü belirtmektedir. O imanda artmayı kabul edip, eksilmeye karşı çıkanların görüşlerinin de doğru olmadığını, zira ziyadeyi kabul etmenin noksanlığı da kabul etmek anlamına geleceğini kaydetmektedir.¹²⁴³ Nesefî, imanın özünde tasdik olması dolayısıyla eksilme veya artmayı kabul etmeyeceğine dikkat çekmektedir. O imanda artma ve eksilmeyi kabul edenlerin, amelleri imanın bir parçası olarak gören kimseler olduklarını ve ancak onların bu yaklaşımının kabul edilmesi durumunda peygamberlerin dahi imanının eksik hale geleceğini belirtmektedir.¹²⁴⁴ Sâbûnî de Sâlimî gibi imanda artma ve eksilmeyi kabul eden yaklaşımı İmâm Şâfî'ye nispet etmekte ve özünün tasdik olması gerekçesiyle imanda artma ve eksilmenin söz konusu olamayacağını dile getirmektedir.¹²⁴⁵

¹²⁴⁰ Bâkılânî, *İnsâf*, 87.

¹²⁴¹ Beyhakî, *İ'tikâd*, 95.

¹²⁴² Cüveynî, *İrşâd*, 321.

¹²⁴³ Sâlimî, *Temhîd*, 61b.

¹²⁴⁴ Nesefî, *Tebssıra*, II/417.

¹²⁴⁵ Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, 174.

Maturidilerin imanda istisna konusunda genelde bir fikir birliği içinde oldukları görülür. Mâturîdî, kişinin bir şart ve istisna gerektirmeksizin kendini mümin olarak nitelemesinin ve bunu dile getirirken *inşallah* tabirini kullanmamasın gerekliliğine dikkat çekmektedir. Zira ancak tamamının bulunmasıyla kulda tam bir iman oluşturacak olan bir kavramda istisna yapmak sıkıntıya yol açar.¹²⁴⁶ İmanda istisnada bulunmak şüphe ihtimalini gündeme getirir ki bu durum imanın geçerliliğini ortadan kaldırır.¹²⁴⁷ Sâbûnî, imanda istisna yapılması görüşünü tıpkı artma ve eksilme hususunda olduğu gibi yine İmâm Şafî’ye nispet etmektedir. Ona göre “İnşallah müminim.” ifadesi şüpheyi gerektirir ve en hafif tabirle şüphe ihtimali taşır. Tıpkı hayatta olan bir kimsenin “Ben inşallah canlıyım.” demesi mümkün olamayacağı gibi, imanda da aynı şey geçerlidir. Sâbûnî, imanda istisna konusunda şimdiki zaman veya gelecek zaman, yahut dünyada veya Allah katında şeklinde ayrımlar yapılamayacağına dikkat çeker.¹²⁴⁸

İmanda istisna konusu Eşarî gelenek içerisinde görüş ayrılığı yaşanan konulardan biridir. Bağdâdî, Ashabü’l-Hadis içerisinde imanı tasdik olarak görenlerin bu konuda ihtilafa düştüğünü belirtmektedir. Buna göre Eş’arî’nin öğrencisi Ebû Sehl Muhammed b. Süleyman es-Su’lûkî ve İbn Fûrek bunu kabul ederken aralarında Eş’arî’nin bir başka öğrencisi Ebû ‘Abdillâh b. Mücâhid, Bâkılânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi isimlerin de bulunduğu şahıslar imada istisnaya karşı çıkmıştır. Ehlü’l-Hadis’ten bütün taatleri iman olarak görenler ise bu konuda muvâfât görüşünü ortaya atmışlardır. Buna göre kişinin Allah’a inanmasıyla Allah katında mümin olması ayrı şeylerdir. İmanda istisna kişinin Allah katındaki durumu bağlamında yapılır, yoksa imanın sıhhati bağlamında istisnaya yer verilmez.¹²⁴⁹

Nesefî, muvâfât görüşünden hareketle imanda istisnayı temellendirmek isteyenlere karşı çıkmakta ve bu yaklaşımın anlamsızlığına dikkat çekmektedir. Ona göre Allah’a iman etme ile Allah katında mümin olma arasında bir ayrım

¹²⁴⁶ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, 505.

¹²⁴⁷ Sâlimî, *Temhîd*, 63b.

¹²⁴⁸ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, 175.

¹²⁴⁹ Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, 253.

doğru değildir. Eğer bir kimse mümin olma şartlarını yerine getiriyorsa bu dünyada olduğu gibi Allah katında da gerçek mümindir.¹²⁵⁰ Bâkılânî'ye göre şimdiki durumu kastettiğinde kişinin gerçekten mümin olduğunu söylemesi gereklidir, ancak gelecekteki durum söz konusu olduğunda “inşallah müminim” demesi mümkündür. Zira istisna yalnızca gelecekteki bir durum hakkında geçerli olur.¹²⁵¹ Cüveynî imanda istisna konusunda Maturidilerin görüşlerine yakın durmaktadır. O kendi geleneği içerisinde iman konusunda istisnaya yer verilmesi adetine açıklık getirmekte ve şimdiki zaman esas alındığında iman hakkında şüphenin söz konusu olamayacağını dile getirmektedir. Ona göre imanda istisnaya yer verenlerin temel kastı son nefeste iman üzere ölüp ölmenin belirsizliği ve bunun takdirinin Allah'ın dilemesine bırakılmasıdır.¹²⁵² Ancak o istisna konusunda yapılmalı veya yapılmamalı şeklinde herhangi bir teklifte bulunmamaktadır.

Maturidiler iman ve İslam kelimelerini aynı içerikte algılayıp ikisini tek bir şey olarak görürken Eşariler bu kelimeleri ayırmakta ve her ikisinin farklı anlamlara geldiğini ileri sürmektedirler. Mâturîdî, din örfünde kendileriyle hedeflenen amaç açısından iman ve İslamın aynı konumda olduklarını; ancak dil açısından kastedilen mana noktasında farklılık arz edebileceklerini belirtmektedir. Ona göre kişinin imanın bütün şartlarını yerine getirdiği halde Müslim olmaması veya İslam'ın bütün şartlarını yerine getirdiği halde mümin olmaması akıldan uzak bir şeydir. Bu durum bu iki kavramın gerçekte bir olduklarını ortaya koymaktadır.¹²⁵³ Mâturîdî'nin değerlendirmeleri Sâbûnî tarafından özetlenmekte ve taşıdıkları hüküm bakımından imanın İslam'dan ayrılamayacağı ve aralarında herhangi bir farklılığın bulunmadığı belirtilmektedir.¹²⁵⁴

Pezdevî, İman ve İslam kavramlarının sırt ve karın gibi olduklarını ve birbirlerinden ayrılamayacaklarını kaydetmektedir. Bir kişi mü'min ise Müslim, Müslim ise de mü'mindir; bunlardan birisinin gitmesi durumunda diğeri hükmünü

¹²⁵⁰ Neseî, *Tebîrâ*, II/423.

¹²⁵¹ Bâkılânî, *İnsâf*, 91.

¹²⁵² Cüveynî, *İrşâd*, 322.

¹²⁵³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 512-514

¹²⁵⁴ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, 176.

yitirir.¹²⁵⁵ Neseî, iman ve İslam'ın eş anlamlı kelimeler olduğunu ve biri olmadan diğerrinin hiçbir anlam taşımayacağını ifade etmektedir.¹²⁵⁶ Sâlimî, meseleyi bu iki kavram dışına da taşımakta ve iman, İslam, marifet ve tevhid kelimeleri arasında lafzî farklılıklar dışında herhangi bir ayırım yapılamayacağını belirtmektedir.¹²⁵⁷ Eşarilerden Bâkılânî, her imanın İslam'dan daha özel, İslam'ın da imandan daha genel bir kavram olduğunu ve aynı anlama gelmediklerini belirtmektedir. Ona göre imanin yeri kalp iken İslam'ın yeri diğerr azalardır.¹²⁵⁸

İki mezhep arasında görüş ayrılığı bulunan mukallidin imanının geçerli olup olmadığı konusu, hem iman konusu bağlamında hem de kulların fiilleri bağlamında tartışılan bir konudur. Akla ve akli düşünmeye önem veren Mâturîdî'nin körü körüne bir taklide karşı olduğu ve bu şekilde bir taklidin bilgi edinme vasıtası olamayacağını dile getirdiği görülmektedir.¹²⁵⁹ O En'am Sûresi'nin 158. ayetinden¹²⁶⁰ hareketle tasdik bir delile dayanması gerektiğini, mukallidin tasdikinin delilden yoksun olması durumunda ise kendisine faydası dokunmayacağını belirtmiştir.¹²⁶¹

Mâturîdî'den sonraki Hanefilerde mukallidin imanı konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Sâlimî, taklidi istidlalin zıddı olarak görmekte ve "bir başkasının görüşünü herhangi bir delil olmaksızın alma" şeklinde tanımlamaktadır. O, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın, tasdik olduğu takdirde mukallidin imanını geçerli saydığını belirtmekle birlikte bu yaklaşımı benimsememektedir. Sâlimî, Belh'te Ebû Saîd Halîl b. İsmâîl es-Siczî'nin mukallidin imanının geçerli olup olmayacağına dair bir soruya verdiği cevabı gördüğünü ve onun mukallid bir kimsenin mümin olamayacağına hükmettiğini nakletmektedir. Siczî'nin bu konuda ileri sürdüğü gerekçe, Yaratıcıyı ve onun yaratıcı olduğuna işaret eden delilleri bilme konusunda taklitte

¹²⁵⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 319.

¹²⁵⁶ Neseî, *Tebşıra*, II/425-426.

¹²⁵⁷ Sâlimî, *Temhîd*, 65b.

¹²⁵⁸ Bâkılânî, *İnsâf*, 89-90.

¹²⁵⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 3.

¹²⁶⁰ "...Rabb'inin bazı alametleri geldiği gün, önceden inanmamış ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye artık imanı bir fayda sağlamaz...."

¹²⁶¹ Neseî, *Tebşıra*, I/39.

bulunulamayacağıdır.¹²⁶² Sâlimî, Siczî'nin bu yaklaşımı doğrultusunda imanın sıhhati için tasdiğin şart koşulduğunu, marifet olmadan tasdiğin, istidlal olmadan da marifetin gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir.¹²⁶³

Neseî, taklidin bir bilgi vasıtası olarak kabul edilemeyeceğini dile getirmesine karşın, mukallidin imanı konusunda Hanefî gelenekte oluşan farklı yaklaşımlara dikkat çekmektedir. Ona göre bir kesim herhangi bir delili olmayan mukallidin mümin olduğu ve İslam hükümlerine tabi olduğu görüşündedir. Bu yaklaşıma göre mukallid, itikad ve ibadetler konusunda Allah'a itaat etmiştir. İstidlali ve nazarı terk etmesi sebebiyle günah işlemiş olsa da onun durumu diğer büyük günah işleyen kimseler gibidir. Bağışlanması veya günahı ölçüsünde cezaya çarptırılması mümkündür. Bu yaklaşım Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ehl-i Zâhir ile 'Abdullah b. Saîd el-Kattân, el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî ve 'Abdül'azîz b. Yahyâ el-Mekkî gibi kelimcilerin görüşüdür. Neseî, Mâturîdî'nin arkadaşı olan Ebû'l-Hasan er-Rüstüğfenî dışındaki kelimcilerin çoğunun, imanın gerçekleşmesi ve faydalı olabilmesi için itikadın üzerine bina edildiği bir delili gerekli gördüğünü belirtmektedir. Rüstüğfenî kişinin her konuda inancını akli istidlale dayandırmasının şart koşulamayacağını söylemiştir. Rüstüğfenî'ye göre bir kimse peygamberin peygamber olduğunu ve onun eliyle mucizeler ortaya çıktığını bilerek inancını onun bir sözüne dayandırırsa akli bir delille doğruluğunu bilmemesine karşın âlemin yaratılmış olduğunu ve Yaratıcı'nın varlığını ve birliğini peygamberin sözünden hareketle kabul ederse bu iman konusunda yeterlidir. Neseî, Rüstüğfenî'nin bu görüşüne Ehl-i Hadis'ten Ebû 'Abdillah el-Halîmî'nin de meylettiğini, Ehl-i Hadis kelimcilerinden Ebû Mansûr b. Eyyûb'un ise kişinin inancını bir ayet veya bir sünnete dayandırması durumunda bunun yeterli olacağını, zira bunların da bir delil niteliği taşıdığını söylediğini belirtmektedir.¹²⁶⁴

Sâbûnî, kelimcilerin yaklaşımını tercih etmekte ve imanın tasdik olmasından hareketle taklide sıcak bakmamaktadır. Ancak onun dikkat çektiği bir

¹²⁶² Sâlimî, *Temhîd*, 56b.

¹²⁶³ Sâlimî, *Temhîd*, 57a.

¹²⁶⁴ Neseî, *Tebsıra*, I/42.

husus bu konudaki tartışmaların bağlamına ışık tutmaktadır. Sâbûnî, mukallidin imanı noktasındaki tartışmaların bir dağ başında doğup yetişen ve kainatın yaratılışı ile onun yaratıcısı hakkında asla düşünmediği halde bundan haberdar edilmesi üzerine tasdik eden kimse hakkında olduğuna dikkat çekmektedir. Buna karşın Müslüman beldelerde yaşayan ve yüce Allah'ın eserlerini müşahade edip de ululayan kimse taklid sınırının ötesindedir.¹²⁶⁵ Pezdevî, mukallidin gerçekten mümin olduğunu ve delilsiz ikrar etmiş olsa da İslam'ın bütün rükunlerine inanmış kabul edildiğini ifade etmektedir. Pezdevî, bu konuda avamın imanının sahih olduğu konusunda ümmetin icma etmesini delil göstermekte ve hidayet yoluna taklidle girenle delille o yola giren kişinin netice itibariyle aynı amaca yöneldiğini kaydetmektedir.¹²⁶⁶

Mukallidin imanı konusunda Eşarî gelenek içerisinde bir görüş birliği söz konusu değildir. Bağdâdî, taklidi olarak inanan fakat bundan dolayı şüpheye düşen kimsenin mümin kabul edilemeyeceğini, buna karşın bu şekilde inanmakla birlikte şüpheden emin olan kişi hakkında ise görüş ayrılığı yaşandığını belirtmektedir. Aralarında İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik, Evzaî, Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, Ehl-i Zâhir, Ehl-i Hadis'in kelamcılarında 'Abdullah b. Saîd, el-Hâris b. Esed el-Muhasibi, 'Abdül'azîz el-Mekkî, el-Hüseyin b. el-Fazl el-Becelî, Ebû 'Abdillâh el-Kerâbisî ve Ebû'l-'Abbâs el-Kalânîsî gibi isimlerin bulunduğu bir kesim, şüpheden emin olduğu sürece mukallidin imanını geçerli kabul etmişler ve onu Müslüman olarak kabul etmişlerdir. Bağdâdî, kendisinin de bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir. Buna karşın Eş'arî'nin başını çektiği diğer bir kesim ise mukallidin imanını geçersiz saymışlardır. Ancak bu ikinci yaklaşıma göre mukallid, mümin olarak isimlendirilememesine karşın, onun kafir veya müşrik olduğu da söylenemez. Müşrik ve kafir olmadığı için de Allah'ın onu bağışlaması mümkündür.¹²⁶⁷ Neseî, Eş'arî'nin bu yaklaşımına karşı çıkmakta ve bu yaklaşımın Mutezile'nin *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* görüşünden bir farkı olmadığını belirtmektedir.¹²⁶⁸ Pezdevî ise mukallidin imanı konusunda Eş'arî'ye farklı görüşler nispet edildiğini ifade etmektedir. Ona göre Eş'arî'den

¹²⁶⁵ Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, 173-174.

¹²⁶⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 219.

¹²⁶⁷ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 254-255.

¹²⁶⁸ Neseî, *Tebşıra*, I/57

nakledilenler arasında doğru olanı, onun mukallidi mümin kabul ettiği şeklindeki görüştür.¹²⁶⁹

6.7. Fiiller

Fiiller konusundaki tartışmanın Allah'ın fiilleri ve insanın fiilleri şeklinde iki temel zemini bulunmaktadır. Allah'ın fiilleri konusundaki yaklaşımların, her bir mezhebin Tanrı tasavvuru doğrultusunda şekillendiği görülmektedir. Eşarilerin yaklaşım biçimleri açısından bakıldığında Allah kadir-i mutlak ve her şey onun ilmi, dilemesi, iradesi ve kudreti etrafında şekillenir. Allah'a hiçbir konuda bir gereklilik veya zorunluluk izafe edilemez.¹²⁷⁰ Allah dilediği ve istediği şekilde kendi mülkünde tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Bu yüzden hiçbir şey ona vacip tutulamaz.¹²⁷¹ Eş'arî'ye göre Allah fiillerinde kullarının yararını gözetmek zorunda değildir. Dilediğini yapmaya veya yapmamaya, yaparsa dilediği şekilde yapma hakkına sahiptir.¹²⁷² Eş'arî'ye göre Allah'ın bir şeyi yapmasının vacip olduğunu iddia etmek, onun bir işi yapmakla memur olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Bu yüzden herhangi bir şeyi yapması veya terk etmesi Allah için vacip görülemez.¹²⁷³

Eşarilere göre yaratıcı olmanın şartı bir şeyi ve bunun zıddını yaratmaya kadir olmaktır. Buna göre hayatı yaratanın aynı şekilde ölümü de yaratmaya kadir olması gerekir. İnsanlardan hiçbiri bu şekilde bir yaratma kudretine sahip olmadığı için yaratıcı olarak isimlendirilemezler. Allah bunları yaratma kudretine sahip olduğu için o kendisinden başka yaratıcı olmayan Yaratıcıdır.¹²⁷⁴ Yararıyla zararıyla, imanıyla küfrüyle, taatıyla masiyetiyle tüm olaylar, Allah tarafından yaratılmıştır. Bütün bunlar Allah'ın iradesi doğrultusunda gerçekleşir. Bu dünyada ve ahirette onun irade etmediği bir şeyin var olabilmesi düşünülemez.¹²⁷⁵ Kafirlerin küfrü ile müminlerin imanı da bu kapsamdadır. Bu ikisi her ne kadar hüküm açısından farklılık arz etse de icad ve yaratma açısından aralarında

¹²⁶⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 219.

¹²⁷⁰ Bâkılânî, *İnsâf*, 74.

¹²⁷¹ Nisâbü'rî, *Ğunye*, 138.

¹²⁷² Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 151.

¹²⁷³ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 99.

¹²⁷⁴ Bâkılânî, *İnsâf*, 205.

¹²⁷⁵ Bâkılânî, *İnsâf*, 66-67, 200-201.

herhangi bir fark yoktur.¹²⁷⁶ Bu yaklaşımın bir sonucu olsa gerektir ki Eşarilerin yaklaşımlarında *ihdâs*, *fîl*, *îcâd*, *tekin* ve *halk* tabirleri arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu durum, her fiilin muhdes, her failin de muhdis olduğu anlamına gelmektedir ki bu açıdan bakıldığında kâinata Allah'tan başka hâlık, muhdis ve fâil yoktur.¹²⁷⁷ İyi ya da kötü, güzel ya da çirkin herhangi bir şeyi yaratması Allah'ın iradesi, meşiet, ihtiyarı, rızası ve mahabbetiyle gerçekleşir Allah'ın iradesi, meşiet, ihtiyarı, rızası ve mahabbeti arasında fark yoktur.¹²⁷⁸

Eşarilerin yaklaşımları açısından bakıldığında Allah'a fiilerindeki tasarruf konusunda hiçbir şekilde bir sınırlama getirilemez, Allah'ın fiilleri doğrudan onun iradesiyle ilişkilidir. Örneğin Eş'arî'ye göre bütün ilahi fiiller, hikmet ve adalet ürünü olmakla birlikte irade sıfatına göre gerçekleşir. Dolayısıyla bu fiillerde herhangi bir faydayı temin veya bir zararı bertaraf etme şeklinde bir hikmet zorunluluğu yoktur.¹²⁷⁹ Bu nedenle Eş'arî, Allah'ın ahirette masum çocukları cezalandırması, hayvanların bir kısmını diğer bir kısmının emrine vermesi, yarattıklarından bir kısmına bol bol nimet verip bir kısmını da bundan mahrum bırakması ve bazı insanların kafir olacaklarını bildiği halde onları yaratması gibi hikmetli gözükmeyen fiillerini aklen caiz görür. Ona göre bunlar Allah'ın adliyle gerçekleşen şeylerdir. Eğer bu fiiller hikmete matuf gerçekleşirse de o zaman onun fazlı dolayısıyla gerçekleşmiş olur.¹²⁸⁰ Eşariler bu yaklaşımdan hareketle Allah'ın va'dından ve va'idinden dönebileceğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre va'd ne kesin bir hak ne de kesin bir karşılıktır. O ancak Allah'ın lüftüdür. Aynı şekilde ceza da zorunlu değildir. Verilen ceza Allah'ın adaleti olarak gerçekleşecektir. Onun için hiçbir şey zorunlu görülemez.¹²⁸¹

Allah'ın insanları güç yetirilemeyecek bir şeyle sorumlu tutması (*teklîf-i mâ-lâ yutâk*) Eşarilere göre caizdir. Eş'arî, *en-Nevâdir* isimli eserinde bunun caiz olduğunu ve Allah'ın kuluna birbirine zıt iki şeyi emretmesinin boş ve müstahil bir şey olmadığını söylemiştir.¹²⁸² Cüveynî, güç yetirilemeyecek şeyle sorumlu

¹²⁷⁶ Bâkılânî, *İnsâf*, 210.

¹²⁷⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 28.

¹²⁷⁸ Bâkılânî, *İnsâf*, 69.

¹²⁷⁹ Eş'arî, *Luma*, 148-153.

¹²⁸⁰ Eş'arî, *Luma*, 71.

¹²⁸¹ Cüveynî, *İrşad*, 308.

¹²⁸² Neseî, *Tebsıra*, II/164; Eş'arî, *Luma*, 58

tutulmanın birçok çeşidi bulunduğunu kaydetmekte ve iki zıddın birlikte teklif edilmesini buna örnek göstermektedir. Ona göre bu aklen mümkündür, imkansız değildir.¹²⁸³ O bu noktada Hz. Peygamber'i tasdik etmeyeceği halde Allah'ın Ebû Leheb'e onu tasdik etmesini emretmiş olmasını delil getirmekte ve bunun *teklîf-i mâ-lâ yutâk* ile iki zıddın bir araya gelmesinin bir örneği olduğunu ileri sürmektedir. Cüveynî pek çok ayetin güç yetirilemeyecek şeyle yükümlü olmaktan Allah'a sığınmayı vurguladığını, şayet böyle bir şey mümkün olmasaydı, bu hususta Allah'tan yardım dilemenin de bir anlamı olamayacağını belirtmektedir.¹²⁸⁴ Eşarilerin Allah'ın güç yetirilemeyecek şeyle sorumlu tutmasının caiz olduğu yönündeki genel eğilimin aksine, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin *teklîf-i mâ-lâ yutâk*'ın caiz olmadığı görüşünde olduğu kaydedilmektedir.¹²⁸⁵

Eşarilerin her şeye gücü yeten kadir-i mutlak tanrı tasavvurları, onları Allah'ın fiillerinde herhangi bir sınırlamaya tabi tutulmaksızın, istediği şekilde hareket edebileceği kanaatine götürmüştür. Buna karşın Maturidilerin yaklaşımında hikmete vurgu yapılmakta ve Allah'ın iradesi ve kudreti hikmetiyle birlikte düşünülmektedir. Mâturîdî, Allah'ı hakkıyla bilen, onun her şeyden müstağni oluşunu, hükümlanlığını, sonra da kudretini, yaratma ve emretmesi bağlamındaki hâkimiyetini takdir eden her kimsenin, O'nun fiilinin hikmet dairesine çıkamayacağını da pekâlâ kabul edeceği görüşündedir.¹²⁸⁶ Mâturîdî'ye göre Allah'ın fiilinin hikmetten uzak kalması muhtemel değildir. Zira bir fiilin hikmetten uzak kalması, ya hikmetin bilinmeyişi veya hikmet yoluna uyulduğu takdirde bir yararın kaçırılma endişesi sebebiyle olur.¹²⁸⁷ Herkesin fiili hikmetli olmaya da olmamaya da müsaitken, Allah'ın fiili ise hikmetsizlikten münezzehtir.¹²⁸⁸ Mâturîdî'nin bu yaklaşımı, hikmeti Allah'ın fiillerinde vacip gören ve zorunlu tutan Mutezile'nin yaklaşımıyla paralellik arz etse de arada farklılık bulunmaktadır. Bunu daha sonraki Hanefiler tasrih etme ihtiyacı hissetmiş ve aradaki farkı anlaşılır bir şekilde ortaya koymuşlardır. Örneğin

¹²⁸³ Cüveynî, *İrşâd*, 188.

¹²⁸⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 189-190

¹²⁸⁵ Nesefî, *Tebşîrâ*, II/165.

¹²⁸⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 276.

¹²⁸⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 123

¹²⁸⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 281

Pezdevî'ye göre Allah'a hiçbir şey vacip tutulamaz. Onun fiillerinde hikmetli olması bir zorunluluk değil, hakîm oluşunun bir tecellisidir. Bu açıdan bakıldığında hakîm, kendisi ve başkasının yararı için fiil yaratan değildir, ama hakîm, sanatı hikmet dolu olan, yaptığında hikmet olandır.¹²⁸⁹

Maturidilerin yaklaşımı açısından bakıldığında *teklîf-i mâ-lâ yutâk* caiz değildir. Pezdevî, mümkün olmayan bir fiilin Allah'a nispetinin aklî ve mantikî olmadığını dile getirmekte ve Allah'ın kişiye ancak mümkün olan ve gücünün yeteceği şeyi teklif ettiğini belirtmektedir.¹²⁹⁰ Sâbûnî, Allah'ın, yapmaya güç yetiremeyecekleri şeylerle kullarını mükellef tutmasının caiz olmadığı hususunda Hanefilerin ortak görüşte olduğunu kaydetmektedir. Zira kör bir kimseyi bakmakla, kötürüm bir kişiyi de yürümekle mükellef tutmak hikmetten uzaktır; hikmet sahibi olan Allah'a böyle bir şeyin nispet edilmesi doğru değildir.¹²⁹¹

Allah tasavvurları her iki mezhebin kulların fiilleri meselesine yaklaşımına da doğrudan yansımıştır. Eşariler açısından bakıldığında Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması ve halk, fiil, icad ve ihdas gibi kavramlar arasında bir fark olmaması, insanların fiillerinin failinin de Allah'a ait olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Örneğin Eş'arî, fiili mefulun kendisi olarak kabul ettiği için kulların fiillerinin Allah'ın fiili olduğu görüşündedir.¹²⁹² Ona göre kulların bir fiilin gerçekleşmesinde fail olduğunu ileri sürmek, bir fiilin iki failinin olmasını gerektirir.¹²⁹³ Oysaki gerçekte kullar fail olarak nitelenemez, fail yaratıcı anlamında Allah'tır. Bu yüzden kullar, fiillerinin faili ve halıkı değil, müktesibidirler. Eş'arî'ye göre kul, ilahi iradede bağımsız olarak fiilde bulunabilme gücüne sahip olsaydı, söz konusu fiili dilediği şekilde gerçekleştirebilmesi mümkün olurdu. Hâlbuki içinde yaşadığı dünyada kulun güzel ve iyi olmasını istediği bir şey çirkin ve kötü olabilmektedir.¹²⁹⁴

Eşarilere göre kulun bir kesbi vardır; o fiillerinde mecbur değildir, bilakis taat ve masiyet türünden fiillerini kesbedendir. Ancak kulların fiilleri gibi kesbleri

¹²⁸⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 186.

¹²⁹⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 177.

¹²⁹¹ Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, 141.

¹²⁹² İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 242.

¹²⁹³ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 66.

¹²⁹⁴ Eş'arî, *Luma*, 39.

de Allah tarafından yaratılmıştır.¹²⁹⁵ Kulların fiilleri bir taraftan onların kesbiyken, bir taraftan da Allah'ın yaratmasıdır. Bu durumda Allah'a müktesib denemeyeceği gibi, kula da yaratıcı denilemez.¹²⁹⁶ Fiilin kesb olması, onun gerçek müktesibinin Allah olmasını gerektirmez. Zira fiiller için gerçek anlamda fail bir gerekir ve hiçbir fiil failsiz olmaz. O halde fiilin gerçek faili cisim olmayacağına göre, fiilin hakiki failinin Allah olması gerekir. Her fiil onu yerine getirecek bir faile ihtiyacı duymasına karşın, onu kesbedecek bir müktesibe ihtiyacı duymayabilmektedir.¹²⁹⁷ Mükemmel fiiller onları yapanın bilgisine delalet eder. Halbuki kuldan şaşkınlık anında da fiiller sadır olur. Yine de bu fiiller belli bir nizam, düzen içerisinde tam ve mükemmel olarak ortaya çıkmaktadır. Kul kendisinden sadır olan bu fiilleri tam olarak bilemez. Dolayısıyla sadır olan bu fiillerin kendilerini meydana getirenin ilmine delalet etmesi gerekir.¹²⁹⁸

Eşarilere göre kulun istitaatı fiille birlikte olur. Fiilden önce veya sonra olması düşünülemez. Bu ilmin maluma, idrakin de idrake konu olan şeye öncelenememesine benzer.¹²⁹⁹ Fiil onu emredene nispet edilir. Emreden fiili bizzat yapmamış olsa bile onun yapılmasını emretmiştir.¹³⁰⁰ Fiilin, failin kastına göre gerçekleşmesi, failin onu yarattığı anlamına gelmez. Bir kimse fail olarak isimlendirildiğinde o, bir şeyin yaratıcısı anlamında değil, müktesibi anlamında fail olarak isimlendirilmiştir.¹³⁰¹ Müktesibin kesbettiği şeyi bilmesi aklen gerekli değildir.¹³⁰² Allah'ın, kudretinin yetmediği şeye malik olması ve gücünün yetmediği sayısız varlıkların ilahı olması imkansızdır. Her mahlukun bir Rabb'i ve maliki vardır. Kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olması durumunda, fiillere tek başına gücü yeten birisi olacağı için, kendi fiillerinin de rabbi ve ilahı olması gerekir ki bu büyük bir hatadır.¹³⁰³ Dolayısıyla kulların fiilleri, şer'î hükümlere göre birer alamet, Allah'ın hükümleri için de birer işarettir.¹³⁰⁴ Taat, masiyet,

¹²⁹⁵ Eş'arî, *Luma*, 37.

¹²⁹⁶ Bâkılânî, *İnsâf*, 70-71.

¹²⁹⁷ Eş'arî, *Luma*, 39.

¹²⁹⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 161.

¹²⁹⁹ Bâkılânî, *İnsâf*, 71.

¹³⁰⁰ Bâkılânî, *İnsâf*, 167.

¹³⁰¹ Bâkılânî, *İnsâf*, 201.

¹³⁰² Cüveynî, *İrşâd*, 162.

¹³⁰³ Cüveynî, *İrşâd*, 165-166.

¹³⁰⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 174.

iman ve küfür gibi fiillerin insan tarafından yaratılması, Allah’la insan arasında yaratma konusunda bir ortaklık olmasını gerektirir ve O’nun yaratması insanın yaratması olmadan tamamlanamaz; bu ise şirktir. İnsanın fiillerinin ve kesblerinin yaratıcısı, bunları bilen Allah’tan başkası değildir.¹³⁰⁵ Taat ödül, masiyet de cezanın illeti değildir. Bu yüzden bunlardan hiçbirisi Allah’a vacip koşulamaz. Ödül ve kula verdiği nimetler onun fazlından, ceza ise onun adaletindendir. Kula vacip olan Allah’ın ona vacip kıldıklarıdır.¹³⁰⁶

Eşarilerin, fiillerin gerçekleşmesinde kesbedici olarak insana bir rol atfetmesi onları Cebriyye’den ayırmakla birlikte, insanın kesblerinin de Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmeleri yeniden Cebri anlayışa yaklaştırmaktadır. Maturidilerin yaklaşımında ise fiillerin gerçekleşmesinde insana daha fazla rol atfedilmesi söz konusudur. Mâturîdî, kullara hakikat manasında fiil nispet etmenin gerekli olduğunu öncelikle belirtmektedir. Ona göre fiiller, mahiyetleri itibarıyla Allah tarafından yaratılmaları ve bir zamanlar yokken O’nun tarafından icat edilmeleri açısından Allah’a, kesbedilmeleri ve işlenmeleri açısından da insanlara aittir.¹³⁰⁷

Mâturîdî bu konuda farklı kesimler tarafından pek çok görüşün ileri sürüldüğünü, ancak en doğru yaklaşımın ise fiilleri hakikat manasında hem Allah’a hem de kula nispet eden yaklaşım olduğunu belirtmektedir. Ona göre kulların fiilleri içinde tasavvurlarının ulaşamadığı ve akıllarının takdir edemediği haller bulunduğu gibi, hedef ve planlarının ulaştığı, akıllarının idrak ettiği haller de mevcuttur. Birinci türden olanlar, bir şeyin yokluktan varlık alanına çıkışını bütün detaylarıyla zihninden şekillendirip bir fiili tüm boyutlarıyla gerçekleştirme gibidir. İnsanın böyle bir fiili gerçekleştirebilmesi mümkün değildir. İkinci türden olanlar ise yasaklanan veya emredilen şeye yönelik olarak harekete geçmek ya da geçmemek gibi fiillerdir.¹³⁰⁸ Örneğin taat ile masiyetin, çirkin ve gayr-i meşru fiilleri işlemenin Allah’a nispet edilmesi, O’nun emirlere ve yasaklara muhatap olması veya mükafat ve cezaya konu teşkil etmesi gibi hususlar aklen çirkin ve hikmetsiz telakki edildiği için, fiilin bu yönleriyle Allah’a ait olması tutarsızdır.

¹³⁰⁵ Bâkılânî, *İnsâf*, 205.

¹³⁰⁶ Bâkılânî, *İnsâf*, 74.

¹³⁰⁷ Mâturîdî, *Kitâbu ’t-Tevhîd Tercümesi*, 287

¹³⁰⁸ Mâturîdî, *Kitâbu ’t-Tevhîd Tercümesi*, 292.

Bu noktada fiiller, birinci açıdan kullara ait değilken, ikinci açıdan ise onlara aittir.¹³⁰⁹

Pezdevî, kulların fiillerinin Allah'ın yaratması sonucu oluştuğunu, bu bakımdan söz konusu fiillerin mucidinin, muhdisinin ve münşinin Allah olduğunu kaydetmektedir. Ancak kul da söz konusu fiilde ihtiyar etme açısından gerçek faildir. Onun fiili Allah'ın fiilinden farklıdır. Allah'ın fiili, icad, ihdas ve halk iken, kulunki ihtiyardır.¹³¹⁰ Pezdevî, bu görüşü oturma fiiliyle açıklamaktadır. Buna göre oturmayı yaratma Allah'ın fiilidir. Oturma ise “hadis kudretle insandan hasıl olur” manasına kulun fiilidir. Böylece fiil Allah'ın yaratmasıyla var olur. Allah'ın fiili icaddır ve oturmayı yaratıp var etmedir. Oturma ise kulun fiilidir.¹³¹¹ Sâbûnî, kulun fiiline halk değil kesb, Allah'ın fiiline de kesb değil halk denildiğini ve fiil kelimesinin hem kesb hem de halk terimine şamil olduğunu kaydetmektedir. Halk ile kesb arasındaki fark, aletsiz meydana gelen şeyin halk olması, aletle meydana gelen şeyin de kesb olmasıdır.¹³¹²

Eş'arî'nin fiille meful arasında ayrım olmadığı iddiasına karşın Mâturîdî, ihtiyari fiillerin oluşumunda Allah'ın fiilinin gerçekte kulun fiilinden başka olduğunu, kula nispet edilen eylemin Allah'ın fiili değil, mefulü olduğunu belirtmektedir.¹³¹³ Fiil, yaratma açısından zorunludur ve bu noktada kulun herhangi bir dahli söz konusu değildir; ancak fiil kesb açısından ihtiyaridir. Dolayısıyla fiil, kesb açısından ihtiyari olurken yaratma açısından ihtiyari olmaz.¹³¹⁴ Mâturîdî'ye göre kulun hakikat manasında bir fiili bulunmakta ve o bu fiilini hür iradesiyle gerçekleştirmektedir. Bu fiilin başka bir yönüyle Allah tarafından yaratılmış olması kulun tercihini etkilememekte, bunda sevkedici ve zorlayıcı bir rol oynamamaktadır.¹³¹⁵

¹³⁰⁹ Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd Tercümesi*, 288.

¹³¹⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 144.

¹³¹¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 145, 151.

¹³¹² Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, 136-137.

¹³¹³ Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd Tercümesi*, 302.

¹³¹⁴ Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd Tercümesi*, 305.

¹³¹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd Tercümesi*, 310.

SONUÇ

İslam düşüncesinin gelişimine yaptıkları katkı açısından bakıldığında, Eşarilik ve Maturidilik diğer mezheplere nazaran müstesna bir konuma sahiptir. Dinî terimlerin oluşumunda, itikadî meselelerin içeriğinin ve ele alınış biçimlerinin şekillenmesinde, geçmişte ve günümüzde her iki mezhebin rolü büyüktür. Bu iki mezhebin tarihsel süreçte birbirleriyle olan ilişkileri, aslında birbirleri üzerinden kendilerini inşa girişimleri olarak görülebilecek bir genişliğe ve derinliğe sahiptir. Bu çalışmada, iki mezhep arasındaki ilişki, başlangıcından VIII./IX. yüzyıl sonuna kadar bütüncül bir tarihsel bakış ve Mezhepler Tarihi'nin yöntemi ve ilkeleri doğrultusunda ele alınmaya çalışılmış ve bu sayede İslam düşüncesinin umumi seyrine dair genel ve bütüncül bir resim sunulmak istenmiştir.

Mezhepler hem ilk ortaya çıktıklarında hem de gelişim süreçlerinde çeşitli bağlamların izlerini bünyelerinde taşımaktadırlar. Her toplumsal oluşum gibi mezhepler de temsilcilerinin psikolojik ve sosyolojik tercihlerine, siyasi yönetimlerin tasarruflarına, fikri düzeyde etkileşim içinde oldukları muhatapların farklılaşmasına, değişen toplumsal ve kültürel şartlara bağlı olarak çeşitli değişim ve dönüşümlere maruz kalmaktadırlar. Buna paralel olarak da çoğu kez içinde bulundukları sosyo-kültürel dokuya göre yeniden şekillenmektedirler. Bu durum diğer bütün mezheplerde olduğu gibi Eşarilik ve Maturidilik için de geçerlidir. Eşariler ve Maturidîler arasındaki ilk etkileşimler ve tartışmalar da göstermektedir ki Eşarilik ve Maturidilik arasındaki ilişki, uyumlu bir ittifak olmaktan çok, bir rekabetti. İki grup arasındaki bu rekabet, ilerleyen süreçte değişen tonlarda kendini gösterdi. Ama bu kimi muahhar kaynaklara yansıyan şekliyle sadece bir fikri tartışma değildi; içinde siyaset, ekonomi, din, kültür gibi çok denklemlili bir ilişki yumağıydı. Ve iki grup arasındaki ilişkiler tarihsel süreçte asla istikrarlı bir seyir izlemedi. Bölgesel farklılaşmaya, siyasîlerin tutumlarına, felsefe ve tasavvufi olan ilişkilerine göre farklılıklar arz etti. Aslında bu hususlar, iki grup arasındaki ilişkinin seyrini tayin eden değişkenler olarak işlev gördü.

Eşarilikle Maturidilik arasındaki ilişkiler Horasan ve Maverâünnehir’de başladı. Eş’arî’nin ikinci kuşak takipçileri tarafından Şafilik ve Sufilik üzerinden bölgeye taşınmasıyla Eşarilik bölgede taban buldu ve kısa bir süre zarfından diğer mezhepler karşısında güçlü bir konuma geldi. Eşarilerin, Maturidî Hanefilerle olan karşılaşması IV./X. asrın son çeyreğinde başladı ve V./XI. asrın sonlarına gelindiğinde restleşmeye dönüştü. Öyle ki bu süreçte Eşarilik-Maturidilik ilişkisiyle Şafilik-Hanefilik ilişkisi iç içe geçti. Fıkḥî mezhepler arasında geçmişte var olan rekabet, bu kez kelimî zemine taşındı ve genişlemeye başladı. Tekvin sıfatı restleşmenin en önemli ayağını temsil etti. Eşariler bu görüşün geçmişte karşılığı olmadığını ve bölgedeki Hanefiler tarafından sonradan uydurulmuş bir bidat olduğunu ileri sürerken, Hanefiler buna şiddetle karşı çıktılar ve tekvin konusunun geçmişte izini sürdürdüler. Bu süreç Mâtûrîdî sonrası süreçte ihmal edilen kelimî faaliyetin Hanefiler tarafından yeniden hatırlanmasına ve Mâtûrîdî’nin ismi etrafında Maturidiliğin Eşarilik üzerinden yeniden inşa edilmesine yol açtı. Ehlü’r-Rey-Ehlü’l-Hadis, Şafilik-Hanefilik kutuplaşmasında öne çıkan kimi tartışma konuları, itikadî ve kelimî düzlemde yeniden tartışılmaya başlandı.

Fahrüddîn Râzî ile birlikte felsefe zeminine taşınması, Eşarilik açısından yeni bir dönemeci temsil etti. Felsefî Eşarilik olarak tanımlanabilecek bu süreç, aslında Eşariliğin kendi kalıplarını zorladığı ve zaman zaman dışına çıktığı bir süreçti. Aralarında Hanefilerin de bulunduğu diğer mezheplere mensup çok sayıda isim tarafından takip edilmiş olmasına bakılırsa felsefeyle olan temasında Eşariliğin, zamanla kelimî kimliğini yitirdiği ve mezhepler üstü bir çerçeveye oturduğu ileri sürülebilir. Eşarilik-Maturidilik ilişkisi açısından bu yeni sürecin yansımaları, Teftazânî’nin ilk defa Maturidiliği Eşarilikle birlikte Ehl-i Sünnet’in iki ana kolundan birisi olarak takdim etme çabasında görmek mümkündür. Eşariliğin felsefeyle teması sürecinde oluşan metinler doğrudan bir mezhebe indirgenebilecek türde açık ve net bir söyleme sahip değildir. İlerleyen süreçte Osmanlıların bu metinlere medrese müfredatlarında yer vermelerinin arkasında da muhtemelen bu husus yatmaktadır. Osmanlı medrese sistemi içerisinde bu metinlere verilen değer ve önem, bunların Eşarî oluşları dolayısıyla değil, aksine

Eşariliği de aşan felsefî bir söyleme ve yaklaşım biçimine sahip oluşları sebebiyledir.

Eşarilik Batı'da sosyo-politik gelişmelerin tesirinde kalmış ve alan daralmasına uğramıştır. Bunda üç asır boyunca bölgeye hâkim olan Fatimilerin ve bölgeye aşlamaya çalıştıkları İsmailî Şiiiliğin izlerinin silinmesi çabasının etkisi büyüktür. Bu çaba, Fatimiler sonrasında bölgeye hâkim olan Selçuklu, Zengi, Eyyübi ve Memlûklü yönetimler tarafından siyasi bir görev olarak algılanmış ve Sünnilik kimliği öne çıkarılmıştır. Sünnilik, böyle bir bağlamda Eşarilik üzerinden propaganda edilmek istenmiş, buna paralel olarak da Eşarilik Sünnilikle özdeşleşen itikadi ve siyasi bir içerik kazanmıştır. Bu yüzden Eşarilik Batı'da daha çok bir akide olarak algılanmıştır. İbn 'Asâkir, Bedruddin İbn Cemâ'a, Takiyyüddin es-Sübî, Tâcüddin es-Sübî, 'İzzüddin İbn Cemâ'a, Makrizî, Muhammed es-Senûsî, Kemâlüddin İbn Ebî Şerîf gibi isimler tarafından ortaya konan literatüre bakıldığında Eşariliğin daha çok bir akide olarak algılandığı ve takdim edildiği görülmektedir. Eşariliğin bölgede akaid olarak algılanmasında sosyo-politik bağlamın yanı sıra tasavvufî faaliyetlerin de etkisi etkisi bulunmaktadır. Eşariliğin Şam ve Mısır gibi Batı bölgelerinde yaşadığı daralma, onu zamanla mezhepler üstü bir çizgiye taşımış ve Memlûkler zamanından itibaren bölgedeki Hanefilerle uzlaşma arayışlarını beraberinde getirmiştir. Takiyyüddin es-Sübî ve oğlu Tâcüddin es-Sübî tarafından ortaya konan metinler Eşarilerle Maturidî Hanefiler arasında tesis edilmeye çalışılan uzlaşma çabalarının en somut örneklerini temsil etmektedir.

Mısır ve Şam bölgelerinin sosyo-politik ve dini-kültürel dinamikleri, Eşarilik gibi Maturidiliğin gelişim seyri açısından da önemli gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Doğu'dan Batı'ya göç eden Hanefî âlimler, bölgedeki siyasi yönetimler tarafından desteklenmiş ve ilmi faaliyetlerini rahatlıkla gerçekleştirebileceği bir ortam tesis edilmiştir. Ancak Doğu'da Eşariler, Kerramiler, Mutezile gibi mezheplerle yaşadıkları fikri mücadelenin Batı'da karşılığının olmaması, onları daha esnek ve çatışmadan uzak bir yaklaşım tesis etmeye götürmüştür. Bu yüzden bölgede hâkim olan din anlayışı ile kendi görüşlerini sentezleme yoluna gitmişler ve Maturidiliği hadis taraftarlığına yaklaştırmışlardır. *Tahavi Akide'sine* yazılan şerhleri ve bu bölgede üretilen

kelami metinleri bu sentezin ve aşılamamanın yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür. Bu durum Eşarilerden gelen uzlaşî arayışlarının Hanefiler nezdinde de karşılık bulmasını beraberinde getirmiştir.

KAYNAKÇA

- ‘ACEM, Refik, *el-Mantık ‘inde’l-Gazâlî fî Eb‘âdihi’l-Aristôviyye ve Husûsıyyâtı’l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1990.
- , “Naşirin Önsözü”, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö.505/1111), *Kitabu Mihakku’n-Nazar*, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, 1994.
- AK, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Maturidilik*, İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.
- , *Selçuklular Devrinde Maturidilik*, İstanbul: Kitabiyat, 2009.
- AKGÜN, Tuncay, *Gazâlî ve İbn Rüşd’e Göre Yaratma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.
- AKOĞLU, Muharrem, *Büveyhiler Döneminde Mutezile*, Ankara: İlahiyat, 2008.
- ALGAR, Hamid, “Kazaruni”, EI, New Edition, IV/851
- , “Necmeddin-i Kübra”, *DİA*, XXXII/499
- ALTAŞ, Eşref, *Fahreddin er-Razi’nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- ÂMİDÎ, Seyfüddîn ‘Ali b. Ebî ‘Ali (ö.631), *Ebkarü’l-Efkâr fî Usulî’d-Din*, thk. A. M. Mehdi, Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâikü’l-Kavmiyye, 2002.
- ARIKAN, Adem, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- , “Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud’un Faaliyetleri”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, sayı: 5-6, Bışkek, 2008, s. 153-164.
- ARKOUN, Mohammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. H. Yücel, İstanbul 1999
- , *Tarih, Felsefe ve Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Y. Aktay-C. Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- ASLAN, Abdülgaffar, “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, sayı: 20, s. 25-45.
- ASMAN, Jan, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- ‘AŞÛR, Said Abdülfettah, *Mısr ve’ş-Şam fî Asri’l-Eyyubiyyin ve’l-Memalik*, Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-‘Arabiyye, t.y.

- ATAY, Hüseyin, “Fahredden Râzî’nin Kelam İlmindeki Yeri”, *Kelam’a Giriş: Muhassal*, çev. H. Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- ATTAR, Feridüddin, *Evliya Tezkireleri*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- AVCU, Ali, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- , “Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2010, cilt: X, sayı: 3, s. 199-246
- AY, Mahmut, *Sadruşşeria’da Varlık: Ta’dilu’l-’Ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*, Ankara: İlahiyat, 2006.
- AYBAKAN, Bilal, “Şafî Mezhebi”, *DİA*, XXXVIII, 237
- , “Şafî”, *DİA*, XXXVIII/230
- AYDINLI, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- AYNÎ, Mehmed Ali, “Türk Mantıkçıları”, *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1928, III, 49-64.
- AYTEKİN, Arif, “el-Akide-tü’t-Tahâvîyye”, *DİA*, II/259
- BÂBERTÎ, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed (ö.786/1384), *Risâletun fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, Nu: 2725, v. 177-180.
- , *Şerhu Akideti Ehli’s-Sünne ve’l-Cemaa*, thk. Arif Aytekin, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve’ş-Şuun, 1989.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr ‘Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed (ö.429/1037), *Usûlu’d-Dîn*, Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedide, 1981.
- , *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fırlı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- BAHADİROĞLU, Mustafa, “İbrahim Zahid-i Geylani”, *DİA*, XXI/359.
- BÂKILLÂNÎ, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (ö.403/1013), *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ’tikâduhû velâ Yecûzu el-Cehl bihî*, thk. M. Z. el-Kevserî, Kahire:

- Müessesetü'l-Hancî, 1963; thk. I. A. Haydar, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- , *et-Temhîd fi'r-Redd 'ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla*, thk. M M. el-Hudayri, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, t.y
- , *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mucize, Keramet, Sihir*, çev. A. Bebek, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- BARTHOLD, V. V. , *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.
- BASHIR, Shahzad, "After the Messiah: The Nurbakhshiyeh in Late Timurid and Early Safavid Times", *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, ed. A. J. Newman, Leiden: E.J. Brill, 2003.
- BAŞKAN, Özcan, *Bildirişim, İnsan Dili ve Ötesi*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1988.
- BAŞOĞLU, Tuncay, "Hicri V. Asırda Fıkıh", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1998, c. III, sayı. 2, s.113-141.
- BATAK, Kemal, "Tehafütü'l-Felasife ile İlgili Genel Problemler", *İslami Araştırmalar* (2000), c. XIII: 3-4, 374-375.
- BEBEK, Adil, *Habbazi: Kelamî Görüşleri ve el-Hadi adlı Eseri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.
- , "Kabi", *DİA*, XXIV/27.
- BEDEVÎ, 'Abdurrahmân, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1977.
- BERKEY, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton: Princeton University, 1992.
- BERNAND, Marie, "Le Kitab al-Radd ala l-Bida", *Annales Islamologiques*, 16 (1980), s. 62.
- BEYÂZÎZÂDE, Ahmed Efendi (ö.1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm 'an 'İbârâtü'l-İmâm*, thk. Y. Abdürrezzâk, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin (ö.458/1066), *el-İ'tikâd 'alâ Mezhebi's-Selef Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

- BEYYÛMÎ, Muhammed Receb, “Nizamü’l-Mülk et-Tusi”, *Mecelletu’l-Ezher* (1951), Kahire, c. XXVII/5, 502-503
- BOSWORTH, Clifford Edmund, *The Ghaznavids: Their Emire in Afghanistan and Eastern Iran*, Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1973.
- BOZAN, Metin, *İmamiyye’nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.
- BREEBAART, Deodat A., *The Development and Structure of the Turkish Futtuwah Guilds*. Ph. D., Princeton University, 1961.
- BROCKELMANN, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden 1943.
- BUHÂRÎ, ‘Alaüddîn ‘Abdîl‘azîz b. Ahmed (ö.730/1330), *Keşfü’l-Esrâr ‘an Usûli’l-Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, tahrir: Muhammed el-Mu’tasım-Billah el-Bağdadi, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1997, I-V.
- BULLIET, Richard W. , *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Mass.: Harvard University, 1972.
- , “The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century”, *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S. Richards, Oxford: Bruno Cassirer, 1973.
- BUNDÂRÎ, Ebû İbrahim Kıvâmüddîn Feth b. ‘Ali (ö.643/1245), *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kıvamuddin Burslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- BÜSTÎ, Ebû’l-Kâsım İsmâ’il b. ‘Ali b. Ahmed (ö.420/1029), *el-Bahs an Edilleti’t-Tekfir ve’t-Tefsik*, thk. Hanefi Seyyid Abdullah, Kahire: Dârü’l-Âfâki’l-Arabiyye, 2006
- BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, “Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Problemi*, İstanbul: İSAV, 2005, 441-492.
- CÂHİZ, Ebû ‘Osmân Amr b. Câhız, *Resâilu’l-Câhız*, tah. ‘Abdusselâm M. Hârûn, Beyrut, 1991.
- CAMİİ, Abdurrahman, *Nefehatu’l-Üns: Evliya Menkıbeleri*, çev. L. Çelebi, İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.

- CEVDET, Muallim, *Zeyl 'alâ Fasli'l-Ahiyyeti'l-Fityâni't-Türkî fî Rihleti İbn Battûtâ*, İstanbul: Kurtuluş Matbaası, 1932.
- CEYLAN, Yasin, *Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Din al-Râzî*, Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1996.
- COHEN, Anthony P., *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- CÜVEYNÎ, Ebû Muhamed Rüknu'l-İslâm 'Abdullah b. Yusuf (ö.438/1047), *Risâle fî İsbâti'l-İstivâ' ve'l-Fevkıyye*, thk. A. M. el-Hakkı, Beyrut: Dâru Tavik, 1998.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî 'Abdülmelik b. Muhammed (ö.478/1085), *Muğîsu'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk*, nşr. Heysem Taaymî, Beyrut 2003.
- , *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitabü'l-İrşad*, çev. A. B. Baloğlu-S. Yılmaz-M. İlhan-F. Sancar, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- , *Lüme'u'l-Edille fî Kavâ'idî 'Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Fevkıyye H. Mahmûd, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- , *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. H. Klopfer, Kahire: Dârü'l-Arab, 1989.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "Gazzali", *DİA*, XIII/490
- ÇAPAK, İbrahim, *Ebu Hamid el-Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.
- ÇAVUŞOĞLU, Ali Hakan, *Irak Maliki Ekolü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.
- , er-Risale", *DİA*, XXXV/119-121
- ÇELEBİ, İlyas, "el-Lüma", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXVII/258
- , "Sâhib b. Abbâd", *DİA*, XXXV/512-514
- , "Saffar, Ebu İshak", *DİA*, XXXV/462.
- ÇETİN, Rabiye, *Gazâlî'de İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, 172-190

- ÇİFT, Salih, “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2008), XVII:2, 443-455.
- DAFTARY, Farhad, *Muhalif İslamın 1400 Yılı: İsmaililer, Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001.
- DAIBER, Hans, “The Quran As a “Shibboleth” of Varying Conceptions of The Godhead”, *Israel Oriental Studies*, (1994), Leiden, vol. XIV
- DAYF, Şevki, *Târîhu'l-Edebi'l- 'Arabî: 'Asru'd-Düvel ve'l- 'Imârât*, Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd 'Ubeydullah b. Muhammed (ö.430/1039), *Te'sîsü'n-Nazar fi İhtilâfi'l-Eimme*, Kahire 1972.
- DEMİR, Ahmet İshak, *Mütekaddimin Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.
- DEYLEMÎ, Ebû'l-Hasan ed-Deylemî, *Sirat-i Abu Abdullah İbn Hafîf aş-Şirâzî*, thk. A. Schimmel, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955.
- DİB, Abdülazim, “Cüveynî, İmamü'l-Harameyn”, *DİA*, VIII/142
- EBÛ HANÎFE, Nu'man b. Sâbit (ö.150), *Risaletu Ebi Hanife ila Osman el-Betti*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içerisinde), İstanbul: İFAV, 1992.
- EBÛ TEMMÂM, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecera*, ed. & trans. W. Madelung-P. E. Walker, Leiden: Brill, 1998.
- EBÛ 'UZBE, el-Hasan b. 'Abdilmuhsin (ö.1172/1759), *er-Ravzatu'l-Behiyye fîmâ Beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye*, Haydarabad 1322.
- EMİN, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1966, I-IV.
- ENSÂRÎ, Süleymân b. Nâsır b. Ömer (ö.512/1118), *Şerhu'l-İrşâd fi'l-Kelâm li'l-Cüveynî*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 2247, 209 v.
- ERASLAN, Kemal, “Ahmed Yesevi”, *DİA*, II/160
- , “Ahmed-i Yesevi”, *Yesevîlik Bilgisi*, haz. C. Kurnaz-M. Tatçı, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2000.

- ERZURÛMÎ, Hüseyin Paşa, *el-Münciye 'ani'l-Hata' el-Vâkı' beyne en-Nâciye ve Gayri Nâciye*, Süleymaniye-Reşid Efendi, Nu: 1043, v. 18-41
- ESEN, Muammer, "Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllab'ın Kelâmî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002), c.XLIII: 1, s. 63-79.
- ESS, Josef Van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin: Walter De Gruyter, 1995, I-VI.
- , "İbn Kullâb and His School", *Proceedings of the Twenty-Sixth International Congress of Orientalists*, New Delhi, January 4-10, vol. 4 (1969), p.263-287.
- , "İbn Kullab und die Mihna", *Oriens*, vol. 18-19 (1967), pp. 92-142.
- , "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1970, 46.
- , "Sufism and its Opponents Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies Polemics*, ed. F. De Jong-B. Radtke, Leiden 1999.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, tah. H. Ritter, Wiesbaden 1980; *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. M. Dalkılıç-Ö.Aydın, İstanbul 2005.
- , *Kitâbu'l-Lüm'a*, thk. A. İ. Seyrevan, Beyrut 1987; thk. Hammude Gurabe, Kahire 1975.
- , *el-İbâne ve Usulü Ehli's-Sünnet: Eşari Akaidi*, çev. R. Biçer, İstanbul 2010.
- FARUQUE, Muhammed, "The Development of the Institution of Madrasah and the Nizamiyyah of Baghdad", *Islamic Studies* (1987), Islamabad, vol. XXVI/3, 254
- FAZLIOĞLU, İhsan, Türk-Felsefe Bilim Hayatının Çerçevesi, http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/Turk_FelsefeBilim_Hayatinin_Cercevesi.pdf
- FETTÂH, İrfân 'Abdülhamîd, *Dirâsât fî'l-Fikri'l-'Arabi'l-İslâmî*, Amman: Dâru Ammar, 1991.

- FIGLALI, Ethem Ruhi, “İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler*, 16-18 Eylül 1985, İzmir 1985,
- FISCHEL, Walter J., *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkeley: University of California Press, 1967.
- FOUCAULT, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1994
- , *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden, İstanbul; Ayrıntı, 2000.
- FRANK, Richard, “al-Ghazali’s Use of Avicenna’s Philosophy”, *Revue des Etudes Islamiques* (1987-1989), LV-LVII, 271-285.
- FÛREKÎ, Ebû Bekr (ö. 478/1085), *en-Nizâmî fî Usûli’-d-Dîn*, Süleymaniye-Ayasofya, Nu: 2378, 156 v.
- GAZÂLÎ, Hüccetu’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö.505/1111), *İhyau Ulumi’-d-Din*, çev. A. Serdaroğlu, Ankara 1963
- , *el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl*, thk. M. Hasan Heyto, Dimaşk : Dârü'l-Fikr, 1980.
- , *el-Munkızu mine’-d-Dalal: Dalaletten Hidayete*, çev. Y. Pakış, İstanbul: Umran Yayıncılık, 1996.
- , *Faysalatu’t-Tefrika Beyne’l-İslâm ve’z-Zandaka*, thk. R. M. Abdullah, Dimaşk: Dârü'l-Hikme, 1986.
- , *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. C. Erdemci, Ankara: Vadi Yayıncılık, 2001.
- , *Filozofların Tutarsızlığı*, nşr.-çev. M Kaya-H. Sarıoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009.
- , *Kitâbu Mihakku’n-Nazar*, thk. Refik el-‘Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1994.
- , *Mi’yâru’l-‘İlm fî Fenni’l-Mantık*, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, t.y.
- , *Mustasfa/İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- , *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, thk. İ. A. Çubukçu-H. Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.

- GAZNEVÎ, Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed (ö.593/1196), *Usûlu'd-Dîn*, Süleymaniye-Bağdatlı Vehbi, Nu: 2028, v. 103-135.
- , *el-Hâvi el-Kudsî fi'l-Furû'*, Süleymaniye-Carullah, Nu: 626, 215 v.
- GIBB, Sir Hamilton Alexander Roskeen, *Mohammedanism: an Historical Survey*, New York: Oxford University 1967.
- GINZBURG, Carlo, *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, çev. Ayşen Gür, İstanbul: Metis, 1999.
- GIVONY, Joseph, "Fırak Edebiyatında İmam Ebû Hanîfe'nin Tasviri ve İlgili Meseleler", çev. M. Tan-N. K. Karabiber, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, 59-78
- GOLDZİHER, Ignaz, "Aus der Theologie des Fakhr al-Din al-Râzî", *Der Islam*, III (1912), 213-247.
- GOLDZİHER, Ignaz, *Vorlesungen über des Islam*, Heidelberg 1910.
- GÖKBULUT, Süleyman, "Ebû'n- Necîb Ziyâüddîn es- Sühreverdî ve Âdâbü'l-Mürîdîn Adlı Eseri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 28, 135-152.
- , "Kübrevîliğin Orta Asya ve Anadolu'daki Macerası Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007, s.323-334.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, "Bâkılânî", *DİA*, IV/532
- , "Ebû Abdillâh el-Basrî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, X/85
- GÖRGÜN, Tahsin, "Adudüddin İci", *DİA*, XXI/411.
- GÜZEL, Abdurrahman, *Hacı Bektaş Veli ve Makalat*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- HAFÎDÜ'T-TEFTAZÂNÎ, Seyfüddîn Ahmed b. Yahyâ el-Herevî (ö. 916/1510), *Hâşiye 'alâ Şerhi'l- 'Akâid*, Süleymaniye-Carullah, Nu: 1195, 84 v.
- HAKÎM SEMERKANDÎ, Ebû'l-Kâsım İshâk b. Muhammed (ö.342/953), *es-Sevâdu'l-A'zam fi'l-Kelâm*, y.y.: Bolulu İbrahim Efendi Matbaası, t.y.
- HALEBÎ, Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ, *el-Hakâiku'l-Celiyye fi'r-Red 'alâ İbn Teymiyye fîmâ Evredehu fi'l-Fetve'l-Hameviyye*, thk. T. ed-Desukî el-Habeşî, Kahire 1987.

- HALLAQ, Wael B. , *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University, 1997.
- HALM, Heinz, *Die Ausbreitung der safiitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden: Ludwig Reichart Verlag, 1974.
- , *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London: The Institute of Ismaili Studies, 1997.
- , “Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von Nisapur”, *Die Welt Des Orients* (1971), c. VI, S. 2, s. 205-233.
- , “Fatimiden und Ghaznawiden”, *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth Volume I*, ed. I. R. Netton, Leiden 2000, 209-221.
- HAMEVÎ, Ebû ‘Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. ‘Abdullah (ö.626/1229), *Mu‘cemu’l-Büldân*, Beyrut 1956.
- HANBELÎ, Ebû'l-Berekât Ahmed b. İbrâhîm, *Şifâu'l-Kulûb fî Menâkibi Benî Eyyûb*, thk. M. Şarkavi, Beyrut 1966.
- HANEFÎ, Muhammed b. İbrâhîm, *Keşfu'l-Ğumâm ‘an Ahbâri’l-Umem*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp.-Revan Köşkü, Nu: 1559.
- HAREZMÎ, Ebû ‘Abdullah Kâtib Muhammed b. Ahmed (ö.387/997), *Mefâtîhu’l-Ulûm*, Kahire: Matbaatü’ş-Şark, 1342.
- HASÎRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim (ö.505/1111), *el-Hâvî fî'l-Fetâvâ*, Süleymaniye-Hekimoğlu, Nu: 402, 278 v.
- HÂSSÎ, Sadruddîn el-Muvaffak b. Muhammed el-Horezmî (ö.634/1236), *İbâne fî'r-Redd ‘alâ men Şene‘a ‘alâ Ebî Hanîfe*, Nuruosmaniye, Nu: 3672, v. 81b-94a.
- HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Ali (ö.463/1070), *Târîhu Bağdâd*, Beyrut ty.
- HAYÂLÎ, Şemseddin Ahmed b. Musa (870/1465), *Haşiye ala Şerhi’l-Akaidi’n-Neseîyye*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1279.
- HITTI, Philip K. , *İslam Tarihi: Siyasi ve Kültürel*, çev. S. Tuğ, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- HİNDÎ, Sirâcüddin Ömer b. İshâk (ö.773/1372), *Şerhu ‘Akîdeti’t-Tahâvîyye*, Süleymaniye-Mihrişah Sultan, Nu: 294, v. 10-59

- , *el-Ğurretu'l-Münîfe fî Tahkîki Ba'zı'l-Mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1950.
- HİZMETLİ, Sabri, "İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, cilt: XXVI, s. 653-680
- HODGSON, Marshall G.S., *The Venture of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1977; *İslam'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- HORTEN, Max, "Religion und Philosophie im Islam", *Max Horten Islamic Philosophy Studies and Reviews*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 2000.
- HOURLANI, George F., *Reason And Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University, 1985.
- HUCVÎRÎ, Ebû'l-Hasan Data Gencbahş 'Ali b. Osman (ö.465/1072), *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. S. Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- HÜSEYİN, Fevkiyye Mahmud, "Mukaddime", *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Kahire 1976.
- HÜSEYNÎ, Sadruddîn Ebû'l-Hasan 'Ali b. Nâsır (ö.622/1225), *Ahbâru'd-Devleti's-Selçukîyye*, çev. Necati Lugal, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- IGGERS, Georg G., *Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- İBN 'ASÂKİR, Ebû'l-Kasım 'Ali b. el-Hasan (ö.571/1176), *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî fîmâ Ünsibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. M. Z. Kevserî, Dımaşk 1347.
- , *Vulâtu Dımeşk fî 'Ahdi's-Selçûkî*, thk. S. el-Müneccid, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1981.
- İBN BATTÛTÂ, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Battûtâ et-Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A. S. Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- İBN BUKAYRE, Bedruddîn Hasan b. Ebî Bekr (ö.836/1432), *Gâyetu'l-Merâm fî Şerhi Bahri'l-Kelâm*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, Nu: 1693, 124 v.

- İBN CEMÂ'Â, 'İzzüddîn Muhammed b. Ebî Bekr (ö.819/1417), *Dercu'l-Me'âlî fi Şerhi'l-Emâlî*, Süleymaniye-Esad Efendi, Nu:1178/10, v.175-187.
- İBN CÜBEYR, Ebû'l-Hüseyn Muhamed b. Ahmed (ö.614/1217), *Rihletu İbn Cübeyr*, Beyrut: Dâru Sadır, 1980.
- İBN DÂÎ ER-RÂZÎ, Seyyid Murtazâ Hasenî, *Tabsıratu'l-'Avâm fi Ma'rifeti Makâlâti'l-En'âm*, tah. Abbas İkbâl, Tahran 1313.
- İBN DOKMAK, İbrahim b. Muhammed (ö.809/1406), *el-Cevheru's-Semîn fi Siyeri'l-Mülûk ve's-Selâtîn*, thk. M. K. İzzüddin, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İBN EBÎ ŞERÎF, Kemâlüddin Muhammed b. Muhammed (ö.905/1499), *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere*, thk. M. Ö. ed-Dimyâtî, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İBN EBÎ'L-'IZZ, Sadrüddîn 'Ali b. 'Ali b. Muhammed (ö. 792/1390), *el-İttibâ'*, thk. M. Ataullah Hanif-Asım b. Abdillâh el-Karyuti, Amman: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- , *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâvîyye*, thk. A. et-Türki-Ş. El-Arnâvut, Beyrut 1993.
- İBN FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan (ö.406/1015), *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, tah. D. Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987.
- İBN HACER, Şihâbüddîn Ahmed b. 'Ali el-'Askalânî (ö.852/1449), *Ref'u'l-'Isr'an Kudâti Mısr*, thk. A. M. Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.
- , *ed-Düreru'l-Kâmine fi A'yânî'l-Mietî's-Sâmine*, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1931, I-IV.
- İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed (ö.808/1406), *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- İBN HALLİKÂN, Ebû'l-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed (ö.681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve İnbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk. İ. Abbas, Beyrut: Dâru Sadır, 1978, I-VIII.

- İBN HAZM, Ebû Muhammed ‘Ali b. Ahmed el-Endelüsî (ö.456/1063), *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, thk. M. İ. Nasr-A. Ğumeyra, Cidde: Mektebetu Ukaz, 1982, I-V.
- İBN HUZEYME, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk (ö.311/924), *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtı's-Sıfâtı'r-Rab*, thk. M. Halil Herras, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Takiyyüddîn Ebî Bekr b. Ahmed (ö.851/1447), *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, thk. A. M. Ömer, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ty.
- İBN KEMALPAŞAZADE, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân (ö.940/1534), “Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye”, *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen, Würzburg: Ergon Verlag, 2008.
- İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ ‘İmâdüddîn İsmail b. Ömer (ö.774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. A. b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997-1999, I-XXI.
- İBN KUTLUBOĞA, Zeynüddîn Ebû'l-‘Adl Kâsım b. Kutluboğa (ö.879/1474), *Tâcü't-Terâcîm fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, 1962.
- İBN MÜNEVVER, Muhammed b. Münevver b. Ebu Sa'd (ö.574/1178), *Tevhidin Sırları/Esrarü't-tevhid fî makamati's-Şeyh Ebi Said*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- İBN ŞEDDÂD, Ebû ‘Abdullah ‘İzzeddin Muhammed b. ‘Ali (ö.684/1285), *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Y. Z. Abbare, Dımaşk: Vizaretü's-Sekâfe, 1991.
- İBN TEYMİYYE, Ebû'l-‘Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. ‘Abdilhalim (ö.728/1328), *el-İstikâme*, thk. M. Reşad Sâlim, Kahire: Müessesetu Kurtuba, t.y.
- , *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, thk. M. Reşad Salim, Medine, 1991.
- , *en-Nübüvvât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- , *er-Redd 'ale'l-Mantikiyyin*, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1993.

-----, *Muvâfakatu Sahîhi 'l-Menkûl*, Kahire 1951.

İBN VÂSİL, Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim (ö.697/1298), *Müferricu 'l-Kurûb fi Menâkıbi Benî Eyyûb*, thk. H. Muhammed Rebi', Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İ'lam, 1972.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî (ö.354/965), *Kitâbü 'l-Mecrûhîn mine 'l-Muhaddisîn*, thk. H. b. A. es-Selefi., Riyad: Dâru's-Sümei'yî, 2000.

İBNU'L-'ADÎM, Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed (ö.666/1262), *Zubdetu 'l-Haleb min Târîhi 'l-Haleb*, thk. Süheyl Zekkar, Dimaşk: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1997.

-----, *Buğyetu't-Taleb fi Târîhi Haleb*, haz. Ali Sevim, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.

İBNU'L-ESÎR, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed 'Abdulkerîm (ö.630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut: Dâru Sadır & Dâru Beyrut, 1966, I-XII.

-----, *et-Târîhu 'l-Bâhir fi'd-Devleti 'l-Atabekiyye*, thk. A. Ahmed Tuleymât: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, t.y.

İBNU'L-KALÂNİSÎ, Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed (ö.555/1160), *Zeylu Târîhi Dimaşk*, thk. H. F. Amedroz, Leiden 1908.

İBNU'L-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahyâ (ö.840/1436), *Kitâbu 'l-Bahri 'l-Zehhâr el-Câmi' li Mezâhibi 'Ulemâi 'l-Emsâr*, Kahire 1993.

İBNU'S-SALÂH, Ebû 'Amr Takıyyüddin Osman b. 'Abdurrahmân (ö.643/1245), *Tabakâtu 'l-Fukahâi 'ş-Şâfiyye*, thk. M. A. Necib, Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1992, I-II.

İBNU'Ş-ŞIHNE, Ebû'l-Fazl Muhibüddîn Muhammed b. Muhammed (ö.890/1485), *ed-Dürrü 'l-Muntehab fi Târîhi Memleketi Haleb*, thk.&nr. Yusuf b. İlyan b. Musa Dimaşki Serkis, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1909.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemâleddin 'Abdurrahman b. 'Ali (ö.597/1201), *el-Muntazam fi Târîhi 'l-Mülûk*, Haydarabad 1359.

İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid (ö.861/1457), *el-Müsâyere fi 'l-'Akâidi 'l-Münciyye fi 'l-Âhire*, (el-Müsamere ile birlikte basım), thk. M. Ömer ed-Dimyati, Beyrut 2002.

- İBNÜ'L-İMÂD, Şihâbüddin 'Abdulhay b. Ahmed (ö.1089/1679), *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. A. El-Arnâvut-M. El-Arnâvut, Beyrut: Daru İbn Kesir, 1991.
- İCÎ, Ebû'l-Fazl 'Adudüddîn 'Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaflar (ö.756/1355), *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbiyy.
- İNAL, İbrahim Hakkı, *The Presentation of the Murjia in Islamic Literature*, Phd., Manchester University, Manchester 2002.
- İSFAHÂNÎ, Ebû's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. 'Abdurrahman b. Ahmed (ö.749/1349), *Metâli'u'l-Enzâr 'alâ Tevâli'u'l-Envâr*, Dersââdet: Şirket-i Alemiyye, 1305.
- İSFERÂÛÎNÎ, Ebû'l-Muzaffer 'İmâdüddîn Şahfûr b. Tâhir (ö.471/1078), *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkatî'n-Nâciye 'ani'l-Fırakî'l-Hâlikîn*, thk. K. Y. el-Hut, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İSNEVÎ, Ebû Muhammed Cemâleddin 'Abdürrahim b. el-Hasan (ö.772/1370), *Tabakâtu's-Şâfiyye*, thk. K. Y. El-Hut, Beyrut 2001.
- İZMİRLÎ, İsmail Hakkı, "Ebû Bekir Bâkıllânî", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* (1927), c. II: 5-6, 148
- KADIZADE AHMED EFENDÎ, *Birgivi Vasiyetnamesi Şerhi*, sad. F. Meyan, İstanbul 2009.
- KÂDÎ 'ABDULCEBBÂR, 'Abdullah b. Ahmed el-Hemedânî, (ö.415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk.&tlk. Abdülkerim Osman-Ahmed Ebû Haşim, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- , *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Ö. Seyyid Azmi, Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, t.y.
- , *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. F. S. Eymen, Tunus: Dârü't-Tunusiyye & Cezayir: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, 1974.
- KÂDÎ İYAD, Musâ b. 'İyâd (ö.544/1149), *Tercümetü'l-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. el-Bâkıllânî an Kitâbi Tertîbi'l-Medârik ve Takrîbi'l-Mesâlik li Ma'rifeti'l-Âlami Mezhebi'l-İmâm Mâlik*, (Bâkıllânî'nin *Temhîd* adlı kitabının sonunda basılmış), tah. Mahmûd M. el-Hudayrî, Kahire 1947.

-----, *Tertibü't-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti'l-A'lâmi Mezhebi Mâlik*, tah. M. T. Tanci, Rabat 1965-1983.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Harzemşahlar Devleti Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1966.

KALKAŞENDÎ, Ebû'l-'Abbâs Şehabeddîn Ahmed b. Ali (ö.821/1418) *Subhu'l-'Aşâ fi Târîhi'l-İnşâ*, Kahire: Dârü's-Sekâfeti'l-İrşadi'l-Kavmiyye, t.y.

KALLEK, Cengiz, "Kaffal, Abdullah b. Ahmed", *DİA*, XXIV/146.

KANDEMİR, M. Yaşar, "Ebû Zerr el-Herevî", *DİA*, X/270

KARA KEMAL, Kemâleddin b. İsmail Karamânî (ö.920/1514), *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Neseîyye*, (Kul Ahmed *Hâşiyesi* ile birlikte basım), İstanbul 1314.

KARABİBER, Namık Kemal, "İmam Şafii'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2009), c.9:1, s. 97-121.

KARLIĞA, Bekir, "Gazzali: Eserleri", *DİA*, XIII/518

KATİP ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ö.1067/1657) *Keşfu'z-Zünun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, tsh. Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, Ankara 1941-1943; çev. R. Balcı, İstanbul 2007.

KAVAKÇI, Yusuf, Ziya XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslam Hukukçuları, Erzurum 1976.

KÂZERÛNÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Şehriyâr (ö.426/1034), *el-Mu'tekad*, Süleymaniye-Hacı Mahmud Efendi, Nu: 1607-2, 46a-51b.

KAZVÎNÎ, 'Abdülcelîl b. Ebî'l-Hüseyin, *Kitâbü'n-Nakz*, thk. S. Celaleddin Hüseyin Urmevi, y.y.: Payan, 1952.

KAZVÎNÎ, Hamdullah el-Müstevfî (ö.740/1340), *Nüzhetü'l-Kulûb*, ing. çev. G. Le Strange, ed. Fuat Sezgin, vol. 103, Frankfurt 1993.

KAZVÎNÎ, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmud (ö.682/1284), *Kitâbu Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'İbâd*, nşr. F. Wüstenfeld, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1994.

KELÂBÂZÎ, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk (ö.380/991), *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Tearruf*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.

- KERDERÎ, Şemsüleimme Ebû'l-Vecd Muhammed b. 'Abdilsettar (ö.652/1254) *Risâle fi'r-Redd 'ale'l-Gazzâli ve'l-Cüveynî*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 839/2, 39 v.
- KESKİN, Mehmet, *Eşariliğin Teşekkül Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- KESTELLÎ, Muslihuddin Mustafa (ö.901/1495), *Hâşiyetu'l-Kestellî 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, İstanbul 1973.
- KIFTÎ, 'Ali b. Yusuf (ö.646/1249), *Târîhu'l-Hukemâ*, nşr. Julius Lippert, Leipzig 1903, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1999.
- KILIÇ, Mustafa, *Melik Nasır Salahaddin Yusuf II Devrinde Eyyubiler Devleti 634-659*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2001.
- , "Alim ve Devlet Adamı olarak Eyyubi Meliki: el-Melikü'l-Muazzam", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.10:2 (2006), 337-355.
- Kitâbu'l-Havâdis (Havâdisu'l-Câmi'a ve't-Tecârübu'n-Nâfi'a)*, thk. B. A. Maruf-I. A. Rauf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- KNYSH, Alexander, "Ortaçağ İslam'ında "Orthodoxy" ve "Heresy": Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", çev. Mehmet Kalaycı, *AÜİFD* (2004), c. XLV, S. I, 290
- KOCA, Ferhat, "İbn Ebû'l-İz", *DİA*, XIX/468
- KOÇOĞLU, Kıyasettin, *İmam Mâturîdî'nin Mutezile'ye Bakışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- KONEVÎ, İbnu's-Sirâc Cemâlüddîn Mahmud b. Ahmed (ö.777/1376), *el-Kalâid fi Şerhi'l-'Akâid*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 2321, 75 v.
- KONEVÎ, Nûh b. Mustafa (ö.1070/1660), *el-Kelimâtü's-Şerîfe fi Tenzîhi Ebî Hanîfe 'ani't-Türrehâti's-Sahîfe*, Süleymaniye-Carullah, Nu: 2068, v. 74-88.
- KÖK, Bahaeddin, *Nuruddin Mahmud b. Zengi ve İslam Kurumları Tarihindeki Yeri*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

- KÖPRÜLÜ, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- , *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- , “Abu İshâk Kazruni ve Anadolu’da İshâki Dervişleri”, çev. C. Köprülü, *Belleten* (1969), c. XXXIII:129-132, s. 225-232.
- KUEGELGEN, Anke von-Muminov, Ashirbek, “Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4/10. Asır)”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara: Kitabiyat, 2003.
- KUREŞÎ, İbn Ebî'l-Vefa Muhyiddîn ‘Abdulkâdir b. Muhammed (ö.775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Kahire : İsa el-Babi el-Halebi, 1978; Cize : Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr , 1993, I-IV.
- KUTLU, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- , “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara: Kitabiyat, 2003.
- , “Ebu Mansur el-Maturidi’nin Mezhebi Arkaplanı”, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. S. Kutlu, II. Baskı, Ankara: Otto, 2011.
- , “İlk Mürci Metinler ve Kitabı’l-İrcâ, *AÜİFD*, XXXVII/317-331
- , “Salim b. Zekvan’ın Sire Adlı Eserindeki Mürcile ile İlgili Kısımın Tercümesi”, *AÜİFD*, XXXV/475.
- , “Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, III/1 (Bahar 2010), 25. 7-41
- , “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi I*, İstanbul 2005, 391-441.
- , *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2005.
- KÜÇÜK, Sezai, “İhyau Ulumi’d-Din”, *Tasavvuf Klasikleri*, ed. E. Cebecioğlu, İstanbul 2010, 171-172.
- KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa S.- TOMAR, Cengiz, “İbn ‘Asâkir: Ebü'l-Kasım”, *DİA*, XIX/323

- LAOUST, Henri, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. R. Fığlalı-S. Hizmetli, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- LAPIDUS, Ira M., "Ayyubid Religious Policy and the Development of the Schools of Law in Cairo", *Colloque International sur l'Histoire du Caire*, Cairo 1969.
- LEAMAN, Oliver, "Ghazali and the Ash'arites", *Asian Philosophy* (1996), VI:1, 17-27.
- LEVY, Reuben, "The Nizamiya Madrasa at Baghdad", *Journal of Royal Asiatic Society* (1925), Part 2, 267;
- LÜKNEVÎ, Ebû'l-Hasenât Muhamed b. 'Abdilhay (ö.1304/1886), *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. A. ez-Za'bi, Beyrut 1998.
- MACDONALD, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London: Darf Publishers Ltd., 1985.
- MADELUNG, Wilferd, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany 1988.
- , "Abu l-Muin al-Nasafi and Ashari Theology", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth Volume II/The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*, ed. Carole Hillenbrand, Leiden 2000, 318-330.
- , "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. S. Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara: Kitabiyat, 2003, 79-87.
- , "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev. M. Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara: Kitabiyat, 2003, 305-368.
- MAHMÛD B. OSMÂN, *Kitâbu Firdevsi'l-Mürşidiyye fî Esrâri's-Samediyye*, thk. Fritz Meier, Leipzig 1948.
- MAKARREM, Sami Nasib, *The Doctrines of the Ismailis*, Beirut: The Arab Institute for Research and Publishing, 1972.
- MAKDISI, George, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History I", *Studia Islamica* (1962), XVII/45-46.
- , "Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam, *Theology and Law in Islam*, ed. G. E. Grunebaum, Wiesbaden 1971, 83-85.

- , "The Sunnî Revival", *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S. Richards, London 1973.
- , "The Non-Asharite Shafiism of Ghazzali", *Revues des Etudes Islamiques* (1986), LIV / 239-257.
- MAKDÎSÎ, *Ahsenu't-Tekâsim fî Marifeti'l-Ekâlim*, ed. M. D. De Goeje, Leiden 1906.
- MAKDÎSÎ, Ebû Şâme Şihâbuddîn 'Abdurrahman b. İsmail (ö.665/), *Kitâbu'l-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn-en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. M. Hilmi M. Ahmed, Kahire: Matbaatü'l-Cenne, 1956.
- MAKRÎZÎ, Takiyyüddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî (ö.845/1441), *Kitâbu's-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. M. M. Ziyade, Kahire 1956.
- , *Kitâbu'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*, Kahire 1987.
- MALAMUD, Margaret, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiya in Nishapur", *Iranian Studies* (1994), vol. XXVII, pp. 37-51.
- MA'RÛF, Nâci, *Medâris Kable'n-Nizâmiyye*, Bağdad: Matbuatu Mecmai'l-İlmi'l-Iraki, 1973.
- , *Târîhu 'Ulemâi'l-Mustansiriyye*, Kahire: Kahire: Dârü's-Şaabi 1976.
- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö.333/945), *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2005.
- , *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. A. Vanlıoğlu, İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2010, I-XVI.
- MCCARTHY, R. J., *The Theology of al-Ash'arî*, Beyrut 1953.
- MCDERMOTT, Martin, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beirut: Darü'l-Maşrık, 1978.
- MEIER, Fritz, "Hurasan und das Ende der Klassischen Sufik", *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo*, Roma 1971, 545-570.
- MELCHERT, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, Leiden 1997.
- MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasan 'Ali b. el-Hüseyin (ö.346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdînu'l-Cevher*, tah. M. M. Abdulhumejd, Kahire: el-Mektebetü't-Ticareti'l-Kübra, 1964, I-IV.

- MUHÂSİBÎ, Hâris b. Esed, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, thk. A. Ebû Gudde, Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1964.
- MÛSÂ, Celâl Muhammed 'Abdulhumeyd, *Neş'etu'l-Eş'ariyye ve Tatavvuruhâ*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnani, 1982.
- MÜDERRİS, Muhammed Mahrûs 'Abdüllatîf, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye vemâ İnfiredû bihî mine'l-Mesâili'l-Fıkhiyye*, Bağdad: Dârü'l-Arab, 1978, I-II.
- NADVÎ, Syed Salman, "Religious Policy of Nizam al-Mulk", *al-Ilm / Journal of the Centre for Research in Islamic Studies* (1984), vol. IV, 31-43
- NAGEL, Tilman, *The History of Islamic Theology*, trans. T. Thornton, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000.
- NASHABE, Hisham, *Muslim Educational Institutions: a General Survey Followed by a Monographic Study of al-Madrasah al-Mustansiriyah in Baghdad*, Beirut: Mektebetu Lübnan, 1989.
- NÂSİR-I HÜSREV (ö.470/1078), *Sefernâme*, çev. Abdulvehap Tazî, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1950.
- NASİRÎ, Ebû Şücâ' Mankubers b. Yalınkılıç et-Türkî el-İmâmî, *Usûlü'l-İ'tikâdiyye*, Süleymaniye-İbrahim Efendi, Nu: 372, v. 88-92.
- , *Nûru'l-Lâmi' ve Burhânu's-Sâtı'*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa, Nu: 848, 293 v.
- NASR, Seyyid Hüseyin, "Râzî", *İslam Düşünce Tarihi*, ed. M. M. Şerif, çev. M. Armağan, İstanbul 1990.
- NEFİSÎ, Said, "el-Medresetu'n-Nizamiyye fi Bağdad", *ed-Dirasatu'l-Edebiyye* (1967), Beyrut, c. IX/1-2, 67-93.
- NESEFÎ, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed (ö.537/1142), *el-Kand fî Zikri 'Ulemâi Semerkand*, thk. Nazr M. Faryabi, Murabba: Mektebetü'l-Kevser, 1991.
- NESEFÎ, Ebû'l-Mu'în Meymun b. Muhammed (ö.508/1114), *Tabsıratu'l-Edille fi Usûlü'd-Dîn*, I. cilt thk. H. Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993; II. cilt thk. H. Atay-Ş.A. Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

- , *Kitâbu't-Temhîd li Kavâ'idî't-Tevhîd*, thk. H. H. Ahmed, Kahire 1986;
- Tevhidin Esasları (Temhid)*, çev. H. Alper, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- NESEFÎ, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö.710/1310), *İslam İnancının Ana Umdeleri: el-Umde fi'l-İtikad*, çev. T. Yeşilyurt, Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.
- , *Keşfu'l-Esrâr Şerhi'l-Musannif 'ala'l-Menâr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986, I-II.
- NEŞŞAR, A. Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, terc. O. Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, I-II.
- NEUGİN, Yavari, "Nizam al-Mulk and the Restoration of Sunnism in Iran in the Eleventh Century", *Tahkîkât-i İslâmî*, (1376) sayı I-II, 560
- NEV'Î EFENDÎ, Yahyâ Malkarâvî, "Risâle fi'l-Fark beyne Mezhebi'l-Eşâirâ ve'l-Mâturîdiyye", *Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen, Würzburg: Ergon Verlag, 2008, 26-29.
- NIELSEN, J. S., "Sultan al-Zahir Baybars and the Appointment of four Chief Qadis", *StuDIA Islamica*, LX (1984), 167-176.
- NÎSÂBÛRÎ, Ebû Reşîd Said b. Muhammed (ö.415/1024), *Fi't-Tevhîd-Dîvânü'l-Usûl*, Kahire 1979.
- NÎSÂBÛRÎ, Ebû Saîd 'Abdurrahman b. el-Me'mun el-Mütevellî (ö.478/1086), *el-Ğunye fi Usuli'd-Din*, thk. I. A. Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, 1987.
- NİZÂMÜLMÜLK, Ebû 'Ali Kıvâmüddîn Hasan b. 'Ali et-Tûsî, (ö.485/1092), *Siyâsetnâme*, haz. M. A. Köymen, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999; çev. N. Bayburtlugil, İstanbul: Dergah Yayınları, 1987.
- NU'AYMÎ, 'Abdulkâdir b. Muhammed (ö.927/1521), *ed-Dâris fi Târîhi'l-Medâris*, thk. C. El-Haseni, Dimeşk: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmi'l-Arabi, 1948, I-II.
- NÛRU'Ş-ŞİRÂZÎ, Muhammed b. Ebî't-Tayyib (ö.VIII. asrın ikinci yarısı), *Şerhu'l-Kasîde fi'l-Hilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâturîdiyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 1030-2, v. 4-58.
- NÜVEYRÎ, Şihâbüddîn Ahmed b. 'Abdulvehhab (ö.733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Âdâb*, thk. Muhammed F. el-Antil, Kahire 1985.

- OCAK, Ahmet Yaşar, “Fütüvvet”, *DİA*, XIII/262
 -----, “Fütüvvetname”, *DİA*, XIII/264.
- ONAT, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
 -----, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara: Kökler ve Değerler, 2009.
- , “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fırlalı’ya Armağan*, Ankara 2002, 236.
- , “Bilgi, Bilim ve Yöntem”, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, ed. H. Albayrak, Ankara: İLİTAM Yayınları, 2007, 5-24.
- ÖMERÎ, İbn Fazlullah Şehâbeddin Ahmed b. Yahyâ, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikî'l-Emsâr: das Mongolische Weltreich (al-Umari's Darstellung der Mongolischen Reiche in seinem Werk Masalik al-Absar fî Mamalik al-Amsar)*, thk. Klaus Lech, Wiesbaden 1968.
 -----, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikî'l-Emsâr*, ed. F. Sezgin, Frankfurt 1988. (Laleli, Nu: 2037’den tıpkıbasım)
- ÖNGÖREN, Reşat, “Sühreverdi, Ebû’n-Necib”, *DİA*, XXXVIII/35
- ÖZDEMİR, Mehmet-Erşahin, Seyfettin, “İslâm Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülâhazalar”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’alesi 2*, İstanbul: İSAV, 2005.
- ÖZEL, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- ÖZEN, Şükrü, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9 (2003), ss. 53-64
- , “İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî’nin Fıkıh Usulünün İnşası”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara: Kitabiyat, 2003.
- ÖZERVARLI, M. Sait, *Alaeddin el-Üsmendi ve Lübabü'l-Kelam Adlı Eseri*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2005.
- , “Gazzali: Kelam İlmindeki Yeri”, *DİA*, XIII/505.
- , “Kalanisi”, *DİA*, XXIV/223.

- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, *Gazan Han ve Reformları*, İstanbul: Kaknüs, 2009.
- PEZDEVÎ, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed (ö.493), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988
- RAMAZAN EFENDİ, *Şerh 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, nşr. A. Cevdet, Dersaadet 1320.
- RÂVENDÎ, Muhammed b. Ali b. Süleyman (ö.604/1207), *Râhatu's-Sudûr ve Âyatu's-Surûr*, çev. Ahmed Ateş, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin (ö.606/1210), *Munâzarâtü Fahrüddin er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehir*, thk. F. Huleyf, Beyrut 1967.
- , *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. M. M. el-Bağdâdî, Beyrut 1986.
- , *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şafîî*, thk. M. Hicazi es-Saka, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1986.
- , *Kelam'a Giriş: el-Muhassal*, çev. H. Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- RÂZÎ, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr (ö.660/1262), *Hidâyetü'l-İ'tikâd*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 2266, 1-129.
- RESCHER, Nikola, *Tatavvuru'l-Mantiki'l-Arabi*, çev. M. Mehran, Kahire 1985.
- RUDOLPH, Ulrich, *al-Mâturîdî und sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997.
- , "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", çev. A. Dere, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. S. Kutlu, Ankara: Kitabiyat, 2003.
- RÜSTÜĞFENÎ, Ebû'l-Hasan 'Ali b. Saîd (ö.345/956), *Fevâidu'r-Rüstüğfenî*, (Keşşî'nin *Mecmuu'l-Havadis ve'n-Nevazil*'i içinde), Yeni Cami, Nu: 547, 298a.
- SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd (ö.580/1184), *Matüridiyye Akaidi: el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk.&çev. B. Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- SAFEDÎ, Salahuddîn Halîl b. Aybek, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyât*, thk. D. Krawulsky, Wiesbaden 1982,
- SÂLİMÎ, Ebû Şekûr Muhammed b. 'Abdüsseyyid b. Şu'ayb el-Keşşî, *Kitâbu't-Temhîd*, Hacı Selim Ağa, Nu: 587, v. 3-112.

- SARIKAYA, M. Saffet, *XIII-XVI. asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere göre İnanç Motifleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- SARITOPRAK, Zeki, *Ebû'l-Muin en-Neseft'ye Göre Tekvin Sıfatı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1985.
- SCHACHT, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. M. Dağ-A. Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- , "The School of Law and Later Developments of Jurisprudence", *Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law* ed. M. Khadduri-H. J. Liebesny, Washington: The MiddleEast Institute, 1955, 57-85.
- , "Theology and Law in Islam", *Theology and Law in Islam Giorgio Levi Della Vida Conference (2.: 1969: Los Angeles)*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971.
- SCHOONOVER, Kermit, "Muhasibi ve er-Riaye Adlı Eseri", çev. A. Bolat, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (2004), XII/293-301.
- SEKSEKÎ, Ebû'l-Fazl 'Abbâs b. Mansûr (ö.683/1284), *el-Burhân fî Ma'rifeti 'Akâidi Ehli'l-Edyân*, thk. B. A. Selame el-Ammuş, Zürka': Mektebetu'l-Menâr, 1988.
- SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd 'Abdülkerim b. Muhammed (ö.562/1167), *el-Ensâb*, thk. A. b. Yahya el-Muallimi el-Yemani, Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1962.
- SEM'ÂNÎ, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. 'Abdülcebbâr (ö.489/1096), *Kavâti 'u'l-Edille fî'l-Usûl*, thk. M.H. İsmail, Beyrut 1997.
- SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed (ö.539/1144) *Mîzânu'l-Usûl fî Netâyici'l-'Ukûl*, thk. M. Z. Abdilber, Katar 1984.
- , *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdiyye*, Süleymaniye-Hamidiye, Nu: 176, 889 v.
- SEMERKANDÎ, Rüknuddîn 'Ubeydullah b. Muhammed (ö.701)/1301, *el-'Akîdetü'r-Rükniyye fî Şerhi la-İlahe İllallah Muhammedün Resulillah*, thk. M. Sinanoğlu, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2008.

- SEMERKANDÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref, *es-Sahâifu'l-Îlâhiye*, thk. A. 'Abdurrahman Şerîf, Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.
- SEYYÎD, E. Fuad, *Târîhu'l-Mezâhibi'd-Dîniyye fî Bilâdi'l-Yemen hattâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâdis*, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnaniyye, 1988.
- SEZGİN, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums: Qur'anwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik (GAS)*, Leiden: E. J. Brill, 1967.
- SIBT İBNU'L-CEVZÎ, Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu (ö.654/1257), *Mir'âtu'z-Zemân fî Târîhi'l-A'yân*, thk. A. Sevim, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1968.
- , *Vesâilu'l-Eslâf ilâ Mesâili'l-Hılâf*, thk. S. Muhammed Mehzeni, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- , *Îsâru'l-İnsâf fî Âsâri'l-Hılaf*, thk. Nasırulali N. El-Halifi, Kahire: Dârü's-Selam, 1987.
- SİĞNÂKÎ, Hüsâmüddîn Hüseyin b. 'Ali (ö.711/1312) *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd li Ebî'l-Mu'in en-Neseî*, Süleymaniye-Esad Efendi, Nu: 3893, 214 v.
- SİNANOĞLU, Mustafa, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed", *DİA*, XXXVI/480
- SİNDÎ, 'Imâdüddîn Mes'ûd b. Şeybe, *Kitâbu't-Ta'lîm fî'r-Redd 'ale'l-Gazâlî ve'l-Cüveynî*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 839, v. 1-21.
- SİYALKÛTÎ, 'Abdülhakîm b. Şemseddîn Muhammed (ö.1067/1656), *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Neseîyye*, İstanbul 1316.
- SMITH, Margaret, "Gazâlî'nin Öncüsü Muhasibi", çev. M. Okumuş, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (2002), IX/417-426.
- SOBİEROJ, Florian, *İbn Hafîf as-Sirâzî und seine Schrift zur Noviezenerziehung (Kitab al-Iqtisad)*, Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1988.
- , "The Mutazila and Sufism", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies Polemics*, ed. F. De Jong-B. Radtke, Leiden 1999, 68-92.

- SÖZEN, Edibe, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, İstanbul: Paradigma, 1999.
- SPULER, Bertold, *İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. C. Köprülü, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- STEWART, Devin J., *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1998.
- SUBHÎ, Ahmed Mahmûd, *Fî 'Ilmi'l-Kelâm: Eşâ'ira*, Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985.
- SUYÛTÎ, Ebû'l-Fazl Celâleddin 'Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö.911/1505), *Hüsnu'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kahira*, thk. M. E. İbrahim, Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.
- SÜBKÎ, Tâcüddîn Ebû Nasr 'Abdülvehhâb b. Ali (ö.771/1370), *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*, thk. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1963-1964, I-X.
- , *Mu'îdu'n-Ni'âm ve Mübîdu'n-Nikâm*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1986.
- SÜBKÎ, Takiyyüddîn Ebû'l-Hasan 'Ali b. 'Abdilkâfi (ö.756/1355), *er-Resâilü's-Sübkîyye fî'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihî İbn Kayyım el-Cevziyye*, thk. Kemal Ebû'l-Müna, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- SÜHREVERDÎ, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer b. Muhammed (ö.632/1234), *'Avârifu'l-Me'ârif*, çev. H. K. Yılmaz-İ. Gündüz, İstanbul: Erkam Yayınları, 1989.
- , *İ'lâmu'l-Hüdâ ve 'Akîdetu Erbâbi't-Tükâ*, Süleymaniye-Fatih, Nu: 5391, v. 10-27.
- SÜHREVERDÎ, Ebû'n-Necîb Ziyâuddîn 'Abdulkâhir b. 'Abdillah (ö.563/1168), *Âdâbü'l-Mürîdîn*, thk. F. M. Şeltut, Kahire: Dârü'l-Vatani'l-Arabi, t.y.
- SÜVEYSÎ, Muhammed, "Ebû İmrân el-Fâsî", *DİA*, X/168-169
- ŞÂFÎÎ, Ömer b. 'Abdülkâdir b. 'Abdülhâdî (ö.1100/1689), *Reddü Cidâli'l-İmâmi'l-Fahr ve İntisâru'l-'Ulemâi Mâverâünnehir*, Süleymaniye-Esad Efendi, Nu: 1182, 70 v.
- ŞÂFÎÎ, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs (ö.204/820), *el-Ümm*, Beyrut 1393.

- ŞAHİN, Hanîfî, *İlhanlılar Döneminde Şiiilik*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2008.
- ŞA'RÂNÎ, Ebû 'Abdurrahman 'Abdülvehhab b. Ahmed b. 'Ali (ö.973/1565), *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni 'Akâidi'l-Ekâbir; el-Kibrîtü'l-Ahmer fî Beyâni 'Ulûmi's-Şeyhi'l-Ekber*, Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1307.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, (ö.548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. A. F. Muhammed, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.; *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. M. Tan, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006; *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. M. Öz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- , *Kitabu'l-Musaraa: Filozoflarla Mücadele*, çev. A. Akyol-A. Özel, İstanbul 2010
- , *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. A. Guillaume, London 1934
- ŞERAFEDDİN, Muhammed, "Selçuklular Devrinde Mezahib", *Türkiyat Mecmuası* (1925), c. I/101
- ŞEYBÂNÎ, Şerefüddîn İsmail b. İbrahim b. Ahmed (ö.629/1232), *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâvyye*, Süleymaniye-Pertev Paşa, Nu: 647, v. 231-244.
- ŞİK, İsmail, *Hanefî-Mâturîdî Geleneğinin Usulü'd-Din Anlayışı: Lamişi Perspektifinde Kelam-Usulü'l-Fıkh Diyalogu*, Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009.
- ŞİRÂZÎ, Ebû İshâk İbrâhim b. 'Ali (ö.476/1083), *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hakk*, thk. M. ez-Zebidi, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1999.
- ŞİRÂZÎ, Ebû'l-Ferec 'Abdulvâhid b. Muhammed (ö.476/1084), *İmtihânu's-Sünnî mine'l-Bid'î*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, Nu: 2763/5, v. 51-70.
- TAESCHNER, F. , "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet teşkilatı)" çev. S. Yüksel ve F. Işıltan, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Vol. XVI (1953), 13
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî (ö.321/933), *Usûlü'l-'Akîdeti'l-İslâmiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- TÂHİR, 'Ali Cevâd, *eş-Şi'ru'l-'Arabî fî'l-'Irâk ve Bilâdi'l-'Acem fî'l-'Asri's-Selçûkî*, Beyrut: Dârü'r-Raidi'l-Arabi, 1985.

- TAN, Muzaffer, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- , *Bâtınlık Kavramı ve Bâtını Fırkaların Tasnifi Meselesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000.
- , "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar* (2008) c. X: 30, s. 55-74.
- TANCÎ, Muhammed Tâvit, "Abu Mansur al-Maturidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4:1-2 (1955),
- TARSÛSÎ, Ebû İshâk Necmüddîn İbrahim b. 'Ali (ö.758/1357), *Tuhfetu't-Türk fîmâ Yecibu en-Ya'mele fî'l-Mülk*, thk. Rıdvan Seyyid, Beyrut: Dârü't-Talia, 1992.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, 'İsâmüddîn Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi (ö.968/1561), *Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. M. Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- TEBER, Ömer Faruk, *Bektaşî Erkannamelerinde Mezhebi Unsurlar*, Ankara: Aktif Yayınevi, 2008.
- TEFTAZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer (ö.792/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akaid*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- , *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. S. Musâ Şeref, Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1998, I-V.
- TENÛHÎ, Kâdî Ebû'l-Muhassin b. 'Ali (ö.384/994), *Neşvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere*, thk. Abbud es-Salici, Beyrut: Daru Sadır, 1971-1973, I-VIII.
- TEYMÎ, Ebû'l-Kâsım İsmail b. Muhammed b. el-Fadl et-Teymî (ö.535/1141), *el-Hucce fî Beyâni'l-Mehicce ve Şerhi 'Akîdeti's-Sünne*, thk. Muhammed b. Rebi, Riyad: Dârü'r-Raye, 1990, I-II.
- TIBAWI, A. L., "Origin and Character of al-Madrasah", *Arabic And Islamic Themes/Historical, Educational and Literary Studies*, ed. A. L. Tibawi, London: Luzac and Company, 1974.

- TİLİMSÂNÎ, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Makkârî, *Ezhâru'r-Riyâd fî Ahbâri'l-'Îyâd*, thk. Mustafa es-Sakka, Kahire: Matbaatu Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1358, I-II.
- TİMUR, İhsan, *Gaznevi'nin Usulu'd-din Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- TOSH, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- TOSUN, Necdet, "Silsile", *DİA*, XXXVII/206-207
- TRITTON, A. S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- , *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London: Luzac and Company, 1957.
- TURTUŞÎ, Muhammed b. Turtuş (ö.520/1127), *Sirâcu'l-Mülûk*, çev. Said Aykut, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- TÜRER, Osman, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *DİA*, X/202.
- TÜRKİSTÂNÎ, Şücâ'uddîn Hibetullah b. Ahmed b. Mualla et-Tarâzî (ö.733/1333), *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâvîyye*, Süleymaniye-Pertev Paşa, Nu: 650, v. 7b-70a.
- ULUDAĞ, Süleyman, "er-Risale", *DİA*, XXXV/122-123
- , "Halvetiyye", *DİA*, XV/394-395
- 'USEYRÎ, Müreyzin Saîd Müreyzin, *el-Hayâtu'l-'İlmiyye fî'l-'Irâk fî'l-'Asri's-Selcûkî*, Mekke: Mektebetu Talibi'l-Câmii, 1987.
- USLU, Recep, "Dekkak, Ebû Ali", *DİA*, IX/112
- WATT, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. R. Fırlı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.
- , *İslami Tetkikler*, çev. S. Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- , *The Majesty That Was Islam: Islamic World 661-1100*, London: Sidgwick-Jackson, 1976.
- , "The Beginnings of the Islamic Schools", *Revue Des Etudes Islamiques*, vol.44 (1976)

- YAVUZ, Salih Sabri, “İsferayini, Ebû İshâk”, *DİA*, XXII/515-516.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti: Ahmed b. Hanbel, İbn Furek, Kadi Beyzavi*, İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989.
- , “Kesb”, *DİA*, XXV/305
- , “İbn Fûrek”, *DİA*, XIX/497.
- , “Beyzavi”, *DİA*, VI/101.
- , “Mücerredü Makalat”, *DİA*, XXXI/448-449.
- , “Ahvazi, Hasan b. Ali”, *DİA*, II/194.
- , “el-Akidetü’ş-Şeybaniyye”, *DİA*, II/259.
- , “el-Akaidu’l-Adudiyye”, *DİA*, II/216.
- , “Akaidü’s-Senusi”, *DİA*, II/219-220.
- , “Akidetu İbn Dakik el-Id”, *DİA*, II/257.
- , “Ebû Mansûr el-Eyyûbî”, *DİA*, X/180.
- YAZICI, İshak, “Semerkandi, Ebû’l-Leys”, *DİA*, XXXVI/473
- YAZICI, Tahsin, “İbn Hafîf”, *DİA*, XIX/536
- YEPREM, Saim, *Mâturîdî’nin Akaid Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 1989.
- YERİNDE, Adem, “Mecâzü’l-Kurân’ı Çerçevesinde Ebû Ubeyde’nin Tefsirciliği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 151-189.
- YILMAZ, H. Kamil, “Sühreverdi’nin Hayatı ve Eserleri”, *Avarifu’l-Maarif: Tasavvufun Esasları*, Naşirin Önsözü, İstanbul: Erkam Yayınları, 1989, IX-XXXII.
- , “Sühreverdi, Şehabeddin”, *DİA*, XXXVIII/40-41.
- YİĞİT, İsmail, “Ribât”, *DİA*, XXXV/78.
- YÛNÎNÎ, Ebû’l-Feth Kutbüddîn Musâ b. Muhammed (ö.726/1326), *Zeylu Mir’âti’z-Zamân*, Haydarabad 1954.
- YÛSUF EFENDİZÂDE, ‘Abdullah b. Muhammed Amâsî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Akâid*, Süleymaniye-Aşir Efendi, Nu: 188/1, 309 v.
- YÜCEDOĞRU, Tevfik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa: Emin Yayıncılık, 2005
- , *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Bursa: Emin Yayıncılık, 2006.

- ZEBÎDÎ, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed (ö.1205/1790), *Kitâbu İthâfî's-Sa'âde el-Muttekîn bi Şerhi Esrâri İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn*, Kahire: Matbaatü'l-Meymeniyye, t.y.
- ZEHEBÎ, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân (ö.748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûtî-İbrâhim ez-Zübeyk, Beyrut 1403/1983.
- ZENDEVÎSÂTÎ, Yahyâ b. 'Ali (ö.400/1009), *Ravzatu'l-'Ulemâ ve Nüzhetu'l-Fudalâ*, Süleymaniye-Fatih, Nu: 2635, 273 v.
- ZERENCERÎ, Ebû'l-Fadl Bekir b. Muhammed (ö.512/1118), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Süleymaniye-Kasidecizade, Nu: 677, v. 344-365.
- ZERKÂN, Muhammed Sâlih, *Fahrüddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Kahire: Daru'l-Fikr, 1963.
- ZERRİNKUB, Abdülhüseyn, *Medreseden Kaçış: Gazâlî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev. H. Gök, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2007.
- ZYSOW, Aron, "Mutazilism and Mâturîdîsm in Hanafî Legal Theory", *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002.

ÖZET

Mehmet Kalaycı, Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, 332 s.

Eşarilik ve Maturidilik İslam düşüncesinin oluşum sürecinde hem düşünsel hem de toplumsal açıdan önemli roller üstlenmiştir. Bu çalışma, Eşarilik ve Maturidiliğin ayrı ayrı teşekkül süreçlerini ele almaktan çok, her ikisinin birlikte teşekkül ettikleri dini-kültürel ve siyasî-toplumsal bağlamı analiz etmiştir.

Eşarilik ve Maturidiliğin tarihsel süreçte çeşitli dinî toplumsal aidiyetlerle ilişkili olmuştur. Özellikle Eşarilik bu süreçte Küllabîlik, Şafîlik, Malikîlik ve Sufîlik gibi kelam, fıkıh ve tasavvuf yelpazesinde çok sayıda dinî-toplumsal aidiyetle eklemlenmiştir. Bu sayede İslam coğrafyasının geniş bir bölümünde farklı tonlarda ve içeriklerde temsil imkânı bulmuştur. Eşarilikle karşılaştırıldığında Maturidiliğin hâkim olduğu sosyo-kültürel çevre daha sınırlıdır. Bunun arka planında Maturidiliğin yalnızca Mürcî-Hanefî çevrelerde karşılık bulması ve başlangıçta Mâverâünnehir gibi sınırlı bir bölgede temsil edilmesi yatmaktadır.

Eşarilik - Maturidilik ilişkisi doğrusal bir gelişim çizgisi göstermemiş, aksine çeşitli bağlamlara ve değişkenlere bağlı olarak farklı ilişki tiplerinin ortaya çıktığı bir seyir izlemiştir. İki mezhep arasındaki ilişkide bölgesel farklılaşmanın rolü büyüktür. Bölgesel farklılaşma ile kast edilen İslam coğrafyasının Doğu bölgelerindeki düşünce dinamikleri ile Batı bölgelerindeki birbiriyle farklı oluşudur. V./XI. asırdan sonraki süreçte Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde fıkıh ve kelam eksenli ve akılcı bir yaklaşım kendisini göstermekte iken, Irak, Şam ve Mısır bölgesinde ise fıkıh ve hadis eksenli nakilci faaliyetler ön plana çıkmaktadır.

Eşarilik ve Maturidiliğin fikri çerçevelerinin şekillenmesinde içinde bulundukları sosyo-kültürel bağlamın yanı sıra taraftarlarının zihniyet yapılarının da önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu noktada Eşarilik daha eklektik bir görüntü vermektedir. Bundan dolayı Eşarilik çoğu kez içinde bulunduğu epistemik kabın şeklini almış, bu da mezhep içerisinde farklı zihniyet yapılarının oluşmasına kapı aralamıştır. Gerçekten de Eşarilik tek bir zihniyetten ziyade, birden fazla zihniyetin birbiriyle rekabet ettiği bir gelişim sürecine sahiptir. Eşarilikle kıyaslandığında Maturidiliğin zihniyet yapısının sabit bir görüntü verdiği ve mezhebin baştan itibaren sistematik örüntüsünün korunduğu görülmektedir. Bu yüzdendir ki, İmâm Mâturîdî sonraki asırlarda bile mezhebin zihniyet gelişim çizgisi açısından tavan olma vasfını koruyabilmiştir. Ancak Eşarilikte Eş'arî'nin konumunun bir tavan olmaktan çok, taban niteliği taşıdığı ve Eşariliğin fikri çerçevesinin ise daha çok bu taban üzerinde genişlemesini sürdürdüğü görülmektedir. Eşarilik sahip olduğu eklektik yapı dolayısıyla, dinamik bir hüviyet kazanmış, tasavvuf ve felsefe zemininde kendine özgü farklılaşmalar üretebilmiş ve çok daha geniş kitlelere taşınabilme imkânı bulmuştur. Buna karşın Maturidilik, daha sabit bir içerikte ve sınırlı bir sosyo-kültürel bağlamda temsil imkânı bulmuştur.

ABSTRACT

Mehmet Kalaycı, The Relationship of Asharism and Maturidism in the Historical Process, Ph.D, Advisor: Prof. Sönmez Kutlu, 332 pp.

The Asharism and the Maturidism both intellectually and socially played an important role in the formative period of Islamic Thought. This study analyses the religio-cultural and politico-social contexts in which the Asharism and the Maturidism were formed together, rather than dealing with their formative periods separately.

The Asharism and the Maturidism were associated, in the course of history, with various religio-social identities. In this process, the Asharism, in particular, interlaced with many religio-social identities in the theological, legal and mystic aspects such as the *Kullâbism*, *Shâfiism*, *Mâlikism* and *Sufism*. Thus, in the most part of the Islamic world, it found a chance to be represented in different tones and contents. Compared to the Asharism, the socio-cultural framework in which the Maturidism spread was more limited. This was because of the fact that the Maturism was approved only in the Murjite-Hanafite circles and represented at the outset in a limited area, i.e. Transoxiana.

The relationship of Asharism and Maturidism did not show a linear line of development, on the contrary, on the basis of various contexts and variables, it progressed in a line during which a different types of relationship developed. The regional differantiation had a remarkable role in the relationship between two schools. What is meant by regional differantiation is the fact that the intellectual dynamics in the Eastern regions of Islamic geography showed differences from those of the Western regions. From the 5th/11th century onward, while a *fiqh* and *kelâm*-based rational approach was seen in Transoxiana, in Iraq, Damascus and Egypt the *fiqh* and *hadith*-based traditional activities came to the fore.

In the formation of intellectual frameworks of the Asharism and Maturidism, not only the socio-cultural context, but also the mentality of their adherents played a considerable role. At this point, the Asharism displayed a more eclectic character and took the shape of the epistemic context, and this paved the way for the formation of different forms of mentality in the school. In fact, the Asharism has a development process in which numerous mentalities, rather than only one, competed with each other. Compared to the Asharism, it is seen that the Maturidism showed more stable form of mentality. It is therefore that even in later centuries *al-Mâturîdî* maintained its character of being masterpiece, and his views were regarded as the most referenced ones by the Hanafite-Maturidite circles. Nevertheless, the position of *al-Ash'arî* for the Asharite tradition was a bottom, not a top, and the intellectual framework of Asharism continued to develop on the basis of this bottom. Because of its eclectic nature, the Asharism gained a dynamic character and produced on the ground of philosophy and mysticism peculiar distinctions. This point was probably the main reason for the fact that the Asharism became the most dominant school in the Islamic geography. Likewise, because of its stable character, the Maturidism was represented in a more limited socio-cultural milieu.