

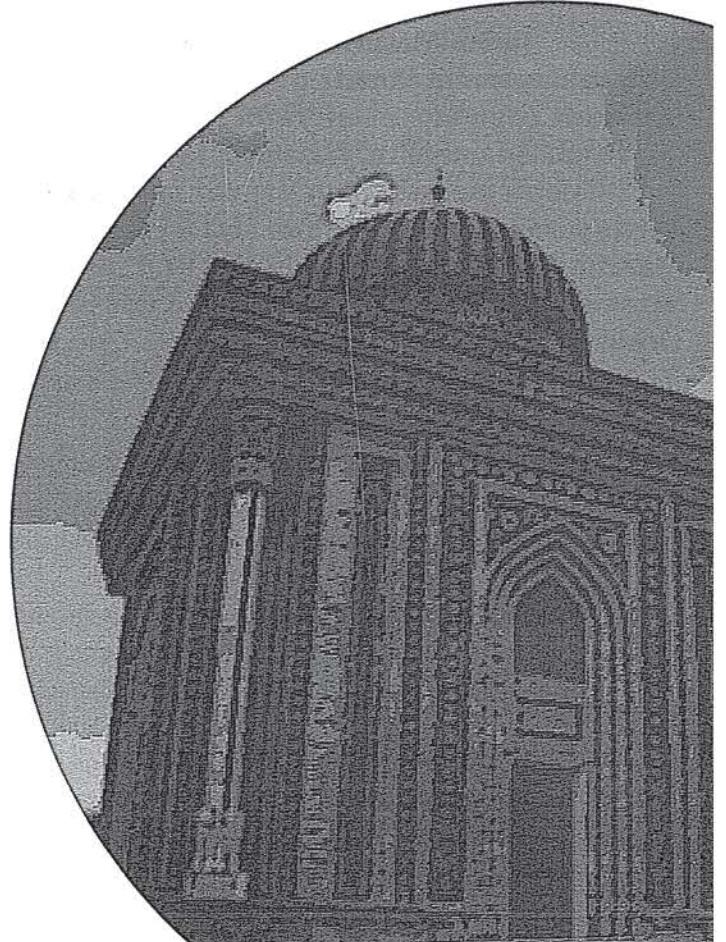
İmam Mâturîdî ve Mâturîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşarîliğin Rolü

Mehmet KALAYCI

Arş.Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kendi yaşadıkları dönemde gelenekleri içerisinde sahip oldukları konum bakımından Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den daha ön plandaydı. Dönemindeki diğer isimlerle kıyaslandığında, onun ortaya koyduğu eserler kelamî açıdan daha derinlikliydi.¹ Hanefî çevrelerde yazılmış olan sonraki eserlerde kendisine yer yer atıfta bulunulmuşsa da, onun keskin hatlarla çerçevesini belirlediği kelam anlayışı, takipçileri tarafından yeterince sürdürülemedi ve geliştirilemedi.

İmâm Mâturîdî'nin ve onun kelamcı yaklaşımının ihmal edilmesinin sebepleri arasında çoğu kez, eserlerinin dilinin zorluğu ve anlaşılamaması, fazlasıyla kelamî oluşu, hilafetin merkezi olan Bağdat'tan uzak bir yerde yaşaması, Eşarîler gibi siyasî yönetimler tarafından desteklenmemiş olması, Eşarîliğin Nizamiye Medreseleri yoluyla İslam dünyasına sirküle edilmesine benzer bir süreçten yoksun olması gibi hususlar gösterilmektedir. Mâturîdî'nin eserlerinde *Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâ'a* vb. kavramları hiç kullanmamış olmasının, Sufilere ve yaklaşım tarzlarına mesafeli durmuş olmasının da bu noktada önemli payı olduğu kaydedilmektedir.²



Mâtürîdî'nin kelim anlayışının sürdürülememesi hususundaki bu gerekçelerin her birinin belirli ölçüde etkisi olduğu kesindir. Ancak Mâtürîdî'den sonraki süreçte Hanefîlerin kelimden çok fıkıhla ilgilenmeleri ve daha çok bu ilme dair eserler telif etmeleri, Mâtürîdî'nin ihmalinin belki de en önemli sebeplerindendir. Nitekim Mâtürîdî'den üç dört kuşak sonra yaşayan Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö.493/1099) bu durumu bütün açıklığıyla itiraf etmekte ve bölge halkının kelim ilminden yüz çevirdiğine ve daha çok fıkıha önem verdiğine dikkat çekmektedir.³ O, bölge halkının bu tavrını, onların kelamı zor ve kapalı bir ilim olarak görmelerine bağlamaktadır. Kelamın zor ve kapalı bir ilim olarak görülmesinin arka planında Mâtürîdî'nin eserlerinin ve ortaya koyduğu derinlikli çabanın etkisinin olduğu muhakkaktır. Ancak Pezdevî'nin eserinin girişinde verdiği bilgiler bu noktada daha farklı bir perspektif sunmaktadır. Buna göre bölgedeki Hanefî "fakihler kelim ilmini açıktan öğrenme, öğretme ve bu hususta münazara yapmaktan insanları yasaklamışlardı. Bölge halkı kelamla uğraşan ve bu ilme dalan kimseleri reddetmekte, bu kimselere karşı iyi davranmamakta ve onları hafife almaktaydı; bu yüzden de kelim ilmi bölgede yeteri kadar gelişebilme imkanından yoksun kalmıştı."⁴

İmâm Mâtürîdî'nin ve onun kelimci yaklaşımının ihmal edilmesinin sebepleri arasında çoğu kez, eserlerinin dilinin zorluğu ve anlaşılabilirliği, fazlasıyla kelimî oluşu, hilafetin merkezi olan Bağdat'tan uzak bir yerde yaşaması, Eşarîler gibi siyasî yönetimler tarafından desteklenmemiş olması, Eşarîliğin Nizamiye Medreseleri yoluyla İslam dünyasına sirküle edilmesine benzer bir süreçten yoksun olması gibi hususlar gösterilmektedir.

Pezdevî'nin bu değerlendirmeleri oldukça önemlidir ve kelim ilminin ihmal edilmesinin gerçek sebebinin bu ilmin zorluğu olmadığını ortaya koymaktadır. Buna göre kelim zor bir ilim olması sebebiyle değil, aksine bölge halkının kelimî düşünme biçimine gösterdiği sert tepki yüzünden ihmal edilmiş ve gelişme imkanından yoksun kalmıştır. Zira bölge halkının kelama karşı gösterdiği bu refleks, geleneğin daha önceki seyri açısından yeni bir tutumdur. Mâtürîdî'de en yüksek ifadesine ulaşmış kelimî bir faaliyet var-

ken, bölge halkının baştan beridir kelama mesafeli durduğunu ileri sürebilmek mümkün değildir. Dolayısıyla Pezdevî'nin bu noktada dile getirdiklerine, bir sebepten ziyade sonuç olarak bakmak ve bu sonucu üreten sürece odaklanmak daha doğrudur.

Kelim ilminin bölgede yasaklanmasının, 332/943 yılında Mâverâünnehir'de Karmatî tehdidinin bastırılması olayı ve onlara karşı alınan önlemlerle yakından ilgisi bulunmaktaydı. İsmailî ve Karmatî propaganda IV./X. asrın başlarında Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde güçlü bir karşılık bulmuştu.⁵ Samanî hükümdarı Nasr b. Ahmed'in (ö.332/943) desteğini elde etmeleri, İsmailî daiflerin bölgedeki faaliyetlerinin en önemli meyvesiydi. Önce saray erkanı, ardından da Nasr b. Ahmed İsmaliyye mezhebine girdi.⁶ Nasr b. Ahmed döneminde İsmailîler, Muhammed b. Neseffî'nin önderliğinde nüfuz alanlarını daha da genişlettiler.⁷ Bu süreçte devletin başkenti olan Buhara, ilim ve kültür hareketliliğinin bölgedeki en önemli merkezi haline geldi. Farklı mezhebî aidiyete sahip çok sayıda âlim, şair ve edip devlet nezdinde kabul gördü.⁸ Bu tablonun bölgede farklı fikirlerin özgürce dile getirildiği bir atmosferi beraberinde getirdiği muhakkaktır. Ancak bu durum, bölgenin sahibi konumundaki Hanefîleri rahatsız etti.

İsmailîlerin oldukça rahat bir şekilde ve yönetici mahfillerinde faaliyette bulunduğu bu süreç, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'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-Semerkanî, Mâtürîdî'nin öğrencisi olan ve *Kitâbu'l-İrşâd* isimli eserin sahibi Ebû'l-Hasan er-Rüstüfî, Ebû'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkanî ve Mutezile, Karmatîler ve Rafizîlere karşı yazdığı reddiyelerle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İsmailîlere ve görüşlerine karşı yürütülen kelimî mücadelenin doğrudan parçası olan Hanefî âlimlerdi.⁹

Nasr b. Ahmed'in İsmailî mezhebiyle olan bu ilişkisi, Mâtürîdî'nin ve öğrencilerinin siyasilerden uzak duran ve siyasilerle ilişkileri dolayısıyla da kendi yakın arkadaşlarını bile eleştirmekten geri durmayan yaklaşımının gerçek sebebi olsa gerektir. Ancak İsmailîliğin ciddi kazanımlar elde ettiği bu süreç, muhtemelen bölgedeki Hanefîlerde bir öfke birikmesine yol açmış olmalıdır. Zira Nasr b. Ahmed'in 332/943

yılında ölümü üzerine oğlu Nuh b. Nasr'ın iktidara geçmesi, İsmailîler için sonun başlangıcı olacaktı. Yeni hükümdarın iktidara geçer geçmez gerçekleştirdiği ilk icraat, İsmailîlerin tam anlamıyla bölgeden tasfiye edilmesi oldu. Hanefîlerin biriken öfkesi bir anda boşalıverdi; Hanefî fakihler, Karmatîleri takip edip ortaya çıkarmayı ve bütün gruplarla birlikte öldürmeyi vacip telakki ettiler.¹ Barthold'a göre Nuh b. Nasr idaresinde Samanîlerin Karmatîlere karşı gösterdikleri tepki, oldukça sert ve şiddetliydi.¹

Bölgedeki Hanefîlerin Karmatîlere/İsmailîlere karşı gösterdiği tepki başlangıçta kelamî bir içeriğe sahipti. Ancak Nuh b. Nasr ile birlikte başlayan yeni süreçte bu içerik, sosyo-politik bir çehre kazandı. Bölgedeki Hanefîlerin, Karmatî/İsmailî tehdidin kökünün kazanmasını bir dini vecibe olarak gören yaklaşımları, onların din anlayışlarına da yansdı. Kelamî mücadele yerini itikadî ve siyasî bir mücadeleye bıraktı. Bu sıkıntılı süreçte hem devletin hem de halkın topyekûn takibatından kurtulmak için Karmatîlerin kendilerini gizlemiş olmaları muhtemeldir. Kimin Karmatî olup olmadığını 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 ilmiyle meşgul olmayı bölgede korkulan riskli bir işe dönüştürdü.¹

Hanefîlerin Karmatîlere karşı göstermiş olduğu tepki, kısa bir zaman zarfında kendi bağlamından taşı ve kendi kelamcı kimliklerini tırpanlayan bir bumerang işlevi gördü. Böyle bir bağlamda Mâturîdî'nin eserlerine derin bir şekilde yansıyan kelam ilmi, akaidleşmeye ve fikhin kurucu çerçevesi kılınmaya başladı. Aslında Mâverâünnehir uzunca bir süre Hanefîlerin 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 ölçüde yer verilen bir isimdi, ancak bölgedeki tüm Hanefîlerin ortaklaşa yüceltikleri veya etrafında kümelenedikleri biri değildi. Aslında bu bölgede rakipsiz oldukları için, Hanefîlerin daha sıkı bir araya gelmek ve tek bir otoritenin etrafında toplanmak için hiçbir nedenleri yoktu.¹ Bu durum, Eşarîliğin bölgede varlığını hissettirmesiyle birlikte değişmeye başladı. Eşarîliğin bölgedeki Hanefîlerin muhatapı olmaya başlaması, hem unutulmuş kelamî faaliyetin yeniden hatırlanmasına hem de Mâ-

turîdî'nin bu sürecin merkezine yerleştirilmesine kapı araladı.

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 Eşarîliğin sistematik bir kelama dönüşmesinde başrol oynadılar. Eşarîlik mezhebi de teşekkülünü daha çok ikinci kuşak temsilcilerinin çabalarıyla tamamladı. Bu çaba, Eşarîliğin Horasan ve Mâverâünnehir'e kadar uzanmasına ve yayılmasına vesile oldu. Bölgenin asıl sahipleri olan Hanefîlerin Eşarîlerle ilk karşılaşması bu süreçte gerçekleşti. Eşarîlik, Nisâbûr'un önde gelen Şafîî aileleri tarafından desteklendi ve bundan dolayı Doğu'da Şafiiliğin öğrenildiği en büyük merkez haline gelen bu şehirde oldukça sağlam bir zemin buldu.¹ V./XI. asrın ikinci çeyreğinde bu bölge, artık Ebû Zerr el-Herevî (ö.434) ve Ebû Mansûr Muhammed b. el-Hasan el-Eyyûbî en-Nisâbûrî (ö.421/1030) gibi kendi Eşarî kelamcılarını çıkarmaya başlamıştı. Eşarîlik bundan sonra kısmen Nisâbûr, kısmen de Irak kanalıyla doğudaki diğer Şafîî 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.

Kelam ilminin bölgede yasaklanmasının, 332/943 yılında Mâverâünnehir'de Karmatî tehdidinin bastırılması olayı ve onlara karşı alınan önlemlerle yakından ilgisi bulunmaktaydı. İsmailî ve Karmatî propaganda IV./X. asrın başlarında Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde güçlü bir karşılık bulmuştu.

İki grubun birbirlerini ne zaman nazar-ı itibara alacakları artık an meselesiydi.¹ Kaynaklara V./XI. asrın ortalarından itibaren yansıdığı göz önünde bulundurulursa ilk temaslar muhtemelen IV./X. asrın son çeyreği ile V./XI. asrın ilk çeyreğini kapsayan zaman diliminde gerçekleşti. İki kesim arasındaki bu ilk muhataplık ilişkisinde Eşarîler açısından öne çıkan isimler, İbn Fûrek ve onun gözde öğrencisi ve damadı olan Ebu Mansur el-Eyyûbî idi. Neseffî'nin verdiği bilgiye göre Ebû Mansûr el-Eyyûbî Eşarî akaidini ih-

tiva eden ve günümüze kadar ulaşmamış *el-Mukni*' adlı eserinde Hanefilere ciddi tenkitler yönelmişti.¹

Kelamın gerektirdiği akli muhakeme gücü bakımından çağdaşları arasında temayüz eden el-Eyyûbî'nin,¹ doğrudan Hanefileri hedef almaktan veya onları bidatçilikle suçlamaktan ziyade, 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 kelamî tartışmalar alevlenince Eşarî âlimler onun görüşlerine başvurma ihtiyacı hissettiler ve Hanefilere yönelik eleştirilerde bunları kullandılar. Örneğin Nesefî, ismini zikretmediği bir Eşarî âlimin tekvîn konusunda bu eserden bolca alıntıda bulunduğunu ifade etmektedir.¹ Dolayısıyla Eşarîlik-Maturidîlik etkileşimi açısından Ebû Mansûr el-Eyyûbî'nin doğrudan, İbn Fûrek'in ise dolaylı olarak ilk ve en kilit isimler olduğu açıktır.¹

Nasr b. Ahmed'in İsmailî mezhebiyle olan bu ilişkisi, Mâturîdî'nin ve öğrencilerinin siyasilerden uzak duran ve siyasilerle ilişkileri dolayısıyla da kendi yakın arkadaşlarını bile eleştirmekten geri durmayan yaklaşımlarının gerçek sebebi olsa gerektir.

Elimizdeki mevcut kaynaklarda 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 yazdığı söylediği *en-Nizâmî fi Usûli'd-Dîn* adlı eserinde bulunmaktadır.² Ebû Bekir el-Fûrekî, iki grup arasındaki tekvîn sıfatı ile ilgili tartışmaların farkındaydı; bu yüzden eserinde Eşarîlerin "Allah'ın zatının ezelde Hâlık olarak nitelenemeyeceği" şeklindeki görüşüne dikkat çektikten sonra Hanefî âlimlerin konuyla ilgili görüşlerine de yer verdi. O bu bağlamda "bir topluluğun Allah'ın ezelde Hâlık olarak vasıflandırılabilceğini söyleyip bu görüşü yorumladıklarını ve bu kimselerin Mâverâünnehirli² olduklarını" belirtti. Ona göre "Mâverâünnehir âlimleri, bu görüşü o kadar içselleştirmişti ki, kendi görüşlerini paylaşmayanları girilmesi doğru olmayan bir yola giren kimseler olarak görmekteydiler."²

Hanefîler arasında Eşarîlerden ilk bahseden isim ise Ebû Bekr el-Fûrekî ile yaklaşık aynı tarihlerde yaşa-

yan ve Keşşî olarak bilinen Ebû Şekûr es-Sâlimî'dir. Eserinde pek çok yerde Eş'arî'ye ve Eşarîlere isim olarak atıfta bulunmasına bakılırsa² bu dönemde Eşarîlerin fikirleri Hanefî çevrelerde bir hayli yankı uyandırmışa benzemektedir. Sâlimî'nin bu bağlamda en fazla üzerinde durduğu konu, bu dönemdeki tartışmaların temelini oluşturan tekvîn konusuydu. O bu görüş bağlamında bazen doğrudan bazen de isim vermeden Eşarîlerin eleştirilerine cevaplar vermeye çalıştı.

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin verdiği bilgiler merkeze alındığında V./XI. asrın ilk yarısında Eşarîlerle Hanefîlerin birbirlerinin görüşlerinden artık iyice haberdar olduğu anlaşılmaktadır. İki kesim arasındaki kelamî içerikli tartışmaların genişlemeye ve derinleşmeye başlaması, Hanefîler arasında Mâturîdî'nin kelamî görüşlerine olan ilgiyi artırdı. Örneğin Ebû Şekûr es-Sâlimî, Mâturîdî'nin marifetullah ve husûn-kubuh gibi fazlasıyla kelamî içerikli konulardaki görüşlerini daha da genişleterek ve Eşarîlerle olan fikri tartışmalara uyarlayarak kullandı.² Ne var ki Ebû Şekûr es-Sâlimî, eserinde Mâturîdî'ye doğrudan tek bir atıfta bile bulunmadı. Mâturîdî'nin görüşlerine isim verilerek atıfta bulunulması ve ona gerçek anlamda hakkının teslim edilmesi daha çok Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî (ö.493/1100), ama özellikle de Ebû'l-Mu'in Meymun b. Muhammed en-Nesefî (ö.508/1114) tarafından gerçekleştirildi.²

Akıl mahiyeti, marifetullah, husûn-kubuh, tekvîn ve iman gibi konular Eşarîlerle Maturidî Hanefîler arasındaki ilk karşılaşmalarda tartışılan konulardı. Ancak bunlar içerisinde bu süreçte en fazla ses getireni, kuşkusuz tekvîn konusunda yaşanan tartışmaydı. Diğer konular yalnızca kelamî düzlemde tartışılmışken, tekvîn konusu bu bağlamın fazlasıyla dışına taşıtı. Kelamî açıdan bakıldığında tekvîn sıfatının Allah'ın zatî sıfatlarından biri olup olmadığı, tekvîn ile mükevvenin aynı olup olmadığı ve Allah'ın ezelde yaratıcı olup olmadığı hususları tartışmanın özünü oluşturmaktaydı. Bu haliyle bakıldığında mesele son derece sıradan ve kelamî temelli bir tartışma gibi görülmektedir. Ancak tartışma bununla sınırlı kalmadı. Aksine Eşarîler, bu meseleden hareketle Maturidîleri dinde ve ilk Müslüman nesillerde aslı olmayan yeni bir şey icad etmekle suçladılar ve onları âlemin ezeli olduğunu ileri süren felsefecilerle aynı görüşe sahip olmakla itham ettiler.² Bu suçlamalar, meseleyi sosyal içerikli bir bidatçilik suçlamasına

dönüştürdü. Bu yüzden *tekvîn* meselesi, Maturîdiler için yalnızca kelamî bir tartışma konusu olmakla kalmadı; yanı sıra fazlasıyla içselleştirilmiş bir kimlik sorununa dönüştü.

Eşarîler 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 başta tekvin konusu olmak üzere sahip oldukları kelamî görüşlerin selefteki karşılığını aramaya koyuldular.² Hanefî gelenek içerisinde buna sistematik bütünlükte cevap bulabilecekleri en güçlü isim, kuşkusuz Ebû Mansûr el-Mâturîdî idi. Bu yaklaşım hem Pezdevî’de hem de Nesefî’de kendisini gösterdi.

Mâturîdî’nin tekvin konusundaki görüşlerinin muhabtabı genelde Mutezile özelde ise Ebû’l-Kâsım el-Ka’bî idi. Ka’bî’nin yaklaşım biçimine göre ilahî kudretin taalluk ettiği sıfatların zatî kabul edilebilmesi mümkün değildi.² Ka’bî’nin ve Mutezile’nin sıfatları zattan ayrı görmeleri karşısında Mâturîdî, fiilî sıfatların zatî sıfatla olan ilişkisini temellendirmeye girişti. Bu noktada tekvin Mâturîdî için önemli bir koza dönüştü. Öyle ki o, Ka’bî ile sıfatlar konusundaki tartışmasının zeminine tekvin meselesini yerleştirdi.

Mâturîdî, yaratmayı tabiatlara ve gıdalara nispet edenlerin görüşünü, tekvin aracılığı olmaksızın yaratmayı ileri sürenlerin görüşlerinden daha mantıklı görmektedir. Diğerlerinde bir temellendirme varken berikilerin yaklaşımında bu söz konusu değildir. Onlar ezelde bulunmayan yaratmayı, bu yaratmanın oluşumundan başka hiçbir ilahî sıfattan söz etmeden Allah’a izafe etmektedirler.² Hâlbuki nesnelere olması gerektiği gibi vücut bulması için Allah ezelde tekvinle nitelenmiştir. Burada sonradan olmuş olma, fiilen vücut bulanla ilgilidir, yoksa onu kapsayan ilahî ilimle değildir.³ Bu yüzden Allah’ın tekvinle nitelenmesini bir kemal nitelemesi olarak görmek mümkündür.³

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 bir tekrar niteliği taşımadan mey-

dana getirir. Bütün ilahî emir, nehiy, va’d ve vâidler 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.³

Mâturîdî’nin tekvin konusuna işlevsel bir rol attığı açıktır. Onun amacı tekvinin ne olduğunu tartışmaktan ziyade, tekvin üzerinden Mutezile’nin sıfatlarla ilgili görüşlerini çürütmeye çalışmaktı. Bu yüzden konunun derinliğine dikkat çekmiş, ancak derinine inmemişti. Muhtemelen bu yüzden olsa gerektir ki Eşarîlerle fikri düzeydeki karşılaşmaların yaşandığı zaman dilimine kadar Maturîdî-Hanefî çevrede bu konular yüzeysel olarak ve sabit bir içerikte tartışılmıştı. Eşarîlerin, tekvin konusunda Hanefileri eleştirmeleri ve bidatçilikle suçlamaları karşısında Hanefiler muhtemelen bir tür şaşkınlık yaşamış olmalıydılar. Bu şaşkınlık, Hanefilerin hem yeni muhataplarını hem de kendi geleneklerini daha yakından tanıma çabasını beraberinde getirdi.³

Hanefîlerin Karmatîlere karşı göstermiş olduğu tepki, kısa bir zaman zarfında kendi bağlamından taşıtı ve kendi kelamcı kimliklerini tırpanlayan bir bumerang işlevi gördü. Böyle bir bağlamda Mâturîdî’nin eserlerine derin bir şekilde yansıyan kelam ilmi, akaidleşmeye ve fıkıhın kurucu çerçevesi kılınmaya başladı.

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 ezeldir.” diyerek Mâturîdî’nin bu görüşü düzelttiğini ve onun Eş’arî’den daha üstün olduğunu belirtti.³ Pezdevî, bölgenin önde gelen Eşarî âlimleriyle tekvîn ve mükevven meselesinde ciddi tartışmalarda bulundu ve bunlarda çoğu kez galip geldi. Pezdevî’nin belirttiğine göre bu kimseler Eş’arî’nin ahabının büyüklerindendi ve yapılan tartışmalarda hayrette kalmışlardı.³ İmâmü’l-Harameyn Ebû’l-Me’âlî ‘Abdûlmelik b. Muhammed el-Cüvey-

nî'nin (ö.478/1085) veya öğrencilerinin Pezdevî'nin tartıştığı kimseler olması ihtimal dahilindedir.

Pezdevî gibi Ebû'l-Mu'in en-Nesefî de bölgedeki Eşarîlerle karşılıklı tartışmalarda ve münazaralarda bulundu;³ onların eleştirilerini Hanefî gelenek adına göğüsleme ihtiyacı hissetti. Bu çerçevede Eşarîlerin eleştirilerine cevaplar verdi ve gerektiğinde de onlara karşı eleştiriler yöneltmekten geri durmadı. Üstelik bunu yaparken yalnızca muhatap olduğu Eşarîlerle sınırlı kalmadı, yanı sıra Eş'arî başta olmak üzere Eşarî-Küllabî geleneğin önemli isimlerinin eserlerine yöneldi. Tekvîn meselesini bütün yönleriyle analiz etmesine bakılırsa Eşarîlerin konuyla doğrudan veya

Bu süreç Mâturîdî'nin ve kelamî görüşlerinin de merkeze yerleştiği ve Hanefîliğin kelamî kimliğinin Mâturîdî'nin görüşleri doğrultusunda ve Eşarîlik üzerinden yeniden dokunduğu bir süreçti. Bu yüzden iki mezhebin kelamî çerçevedeki ilişkisi, daha çok tek taraflı bir ilişkiydi ve aralarındaki farklı düşünme biçimleri ve görüş ayrılıkları hep Mâturîdî Hanefîler tarafından dillendirildi.

dolaylı ilişkili olan her değerlendirmesini ciddiyetle ele aldığı ve cevap verdiği anlaşılmaktadır. O bu bağlamda "kûn feyekûn" şeklindeki ayete dikkat çekmektedir. Nesefî, onların âlemin varlığını ve onun tekevvününün de bu kelimeyle meydana geldiğini kabul etmeleri durumunda işin yine tekvîne ve tahlike varacağını kaydetmektedir. Ona göre bir hakikati kabul edip sonra da o hakikatin ismini inkâr eden kimse çelişkededir. Nitekim kelamcılar bunu Eş'arî'nin çelişkilerinden biri olarak saymışlardır. Nesefî bu çelişkinin, çelişkilerin en kötüsü ve vahimi olduğunu kaydetmekte ve Eşarîlerin bu ayetle ilgili değerlendirmelerde genellikle Mutezile'nin fikirlerine yöneldiklerini belirtmektedir.³

Nesefî, Eşarîler tarafından yapılan bidatçilik suçlaması karşısında, bir taraftan Eşarîlerin bu meseleyle ilişkili kimi konularda yekvücut bir duruş sergilediğini, aksine en çok öne çıkarılan isimlerin bile birbirlerinin görüşlerini kabul etmediklerini ve farklı görüşler ileri sürdüklerini belirtirken,³ bir taraftan da tekvîn ile mükevvenin ayrı olduğu görüşünü benimseyen Hanefî ekolüne mensup âlimlerin bir listesini sunma ihtiyacı hissetti. Onun, Eş'arî'nin eserleriyle

Eş'arî'ye mensup olduğunu iddia edenlerin eserlerindeki kimi görüş farklılıklarına özellikle dikkat çekmesi, Eşarîlerin 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 Nesefî, Eş'arî'nin söylediklerinin de selefte karşılığının olmadığını dile getirmeye çalışmaktaydı.

Eşarîlerden gelen bidatçilik suçlamaları Nesefî'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 'Akâ'id'inde tekvînin ezeli bir sıfat olarak sunulması, Ebû Hanîfe'den itibaren bu görüşün var olduğunun en önemli deliliydi.³ Bütün Mâverâünnehir bölgesinde, Horasan'ın Merv ve Belh gibi şehirlerinde ilk zamanlardan beridir itizale bulaşmadan usulde ve fûrûda Ebû Hanîfe'nin yolunu tutan Hanefîlerin hepsi tekvîn meselesinde aynı bakış açısına sahipti. 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 dinin kutsalını koruyan ve bu uğurda mücadele veren kimselerdir. Onlar Ebû Bekr Ahmed b. İshâk el-Cûzecânî zamanından beridir tekvîn konusunda aynı fikirdeydiler.⁴ Nesefî, "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 Eşarîleri eleştirdi.⁴ 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.⁴ Ama daha da önemlisi, Nesefî'nin bu âlimlerin hiçbirisi olmasa bile Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin varlığını yeterli görmesiydi.⁴

Tekvîn sıfatı bağlamında Eşarîlerin Hanefîlere yönelttikleri suçlamaların, Hanefî çevrelerde ihmal edilen kelamî faaliyetlerin yeniden hatırlanmasına vesile olduğu kesindir. Eşarîlerin, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye nispet ederek ortaya koyduğu kimi kelamî görüşler

ve eleştiriler karşısında Hanefiler, kendilerini yoğunluk ve derinlik düzeyi yüksek bir kelimî faaliyetin ortasında buldu. Bu süreç Mâtürîdî'nin ve kelimî görüşlerinin de merkeze yerleştiği ve Hanefiliğin kelimî kimliğinin Mâtürîdî'nin görüşleri doğrultusunda ve Eşarîlik üzerinden yeniden dokunduğu bir süreçti. Bu yüzden iki mezhebin kelimî çerçevedeki ilişkisi, daha çok tek taraflı bir ilişkiydi ve aralarındaki farklı düşünme biçimleri ve görüş ayrılıkları hep Maturidî Hanefiler tarafından dillendirildi.

Maturidî Hanefilerin Eşarîlerin kelimî faaliyetlerini ve görüşlerini ilgiyle takip etmeleri, onların kendine özgü kelimî bir bakış açısına sahip olmadıkları anlamına gelmemelidir. Ebû Hanîfe'den itibaren var olan ve Mâtürîdî'nin en üst örneğini oluşturduğu önemli ve kapsamlı bir kelimî faaliyet söz konusudur. Bu süreçte Mutezile'ye, Kerramîlere, Karmatîlere dönük yoğunluk ve derinlik düzeyi yüksek reddiyeler kaleme alınmıştır. Ancak Mâtürîdî sonrası süreçte bu gelişim çizgisi sürdürülemediği ve söz konusu kesim içerisinde kelimî faaliyetin çerçevesi daralmıştır. Eşarîlerin bu noktadaki rolü, Maturidî-Hanefî çevrenin kendi kelimî kimliğini hatırlamasına ve bu muhataplık ilişkisi üzerinden onların kendilerini yeniden inşa etmesine aracı olmalarıdır. ■

kaynakça

- Avcu, Ali, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2010, c. 10: 3, s. 199-246.
- Barthold, V. V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.
- Ebû Bekr el-Fûrekî (ö.478/1085), *en-Nizâmî fi Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye-Ayasofya, Nu: 2378.
- Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö.493), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988.
- Güner, Ahmet, "Nasr b. Ahmed", *DİA*, c. 32, s. 413.
- Halm, Heinz, *Die Ausbreitung der safitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden: Ludwig Reichart Verlag, 1974.
- Hasîrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim (ö.505/1111), *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, Süleymaniye-Hekimoğlu, Nu: 402.
- Kalaycı, Mehmet, "Eşarîliğin Tarihsel Arka Plânı: Küllabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2010), c. 51: 2, ss. 399-431.
- Kuegelgen, Anke Von-Muminov, Ashirbek, "Maturidî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", sad. S. Kutlu, *İmam Maturidî ve Maturidîlik*, haz. S. Kutlu, 2. Baskı, Ankara 2011, s. 279-292.

Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidîlik*, haz. S. Kutlu, Ankara: Kitabiyat, 2003, ss. 17-55.

Madelung, Wilferd, "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.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö.333/945), *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2005.

Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymun b. Muhammed, (ö.508/1114), *Tabıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. H. Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Nizâmülmülk, Ebû 'Ali Hasan b. 'Ali (ö.485/1092), *Siya-setname*, çev. N. Bayburtlugil, İstanbul: Dergah Yayınları, 1987.

Rudolph, Ulrich, "Maturidîliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Mâtürîdî ve Maturidîlik*, çev. A. Dere, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, ss. 295-304.

Rudolph, Ulrich, *al-Mâtürîdî und die sumitische Theologie in Samarkand*, Leiden: Brill 1997.

Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. 'Abdüsseyyid el-Keşşî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, Hacı Selim Ağa, Nu: 587.

Tan, Muzaffer, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk İsmâilî Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar* (2008), c. 30, ss. 55-74.

Yavuz, Yusuf Ş., "Ebû Mansûr el-Eyyûbî", *DİA*, c. 10, s.180.

dipnotlar

- 1 Mâtürîdî, "Mutezile'nin kendilerini kelimî ilminin süvarileri zannettiklerini ve İslam âlimleri içerisinde bu ilme sadece kendilerinin vakıf olduğunu sandıklarını" kaydederken belki de onlardan daha fazla kelimî olduğu mesajını vermektedir. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (ö.333/945), *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2005, s. 300.
- 2 Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidîlik*, haz. S. Kutlu, Ankara: Kitabiyat, 2003, ss. 49-50.
- 3 Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö.493), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988, s. 370.
- 4 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 6.
- 5 İsmâilî-Karmatî hareketin bu bölgedeki faaliyetleri ve fikri çerçevesi konusunda geniş bilgi için bkz. Muzaffer Tan, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk İsmâilî Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar* (2008), c. 30, ss. 55-74.
- 6 Ebû 'Ali Hasan b. 'Ali Nizâmülmülk (ö.485/1092), *Siya-setname*, çev. N. Bayburtlugil, İstanbul: Dergah Yayınları, 1987, s. 292.
- 7 Ali Avcu, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2010, c. 10: 3, s. 225.
- 8 Bu süreçte ismi öne çıkan alim, şair ve edipler için bkz.

- Ahmet Güner, "Nasr b. Ahmed", *DİA*, c. 32, s. 413.
- ⁹ Ebû'l-Mu'in Meymun b. Muhammed en-Neseî, (ö.508/1114), *Tabsıratu'l-Edille fi Usûlü'd-Dîn*, thk. H. Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, c. 1, ss. 468-473.
- ¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî (ö.505/1111), *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, Süleymaniye-Hekimoğlu, Nu: 402, v. 254a.
- ¹¹ V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990, s. 286.
- ¹² Anke Von Kuegelgen-Ashirbek Muminov, "Maturidi Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", sad. S. Kutlu, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, 2. Baskı, Ankara 2011, s. 286.
- ¹³ Ulrich Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, çev. A. Dere, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, ss. 297-298.
- ¹⁴ Eşariliğin bir mezhep olarak inşa edilmeye başlandığı süreçle ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eşariliğin Tarihsel Arkapları: Küllâbilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2010), c. 51: 2, ss. 399-431.
- ¹⁵ Heinz Halm, *Die Ausbreitung der safitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden: Ludwig Reichart Verlag, 1974, ss. 33-41.
- ¹⁶ Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", 299.
- ¹⁷ Neseî, *Tebsıra*, c. 1, s. 437;
- ¹⁸ Yusuf Ş. Yavuz, "Ebû Mansûr el-Eyyûbî", *DİA*, c. 10, s.180.
- ¹⁹ Neseî, 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. Neseî, *Tebsıra*, c. 1, s. 437
- ²⁰ Wilferd Madelung, "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, s. 324.
- ²¹ Ebû Bekr el-Fûrekî (ö.478/1085), *en-Nizâmî fi Usûlü'd-Dîn*, Süleymaniye-Ayasofya, Nu: 2378, 104a.
- ²² Metnin aslında "*Verâinnehir*" şeklinde geçmektedir. Bkz. Fûrekî, *Nizâmî*, 104a.
- ²³ "*ve kad buniyet fi nufûsihim el-kavlü fi zâlike ve tasavverü enne men lem yekul bi kavlihim ve kad dehale fîmâ lâ yecûzû ed-duhûl fihî*" Bkz. Fûrekî, *Nizâmî*, 104a.
- ²⁴ Ebû Şekûr Muhammed b. 'Abdüsseyyid el-Keşşî es-Sâlimî, *Kitâbu'l-Temhîd*, Hacı Selim Ağa, Nu: 587, (Eş'arî), 2b, 4b, 6a, 17b, 32b, 34a, 44a, (Eşarîyye) 35a, 44b, 46a, 56b.
- ²⁵ Husûn-kubuh konusunda her iki alimin bu minvaldeki ortak değerlendirmeleri için krş. Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, 251-252; Sâlimî, *Temhîd*, 10a.
- ²⁶ Ulrich Rudolph, *al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden: Brill 1997, s. 4.
- ²⁷ Neseî, kimi Eşarîlerin, 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 bu yaklaşımı tenkit ettiklerini belirtmektedir. Bkz. Neseî, *Tebsıra*, c. 1, s. 405; Yine onun verdiği bilgilere bakılırsa başka bir Eşarî de, *tekvîn* meselesini âlemin kîdemini 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. Neseî'ye göre söz konusu Eşarî'nin "Müslümanlardan bir topluluk" ifadesiyle kastettiği kesim, tekvîn ve mükevven arasında ayırım yapan Hanefîlerdi. Bkz. Neseî, *Tebsıra*, c. 1, s. 412
- ²⁸ Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", s. 301.
- ²⁹ Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 68.
- ³⁰ Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 61.
- ³¹ Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 62.
- ³² Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 63.
- ³³ Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 64.
- ³⁴ Örneğin Pezdevî, Eş'arî'nin sıfatlar konusunda çok sayıda eser kaleme aldığını ve bu eserlerde tekvînin hadis bir sıfat olduğunu savunduğunu dile getirmiştir. Bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 101.
- ³⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 101.
- ³⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 371.
- ³⁷ Neseî, yaratmaya esas teşkil eden Allah'ın *kün* (ol) emri bağlamında Eşarî birisiyle karşılıklı münazarada bulunduğunu ve onu bu konudaki görüşlerinden dolayı eleştirdiğini kaydetmektedir. Bkz. Neseî, *Tebsıra*, c. 1, s. 480.
- ³⁸ Neseî, *Tebsıra*, c. 1, ss. 413-414.
- ³⁹ Neseî, *Tebsıra*, c. 1, ss. 436-37.
- ⁴⁰ Neseî, *Tebsıra*, c. 1, ss. 467-68.
- ⁴¹ Neseî, *Tebsıra*, c. 1, s. 468.
- ⁴² Neseî, *Tebsıra*, c. 1, s. 469.
- ⁴³ Neseî, *Tebsıra*, c. 1, ss. 469-471.
- ⁴⁴ Neseî, *Tebsıra*, c. 1, s. 471.