

TİMUR DÖNEMİ VE SONRASI KELAMÎ EDEBİYATIN TÜRKİSTAN SAHASI KAYNAKLARI*

Sönmez KUTLU**

Özet

Türkistan bölgesi, Doğu-Hanefi geleneğın erken dönemlerden itibaren kökleştiği ve Hanefiliğın hem fıkh hem de itikadi açıdan bir bütün olarak temsil edildiği bir bölgedir. Bölgenin dini kimliğinin şekillenmesinde önemli roller üstlenen Maturidilik söz konusu geleneğın itikadi ve kelami boyutunu oluşturmaktadır. Tasavvufun ve Eşariliğın bölgede güçlenmeye başlaması sonrası, Maturidi kelamı yeterince güçlü bir şekilde temsil edilememiştir. Timur döneminde bölgede yaşanan ilmi hareketlilik, Doğu-Hanefi geleneğının ve Maturidilik bilincinin yeniden canlanmasına olanak sağlamıştır. Bu durum, Hanefi-Maturidi geleneğine yeterince bağlı olmayan Osmanlı ulemasının dikkatlerini Türkistan bölgesine çevirmelerine yol açmıştır. Bunun Osmanlı kelam düşünceşi açısından da en önemli yansıması, yükselme devriyle birlikte Maturidiliğın yeniden keşfedilmesi olmuştur.

Abstract

Turkistan is a region where Eastern Hanafite tradition took root from early times onward and Hanafism were represented both legal and doctrinal respects as a whole. Maturidism which played an important part in the shaping of religious identity of the region stood for the doctrinal and theological aspect of the tradition in question. After the Mysticism and Asharism strengthened in the region, the Maturidite theology could not be represented enough strongly there. The scholarly activity seen in the region in the Timurid age paved the way for the revival of the Eastern Hanafite tradition and Maturidite spirit. This situation caused the attention of the Ottoman scholars, who had not so far adhered sufficiently to the Hanefite-Maturidite tradition, to turn to Turkistan region. In respect of the Ottoman theological thought, the most important result of this fact was the rediscovery of Maturidism together with the rise of the Ottoman Empire.

* Bu makale, 13-14 Aralık 2009 tarihinde Ankara'da düzenlenen *Tarihselden Moderne Özbekistan Timur Dönemi ve Sonrası Kaynak Araştırmaları Sempozyumu*'na "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları" adlı sunulmuş bir tebliğdir.

** Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri,
Sonmez.Kutlu@divinity.ankara.edu.tr

İslam inancının esaslarının tespiti ve ona yöneltilen eleştirilerin çürütülmesi için akıl ve vahiyden hareketle bugüne kadar çok sayıda eser yazılmıştır. Söz konusu eserlerin bir kısmı, Türkistan coğrafyasında yetişmiş mütekellimlerce kaleme alınmıştır. Bu eserlerde İslam'ın inanç, ibadet-muamelat ve ahlak alanları, bölgenin dini ve kültürel yapısına, toplumsal ihtiyaçlarına uygun olarak Türkistan alimleri tarafından yeniden yorumlanmıştır. Bunun bir sonucu olarak söz konusu bölgede yeni bir kelimî gelenek doğmuştur. Bunun önderliğini de Semerkand'ın bir köyünde doğan ve 333/944 yılında vefat eden Ebû Mansûr el-Mâturidî yapmıştır. Re'ý Taraftarlığının Ebû Hanife'den sonraki en büyük temsilcisi diyebileceğimiz İmam Maturidî, *Fıkhu'l-Ebsat* ve *el-Alim ve'l-Müteallim* gibi Ebû Hanife'ye nispet edilen eserleri rivayet etmekle kalmamış, aynı zamanda bu eserlerin sonraki nesillere aktarılmasında ve bu metinlerde işlenen fikirleri geliştirerek köklü bir kelimî ekolünün oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu sebeple Türkistan'da İmam Ebû Mansur el-Maturidî öncülüğünde kurulan bu kelimî gelenek Maturidilik olarak adlandırılır. Klasik kelamın temel konuları arasında yer alan bilgi kuramı ilk defa sistemli bir şekilde burada oluşturulmuştur. Bu bilgi kuramına göre, doğru ve güvenilir bilginin üretiminde sağlam akıl, sağlam duyular ve doğru haber esastır. Maturidî kelamının yükselme dönemine ait kelimî edebiyatın büyük bir kısmı, Samanîler, Karahanlılar ve özellikle Selçuklular döneminin ilmi ve kültürel ortamında Türk müelliflerce kaleme alınmıştır.

Genelde Kelam ilminin, özelde Maturidi Kelamının duraklama dönemine denk gelen şerh ve haşiye çalışmaları da bu metinler üzerinden yürütülmüştür. Dolayısıyla Türkistan'da kelimî gelenek denildiğinde Ehl-i Sünnet'in iki büyük kelimî ekolünden birisi olan Maturidilik akla gelmektedir. Ehl-i Sünnet'in ikinci büyük kelimî geleneği olan Eşarilik ise teşekkülünü Bağdad ve

civarında tamamlamıştır. Daha sonra Nizamiye Medreseleri yoluyla yayılmaya başlamışsa da Türkistan'da Maturidilik kadar etkili olamamıştır. Bununla birlikte Selçuklular döneminde Horasan bölgesinde İmam Gazalî, Fahreddin er-Râzî, Seyyid Şerif el-Cürcânî ve Sadeddin et-Teftâzânî gibi önemli Eşari alimler yetişmiştir. Türkistan'da Maturidî ve Eşarî ekolleri dışında İmamiyye Şiası, İsmaililik, Zeydilik gibi ekoller de uzun süreli toplumsal taban edinemeseler de belli ölçüde taraftar bulmuştur. Fıkıhta Hanefiliği benimseyen Mutezile mezhebi de bu coğrafyada, özellikle Harezm'de etkili olmuş ve kendilerine özgü kelimî bir edebiyat geliştirmiştir. Ancak bunlardan büyük bir kısmı bize ulaşmamıştır.

Türkistan'da kelimî alanda özgün eserlerin verilmesi ve belli bir seviyeye ulaşması Timur öncesi döneme rastlamaktadır. Dolayısıyla Osmanlı'nın kuruluş yıllarına kadar Mâturidî geleneğini savunan ve bu geleneği Anadolu, Kafkasya ve Balkanlara taşıyan onlarca fakih ve mütekellim yetişmiştir. Maalesef bu geleneğin henüz tarihi ve edebiyatı günümüz araştırmacılarının ilgisini yeterince üzerine çekememiştir. Türkiye'de ve yurt dışındaki yazma kütüphanelerin tozlu raflarında günümüze ulaşan yüzlerce yazma, yayımlanmayı beklemektedir. Timur dönemine kadar Maturidî geleneğe ait yazma veya basılı eserleri, müelliflerinin ölüm tarihlerine göre bir listesini vermek istiyorum¹:

¹ Mâturidîliğe ait diğer kelami edebiyat hakkında geniş bilgi için bkz.: Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturidî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmâm Mâturidî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu, Kitabiyât yay., 1. baskı, Ankara 2003) kitabı içerisinde, 389-393; 398-414.

1. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturidî (ö. 333/944),
 - a) *Te'vîlâtü'l- Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr. (15 cildi yayımlandı.)
 - b) *Kitâbü't-Tevhîd*², thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003.
2. Ebû'l-Kâsım İshak b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953),
 - a) *Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam*, İstanbul 1887.
 - b) *Risâle fî'l-Îmân*, İstanbul 1887.
3. Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buharî es-Semerkandî (ö. IV. Asrın ikinci yarısı), *Cümelü Usulî'd-Din*³, thk.: Ahmed Saim Kılavuz, İstanbul 1989.
4. Ebû'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rustuğfenî (ö. 345/956),
 - a) *Kitâbu'l-İrşâd (el-Mühtedî fî Usûli'd-Dîn)*⁴.
 - b) *Kitâbu'l-Fevâid eş-Şeyh Ebî-l-Hasan 'Ali b. Sa'îd ar-Rustuğfenî*⁵
5. en-Nisaburî, Ebû'l-A'lâ Sa'îd b. Muhammed b. Ahmed el-Üstüvâî (ö.432/1040),

*Kitabu'l-İ'tikâd*⁶, thk.: Seyit Bahçivan, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

² Türkçe çevirisi: *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev.: Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2002.

³ Eserin yazması için bkz.: *el-Cümelü'l-Kelâmiyye min Kütübü'l-Mâturidiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, Nu: 1648, İst. tar: 667.

⁴ el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed (775/1373), *el-Cevâhîrü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarabad 1322, I/362-63; ez-Ziriklî, Hayrüddin, *el-A'lâm*, 7. baskı, Beyrut 1986, IV/291.

⁵ Bkz.: el-Keşşî, *Mecmû'u'n-Nevâzil ve'l-Havâdis* içinde), Süleymaniye Ktp., Yeni Cami Nu: 547, v. 286^a-317^b.

6. Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1099),
*Kitâbu Usûli't-Tevhîd*⁷, thk. Hans Peter Linss, Kahire, 1383/1963.
7. Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb Ebû Şekûr es-Sâlimî el-Keşşî el-Hanefî (ö. V./XI yüzyılın II. yarısı),
Kitâbu't-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd ⁸
8. Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö. 508/1114),
 a) *Tabsîratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk.: Claude Selame, Şam 1992; thk. Hüseyin Atay, Ankara 2003.
 b) *Kitâbu't-Temhîd*, thk.: Abdulhayy Kâbil, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi', Kahire 1987.
 c) *Bahru'l-Kelâm*, Matbaatu'l-Meşrîk, Mısır 1911.
9. Ebû İshak İbrahim b. İsmail b. Ebî Nasr es-Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139),
 a) *Telhîsü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*⁹.
 b) *Ecvîbetü'l-İmâm es-Saffâr el-Buhârî* ¹⁰
 c) *Esi'le fî'l-İ'tikâd* ¹¹

⁶ Bu eser, daha önce Leiden'de 1977 yılında basılmıştır.

⁷ Türkçe Çevirisi: *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1988.

⁸ Selim Ağa Ktp., Nu: 587.

⁹ Bkz.: Brockelmann, Carl, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, çev.: Mahmud Fehmî Hicâzî, Mısır 1995, IV/ 288. Bize ulaşan yazma nüshalar şunlardır: Atif Efendi Ktp., İst. tar: 1128, Nu: 1220, 170 v.; Biritish Museum, Nu: 1577, Escorial II, Nu: 1472; Bağdad Mektebetü'l-Evkâf el-Amme, İst. Tar: 884, Nu: 5233, 192 v.; Hasan Onat'ın Özel Kütüphanesi (Şahıs elinde bulunan yazmadan Fotokopi). Bu eser, Ulrich Rudolph gözetiminde tahkik edilmektedir.

¹⁰ Darü'l-Kütüb el-Mısıryye, Mecmua No: 272, Mikrofilm No: 48652, v. 67a.-70a. (Kelam)

¹¹ Daru'l-Kütüb el-Mısıryye, Mecmua No: 169, Mikrofilm No: 5160, v. 183b-187b. (Kelam)

10. Ebu Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 537/1142),

el-Akâid, Kahire 1925; *el-Akâidü'n-Nesefiyye*, İstanbul 1293, İstanbul 1320, İstanbul 1331.

11. Ebû's-Senaî Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî el-Hanefî el-Mâturidî (ö. XI.-XII asır),

*Kitâbu't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*¹², thk.: Abdülmeccid Türki, *Dâru'l-Garbi'l-İslâmî*, 1. Baskı, Beyrut 1995. (İntişârât-I Ferheng-i İrân Zemîn. Silsile-i Mütûn-i Tahkikât: 9)

12. Ebû'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdulhamîd b. Ömer b. Hasan b. Huseyin es-Semerkindî el-Üsmendî (ö. 552/1157),

*Lubâbu'l-Kelâm*¹³, thk.: M. Said Özervarlı, İSAM yayınları, Ankara 2005.

13. Nâsîrüddîn Muhammed b. Yusûf b. Muhammed b. Ali b. el-Alevî el-Hasenî Ebû'l-Kâsım es-Semerkindî el-Medenî (ö. 556/1161),

Kitâbu'l-Misdak.¹⁴

¹² Bu isimde birden fazla kişi bulunmaktadır. Kaynaklarda bu isimle zikredilen kişilerin böyle bir eserine rastlayamadık. Lâmişî'ye nisbet edilen bir yazma bize kadar ulaşmıştır. Bkz.: Ebû'l-Me'âli Muhammed b. Zeyd b. el-Lâmişî, *Kitâbu't-Temhîd mea Şerhihi fi Mevâzî't-Tecrid*, Selim Ağa Ktp. , Nu: 587, İst. tar: 761. Lamişi, *Tevhid*, Paris, 1995. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: İsmail Şık, *Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'nin Kelâm Anlayışı*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2009, s. 37-46

¹³ Süleymaniye Ktp., Karaçelebizade, Nu: 347, İst. Tar: 702, v. 1b-91b.

¹⁴ Ölüm tarihi ve künyesi tartışmalı olan Nâsîrüddîn es-Semerkindî'ye ait böyle bir eser tespit edemedik. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: el-Kureşî, *el-Cevâhîrül-Mudîyye*, II/147; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed (ö. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-Behiyye ft Terrâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Saade, Kahire 1324, s. 219-220; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, VIII/22-23; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî*, III/723.

14. Ali b. Osman el-Uşî (ö. 575/1179),

*al-Kasidetü'l-Lâmiyye fi't-Tevhîd*¹⁵, İstanbul 1302/1884–85.

15. Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Sâbûnî (ö. 580/1184),

a) *Kitâbu'l-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*¹⁶, thk. Bekir Topaloğlu, Şam 1979.

b) *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, thk.: Fethullah Huleyf, İskenderiye 1969.

c) *el-Müntekâ fi İsmeti'l-Enbiyâ*¹⁷

d) *Kitâbu's-Sâbunî fi Usûli'd-Dîn*¹⁸

e) *Muhtasâru'l-Kifâye*¹⁹

f) *el-Kifâye fi'l-Usûl*²⁰

g) *el-Kifâye Şerhu'l-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*²¹.

¹⁵ Arapça metin için ayrıca bkz.: Daru'l-Fünun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, I-II (1954), 1-21.) Kasîde'nin Türkçe çevirileri hakkında geniş bilgi için bkz.: Kürkçüoğlu, *Lâmiyye-i Kelâmiyye*, AÜİFD., Cilt: 3/ I-II (1954), 2, Dipnot: 8. Çevirilerden birisi Ahmed Asıma aittir: el-Oşî, Ali b. Osmân (ö. 575/1179), *Merhu'l-Meâli fi Şerhi'l-Emâli*, Türkçe'ye çev.: Ahmed Asım Efendi, İstanbul 1304.

¹⁶ Topkapı Sarayı, III. Ahmet, Nu: 1880, İst. tar: 653, v. 1-14 ; Nu: 1804, İst. tar: 838, v. 1-40; Laleli Ktp., Nu: 2271; Beyazıd Veliyyuddin Ktp., Nu: 2128; Nu: 2129, İst. tar: 1153; Nu: 2130, Te'lif tar: 481, İst. tar: 1166; Nu: 21, İst. tar: 1172; Nu: 2148; İstanbul Üniversitesi Ktp., Nu: 3839, İst. tar: 1153; Nu: 4418; Aşir Efendi Ktp., Nu: 181; Şehid Ali Paşa Ktp., Nu: 1704; İsmihan Sultan Ktp., Nu: 242; Esad Efendi Ktp., Nu: 432; Kasideci Zade Ktp., Nu: 735; Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 657. Bu eser neşredilmiş bulunmaktadır. es-Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr (ö. 580/1184), *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, thk.: Fethullah Huleyf, Mısır 1969. Türkçeye çevirisi: *Mâtürîdiye Akâidi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1980, 224+158 s.

¹⁷ Laleli Ktp., Nu: 2425, İst. tar: 653, v.1-17b.; Nu: 2426, İst. tar: 652, 126 v.

¹⁸ Süleymaniyye Ktp., Şehid Ali Paşa, Nu: 1704.

¹⁹ Millet Ktp., Feyzullah Efendi, Nu: 1158.

²⁰ Bursa Ulu Cami Ktp., Nu: 583. (Bursa Hüseyin Çelebi)

i) *el-Kifâye fi'l-Hidâye*²²

16. Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesûd b. Ahmed el-Kasânî (ö. 587/1191),

a) *Usûlu't-Tevhîd*.²³ (*el-Mu'temed fi'l-Mu'tekad*)

b) *Şerhu Tehzîbi'l-Kelâm*²⁴

17. Ebû Hafs Cemâluddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Gaznevî (ö. 593/1197),

a) *Ravzatu'l-Mütekellimîn*²⁵

b) *el-Müntekâ min Ravzati'l-Mütekellimîn* (1. eserin muhtasarı)²⁶

²¹ İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nu: 3839, İst. tar: 1153; Nu: 3708.

²² İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nu: 812, İst. tar: 777; Topkapı Sarayı, III. Selim, Nu: 1880, İst. tar: 653, v.16-68 ; Laleli Ktp., Nu: 2271, İst. tar: 677, 93 v.; Aşir Efendi Ktp., Nu: 181, 122 v.; Karaçelebi Zade Ktp., Nu: 347; Esad Efendi Ktp., Nu: 432; Beyazıd Veliyyuddin Ktp., Nu: 2148. Bu eser tahkik edilmiştir, ancak henüz yayımlanmamıştır. es-Sâbûnî, Nurettin Ahmed b. Mahmûd, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, (*Nüreddîn es-Sâbûnî ve Ârâ'uhu'l-Kelâmiyye min Kitâbi'l-Kifâye fi'l-Hidâye, Dirâse ve Tahkik*, Yüksek Lisans Tezi, Kâhire Üniversitesi 1406/1986 içinde), I/145-II/ 979 s.

²³ Onun bu eseri, muhtemelen kaynaklarda *el-Mu'temed fi'l-Mu'tekedât* adıyla da bilinen *es-Sultânü'l-Mübîn fi Usûli'd-Dîn* olabilir. Bu eserin yazması Paris'te bulunmaktadır. (*el-Mu'temed fi'l-Mu'tekad*, Bibliotheque nationale de France, Arabe 825/III, v. 322a-325b). Eser hakkında geniş bilgi için bkz.: el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, II/245; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 53; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcüm fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad 1962, s. 84; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, II/46. Ya da onun adına nispet edilen ve bize kadar ulaşan *Şerhu Tehzîbi'l-Kelâm* adlı eser olabilir. Bkz.: Nuruosmaniye Ktp, Nu: 1403, 746 v.

²⁴ Nuruosmaniye Ktp, Nu: 1403, 746 v.

²⁵ Bu eser bize kadar ulaşmış bulunmaktadır. Bkz. : *Ravzatu'l-Mütekellimîn*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, Nu: 2028, v. 103-135. Bkz. : el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, I/120; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, s.40; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî*, III/702.

²⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, I/120; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, s. 40. Brockelmann, *el-Akâid* adıyla ona ait bir eserin yazmasının Dâru'l-Kütüb el-Mısıryye'de Kahire el-Evvel Nu: 2/ 50'de kayıtlı olduğunu

18. Ebû Şüca' en-Nâsirî Menkübers Necmüddîn b. Yalınkılıç Abdullah et-Türkî (ö. 652/1254),

*Burhânu's-Satı' Şerhi Akâdi't-Tahavi*²⁷

19. Hamîdüddîn ed-Darîr Ali b. Muhammed b. Ali er-Râmişî el-Buhârî (ö. 666/1268),

*Fevâid Şerhi'l-Bidâye*²⁸

20. Celâluddîn Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hocendî el-Habbâzî (ö. 691/1292),

Kitâbu'l-Hâdî fî Usûli'd-Dîn, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, Nu: 1177.

söylemektedir. Bkz.: *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî*, III/702. İstanbul Kütüphanelerinde Gaznevî ya da Ahmed b. Mahmûd'a nispet edilen bazı yazmalar bulunmaktadır: el-Gaznevî Ahmed b. Mahmûd b. Sa'îd , *Risâle fî'l-Akâid*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Nu: 4138, İst. tar: 1085. en-Nesefî İbn Ebi'l-Müeyyed Ahmed b. Mahmûdî, *Risâle fî'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi, Nu: 338/6.

²⁷ Bu eser, müellifin Tahâvî'nin *Risâle fî Usûli'd-Dîn* adlı eserine *Şerhu'n-Nûri'l-Lâmi'* adıyla yazdığı şerh olabilir. Bkz.: Brockelmann, *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî*, III/ 264; Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Riyad 1983, Cilt: 1, Cüz: 3, s. 97. İstanbul kütüphanelerinde bazı yazmaları şu adla bulunmaktadır: Ebû Şuca' Menkübersî, *en-Nûru'l-Lâmî ve'l-Burhânu's-Sâtı'*, Köprülü Ktp., Nu: 861, İst. tar: 648, ve Nu: 848; Ayasofya Ktp., Nu: 2311; Yeni Cami Ktp., Nu: 760/1; Ayasofya, Nu: 2311; Laleli Ktp., Nu: 2318, 2320. Ebû Şuca'a ait bir başka yazma da, *el-Müntehab min Ulûmi'l-Mezheb* adıyla kayıtlıdır. Bkz.: Merzifonlu Kara Mustafa Ktp., Nu: 257, İst. Tarihi: 652/1254, 218 v.

²⁸ Bu eser, kaynaklarda *Şerhu'l-Hidâye* olarak geçmektedir. Bkz.: el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/373; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, s. 34; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, s. 125; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, VII/217. Meşhur fıkıh kitabı *Hidâye*'nin şerhi olarak bilinen ve yazara nispet edilen bir yazma bize kadar ulaşmış bulunmaktadır. Bkz.: *el-Fevâid Şerhi'l-Hidâye*, Çorum İl Halk Ktp, Nu: 1400, 210 v. Katip Çelebi, bu eserin meşhur Hanefî fıkıh kitabı *el-Hidâye* adlı esere yapılan ilk şerh olduğunu söyler. Bu durumda eser *Usûlu'd-Dîn* konusuna ait olmayıp fıkıhla alakalı olabilir. Ancak eğer onun gerçekten kelamla ilgili böyle bir eseri varsa, Sâbunî'nin *Şerhu'l-Bidâyesi* üzerine bir şerh olabilir.

21. Ruknüddîn Ubeydullah b. Muhammed b. Abdulazîz es-Semerkindî (ö. 701/1301-02),

*Kitâbu'l-Akîdeti'r-Rukniyye fî Şerhi lâ İlâhe İllallah Muhammedü'r-Resûlullah*²⁹, thk.: Mustafa Sinanoğlu, İSAM yayınları, Ankara 2008.

22. Ebû'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310),

a) *el-Umde fî Usûli'd-Dîn*³⁰

b) *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd. (Şerhu'l-Umde)*³¹.

23. Hüsâmuddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Sıgnâkî es-Semerkindî (ö. 711/1311)³²,

et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd li Ebû'l-Mu'în en-Nesefî.³³

24. Sadru's-Şerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Hanefî el-Buharî³⁴(ö.747/1346),

*Ta'dîlu'l-Ulûm*³⁵.

²⁹ Eserin adı *TDV İslam Ansiklopedisi*'nde yanlış yazılmıştır. Bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, "el-Akîdetu'z-Zekîyye", II/260-261. Eserin bilinen yazmalarının kayıtları şöyledir: Millet Ktp. Feyzullah Efendi, Nu: 1158; Beyazıd Devlet Ktp.: Nu: 8028; Beyazıd Veliyyuddin Ktp., Nu: 3244, İstinsah Tarihi: 701/1301, 54 v. ; Manisa İl Halk Ktp., Nu: 1187/1; Dr. Emel Esin Ktp., Nu: 227/1; (*Risale fî'l-Akaid*), Süleymaniye Ktp., Carullah, Nu: 1248, İst. tar.: 748, 124 v.; Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, Nu: 1691.

³⁰ Yazarın kendisi bu eserini *Şerhu'l-Umde* veya *el-İ'timâd* adıyla şerh etmiştir. Bu eser, bundan 167 yıl önce neşredilmiştir: Bkz. : *Şerhu'l-Umde*, nşr.: W. Cureton, London 1843.

³¹ Bu eser, yaklaşık yüz elli yıl sonra Türkiye'de de tahkik edilmiştir. Bkz.: Yazıcı, Muhammed, *Ebû'l-Berakat en-Nesefî, Hayatı Şahsiyyeti ve el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd Adlı Eseri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1991. (Y. Lisans)

³² Bkz.: Brockelmann, *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî*, VI/474-75.

³³ Ragıb Paşa Ktp. Nu: 774, 173 v.; Beyazıd Veliyyüddîn Ktp. Nu: 3078; Atıf Efendi Ktp., Nu: 1282, İst. tar: 719; Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye, Kahire I/11.

³⁴ Bkz. Leknevî, *el-Fevâid*, s. 109-12; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, V/354.

Yukarıdaki listede yer alan eserlerin içerikleri incelendiğinde, kelamî geleneğin Ebu'l-Muin en-Nesefî'den sonra Türkistan'da duraklama süreci yaşadığı ve XII. asrın ikinci yarısından itibaren de gerileme sürecine girdiği görülmektedir. Örneğin Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille* adlı eseriyle Menkübers Yalınkılıç'ın Tahavi'nin *Akide'sine* yazdığı şerh bunu açıkça göstermektedir. Yalınkılıç, Nesefî'nin bu ve diğer eserlerini alarak, kelamî problemleri şerh etmiştir. Nitekim bundan sonra, bazı istisnalar dışında Maturidî geleneği temsil eden özgün eserler verilememiştir. Yazılan çok az sayıdaki eserde ise, dönemin yaygın dinleri, felsefi mektepleri ve mezheplerin eleştirisinde öncekiler kadar güçlü kelamî temellendirmeler olmadığı gibi Horasan, Anadolu ve Bağdat'taki felsefi ve tasavvufi gelişmeler de pek görülmez. Bu dönemde daha çok Maturidilik ve Eşariliğin sentezi olan metinler üretilmiştir. Ancak bu metinlerde Maturidî alimlerin görüşlerinden ziyade Eşarî alimlerin görüşlerine atıflar yapılmıştır. Hanefî-Maturidî geleneğin duraklama sürecine girmesinde, Selçukluların Doğu Hanefî alimlerini resmi görevlerde tercih etme siyaseti etkili olmuştur. Madelung, biyografik eserler ve siyasi tarih kaynaklarından hareketle, gayet isabetli olarak, şu tespitleri yapmaktadır: “Doğu Hanefî alimlerini tercih etme siyaseti, Selçuklular ve sonrasında Orta Asya'dan batıya Irak, Suriye, Mısır ve Anadolu'ya ciddi bir göç dalgasının yaşanmasını teşvik etti. Bu göç VII./XIII. asırda azalmaksızın devam etti, Orta

³⁵ Farklı adlarla ona nispet edilen bu eserin pek çok yazması bulunmaktadır: *Şerhu Ta'dilu'l-Ulûm ala Kısmi'l-Kelâm*, Süleymaniye Ktp., Nu: 749, 147 v.; Şehid Ali Paşa Ktp. Nu: 1644, 84 v.; Kılıç Ali Paşa Ktp., Nu: 507, 215 v.; Antalya Tekeli Ktp., Nu: 798, v. 1a-140a; v. 141 b- 305 a.. *Şerhu Ta'dilu'l-Ulûm*, Atıf Efendi Ktp., Nu: 1218, 99 v.; *Ta'dilu'l-Ulûm*, İzmir Milli Ktp., İst.tar: 1153, . Nu: 880, 122 v.; *Kitâbu Ta'dilu'l-Ulûm*, Ayasofya Ktp., Nu: 2198. (93a-219a. Kelam Kısmı)

Asya'da Moğol saldırılarının sebep olduğu tahribatla kısmen arttı ve VIII./XIV. asırda yavaş yavaş düştü.”³⁶

Semerkand ve Buhara'daki Türklerin Batı'ya göçüşü ve yaşanan istikrarsızlık, Semerkand'da III./IV. asrın ortalarından itibaren faaliyet gösteren medreselerde, dolayısıyla fıkıh ve kelam eğitiminde büyük bir kan kaybına ve eğitim seviyesinin düşmesine sebep oldu. Özellikle İmam Mâturîdî'nin yetiştiği ve aynı zamanda müderris olduğu *Dâru'l-Cüzcâniyye* medresesi, bu geleneğin oluşmasında ve yayılmasında son derece etkili olmuştur. Bu medresenin benzerleri veya buna bağlı bölümler, muhtemelen Maverâünnehir'in diğer şehirlerinde, özellikle Fergana vadisinde de bulunmaktaydı. Bu medreseler daha önce fıkıh ve kelam alanında bölgenin en güçlü medresesi iken V./XI. asrın ikinci yarısında bu iki alandaki gücünü kaybetmeye başladı. Bölgedeki Türkler'in batıya doğru göç etmeye başlaması Semerkand'da IV/X. asrın ortalarından itibaren fıkıh ve kelam eğitim-öğretimi yapan medreselerin büyük bir kan kaybına uğramalarına yol açtı. Ömer en-Nesefî'nin *el-Kand fî Ulemâi Semerkand* adlı eserinde *Dâru'l-Cüzcâniyye*, çeşitli rivayetlerin aktarıldığı bir merkeze dönüştüğünü gösteren bilgiler mevcuttur. Örneğin Şeyh İmam Abdulcebbar b. Mansur b. Nasr b. Ahmed b. Ahmed es-Semerkandî (ö. 492/1098–1099) hakkında bilgi verirken oğlu Muhammed'in babasından *Dâru'l-Cüzcâniyye*'de 463/1070–1071 yılında bir isnadla Enes'den şunu rivayet ettiğini söyler: “Sübhanallahi, Elhamdülillahi ve Lailahe illallahu vellahu ekber” demek, benim için güneşin doğmasından daha sevimlidir.”³⁷

³⁶ Wilferd Madelung, “11.-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, (ed. Sönmez Kutlu, Kitabiyât yay., Ankara 2003), s. 371.

³⁷ Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, göz.geç.: Nazr Muhammed Faryabî, Mektebetü'l-Kevser, Murabba 1991, s. 273-74.

Semer kand Maturidî geleneğinin gücü veya güçsüzlüğü, bu medresenin eğitim ve öğretim düzeyinin güçlü ve zayıf oluşuyla yakından ilgili görünmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin 508/1114 yılında ölümünden sonra, bu medrese/medreseler ya kapandı veya onun öğrencilerinden bir kısmının batıya göç etmeleri üzerine bu geleneği sürdürecektir güçlü temsilciler yetiştiremedi. Horasan'da Nizamiye medreselerinin kurulması ise, bu olumsuz ve kötü gidişatı daha da hızlandırdı. Nizamiye medreselerinde yetişen Fahrüddin er-Râzî ve benzeri Eşarî alimler Maturidîliğin karşısında yer aldılar ve Maturidî alimlerle önemli tartışmalara girdiler. Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209) ile Ebû Bekr es-Sabunî (ö. 580/1184) arasındaki tartışma bunun bilinen ilk örneklerindedir. Bu olay, Nizamiye medreselerinde yetişenlerin galibiyetini temsil etmektedir. Hâlbuki Ebû Bekr es-Sabunî (ö.580/1184), Ebû'l-Muîn en-Nesefî

Bu eserde *Dâru'l-Cüzcâniyye*'deki ilmi faaliyetlerle ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır: Abdülcebbar b. Ahmed *Dâru'l-Cüzcâniyye*'de 444/1052-53 yılında imla ettirdi. (en-Nesefî (ö. 537/1142), *el-Kand*, s. 431) İmam Hatip Abdülcebbar b. Tahir Semerkand'da *Dâru'l-Cüzcâniyye*'de 465/1072-73 yılında imla ettiriyordu." (en-Nesefî(ö. 537/1142), *el-Kand*, s. 273) İmam Abdülcebbar b. el-Hüseyn. b. Muhammed el-Bâhili el-Kuşânî, *Dâru'l-Cüzcâniyye*'de ders veriyordu. 490/1096-97 yılından az önce veya az sonra öldü. (en-Nesefî(ö. 537/1142), *el-Kand*, s. 272) Ömer b. el-Abbas el-Kicnedâkî, Hafız Ebû Mes'ud Ahmed b. Muhammed el-Becelî'den 442/1050-51 yılında Semerkand'da *Dâru'l-Cüzcâniyye*'de okunan şeyi semaaten gördüm. (en-Nesefî(ö. 537/1142), *el-Kand*, s. 340) Şeyh el-İmam Salih b. Hayyan b. Selman b. Salih es-Sağânî, Semerkand'da min hulefâi'd- *Dâru'l-Cüzcâniyye*'de oturuyordu. 420/1029-30'den az önce veya sonra doğdu. (en-Nesefî(ö. 537/1142), *el-Kand*, s. 143) Seyyid el-Alim Ebû'l-Hasan Ali b. Hazma b. Ali Ebi Talib, 513/1119-20'te öldü ve *Dâru'l-Cüzcâniyye Mezarlığı*'na defnedildi. 777. ve 778. numarada hayat hikayesine yer verilen Ali soyundan gelen şahıslar, 514/1120-21 yılında Semerkand'a geldi ve orada hadis rivayet etti. İkincisi sahabeye sebbedilmemesi üzerine bir hadis rivayet etti. Birincisi ise, sevdiğini aşırı sevme belki bir gün dostun olur. Düşman olduğuna aşırı düşman olma belki bir gün dostun olur. (en-Nesefî (ö. 537/1142), *el-Kand*, s. 422-423)

(ö. 508/1114)'den sonra Maturidî geleneğın en güçlü temsilcilerinden birisiydi.

Fahreddin er-Razî (ö. 606/1209)'nin bu tartışmalarla ilgili kaleme aldığı *Münâzarât* adlı eseri, Türkistan'ın merkezi olan Maverâünnahir'de Hanefî-Maturidî geleneğın gerileme sürecine dair önemli ipuçları içermektedir. Razi, bu eserinde Buhara, Semerkand ve Gazne'de Hanefî-Maturidî alimlerle kelimî ve fikhî toplam onaltı meselede yaptığı tartışmaları bir galib edasıyla anlatmaktadır. Onun Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Sabunî (ö. 580/1184) ile Buhara'daki tartışması son derece önemlidir. Fahrüddin er-Razî, Buhara'da yaptığı tartışmaları anlatırken Buhara'da sıkıldığını ve 582/1186 yılında eş-Şeref el-Mesûdî ile görüştüğünü söyler. İki yıl önce Ebî Bekr es-Sabunî'nin öldüğü anlaşılmaktadır. Ebî Bekr es-Sabunî, onunla tartıştığında, hayatının son demlerini yaşayan oldukça ihtiyar birisiydi. Zaten Ebî Bekr es-Sabunî, kendi yenilgisini yaşlılığına ve yetersizliğine bağlamaktadır. 543/1148 doğumlu Razî ise, 36 veya 37 yaşında genç bir alimdir. Üç celselik tartışma, *Rüyetullah*, *Tekvin-Mükevven ve Beka'nın* bakî sıfatı üzerine zaid bir sıfat olup olmadığı konuları üzerinde cereyan etmiştir.³⁸ Razi tarafından aktarılan bu münazara, tek kaynaktan gelmesinin olumsuzluklarını barındırsa da, çok önemli ipuçları vermektedir.

Nizamiye Medreseleri, Selçuklular döneminde, başlangıçta Horasan'daki durumun aksine Maverâünnahir'deki Türk boyları arasında sanıldığı kadar güçlü olmadı. Çünkü Maverâünnahir'de kendi medreselerinde Hanefî-Mâturidî kültür okutulmaya devam etti. Türkler, Horasan'a ve Batı'ya göçü sırasında Nizamiye medreselerinin etkisi altına girdiler. Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin Eşarilikten yana tavır koyması ve Maturidiliği görmezden gelmesi Mâturidiliğın yayılmasını, olumsuz yönde etkiledi. Horasan ve

³⁸ Bkz.: Fahrüddin er-Râzî, *Münâzarât*, thk.: Fethullah Huleyf, Beyrut 1967, s. 7-14.

Irak'ta Eş'ariliğin Mâturidilik karşısındaki gücü, halk nazarında daha çok sufilik veya felsefeyle olan ilişkisi dolayısıyla oldu.

Maturidiliğin yayılmasının önündeki engellerden birisi de Maverâünnahir alimleri ile onun dışındaki Horasan ve Irak, Şam, Hicaz ve diğer şehirlerin alimleri arasındaki rekabettir. Ayrıca Nizamiye medreselerinde yetişen, Sufiliği benimseyen ve felsefi görüşleri savunan Eş'ari alimlerin çoğunluğu, Fars asıllılardan oluşuyordu. Bu gizli rekabete ilerleyen süreçte Fars alimleri ile Türk alimleri çekişmesi de katıldı. Selçukluların dinî politikasını belirleyen Nizamülmülk'ün gerçekleştirdiği faaliyetler, Eş'ariliği ve Fars asıllıları desteklemesi söz konusu rekabeti kızıştıran bir başka faktör oldu. Fahrüddin er-Râzî, Semerkand'dan çok Buhara'daki Mâturidî alimlerle tartışmıştı. Ayrıca bu tarihlerde Maturidiliğin Buhara'da belli bir düzeyde temsil edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Fahrüddin er-Râzî'nin Semerkand'da Gaylânî³⁹ adlı birisi dışında kimlerle neyi tartıştığı konusunda bilgi vermediğine göre, muhtemelen Maturidiliğin merkezi Semerkand'dan Buhara'ya geçmiş gözükmektedir. Kendisiyle felsefi ve kelâmî bir sorunu tartıştığı Gaylânî, Maturidî alimler arasında kimliğini tespit etmek mümkün değildir. Hatta Fahrüddin er-Râzî, Semerkand'dan tekrar Buhara'ya gelmiştir. Bu durum Semerkand'da *Dâru'l-Cüzcâniyye*'nin kapanma ihtimalini veya kapanmak üzere olduğunu güçlendirmektedir. Eğer burası açık olsaydı, onun buradaki bilginlerle de mutlaka tartışmalara girmesi gerekirdi. İki taraf arasındaki tartışmalar, Maverâünnahir Maturidî alimlerin kelâm ve fıkhıta temayüz ettiklerini, felsefe ve mantık konularında ise, yetersiz olduklarını açıkça göstermektedir. Bu durum felsefeyle mezcedilmiş bir dönemi yaşayan kelâm ilmiyle ilişkilerinin zayıflamasına, bu nedenle de medreselerde kelâmın ilgi görmemesine sebep olmuş

³⁹ Fahrüddin er-Râzî, Semerkand'daki tartışmalara sadece 16. meselede yer vermektedir. Bkz.: *Münâzârât*, s. 59-63.

olabilir. Fahrüddîn er-Razî'nin, Şehrîstânî ve Gazzalî'ye sert eleştiriler yöneltmesi Eş'arîlik içerisindeki farklı eğilimlerin varlığını açıkça ortaya koymaktadır.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'den sonra yetişen diğer alimlerin eserleri incelendiğinde, birkaç istisna dışında bu alimlerin kelamî konulara halk düzeyinde ve *Akâid* bilgisi düzeyinde ilgi duydukları veya daha öncekilerin özeti türünden eserler yazdıkları görülmektedir. Muhtemelen *Dâru'l-Cüzcâniyye*'nin kapanmasıyla bazı Iraklı Hanefîler arasında var olan Kelam aleyhtarlığı güçlenmeye başladı ve özellikle sadece fıkıhla ilgilenenler arasında yaygınlaşan, Kelam'ı zemmeden ve ondan uzak durmayı telkin eden rivayetler fetva kitaplarına kadar girdirildi. Aslında Semerkand'da kimi Hanefîler arasında bu eğilim destek görmekteydi. VI./XII. asrın sonlarında bu eğilim güçlendi ve kelamın zemmi ile ilgili Ebû Yusuf'tan nakledilen pek çok rivayet öne çıkarıldı.⁴⁰ Fahrüddîn Hasan b. Mansur b. Mahmud el-Uzgendî el-Fergânî (ö. 592/1196), *Fetâvâ Kadîhân* adlı eserinde kelamın zemmine dair rivayetleri nakletti.⁴¹ Bu tutum Osmanlı dönemi alimleri üzerinde de etkili oldu. Örneğin Osmanlı döneminde saygın Hanefî fakihî Molla Hüsrev (ö. 885/1480), kelamla ilgili son derece olumsuz bir tutum sergiledi.⁴² Halbuki bu tutum kelamın önemi ve zorunluluğunu savunan İmam Maturidî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve diğer bilginlerin tersi bir tutumdur. Örneğin Maturidî, dinde tartışmanın

⁴⁰ Ebû Yusuf'a nisbet edilen görüşte dinde husumet sahipleri eleştirilirken, onun bu ifadeleri, Ebû Ca'fer el-İskâfî tarafından kelamın ince meselelerinde tartışmaya giren kimseler olarak yorumlandı ve kelam mahkum edildi. Halbuki Ebû Yusuf'un sözünde farklı bir mana vardır: "Kim dini husumetle elde ederse, zındık olur; kim malı kimya ile elde ederse, iflas eder; kim de garîbu'l-hadis'i talep ederse yalancı olur." Bkz.: Fahrüddîn Hasan b. Mansur b. Mahmud el-Uzgendî el-Fergânî (ö. 592/1196), *Fetâvâ Kadîhân*, Kahire 1865, I/ 76.

⁴¹ Kadîhân, *Fetâvâ*, III/434-435

⁴² Bkz.: *Dureru'l-Hükkâm fî Şerhi Fureru'l-Ahkâm*, İstanbul 1899, I/323.

(mehacce), yani bilgiye dayalı ve bilgi ile delil getirip tartışmanın aklın yerine getirebildiği ölçüde gerekliliğini savunuyordu.⁴³ Hatta o, En'am sûresini, tevhid, ahiret (ba's) ve nübüvvetin isbatı konusunda tartışma ve müzakereye girmeyi ispat eden delilleri içeren bir sûre olarak görmekteydi.⁴⁴ İmam Mâturidî'nin bu konudaki yaklaşımı, önemli ölçüde değişmişti ve bu yüzden sonraki bazı Hanefilerin yaklaşımı, kelim düşmanlığına dönüşmüştü. Bu, Maturidî kelim geleneğinde önemli bir kırılma ve farklılaşma anlamına geliyordu.

Nizamiye medreselerinin kurulmasından sonra Maturidilik, Eşariliğin gölgesinde gelişmeye çalıştı. Semarkand'da yetişmiş bilginler Batı'ya göç ettiklerinde, farklı dini ve kültürel sorunlarla karşılaştılar ve Batınlıkla baş edebilmek için bu köklü geleneği Eşariliğe yakınlaştırmak ihtiyacı duydular. Eşariliğe yakınlaşmakla kalmadılar, dönemin Sufi-Batınî yorum geleneğinin de etkisinde kaldılar. Beylikler dönemi savaşlar ve Haçlı seferleri toplumsal istikrarsızlığı derinden etkilediği için, Batı'ya göçen alimler Maturidiliği bu bölgede geliştiremediler. Bu sebeple tekvin ve İman-İslam konusu dışında İmam Maturidî'nin fikirlerine başvurmak ve onları savunmak giderek azaldı. Osmanlılar, Selçuklular döneminde kurulan Nizamiye geleneğini sürdürmeye çalışması sonucunda, yeni kuşaklar özgün Maturidilikten mahrum kaldı. Nizamiye medreselerinin etkisinde kaldığı oranda Hanefî-Maturidî alimler arasında Felsefî Eşarilik veya felsefeyle mezcedilmiş bir kelim etkili olmaya başladı. Şemsüddin es-Semerkandî (ö. 690/1291)'nin *es-Sehâifu'l-İlâhiyye*⁴⁵ adlı eseri bunun en tipik örneğidir. Medreselerde Türkistanlı alimlerin klasik kelim eserlerini okumak yerine,

⁴³ Geniş bilgi için bkz.: el-Mâturidî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., V/11-12, 124, II/328, VIII/218-219.

⁴⁴ el-Mâturidî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., V/11-12.

⁴⁵ thk., Abdurrahman eş-Şerif, Mektebetü'l-Fellâh, Kuveyt 1985.

Maturidi'nin fikirlerine dolaylı olarak yer veren eserler veya onların şerhleriyle yetinildi. Ömer en-Nesefi (ö. 537/1142)'nin halka yönelik yazdığı *Akâid*'in Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından şerh edilmesi böyle bir amaca hizmet içindi. Çünkü Nizamiye medreselerinde Hanefî-Eşarî ve Şafî-Eşarî alimler kuşağı yetişmeye başladı. Osmanlının yaklaşık ilk iki yüz yılında, bu eklektik metinler yoluyla Maturidilik öğrenildi. Hatta Teftâzânî (ö. 792/1390) ile birlikte Maturidiliği ve Eşariliği uzlaştırmaya çalışan eserler yazma şeklinde bir gelenek kendini gösterdi. Bu gelenek ya Maturidilikten beslenen Ömer en-Nesefi (ö. 537/1142)'nin kısa ve özet *Akâid* metnine Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin şerhi veya İbn Hümmam (ö. 861/1457)'in Gazalî (ö. 505/1111)'nin kısa eseri üzerinde yazdığı şerhi şeklinde yansıdı. Başka bir ifadeyle Eşarî ve Maturidi metinlerin sentezi yapılmaya çalışıldı. Bu sentez çalışmaları Ali b. Osman el-Oşî (ö. 575/1179)'nin *Kasîde*'si, Ebu'l-Berekat en-Nesefî (ö. 710/1310)'nin *Umde*'si ve Ebû Hanife'ye nispet edilen eserler üzerinde yazılan onlarca şerh yoluyla sürdürüldü. Bu dönemde Hanefî kimlik güçlü bir şekilde benimsenmeye ve savunulmaya devam ederken Maturidilik gücünü kaybetmeye başladı. Ancak Eşariliğe yakınlaştırmak için yazılan bu eserler, Hanefî-Maturidi çevrelerde, ihtiyatla karşılanarak ne bütünüyle benimsendi, ne de reddedildi.

Maturidî bilincini Anadolu'da yaymaya çalışan bazı alimlerin çabaları da göz ardı etmemek gerekir. Yükselişe geçen Fütüvvet geleneğinin içine Şii-Batınî unsurların ve yabancı felsefi görüşlerin sızmasını önlemek için Abbasi hükümdarı Nasır Lidinillah (575-622/1180-1225) bir dizi eserin yazılmasını emretti. Bu çerçevede Kelam ve Fıkıh alanlarında oldukça güçlü bir Hanefî alimi olan Ebû Şüca' en-Nâsırî, Menkübers Necmüddîn b. Yalınkılıç Abdullah et-Türki (ö. 652/1254)'den de gençler arasında Yunan felsefesinin yayılması tehlikesine karşı İslam

felsefesini öğretmek için bir eser yazması istendi.⁴⁶ “Necmuddîn” ünvanı ve “Ebu Şucâ” künyesiyle bilinen ve Abbasi halifesi Nâsır’ın (575–622/1180–1225) hizmetinde çalışan⁴⁷ Menkubers Necmuddîn b. Yalınkılıç Abdullah et-Turkî (ö. 652/1254), Bağdad’da yaşayıp orada vefat etti.⁴⁸ Menkübers’in yaşam biçimi ve siyasilerle ilişkisi de son derece ilginç idi. İbn Ebî’l-Vefâ el-Kureşî, Menkubers hakkında şu bilgileri vermektedir: “O, usûl ve fıkha vakıf iyi bir alim olmakla beraber başına sarık sarmazdı. Sırtına asker elbisesi giyer ve başına askere mahsus olan sarpuşu koyardı. Abbasi halifesi Mustansır (623–640), başına sarık sarmak şartıyla kendisine Bağdat Başkadılığını (Kazî’l-kuzât) teklif etti. O, giymekte olduğu asker elbisesini sırtından çıkarmamak ve başına sarık sarmamak için bu büyük rütbeyi kabul etmedi.”⁴⁹

Menkübers, Nasır Lidinillah’ın talebi üzerine, 648/1250 yılında *Tahavî Akidesi* üzerine Mâturîdî bakış açısıyla bir şerh yazdı ve eserine *en-Nurul-Lami’ ve’l-Burhânu’s-Sati’* adını verdi. Menkübers’in söz konusu eseri, yeni ve özgün bir telif olarak tasarlamak yerine Mısırlı Hanefî alim Tahavî’nin *Akide*’sine şerh yazmayı tercih etmesi bu noktadaki etkileşimi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İnanç, *Nurul-Lami*’nin, Nasır Lidinillah’ın isteği üzerine kaleme alınan çok sayıdaki eserden bir tanesi olduğunu kaydeder.⁵⁰ Bu eserin Anadolu kütüphanelerinde birçok nüshası bulunmaktadır.⁵¹ Bu kadar çok nüshası bulunan

⁴⁶ İnançalp, M.Cevdet, *Zeyl Ala Fasl (el-Ahiyyetu’l-Feteyan) et-Turkiyye Fi Kitabi’r-Rihle İbn Batuta*, İstanbul 1932, s. 71.

⁴⁷ Keşfü’z-Zünûn, II/1802.

⁴⁸ İbn Kutluboğa, age., s.19; Brockelmann, age., III/.722.

⁴⁹ el-Kureşî, *Cevâhiru’l-Mudiyeye*, I/170–171.

⁵⁰ İnançalp, *Zeyl Ala Fasl (el-Ahiyyetu’l-Feteyan) et-Turkiyye Fi Kitabi’r-Rihle İbn Batuta*, s. 71.

⁵¹ Köprülü Ktp., Nu: 861 ve Nu: 848, ist. tar: 648; Ayasofya Ktp., Nu: 2311; Yeni Cami Ktp., Nu: 760/1; Laleli Ktp., Nu: 2318 ve Nu: 2320.

bir eserin çok erken tarihlerde Anadolu'ya gelmiş olması muhtemeldir.⁵² Ayrıca şerhine asıl aldığı metin olarak Tahavî (ö. 321/933)'nin eserini seçmesi, bölgedeki Fütüvvet Ehli'nin Tahavî (ö. 321/933) Hanefiliğine mensup olmaları veya Hanefî kültürü Mısır Hanefiliği kanalıyla alıyor olmalarından kaynaklanmış olabilir. Muhtemelen dış kaynaklı felsefi görüşlerin ve Şii-Batınî yorum geleneğinin Fütüvvet Ehli üzerindeki etkilerini engellemek için Maturidî görüşleri Tahavî (ö. 321/933)'nin *Akîde*'sine aşılama istemiştir.

Maturidî alimler arasında Yunan felsefesine ve dış kaynaklı diğer görüşlere karşı geliştirilen bu hassasiyetin Osmanlı döneminde de sürdüğünü gösteren bazı ipuçları bulunmaktadır. Yalnız bu tepki, akılcılığa karşı çıkmak adına yapılmış değildir, bilakis özgünlük adına yapılmıştır. Eşariler arasındaki Mutezile düşmanlığı ve Yunan felsefesinin Mutezile'ye tercihini Maturidiler anlamakta güçlük çekmişler ve İslam kaynaklı görüşler olması sebebiyle Mutezile'ye arka çıkmışlardır. Tabii ki bunda Bağdad ve Harezmi Mutezilesi'nin Hanefî mezhebini benimsemiş olması ve mensuplarının Türk olmalarının etkisi de vardır. Türkistanlı Mutezilî alim Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinin Osmanlı medreselerinde Beydavî (ö. 685/1286)'nin şerhiyle okutulmasını Hanefî-Maturidî geleneğine mensup Saçaklı Zade (ö. 1145/1732) şöyle eleştirmiştir: "Beyzavî, Mutezilî fikirleri eleştireyim derken sık sık Yunan felsefesine başvuruyordu. Halbuki Yunan felsefesi Mutezile'nin düşüncesinden daha büyük olumsuz etkilere sebep olmaktadır. Çünkü Mutezile'nin olumsuz fikirleri herkesçe bilinmektedir. Yunan felsefesi ise, bu şerhi okuyanlar tarafından yeterince bilinmediğinden onu okuyanlar, Yunan felsefesine ait

⁵² Geniş bilgi için bkz.: Mürsel Erdoğan, *Maturidiliğin Anadolu'ya Girişi*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, s. 69-70.

fikirleri İslam düşüncesi imiş gibi algılamalarına sebep olabilir. Bu tehlike, Mutezile'nin açacağı tehlikeden daha büyüktür.”⁵³

Osmanlı'da Ehl-i Sünnet ve kalamî zihniyetin nasıl geliştiği ve hangi kaynakları kullandığı konusu henüz aydınlatılmış değildir. Ancak Selçuklular, Eyyubiler ve Memlûklülardan etkilendiği açıktır. Özellikle kalamî alanda Osmanlı'nın ilk yüzyılında yetişen alimlerin ağırlıklı olarak Mısır'da veya orada yetişip gelenlerden eğitim gördükleri anlaşılmaktadır. Bu durum Osmanlı alimlerinin Selçuklular döneminde olduğu gibi Semerkand ve Buhara'da Hanefî-Maturidî medreselerde yetişmiş veya onlardan Batı'ya göçüp gelen alimlerden değil, Eyyubiler ve Mısır Memlûklülari döneminde kurulan Mısır, Halep ve Bağdad medreselerinde eğitim aldığı ortaya çıkmaktadır. Tahavî (ö. 321/933)'nin *Akîde*'si üzerine yapılan şerhler, Anadolu'da Sufiliğe eklenmiş Tahavî Hanefiliğinin belli ölçüde güç kazanmaya başladığını göstermektedir. Türk toplumu Bağdad ve Horasan merkezli Eşarilikle eklenen Sufiliğe yaklaştıkça, Maturidî anlayıştan uzaklaşmaya başladı. Bu durumda Hanefilik korundu, fakat Maturidî kimlik silikleşti.

Hanefiliği Sufiliğe yaklaştırmaya çalışan ilk Osmanlı alimlerinden birisi İbnü'l-A'rabî'nin etkisinde kalmış Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Babertî (ö. 786/1384), diğeri ise ondan ikiyüz yıl sonra yetişen Bayramî şeyhi Muhyiddîn Muhammed b. Bahâuddîn Bahâuddîn Zâde (ö. 852/1545)'dir. Bahâuddîn Zâde, Ebû Hanife'ye nispet edilen *Fıkhu'l-Ekber'e* yazdığı *el-Kavlü'l-Faslu* adlı şerhinde, Ebû Hanife'nin görüşlerini sufi anlayış doğrultusunda açıklamaya çalışır.⁵⁴ Burada

⁵³ eş-Şeyh Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî Saçaklızade (1145/1732), *Tertibu'l-Ulûm*, thk.: Muhammed İsmâil es-Seyyid Ahmed, Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, s. 166.

⁵⁴ Thk.: Refik el-Acem, Beyrut 1998.

Bahâüddin Zâde üzerinde durmayacağız, ancak Ekmeleddin el-Babertî ve oynadığı rol üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Osmanlı uleması üzerinde önemli etkileri olan ve sıkı bir Hanefî olan Ekmelüddin el-Babertî, Mısır'da eğitim almış ve orada hocalık yapmıştır. Mısırda Emir Seyfüddin Şeyhün el-Ömerî (ö. 758/1352), onu 756/1350 yılında Şeyhuniyye Hanekahının başına getirdi. Zahir b. Berkuk'un yanında büyük bir itibar edildi. İbn Haldun, İbn Hacer'e dayanarak onun vahdet mezhebinden, yani *Vahdet-i Vücûd* anlayışını benimsediğini söyler. Yazdığı eserlerde dönemin meliklerine Hanefiliğin Şafilîğe karşı faziletlerinden bahsetmiş ve bu mezhebin taklid edilmesini istemiştir. Ekmelüddin el-Babertî, Tahavî'nin *Akîde*'sine yazdığı şerhte Ebû Mansur el-Mâturidî'ye sadece imanın tasdik olduğu şeklinde bir görüşü dolayısıyla yer vermiştir.⁵⁵ Görüşlerini desteklemek için Fahrüddin er-Râzîye daha fazla atıfta bulunmuştur.⁵⁶ Güç yetirilemeyen şeyin emredilmesi (*Teklif-i mâlâ-yutâk*) konusunda bunun mümkün olmadığını savunmuş ve bu görüşlerin tam tersini savunan Eşarîlerin görüşlerini çürüttüğünü söylemiştir.⁵⁷ Diğer taraftan Orhan Gazi tarafından 1330 yılında İznik'te açılan ilk Osmanlı medresesinin müderrisliğine de Mısır'da tahsil görmüş olan Davud el-Kayserî (ö. 756/1350) getirilmişti.

Ekmeleddin el-Babertî (Bayburtî) (ö. 786/1384) ve Davud el-Kayserî (ö. 756/1350)'nin her ikisi de İbn Arabî'nin etkisinde kalmış kimselerdi. Özellikle Ekmeleddin el-Babertî, Hanefîler arasındaki itikadî farklılaşmaların farkındaydı. Bağdad'da ve Harezm'de Mutezilî Hanefîlik, Maverâünnehir'den gelen alimler arasında Maturidî Hanefîlik yaygındı. Muhtemelen Babertî, Ebû

⁵⁵ Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Babertî (ö.786/1384), *Şerhu Akîdeti Ehli Sünne ve'l-Cemaa*, Kuveyt 1989, s. 107.

⁵⁶ el-Babertî, *Şerhu Akîdeti Ehli Sünne ve'l-Cemaa*, s. 107, 156 .

⁵⁷ el-Babertî, *Şerhu Akîdeti Ehli Sünne ve'l-Cemaa*, s. 136.

Hanife'ye nisbet edilen eserleri ve Tahavî'nin akidesini öne çıkararak Hanefileri Ebû Hanife'ye nisbet edilen itikadî görüşler etrafında birleştirmek istedi. Bu sebeple Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber (el-Evsat)*⁵⁸ ile *el-Vasiyyesi*⁵⁹'ni, Tahavî'nin *Akidesi* ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *Umde'si*⁶⁰'ini şerh etti. Bu eserlerden anlaşıldığına göre, el-Babertî, kelimeler ve rüyetullah konusu⁶¹ dışında Mâturidî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* gibi eserlerine ve fikirlerine doğrudan atıfta bulunulmayan Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *Umde'si* istisna edilecek olursa İmam Mâturidî ve onu izleyen alimlerin eserlerini ya bilmiyor veya onlara kasıtlı olarak müracaat etmekten kaçınıyor. Ama Hanefiliği öne çıkarması, döneminde Eyyubi Sultanlarının Şafililiği destekliyor olmasıyla ilişkilendirilebilir. Zira onlara karşı Hanefiliğin faziletlerini sayarak bu mezhebi desteklemelerini istiyor.⁶² Bununla birlikte Eşariliği eleştirmekten de geri durmuyor.

Maturidiliği çok iyi bilmediği anlaşılan Ekmeleddin el-Babertî (ö. 786/1384), Osmanlı alimleri nazarında otorite kabul edilen

⁵⁸ Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, II/255; Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Cild:1, Cüz: 3, s. 38. Bu eserin çeşitli kütüphelerde yazmaları bulunmaktadır: Süleymaniye Ktp., Nu. 769/1; Köprülü Ktp., Nu: 703/1; Beyazıt Ktp., Nu: 3081; Hacı Mahmud Ktp., Nu: 1324/1; Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye, Kahire I, Nu: 3.

⁵⁹ Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Babertî (ö. 786/1384), *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk.: Muhammed Subhî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Ürdün 2009.

⁶⁰ Bkz.: Temel Yeşilyurt, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'nin *İslam İnançının Ana Umdeleri (el-Umde Tercümesi*, Çev.: Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000) adlı esere yazdığı Giriş, s. 21.

⁶¹ Bkz.: Ebû'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *İslam İnançının Ana Umdeleri (el-Umde Tercümesi*, Çev.: Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000, s. 17, 24.

⁶² Bu amaçla yazdığı eserinin farklı adlarla bir çok yazması bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz.: (Arif Aytekin), Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Babertî (ö.786/1384)'nin *Şerhu Akîdetü Ehli Sünnet ve'l-Cemaat'ına* (Thk.: Arif Aytekin, Kuveyt 1989) yazdığı Mukaddime, s. 15.

Seyit Şerif Cürcanî (ö. 838/1434)'nin ve Molla Fenârî (ö. 834/1431)'nin yetişmesinde etkili oldu. Bu ikisi, Mısır'a giderek Şeyh Bedreddin Simavî (ö. 823/1420)'den akli ilimleri, Ekmeleddin el-Babertî (ö. 786/1384)'den ise nakli ilimleri on yıl boyunca tahsil ettiler. Seyit Şerif Cürcanî (ö. 838/1434), Şiraz'a döndüğünde Saduddin Teftâzânî (ö. 792/1390) sayesinde on yıl sürecek olan Daru's-Şifâ medresesi müderrisliğine getirildi. Timur, Şiraz'ı ele geçirince, 789/1387 yılında onu Semerkand'a götürdü ve orada 18 yıl süreyle başmüderrislik yaptı. Maverâünnehir alimleri ve Taftazânî (ö.792/1390) ile ilmî münazaralardaki başarısından dolayı Timur ve dönemin bilginleri arasında itibar edildi. Timur'un Cürcanî'ye olan desteği, Anadolu, İran, Türkistan ve Hindistan'da yetişen alimler arasındaki itibarını artırdı. Bundan sonra alimlerin icazetnâmelerinde, ilmî silsile Cürcanî'ye ya da Teftâzânî (ö. 792/1390)'ye bağlanmaya başlandı. Cürcanî, eserleri ve görüşleriyle İslam dünyasındaki medreselerin ilmî ve fikrî hayatında etkisini asırlarca sürdürdü. Aslında bu etki, dolaylı olarak Eşariliğin etkisi anlamına geliyordu. Çünkü Teftâzânî ve Cürcanî'nin her ikisi de Eşariliğin temsilcileriydi. Hatta bu tarihten itibaren İslam alimleri "Cürcanî Ekolü" ve "Teftâzânî Ekolü" olarak iki gruba ayrıldı.⁶³ Cürcanî, Fahrüddin er-Râzî, Seyfeddin el-Amidî ve Kadı Beyzâvî gibi alimlerden de etkilenmişti. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta açıkça görüldüğü gibi, Kelamî sorunların izahında felsefeye daha fazla yer veren Cürcanî, Şafii olan seleflerinden farklı olarak, "fıkıhta Hanefî, itikadî konularda

⁶³ "Cürcanî ve Teftâzânî arasındaki görüş ayrılıklarında taraftarlardan birini savunmak için *et-Tavdu'l-Munif fi'l-İntisâr li's-Sa'd ale's-Şerif* (Şevkânî), *Mesâlikü'l-Halas fi Tahalluku'l-Havâs* (Taşköprüzade Ahmed Efendi), *İhtilâfî's-Seyyid ve's-Sa'd* (Mestcizade Abdullah Efendi) vb. eserlerin telif edilmiş olması, Cürcanî'nin XV. yüzyıldan itibaren İslam düşüncesi tarihinde önemli bir yer işgal ettiğini gösterir." Geniş bilgi için bkz.: Sadreddin Gümüş, "Cürcanî, Seyyid Şerif", *DİA.*, İstanbul 1993, VIII/134-135 (VIII/134-136).

çoğunlukla Eşarilerin görüşlerini benimsedi.”⁶⁴

Timur’un Maverâünnehir’in çeşitli şehirlerinde yeni medreseler kurdurması ve buralarda İslam bilimlerinin yanı sıra fen, matematik ve astronomi sahasında önemli ilerlemeler kaydetmesi, Osmanlı’nın ilmi hayatında önemli gelişmelerin yaşanmasına sebep olmuştur. Artık Osmanlı, Türkistan’a, yani Fergana, Semerkand ve Buhara’daki ilmî gelişmeleri takip etmeye başladı. Hatta Timur’un Semerkand’da önde gelen kelim ve fıkıh alimleri arasında tertiplelediği kelamî ve fikhî tartışmalar, Anadolu’da ve Horasan’da yetişen alimlerle Maverâünnehir’li alimleri karşı karşıya getirmişti. Öyle anlaşılıyor ki, fen, matematik ve astronomide Semerkand alimleri, kelam ve fıkhıta Horasan ve Anadolu’lu alimler başarılıydı. Aslında kelamî tartışmada yer alan ve Ehl-i Sünnet alimleri olarak gösterilen Seyit Şerif Cürcanî, Teftâzânî ve İbnü’l-Cezerî Maverâünnehirli değildi. Bu tartışmalar, Semerkand’da kalmadı ve bazı konular Osmanlı alimleri arasında uzun süre tartışılmaya devam etti. Dolayısıyla Timur’un başlattığı tartışmalar etrafında oluşan kelamî-felsefî edebiyat, Anadolu’da meydana getirilen kelamî edebiyatı derinden etkiledi. Bu tartışmalardan birisi Maturidî ve Mutezilî iki bilgin arasında cereyan ettiği için son derece önemlidir. Şükrü Özen, Teftâzânî’nin de bulunduğu bir mecliste cereyan eden olayı Teftâzânî’nin öğrencisi kanalıyla aktarıldığını adını vermediği yazma bir eserden şöyle tespit emektedir: “Timur (1370–1405), 790/1388 tarihinde Semerkand’da, Mutezile’nin ileri gelenlerini ve Ehl-i Sünnet’in – ki, Mâturidiliktir orada, bu ifade ediliyor- ileri gelenlerini bir araya getiriyor ve diyor ki, “ siz mezheplerinizi tartışacaksınız.” O gün için Ehl-i Sünnet’in lideri konumunda olan Semerkand’da Hoca Mesut’u ve Mutezile’nin lideri konumunda olan Numanüddin el-Harezmi’yi. ... Neticede Ehl-i Sünnet âlimi olan şahıs kazanıyor, yani tartışma ve konusu

⁶⁴ Gümüş, “ Cürcanî, Seyyid Şerif”, *DİA.*, VIII, 134-135.

da naklediliyor. Şahsa şöyle dedirtililiyor: “ Sultanın isteği üzerine mezhep görüşlerini tek tek sayıp, ben Alemü'l-Hüda Şeyh Ebû Mansûr el-Mâturidî'nin mezhebini benimsedim” dedi. Tartışmayı kaybeden Numanüddîn el-Harezmi'dir.”⁶⁵ Bu tartışma hak mezhep batıl mezhep konusu üzerinde cereyan etti. Hoca Mesud, Numanüddin'in mezhebin ne sorusuna, mezhebim hak mezhep diye cevap verince batıl olan da mezhebinin hak olduğuna inanır diyerek karşılık verdi. Bunun üzerine Hoca Mesud mezhebinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğu cevabını verdi. İlgili metinlere göre, Numanüddîn, Sünni olmasını gerekçe göstererek Hoca Abdülmelik'in hakemliğini reddetti ve Timur'un kendisi bu konuda hakem oldu.⁶⁶

Bu tartışmada Hoca Mesud'un kim olduğu meçhuldür. Teftâzânî'nin adının Mesud olduğunu biliyoruz, ancak onun Hoca Mesud olması ihtimali zayıftır. Çünkü o, Hoca Saduddîn olarak biliniyordu ve Maturidî mezhebinden değildi. Ayrıca olayı nakleden kişi Teftâzânî'yi olayın tanığı olarak vermektedir. Özellikle Maturidî alimler arasında Hoca Mesud adlı birisi bilinmediğinden, bu şahsın kimliği araştırılmaya muhtaç olup mutlaka aydınlatılmalıdır. Hoca Mesud ismine Nizâmüddîn Şâmî'nin *Zafernâme* adlı eserinde rastlamaktayız. Orada onun Timur tarafından Bağdad'ın emniyetini sağlamak üzere atandığı zikredilmekte ve şu bilgiler verilmektedir: “ Emir; Bağdat teshir edildikten sonra memleketin işlerini zapt ve raptını Hoca Mesud-u Sebzvârî'ye havale buyurdu. Hakikaten bu zat hayr-ı hah sulh perver ve ahlak sahibi idi, geri kalan reâyâyı himayesi altına

⁶⁵ Şükrü Özen'in Osmanlı'da Maturidilik Üzerine Değerlendirmeleri, *Türk Kültürünün Manevi Temelleri “Kültürel Kimliğe Misyonerlik Türü Tehditlerin Giderilmesi Arayışında Maturidilik”*, Haz. Stratejik Araştırmalar Merkezi (ASAM), 12.05.2005 tarihinde gerçekleştirilen Çalıştay, s. 38.

⁶⁶ Tartışmanın içeriği hakkında elindeki yazmadan bilgi veren Şükrü Özen'e teşekkür ederim.

alarak onların yaralarına merhem bulur, lütûf ve ihsaniyle onları müdavat eder, acizlere ve miskinlere şefkat ve ihtimam gösterirdi. Hakir adamların aziz ve azizlerin kut ve kuvvet yoksuzluğundan zelil olduğu zamanlarda alimlere ikram ve fakirlere it'am etmek ve zavallılara sadaka vermeyi hiçbir dakika ihmal etmezdi. Emir (Timur), Hoca Mes'ud'u tayin ettikten sonra orduyu hazırladı, noksanlarını tamamladı, etrafta bulunan düşmanların sevinmesi ve buna itimat ile hazm ve ihtiyatı ihmal etmeleri için kasten ordunun şehri terk ile döneceğini ilân etti.⁶⁷ Eğer aynı şahıs ise, idari görev üstlenmiş bir fakih olduğu söylenebilir. Bu şahsın, Emir Timur'un Anadolu, Şam, Haleb ve Mısır'daki beyliklere ve yöneticilere gönderdiği elçisi Mesud b. Mahmud el-Hocevî⁶⁸ adlı kişi olması da muhtemeldir. Çünkü bu dönemde elçiler genelde büyük alimlerden seçiliyordu. Mesud el-Hocevî, Hoca Mesud olarak kullanılmış olabilir. Ancak Sebzvârî nisbesi yoktur ve mezhebî kimliği meçhuldür. Bununla birlikte her iki nisbenin de Türkistan kökenli olduğu açıktır. XIV. Asırda Hoca Mesud olarak bilinen Ahmed adlı bir Türk şairi vardır. Ancak bunun yukarıda tartışma konusu olan Hoca Mesud olması muhtemel görünmemektedir.⁶⁹

Bu tartışmadan sonra Maturidiliğe döndüğü söylenen Mutezili alim Numanüddî'nin kimliğine gelince, kaynaklarda şu bilgiler bulunmaktadır: “ Abdulcebbar b. Abdullah el-Mu'tezîlî (770–805/1368–1402), bir Mutezili alim idi. Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Meânî, Beyan ve Arap dilini çok iyi bilirdi. Timur'un görevlileri (ashabı)

⁶⁷ Nizamüddîn Şâmî, *Zafernâme*, Farsça'dan çev.: Necati Lugal, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987, s. 177.

⁶⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-Ğumr bi Enbâi'l-Umr*, thk.: Hasan Habeşi, Kahire 1994, II/230. Bu kişi, bir başka yerde, ismi yanlış okunarak hicri 822 yılında ölen Mesud b. Muhammed el-Keccânî (?) olarak gösterilmektedir. Krş.: *İnbâu'l-Ğumr bi Enbâi'l-Umr*, III/210.

⁶⁹ Geniş bilgi için bkz.: Mustafa Erkan-Mustafa Özkan, “Hoca Mesud”, *DİA.*, XVIII/189-190.

arasında liderliğe (riyaset) ulaşmıştı. Gücü ve yetkisi çok büyüktü. Timur, Halep ve Şama geldiğinde Abdulcebbar'ı beraberinde getirmişti. Buradaki bilginlerle tartışmalar yaptı. O, Arap dilini Farsça ve Türkçe'yi çok fasih konuşuyordu. Oldukça zengin bir servete, itibara sahipti ve büyük saygı görüyordu. Timur'un yanında, Müslümanlara çoğu kere faydası dokunuyordu. Çünkü Müslümanlar, Timur'un sohbetinde zor durumda kalıyorlardı ve onun görüşüne muvafakat etmekten başka çareleri yoktu.⁷⁰ Bu kişi, Timur'un tercümanlığını da yapıyordu. Eğer Mutezile'den Maturidiliğe döndüğü doğru ise, o zaman kaynakların hala onu Mutezili olarak tanıtmaya devam etmesi ilginçtir. Böyle bir durum Maturidi alimleri, Mutezili alimlerle karıştırmamanın söz konusu olduğunu akla getirmektedir. Numanuddîn'in adına Timur'un huzurunda Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif Cürcanî (740-816/1340-1413) ile Teftâzânî arasında Şiraz'da yapılan bir tartışmanın hakemi olarak da rastlamaktayız. Tartışmanın konusu Bakara suresi 5. ayette geçen “*ala hüden*” ifadesindeki istiarenin tebeiiye mi temsiliyye mi yoksa her ikisi birden mi olduğudur.⁷¹ Daha sonra Ebû Suud (ö.982/1574), Cüveynî (ö. 816/1413)'yi; Alûsî Zade (ö.1270/1885) ise, Teftâzânî (ö. 792/1390)'yi haklı bulur. Bu tartışmada eski bir Mutezili alim olan Numanuddîn'in Cürcanî'yi haklı bulması son derece önemlidir. Bu, Timur'un ilgisini çekti ve Cürcanî'nin Semerkand'a gelmesini emretti. Timur'un ölümü üzerine tekrar Şiraz'a döndü.⁷² Bu olay gösteriyor ki Numanüddîn, muhtemelen Hanefî olduğu için Timur'un yanında önemli bir yere sahipti ve

⁷⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, thk. Mahmud el-Arnaûti, Dâru'l-Kesir, Beyrut 1992, IX/79; İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-Ğumr bi Enbâi'l-Umr*, II/244. es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, Beyrut 1992, IV/35.

⁷¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi II*, Ankara 1962, s. 406-407.

⁷² Taşköprüzade, *Şekâkiku'n-Numaniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Beyrut 1975, s. 29; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV yayınları, Ankara 1990, s. 89.

Timur'un güvenini kazanmıştı.

Timur, daha önce Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (722-792/1322-1390)'ye çok önem veriyordu. Teftâzânî, Harezm ve Semerkand'da ikamet etti ve bu dönemde Timur ile münasebetleri oldukça güçlü idi. Hatta Anadolu'ya gelirken Teftâzânî'yi beraberinde getirmişti. Ancak daha sonra Teftâzânî ile ilgili sorunlar yaşadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen Cürcanî'ye daha fazla güveniyordu. Hanefî ve Şafîî mezheplerinde eser vermiş olması sebebiyle bazı alimlerce Hanefî bazı alimlerce Şafîî sayılmıştır.

Timur'un huzurunda nelerin tartışıldığını, mevcut rivayetlerden öğrenmek mümkün olmadığından birçok kelamî tartışmayı ve taraflarını tespit etmek daha geniş araştırmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte tartışmaların Osmanlı dönemindeki izlerini takip ettiğimizde, hem kelamî hem de fikhî yönleri bulunan hüsün-kubuh konusunda ve İbn Gazzali ile İbn Rüşd arasındaki felsefî tartışmalar⁷³ etrafında düğümlendiğini söyleyebiliriz. Hüsün ve kubuh sorunuyla ilgili olduğu anlaşılan birinci sorun Osmanlı uleması arasında uzun uzadıya tartışılmıştır. Bu tartışma Sadruşşeria (ö.747/1347)'nin *et-Tavzîh* adlı fıkıh usulüne dair eseri ile Teftâzânî'nin bu esere yazdığı *Telvîh fî Keşfi Hakâiki Tavzîh*⁷⁴ adıyla yazılan haşiye üzerinden sürdürülmüştür. Sadruşşeria'nın hüsün-kubuh konusunda ilk defa ileri sürdüğü ve Maturidiliği savunduğu *Dört Mukaddime* için yazılan pek çok bağımsız şerh ve haşiye, bu iki alimden birini desteklemek için kaleme alınmıştır. Aslında Sadruşşeria ve Teftâzânî arasında görüş ayrılığı olarak gösterilen bu tartışmanın,

⁷³ Ali Kuşçu (ö.879/1474) ile Hocazade arasında geçen bir konuşmada, Seyyid Şerif'in Timur'un huzurunda Teftâzânî ile yaptıkları bir tartışmadan bahsedilmektedir. Kuşçu, Teftâzânî'yi, Hocazade ise, konuyu araştırdıktan sonra Seyyid Şerif Cürcanî'yi haklı bulmuştur. (Bkz.: Leknevî, *Fevâid*, 215.)

⁷⁴ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 87.

Timur'un huzurunda olması mümkün görünmemektedir. Çünkü 736/1336 yılında doğan Timur, Sadruşşeria öldüğünde 11 yaşında idi. Ayrıca Sadruşşeria öldüğünde Teftâzânî henüz 25 yaşındaydı. Bu görüş ayrılığı Teftâzânî'nin haşiyesiyle ortaya çıkmış olmalı ve bundan sonra iki alim arasında eserleri üzerinden yaşanmış olmalıdır. Hatibzâde'nin hüsün ve kubhun aklı olduğunu savunan Hocazâde'yi eleştirmek için *Hâşiye ala maglatati'l-cezri'l-asam*⁷⁵ adlı bir risale yazmasına bakılırsa, bu konunun da hüsün-kubuh ile ilgili olduğu ve Hocazâde'nin Sadruşşeria tarafında yer aldığı söylenebilir. Aslında bu tartışma, bir anlamda Maturidilik ve Eşarilik arasındaki farklar üzerinde devam eden oldukça eski tartışmanın bir parçasıydı. Çünkü Sadruşşeria, Maturidi geleneğine bağlı iken, Özen'in de tespit ettiği gibi, Teftâzânî Osmanlı medreselerinde ve Orta Asya medreselerinde hâkim olan Fahrettin Razi ile felsefeleşen kelam geleneğinin önemli temsilcilerinden birisi idi. İyilik ve kötülüğün aklılığı problemi, hem ahlakî, hem bir yönüyle fikhî, hem de felsefî bir problemdir. Teftâzânî, Sadruşşeria'nın *Dört Mukaddime*'sine ciddi bir eleştiri getirmiştir.⁷⁶

Sadruşşeria ve Teftâzânî arasındaki tartışmalar, daha sonraki dönemlerde bir gelenek oluşturmuş ve bunlardan birini destekleyen diğerini eleştiren türden eserler yazılmıştır. Bu eserler incelendiğinde Sadruşşeria Hanefî-Maturidî çizgiyi diğeri ise, -her ne kadar kendisini Hanefî alimlerin takipçisi gibi gösterse de- Şafîî-Eşarî çizgiyi temsil ettiği açıkça görülecektir. Seyit Bey, *et-Tavdîh ve et-Telvih* adlı eserleri değerlendirirken bunu şu şekilde izah eder: “ Teftâzânî'ye göre Sadruşşeri'a Hanefî-Maturidî geleneğine mensup bir bilgin olduğundan, yaptığı analizler Şafîî-Eş'arî görüşleri eleştiriye yönelikti. Teftâzânî ise,

⁷⁵ Yazmaları için bkz.: Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2200; Murad Molla, nr. 706.

⁷⁶ Bkz.: Şükrü Özen, “Sadruşşeria”, *DİA.*, XXXV/429 (XXXV/427-431)

Şafî-Eş'arî geleneğe mensup olduğundan değerlendirmeler Şafî-Eş'arî geleneği savunma içerikli olup, Sadruşşeria'ya ve onun bağlı bulunduğu geleneğe cevap niteliğindedir. Onlardan sonra gelen bilginler her iki eseri de büyük bir titizlik ve merakla tetkike koyulmuşlar, onlar hakkında şerh ve haşiyeler yazmışlardır. Bu durum her iki eserin de Müslüman toplumlarda oldukça şöhret bulmasını sağlamıştır.⁷⁷

Sadruşşeria ile Teftâzânî arasındaki iyilik ve kötülüğün bilinmesinin aklı olup olmaması tartışması, Osmanlı döneminde hararetli bir şekilde sürmüştür. *Tavzîh ve Telvîh* üzerine, Sadruşşeria'nın tarafını tutan ve Teftâzânî'yi eleştiren pek çok şerh yazılmıştır. Örneğin Şihâbuddin b. Ataullah el-Kırımı (ö. 849/1445)'nin *et-Tavzîh haşiyetü't-Telvîh*'i; Muhammed b. Firâmuz Molla Hüsrev (ö. 885/1480)'in *Hâşiye ala't-Telvîh*'i; Molla Hasan b. Muhammed Şah Fenarî (ö. 886/1481)'nin *Hâşiye ala't-Telvîh*'i; Necmüddîn Muhammed b. Ebi Bekir Şihabüddîn b. Bahaüddîn Mercânî (ö. 1889)'nin *Hizâmetü'l-Havâşî li izâhâti'l-ğavâşî ve Hâşiye ala't-Tavzîh*'i⁷⁸ bu şerhlerin en önemlilerindedir. Öyle ki, Teftazanî tarafından geniş bir şekilde ele alınıp eleştirilen *Dört Mukaddime* bölümü üzerine şerh, haşiye ve talikat⁷⁹ adlarıyla müstakil bir literatür oluşmuştur. Fatih Sultan Mehmed, yaklaşık bir asır sonra "kendi huzurunda bu iki düşünürün konuyla ilgili görüşlerinin ele alındığı ve Alâeddin Ali

⁷⁷ Bkz.: Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkh, Cüz-ü Evvel: Medhal*, İstanbul 1333; Mahmut Aydın, *Sadruşşeri'a'da Varlık*, Avrasya yayıncılık, Ankara 2006, s. 34, Dipnot: 43.

⁷⁸ Bkz.: Seyyid Bey, *Usûlu Fıkh (Medhal)*, s. 57; Aydın, *Sadruşşeri'a'da Varlık*, s. 34, Dipnot: 43.

⁷⁹ Geniş bilgi için bkz.: Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/498-499. Bu risaleler *el-Havâşî'l-Müteallika bi'l-Mükaddimâti'l-Erba'a el-Mezkûr fi't-Tavzîh* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 2122) ve *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 672; Laleli, nr. 714; Cârullah Efendi, nr. 1256) adlı mecmualarda toplanmıştır. Bkz.: İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA.*, XIX/ 63 (XIX/59-63)

el-Arabî, Hatipzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1496), Hacıhasanzade Efendi (ö. 911/1505-06, Molla Lütüfi (ö. 900/1495), Molla Abdülkerim (ö. 894/1489), Hasan b. Abdüssamed-i Samsunî Ketselî (ö. 901/1496) gibi dönemin önde gelen alimlerinin iştirak ettiği bir toplantı düzenlemiştir.”⁸⁰ Fatih’in huzurunda yapılmış bu tartışmalar ve konuyla ilgili kaleme alınan eserler, Osmanlı döneminde oluşturulan hüsunkubuh ile ilgili kelimî literatürün tarihsel arka planının Türkistan’da yazılan eserlere kadar uzandığını ve özellikle Timur’un Semerkand’da yaptırdığı tartışmalarda öne çıkan Teftâzânî’ye kadar uzandığını açıkça göstermektedir.

Timur sonrası kelimî edebiyatın ve araştırmaların Türkistan sahası kaynaklarından birisi de, mezhepler arasındaki görüş ayrılıkları ele almak için yazılan *Hilafiyât* geleneğidir. Aslında *Hilafiyât* türü eserler, Maturidî ile Eşarî arasındaki veya Maturidiyye ile Eşariyye arasındaki farklılıkları içeren eserlerdir. Bu tür eserler Ebû Hanife ve Şafii arasındaki farklılıkları ele alan tartışmalara kadar geriye gider. Bunun ilk örneği Türkistanlı alim Hakim es-Semerkandî’nin *İman Risalesi*’nde zikredilen farklılıklarla başlar. Türkistan sahasında veya başka coğrafyalarda yetişmiş alimlerce yazılan pek çok *Hilafiyât* türü eser bulunmaktadır.⁸¹

Temelleri Türkistan sahasında atılan Maturidî kelim geleneği, Osmanlı’da başlangıçta büyük şehirlerdeki medreselerde hak ettiği ilgiyi göremedi. Ancak taşrada halk arasında, özellikle İstanbul dışındaki şehirlerdeki medreselerde ve medrese dışındaki ilmî çevrelerde büyük ilgi gördü. Zira Osmanlı

⁸⁰ Katip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, I/498-499; Şükrü Özen, “Sadrüşşeria”, *DİA.*, XXXV/428 (XXXV/427-431)

⁸¹ *Hilafiyât* ile ilgili meselelerin tamamını veya bir kısmını zikreden eserlerin bir listesi için bkz.: Seyyid Bahçivan, *Mestci Zâde’nin el-Mesâlik fi’l-Hilâfiyyât beyne’l-Mütekellimîn ve’l-Hükemâ*, thk.: Seyyid Bahçivan, Mektebetü’l-İrşâd, İstanbul 2007, s. 24.

döneminde Fatih devrine kadar medreselerde Selçuklu Nizamiye medreselerinden devralınan Eşarî çizgideki kelimî gelenek büyük ölçüde devam ettirildi. Hatta Fatih döneminde medreselerde kelama çok özel bir yer verilmekteydi. Bunda Fatih'in de büyük etkisi vardı. Ancak bu kelimî gelenek, felsefeyle mezcedilmiş Eşari bir gelenektir. Kelam eğitimi de ona göre şekillenmişti. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde itikatta Mâturidî olmasına rağmen, Şii doktriniyle mücadelede Eş'arî yöntem kullanılmaktaydı. Aslında bu gelenek Nizamiye medreselerinde okuyan Cürcanî ve Teftâzânî yoluyla Osmanlı'da etkili olmuştu. İlk Osmanlı kelam uleması arısında yer alan Molla Fenârî, Kadızade Rumi, Molla Lütfî ve Kemal Paşazade de bu geleneğin içerisinde yetişmişlerdi. Fakat bu kelam eğitiminin Sahn medreselerinde giderek etkisini yitirdiğini ve ilerleyen süreçte buralarda yer almamaya başladığı görülmektedir. Fatih dönemi medreselerinde Eşari geleneğine açık bir kelimî eğitim ve öğretim yapılırken, Kanuni Sultan Süleyman döneminde Eş'arî eğilimlerinin kelimî eserlerinin yanı sıra Mâturidî kelamına veya doğrudan Mâturidî akaid ve kelim eserlerine eğitim ve öğretimde yer verilmeye başlandı. Örneğin Türkistanlı Ömer en-Nesefî'nin *Akâid*'i ve Teftâzânî'nin bu esere yazdığı şerh ile Ferganalı Ali b. Osman el-Oşî'nin *Emâlt Kasîdesi* Mâturidî görüşlere yer veren bu dönemde medreselerde okutulmaya başlanan eserlerin başında gelmektedir.⁸²

Osmanlı döneminde XVI. Asırdan itibaren Osmanlı alimleri arasında Maturidî geleneğine referansların arttığını ve bu geleneğe ait mütekellimlerin eserlerinin istinsahlarının çoğaldığını görmekteyiz. Hatta daha önce rastlanmayan düzeyde, Eşariliğe karşı Maturidî'yi açıktan açığa savunan *Hilafiyât*, *Cüz-i İrade* ve

⁸² Ayşe Zişan Furat, *XV. Ve XVI. YY.'larda Fatih ve Süleymaniye Medreseleri'nde Verilen Din Eğitiminin Karşılaştırılmalı Bir İncelemesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, İstanbul:2004, s. 134-35, 141.

diğer adlarla bazı risaleler kaleme alınmıştır. Türkistan sahasında sistemleştirilen Maturidî geleneğini sürdürenler arasında İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456), Hızır Bey (ö. 863/1458), Hayâlî Ahmed Efendi (ö. 875/1470), İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534), Kemaleddin el-Beyâzî (ö. 1098/1687), Mestcizade Abdullah Efendi (ö. 1148/1735), Akkirmanî Mehmed Efendi (ö. 1174/1760), Gelenbevî İsmail Efendi (ö. 1205/1791) en çok bilinenlerdir. Türk kelimcilerin yazdıkları eserler, genel kelimî eserler arasında önemli bir yekun tutar. Türk bilginlerinin tamamına yakını Ehl-i Sünnet'in Maturidî mezhebine mensuptur. Dolayısıyla bu eserler İslam akidesini Mâturîdî mezhebinin kelimî yöntemiyle açıklamak veya muhaliflerine karşı savunmak için yazılmışlardır. Türk kelimciler, sadece kelamla ilgili değil, diğer alanlarda da eserler yazmışlardır.⁸³

Osmanlı medreselerinde görev alan Hızır Bey (ö. 863/1459), İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534), Hayali Ahmed Efendi (ö. 875/1470), Gelenbevî (ö.1205/1791), Akkirmanî (ö.1174/1760) gibi pek çok alim Maturidiliği Eşariliğe karşı müdafaa etmiştir. Aynı şekilde Tatar ceditçilerinden Mercanî (ö. 1889), Kursavî (ö.1812), Rızaeddin b. Fahreddin (ö.1936), Musa Carullah (ö. 1949), Gaspıralı (ö.1914) ve diğerleri de Türkistan kelimî geleneğini, yani Maturidiliği savunan ve onun görüşlerini yaymaya çalışanlar arasında yer almıştır. Balkanlarda da Maturidî geleneği benimseyen pek çok alim yetişmiştir. Bu geleneğe ait kelimî eserler, özellikle Osmanlı yönetimindeki topraklarda büyük ilgi görmüş, sadece ilgi görmekle de kalmamış üzerine onlarca şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Örneğin Orta Asya,

⁸³ Maturidî mezhebinden olan veya diğer mezheplere mensup Türk kelimcilerinin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz.: M. Şerafettin Yaltkaya, "Türk Kelâmcıları", *DFİFM.*, (İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1932), 23(1932), s. 7-15; Bursalı Mehmed Tahir, *Türkler'in Ulûm ve Fünûn'a Hizmetleri*, İstanbul trz., 37-40; Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Balkanlar, Anadolu ve Kafkaslar'da Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142)'nin *Akâid*'ine bu coğrafyadaki dillerde yazılan şerh, haşiye ve ta'lik edebiyatı büyük bir yekun tutar.⁸⁴

Sonuç olarak Türkler'in mensubu olduğu Maturidî kelim geleneğinin temelleri, İmam Maturidî tarafından Türkistan'da atılmıştır. Ancak Osmanlıdaki kelim edebiyatı, Mâturidî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlatu'l-Kur'an* gibi eserlerine dayanmaktan ziyade, Mâturidî sonrasında Türkistan'da oluşturulan Hanefî-Maturidî gelenek üzerine kurulmuştur. Timur'un siyasî faaliyetleri ve bu çerçevede tertiplelediği dinî-kelamî tartışmalar, Maturidilik bilincinin yeniden canlanmasına ve Hanefî-Maturidî geleneğine bağlılık konusunda zafiyet yaşayan Osmanlı ulemasının dikkatlerini tekrar Türkistan ve Horasan'da üretilen kelamî kaynaklara çevirmelerini sağlamıştır. Bundan sonra yaşanan tartışmalar ve yazılan kelamî ve fikhî eserler, hem halk hem de ilim çevrelerinde Hanefî-Maturidî geleneğinin ne kadar güçlü bir şekilde karşılık bulduğunun en belirgin göstergesidir. Ancak bu hüsnü kabul, İmam Mâturidî'nin görüşlerini temel alan bir Maturidiliğin yeterince anlaşılıp geliştirilemediği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

⁸⁴ Bunlardan en fazla bilinenleri: Muslihuddin Mustafa el-Kesteli (ö. 901/1495); Hakim Şah Muhammed b. Mübarek el-Kazvini (ö. 920/1515); Ramazan b. Abdülmuhsin Bihişti (ö. 975/1571); İsamüddin İbrahim b. Muhammed Semerkandi (İsferayini) (ö. 951/1544); Abdülhakim b. Şemsüddin Muhammed Siyalkuti (ö. 1067/1667); Saçaklızade Muhammed Mar'aşi (ö. 1150/1737); Karabaş Ali b. Muhammed el-Kastamonî (ö. 1097/1686) ve diğerleri. Geniş bilgi için bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî", DİA., II/218-219.