

Semerkind Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik

-Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-

Cağfer KARADAŞ*

al-Maturidiyya: Hanafite Kalam School of Samarqand -Its Background and Historical Development-

This article deals with the background and historical development of Maturidite kalam school which emerged in the Samarqand city of Transoxiana. For this purpose, first, it elaborates the arrival of the Hanafite school to Transoxiana, the school from which the Maturidiyya was developed. Secondly, it aims to determine the connection between the Maturidiyya and the Hanafite school. Thirdly, it examines the religions, sects and philosophical schools of the region to understand the cultural basis of the school. Finally, it studies the formation and development of the school in Transoxiana and its expansion from the region, with particular reference to its appearance in the Ottoman and Baburi territories.

Key Words: Hanafiyya, Transoxiana, Samarqand, Maturidiyya, Sunnism, Kalam school

Anahtar Kelimeler: Hanefilik, Kûfe, Maveraünnehir, Semerkand, Mâtürîdîlik, Sünnîlik, Sünnî Kelam Okulu

İktibas / Citation: Cağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik - Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-", *Usûl*, 6 (2006/2), 57 - 100.

A. Kûfe'den Maveraünnehir'e Hanefîlik

Hiz. Ömer'in emri ile Sa'd b. Ebî Vakkas tarafından 17/638 tarihinde Fırat nehri kenarında ordugâh/karargâh olarak kurulan Kûfe, zamanla bu özelliğinin yanında bir siyaset, ticaret ve ilim merkezi haline geldi ve hem çok çeşitli milletlerin hem de çok farklı Arap kabilelerinin yerleşim alanı olma özelliği ile bir yıl öncesinde kurulan kardeş kent Basra'ya (16/637) göre daha kozmopolit bir yapıya kavuştu. Sahabenin önde gelenlerinden Abdullah b. Mes'ud'un Hiz. Ömer tarafından buraya kadı ve muallim

olarak tayin edilmesi, şehrin ilim zihniyetinin onun yaklaşımı doğrultusunda şekillenmesine vesile oldu. Daha sonra Hiz. Ali'nin Kûfe'yi siyasî ve askerî üs edinmesi, şehrin nüfusunun hızla artmasına sebep olmasının yanında Abdullah b. Mes'ud'un ek olarak Hiz. Ali'nin düşünce tarzının da bölgeye yansımaları sağladı.¹ Makdisî'nin (380/990?) Sayrafi'ye Ebû Hanife fikhını tercih etmesinin sebepleri arasında, 'onun fikhının Hiz. Ali ve Hiz. Abdullah b. Mes'ud'a dayandığını' söylemesi bu tespiti doğrulayan açık bir delildir.² Ondan bir yüzyıl sonra yaşamış olan ünlü Hanefî fakihî Debûsî (ö. 430/1039) de "Kûfeliler ilmi Hiz. Ali ve Abdullah b. Mes'ud'dan aldılar"³ sözü ile aynı gerçeğe işaret eder.

Raşid halifelerden sonra iktidara gelen Emevî yönetimi ile birlikte adeta resmileşen Arap-mevâlî ayrımının, devlet ve toplum içerisindeki görev dağılımında da etkili olduğu bir gerçektir. Bu durum, idarî ve siyasî görev alamayan mevalîyi, ilim ve ticaret alanına itmek suretiyle onların Arap unsur karşısında güçlenmesini ve böylece Müslüman toplum içerisinde denge kurulmasını sağladı.⁴ Bu şekilde mevâlî içerisinde yetişen alimler, devrin gereği olarak müstakil eğitim kurumları bulunmadığından ya evlerinde ya da çoğunlukla mescitlerde halkalar şeklinde oluşan gruplara dersler vermeye başladılar. Bu alimlerin yetişmesinde Kûfe'ye muallim tayin edilen Abdullah b. Mes'ud'un, Kûfe büyük camiinde okuttuğu ders ve çevresinde oluşan ilim halkasının büyük bir rolünün olduğu da bir gerçektir. Onun yetiştirdiği öğrencilerden Yemenli Alkame (ö. 62/682) ve Esved en-Nehâî öne çıktılar ve İbn Mes'ud'dan sonra anılan camide dersleri devam ettirdiler. Alkame'den sonra diğer bir Yemenli İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ve İranlı Hammad b. Süleyman (ö. 120/737) kürsüye geçtiler. Böylece istikrarlı ve derinlikli bir fıkıh okulu özelliği kazanan Kûfe okulu,

¹ Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, (nşr. M.J. De Goeje), E.J. Brill 1906, s. 116; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 (New York 1976), s. 74-75; Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuk Etüdları*, İstanbul 1984, s. 181; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara 2001, s. 21-32; Hüseyin Kahrâman, *Kûfe'de Hadîs*, Bursa 2006, s. 203-205; Adem Apak, *Asabiyyet*, Bursa 2004, s. 174-175.

² Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s.128.

³ Debûsî, *el-Emedü'l-Aksâ* (nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 367.

⁴ Mahfuz Söymez, *a.g.e.*, s. 294- 303. Aslında Raşid Halifeler döneminde başlayan bu ayrım Emevîler döneminde resmileşerek devam etmiştir. Mevâlî, köle iken hürriyetini elde etmiş kişiler ile İslâm'ı kabul etmiş Arap dışı unsurları ifade etmekte ve bu haliyle köleler ile hür Araplar arasında bir statüyü temsil etmektedir.

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Doç.Dr.), caferkaradas@hotmail.com.

bütün İslam dünyasında saygın bir şöhrete kavuştu. Daha sonra bu mektebin başına Hammad'ın öğrencisi olan mevâlîden Ebû Hanife lakaplı Numan b. Sâbit geçti.⁵ Tüm İslam düşünce tarihi sürecinde en ziyade göze çarpan şahsiyetlerden biri olan Ebû Hanife⁶, oluşturduğu yaklaşık kırk kişilik grubu adeta akademik bir anlayış içerisinde yetiştirdi ve müçtehit düzeyinde eğitilmiş insanlar olarak topluma kazandırdı.⁷ Nitekim sonraki gelişmeler, bunun doğruluğunu teyit etmektedir. Sözelimi, ders halkasında yetişen öğrencilerinden bir çoğu Abbasî halifesi Hârûn Reşîd'den itibaren kadılıklara atandı ve Abbasîlerin hakimiyet kurdukları bölgelerde dinî ve hukukî alanda söz sahibi oldular. Ünlü coğrafyacı Makdisî, IV./X. asırda Irak bölgesinde (İklîmu'l-İrâk) kadıların ve fakihlerin çoğunluğunu Hanefîlerin oluşturduğunu kaydeder.⁸ Talebelerinin ve takipçilerinin elde ettiği bu başarı, Ebû Hanife'nin görüşlerinin geniş bir alana yayılması ve büyük halk kitlelerine ulaşması imkanını beraberinde getirdi. Harun Reşîd tarafından Baş Kadı (Kâdi'l-Kudât) olarak atanan Ebû Hanife'nin önde gelen öğrencilerinden Ebû Yûsuf, Hanefîliğin yayılmasına hem ivme hem de derinlik kazandırdı. O, önemli merkezlere atadığı kadıların Hanefîliği, ülke geneline yayılan ilk ve etkili mezhep konumuna getirdi. Nitekim bu dönemde Irak başta olmak üzere özellikle Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde Hanefîliğin halk tabanının da oluştuğu görülür. Çünkü sayısı tam olarak tespit olunamasa da, Ebû Hanife'nin çok sayıda öğrenci yetiştirdiği bilinen bir gerçektir. Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin tespitine göre Ebû Hanife kırk öğrencisi ile toplantı yapar, bazen günlerce sürecek şekilde onlarla meseleleri müzakere ederdi. Bu öğrencilerinden ilk on içerisinde şunlar yer alır: Ebû Yûsuf, Züfer b. Huzeyl, Dâvûd et-Tâî, Esed b. Amr, Yûsuf b. Amr es-

⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuk Etüdleri*, s. 181-182; Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanife'ye Rey Mektebi", *İmam-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi*, Bursa 2005, I, 317-333.

⁶ Anlatılan şu hikaye Ebû Hanife'nin şöhretiyle ilgili önemli bir delildir: *Kader* konusunda ilk görüş belirtenlerden Gaylan ed-Dimeşki Basra'dan Kufe'ye gelir, oradaki alimlerle münazara yapar ve galip gelir. Bunun üzerine Hammad genç yaştaki öğrencisi Ebû Hanife'yi münazara için Gaylan'a gönderir. Ebu Hanife genç olmasına rağmen büyük başarı gösterir ve münazaradan galibiyle çıkar. bk. Ebû Şekûr Muhammed el-Kişşî, *Kitâbü't-temhîd fi beyâni't-tevhîd* (tah. Ömür Türkmen, *Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb el-Kişşî'nin Kitâbü't-temhîd fi beyâni't-tevhîd Adlı Eserinin Tahkik Tahric ve Tahlili*, HÜSBE, Basılmamış Doktora tezi, Urfa 2002), s. 77.

⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuk Etüdleri*, s. 188-189.

⁸ Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 167.

Semtî, Yahyâ b. Zekeriyya b. Ebû Zâide.⁹ Bu öğrencilerinden bir kısmı daha o hayattayken çeşitli vazifeler almışlar veya eğitim ve öğretim faaliyetinde bulunmuşlardır. Bizzat kendisine izafe edilen bir söze göre yetiştirdiği 36 talebesinden 6'sı baş kadılık, 28'i kadılık, 2'si ise müçtehitlik seviyesine ulaşmıştır. Son ikisinin Ebû Yûsuf ve Züfer olduğu da isim verilerek belirtilir.¹⁰ Bu sözün Ebû Hanife'ye ait olmasını ihtiyatla karşılamamız gerekse bile, talebelerinin çokluğunu ve büyük bir kesiminin kadılık aldıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Yetiştirdiği bu öğrencilerin büyük bir kısmı öncelikle İslam kültürünün merkezi sayılan Irak ve çevresinde görev aldılar ve bunlar da üstatlarının yolundan giderek sayıları onlarla, yüzlerle ifade edilecek öğrenciler yetiştirdiler.¹¹ Örnek olması bakımından çeşitli kaynakların verdiği bilgilere göre Züfer b. Huzeyl (ö. 158/775) Basra kadılığı, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) Halife Mehdî zamanında Cürcân kadılığı, Harun Reşîd zamanında ise Bağdat baş kadılığı (Kâdu'l-kudât), Yahyâ b. Zekeriyyâ (ö. 183/799) Medâin kadılığı, Esed b. Amr el-Becelî (ö. 190/806) Vâsıt kadılığı ve Ebû Yûsuf'tan sonra Bağdat'ta baş kadılık, Hafs b. Gıyâs (ö. 194/810) Kûfe kadılığı, Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) da yine Kûfe kadılığı, İsâ b. Ebân (ö. 221/836) Basra kadılığı görevlerinde bulundu.¹² Ayrıca Harûn Reşîd tarafından kadı atanan Ebû Yûsuf'un oğlu Yûsuf (ö. 192/808) ile öğrencisi Muhammed b. Ebû Racâ'yı da saymak gerekir.¹³ Ancak bu dönemde yaşayan kadıların ve fakihlerin itikadî rengi belli ve belirgin değildir. Sözelimi Sünnî kesim, Ebû Hanife'nin özellikle üç önemli öğrencisi olan Ebû Yûsuf, Züfer ve Muhammed'i Sünnîlik taraftarı sayarken, Mu'tezilî kaynaklar, Züfer ve Muhammed'i Mu'tezilî fakihler içerisinde değerlendirirler. Bunlara ilave olarak Ebû Mutî el-Belhî, İsâ b. Ebân ve Muhammed b. Şuca' es-Selcî de aynı kategoriye dahil edilir.¹⁴ Mu'tezilî-

⁹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Hüsnü't-tekâdi fi sîreti'l-İmâm Ebî Yusuf el-Kadî*, Kahire 1368/1948, s. 12-13.

¹⁰ Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanife* (trc. Osman Keskioglu), İstanbul 1981, s. 229.

¹¹ Onun en önde gelen öğrencisi Ebû Yûsuf'un yetiştirdiği öğrenciler için bk. M. Zâhid el-Kevserî, *a.g.e.*, s. 20-23.

¹² bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. İbrahim Ramazan), Beyrut 1415/1995, s. 251-258; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, Beyrut 1385/1965, VI, 73, 159, 194, 460; Muhyiddin İbn Arabî, *Kitâbü muhâdarati'l-ebâr ve müsâmerati'l-ahyâr*, Beyrut ts., Dâru Sâdir, I, 76-87; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 19-25.

¹³ İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, VI, 121, 209, 385.

¹⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-münnye ve'l-emel fi şerhi'l-müel ve'n-nihal*, (thk. Muhammed Cevad Meşkur), Beyrut 1399/1979, s. 207.

Hanefîlere karşı sistematik baskı politikası (mihne) uygulayan Halife Kâdir Billah'a kadar özellikle Bağdat kadılarının çoğunlukla Hanefîlerden oluştuğu söylenebilir.¹⁵ Makdisî el-Beşşârî'nin verdiği bilgiye göre Hanefî mezhebi İslam coğrafyasının doğu bölgesinde hâkim konumdadır.¹⁶ Bunun tek istisnası İslam dünyasının batısında yer alan Sicilya adasının Hanefî olmasıdır. Bunun sebebi ise, söz konusu adanın fethini gerçekleştiren Esed b. Furât el-Kâdî'nin Ebû Yûsuf'un bir öğrencisi ve dolayısıyla Hanefî mezhebine mensup olmasıdır.¹⁷

Hanefîliğin hem başlangıcında hem yayılışında hem de mezhep tabanının oluşumunda bölgelerin coğrafi ve kültürel yapısının ve anlayışının önemli bir faktör olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Hanefîliğin doğduğu yer olan Irak bölgesinin üst seviyeli İran, Yunan ve Hint kültür ve düşünce havzasının kesiştiği bir yerde bulunması ile kıyas ve istihsan gibi aklî yöntemleri ön plana alan ve sıklıkla kullanan Hanefîlik arasında bir paralelliğin bulunduğu açıktır. Bu paralellik mezhebin oluşum ve gelişim sürecinde önemli ölçüde kolaylaştırıcı bir rol oynamıştır. Aynı hususun Hanefîliğin geliştiği ve yerleştiği Horasan ve Maverâünnehir bölgeleri için de geçerli olduğunu düşünmek akla yatkındır. Özellikle bütünüyle Hanefîliği benimsemesi ve Mâtürîdîliğin doğuş zemini olması bakımından Maverâünnehir daha da önem arz etmektedir. Coğrafi olarak Mâverâünnehir, Ceyhun (Amuderya) nehrinin doğusunda kalan bölgenin adıdır ve Müslümanlar tarafından fethedildiği tarihten itibaren İslâm coğrafyasının kuzey-doğu sınırını teşkil etmektedir. Bölge, kuzeyde Türkistan, güney-batıda Horasan, kuzey-batıda Harezmi, güneyde Tahâristan ve doğuda Çin ile çevrilidir. Mâverâünnehir'in önemli merkezleri olan Buhara ve Semerkand, Horasan'ın Belh, Tirmiz, Nesef ve Nesâ gibi şehirleriyle hem

¹⁵ Halife Mutevekkil mihne kadısı olarak bilinen Mu'tezilî-Hanefî Ahmed b. Ebû Duâd'ı görevden uzaklaştırdıktan sonra yine bir Hanefî olan Yahya b. Eksem'i (ö. 243/857) görevde getirdi, ardından Abmed b. Ebû Duâd'ın oğlu Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed'i de mezalim görevinden uzaklaştırdı (237/851). İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, VII, 59-60, 65. Tespit edebildiğimiz diğer başkadılar ise şunlardır: İmam Muhammed'in öğrencisi ve Me'mun'un Bağdat kadısı Muhammed b. Semâa' (ö. 233/847), Halife Mu'tezid'in kadısı Ebû Hâzım Abdulhamîd b. Abdulazîz (ö. 292/905). İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, VII, 40, 537; Muhyiddin İbn Arabî, *Kitâbü muhâdarati'l-ibrâr*, I, 74-87.

¹⁶ Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 39.

¹⁷ İbn Hazm, Cümelü Fütûhu'l-İslâm ba'de Rasûlillahi Sallallâhu aleyhi Vesellem, (Resâil İbn Hazm el-Endelüsî, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981, IV, 129; a. mlf., Risâle fi fadli'l-Endelüs, (Resâil İbn Hazm el-Endelüsî, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981, IV, 184.

ilmî ve fikrî olarak, hem de sosyal hayatın icapları açısından devamlı bir ilişki içindedir. Bu nedenle Mâverâünnehir, muhtemelen Ceyhun sınır alınmak suretiyle, müstakil bir coğrafi bölge telakki edilmesine rağmen siyasî açıdan, güney-batı komşusu Horasan ile birlikte düşünüldüğü görülmektedir. Bazı müellifler bu mülahazadan hareketle bu bölgeyi coğrafi açıdan da Horasan'ın bir parçası olarak kabul ederler.¹⁸ İki bölge birlikte düşünüldüğünde İran, Hindistan ve Çin medeniyetlerinin kesiştiği bir noktada bulunduğu görülmektedir. Bu durum, bölgeyi farklı kültür ve medeniyetlerin bulunduğu ve uzantılarının bulunduğu bir coğrafya haline getirdi. Müslümanların fethinden sonra birçok farklı dinin ve inancın bölgede bulunmasının yanı sıra bölgenin irili ufaklı birçok farklı İslam mezheplerine de beşiklik etmesi yukarıdaki tespiti doğrulamaktadır.

Söz konusu bölgelerin coğrafi ve kültürel özelliklerine ilave olarak Ebu Hanîfe'nin itikadî bakımdan iman ile ameli ayrı değerlendirmesinin diğer bir deyişle ameli imanın şartı olarak görmemesinin, yeni Müslüman olmuş ve İslam dışı güçlü bir kadim geleneğe mensup bölge halkında bu mezhebe yönelik daha sıcak bir ilginin oluşmasında önemli bir rolü oynadığını kabul etmek gerekir. Öte yandan iman ile ameli ayrı değerlendiren *Mürchie* diye adlandırılan Hanefîler ile imanın sözden (kavl) ibaret olduğunu benimseyen başka bir Hanefî grup Kerrâmiyye'nin bu bölgede yaygınlık kazanması bu görüşü destekler mahiyettedir. Başka bir noktadan bakıldığında anılan bu bölgelerin, merkezî otorite ile siyasî ve fikrî anlaşmazlığa düşmüş kişiler için bir sığınak yeri olduğu da görülür. Nitekim Abbasî halifelerine yönelik isyanların bu bölgede çok olması da bu tezi güçlendirmektedir.¹⁹ Buna en çarpıcı örnek Kûfeli olan Dahhâk'ın, Saîd b. Cübeyr gibi bir takım alimleri öldüren ve diğerlerine de baskı uygulayan Emevîlerin Irak valisi Haccac'ın uygulamalarından kaçıp Horasan ve Maverâünnehir bölgelerine gitmesidir.²⁰

¹⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1957, II, 350; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. H. Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 67 vd.; İhsân Zünûn es-Sâmîrî, *el-Hayatü'l-ilmîyye zemene's-Sâmâniyyin*, Beyrut 2001, s. 22-24; Hüseyin Kahraman, *Matürîdîlikte Hadis Kültürü*, Bursa 2001, s. 6.

¹⁹ bk. Cem Zorlu, *Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara 2001.

²⁰ Ömer en-Nesefî, *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand*, (nşr. Nazar Muhammed el-Feryâbî), Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991, s. 149.

Genelde Sünnî mezheplerin özelde ise Sünnî Hanefiliğin bölgede kökleşmesinde siyasî alandaki gelişmelerin de büyük etkisinin olduğu açıktır. Sözelimi, halkın inancını tashih adına Abbasi halifesi Me'mun tarafından başlatılan ve Mu'tezilî inanç esaslarının kabul ettirilmesini hedefleyen 'mihne' uygulaması, toplumda Mu'tezile ve karşıtları şeklinde iki bloğun oluşmasına yol açtı. Bu da beraberinde toplum içerisinde siyasî, fikrî ve itikadî çatlakların meydana gelmesine zemin hazırladı. Ayrıca bu uygulama, ilk ve entelektüel anlamda güçlü bir mezhep olan Mu'tezile'nin halk nezdinde ciddî itibar kaybını beraberinde getirdi. Özellikle Irak bölgesinde Hanefiliğin Mu'tezile ile birlikte düşünülmesi ve Mu'tezile alimlerinin fıkıh usûlü ve amelî noktada Hanefî çizgisinde olması, Hanefî mezhebinin, başta Irak ve Horasan olmak üzere toplum nezdinde gözden düşmesine, alternatif olan Şâfîliliğin güç kazanmasına neden oldu. Çünkü Me'mun'un iktidarı döneminde Irak Hanefiliğinin büyük ölçüde Mu'tezilî bir karakter arz ettiği ve bu bölgede güçlü bir damar oluşturduğu bilinmektedir.²¹ Nitekim Semerkand Hanefî kalam okulunun oluştuğu dönemlerde Irak Hanefileri Kerhî'nin önderliğinde güçlü bir kadro görüntüsü veriyorlardı. Derbi Abde Mescidi onların adeta ilim üssü konumundaydı. Kerhî'den sonra en güçlü isim öğrencisi olan Ebû Bekir er-Razî el-Cessâs'tır.²² Ancak bu güçlü alimlerce temsil edilmesine rağmen Mısır, Suriye ve Irak başta olmak üzere Hanefî mezhebinin merkez coğrafyada büyük kan kaybına uğramasının önüne geçilemedi. Halk nezdindeki bu itibar kaybının yönetime yansımaları kaçınılmaz olduğundan, döneminde Mu'tezile'ye yönelik/karşıt bir mihne uygulaması başlatan Abbasi halifesi Kâdir Billah'ın (381-422/991-1031) Hanefileri takibe aldığı, onlara yönelik terbiye ve ıslah politikası güttüğü, hatta kendilerinden Mu'tezilî fikirlerden döndüklerine, tövbe ettiklerine, bu fikirleri yaymayacaklarına ve ders konusu yapmayacaklarına dair şifahi ve yazılı söz aldığı; uymadıkları takdirde cezaya çarptırılacakları şeklinde tehditte bulunduğu bilinmektedir.²³ Bu gelişmede, halifelerin Mu'tezilî eğilimde olduklarını düşündükleri Hanefilik yerine daha Sünnî görünümü olan Şâfî mezhebinin benimsemiş olmaları da etkili olmuş olabilir. Sözelimi

²¹ Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 167; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, s. 207-209; Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası* (yayınlanmamış doçentlik çalışması), İstanbul 2001, s. 177-186.

²² Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 161.

²³ Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 186-192.

mi, 308/920-921 yılı dolaylarında Etil Bulgarları hükümdarı İlteber Almuş'a halife Muktedir Billah (295-320/908-932) tarafından elçi olarak gönderilen seyyah İbn Fazlân'ın verdiği bilgiye göre, sözü edilen halifenin Şâfîliliği desteklediği anlaşılmaktadır.²⁴ Bu da III./IX. asrın sonlarında Abbasi halifelerinin Şâfî mezhebinin tercih ettikleri ve destekledikleri anlamına gelir. Bu şekilde Abbasi halifelerinin toplum nezdinde itibar kaybeden Mu'tezile'nin ve Hanefiliğin bıraktığı boşluğu doldurmak için yükselen mezhep olan Şâfîliliği desteklemeleri, Hanefî mezhebinin yayılmasını bir ölçüde sınırlandırdı ise de, tamamıyla durduramadı. Çünkü Me'mun döneminde uygulamaya konulan 'mihne', sadece mezhebî ayrıklara yol açmakla kalmadı, aynı zamanda siyasî ve askeri olarak devleti de oldukça zayıflattı. Bu da Mütevekkil döneminde zayıflayan merkezî otoriteye paralel olarak, çevredeki valilerin veya emirliklerin bağımsızlıklarının olmasa bile özerk bir yapılanmaya gitmelerinin yolunu açtı.²⁵ Böylelikle zayıf merkez-güçlü çevre olgusu Abbasi halifeliği içerisinde fiilî bir durum haline gelmiş oldu. Bu durum, bilim ve düşünce adamlarının merkezden uzaklaşıp çevreye yönelmesine ve oralarda temerküz etmesine neden oldu. Özellikle siyasî destekten yoksun kalan hatta takibata uğrayan Hanefî, Mu'tezilî, Kerrâmî mezhebi müntesipleri ile Mürcîî olarak adlandırılan gruplar merkezin otoritesinden uzak Horasan ve Maverâünnehir bölgelerine yerleştiler.²⁶ Çünkü bu bölge hem siyasî hem de askerî olarak merkezden bağımsız hareket eden Tâhirîler, Sâmânîler ve Saffârîler gibi emirlikler tarafından yönetiliyordu.

Bir devletin güçlü ve kalıcı olabilmesi için bulunduğu bölge halkının güven ve desteğini kazanması gerekir. Bunun en önemli göstergesi de halk

²⁴ İbn Fazlan, *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1975, s. 48-49.

²⁵ Hodgson, *İslam'ın Serüveni* (trc. komisyon), İstanbul 1995, II, 14.

²⁶ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, s. 111; Wilferd Madelung, "The Early Murji'a Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, s. 94-101.

Harizmî'nin verdiği şu bilgi Abbasi yönetimi ile bazı mezhep mensuplarının arasındaki ihtilaf ve husumetin boyutunu göstermesi bakımından önemlidir. Harizmî, Müşebbihe içerisinde sayılan fırkaların on üçüncüsü olarak el-Mukanna, Hişam b. Hakem el-Mervezi'yi imam tanıyan Mübeyyida fırkasını sayar. Niçin bunlara mübeyyida dendiğini de şöyle açıklar: Abbasi devleti taraftarlarının siyahı tercih etmelerine muhalefet olsun diye beyaz elbise giymeleri dolayısıyla bunlara 'beyaz elbise giyenler' ya da 'beyaza boyayanlar' anlamında Mübeyyida denilmiştir. (Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, Kahire 1401/1981, s. 20).

ile devlet arasında inanç birliğinin bulunmasıdır. Sâ mânîler²⁷ bu gerçekten hareketle hem merkezi iktidar olan Abbasîlere karşı hem de anılan diğer emirliklere karşı daha güçlü ve kalıcı olabilmenin yolu olarak bölge halkının güven ve desteğini kazanma adına mensubu buldukları Hanefîliği destekleme yoluna gittiklerini söylemek mümkündür. Zaten kendileri de Hanefî mezhebine mensup kişilerdi.²⁸ Bundan dolayı Hanefîliği sadece iktidar güvencesi olsun diye değil, içten gelen bir arzu ile desteklediklerini söylemek gerekir. Onların desteğinde Hanefîlik, Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde gücünü daha da artırdı. Nitekim Sâ mânîlerin Nişabur valisinin, Hanefî mezhebi ilkelerine uygun olarak imamlık yapmak üzere Hanefî fakihlerinden bir şahsı Gazne'ye göndermesi²⁹, bunun sadece bir eğilim olmaktan öte devletin yerleşik bir politikası olduğunu gösterir. Sâ mânîlerin öncelikle Semerkand'ı ardından da Buhârâ'yı yönetim merkezi haline getirmeleri³⁰ Maverâünnehir'in önemini bir ölçüde artırmıştır. Bu değişim Semerkand'ın itibarını azaltmamış ancak Buhârâ'nın önemini artırmıştır. Aynı zamanda bütün bir bölgede canlı bir ilmî faaliyet ortamı oluşmuştur. Bu canlılığın oluşmasında Sâ mânîlerin ilme ve alimlere destek vermesi ve saygı göstermelerini de hesaba katmak gerekir.³¹ Sâ mânî Devleti'nin çözülmesi sonucu Maverâünnehir ve Horasan arasındaki siyasî birlik parçalanmış; Horasan'a Büveyhîlerin, Maverâünnehir'e ise Karahanlıların hâkim olmasıyla artık tabii sınır olan Ceyhun, siyasî ve kültürel sınır haline gelmiştir. Bu gelişme zamanla sosyal ve kültürel olarak da bölgelerin birbirinden uzaklaşmasına veya aralarında kalın sınırlar örülmesine neden olmuştur.

²⁷ bk. Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 338-339; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, VII, 279-282, 547-552.

²⁸ Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 339.

²⁹ İhsân Zünûn es-Sâmîrî, *a.g.e.*, s. 18.

³⁰ Nerşahî, *Târihu Buhârâ* (Muhammed b. Züfer b. Ömer, *Telhîsu Tarihi Buhârâ*, trc. Emin Abdulmecid Bedevi-Nasrullah Mübeşşir et-Tarazî), Kahire ts., Dârü'l-Maarif, s. 116-130. (Bu eser, Nerşahî tarafından 322/943 tarihinde yazılan daha sonra Ebû Nasr Ahmed el-Kabavî tarafından 522/1128'de Farsça'ya tercüme edilen ve Muhammed b. Züfer b. Ömer tarafından 574/1178 yılında telhîsi yapılan (574/1178) ve son olarak da Emin Abdulmecid ve Nasrullah Mübeşşir et-Tarazî tarafından Arapça' tercüme edilen *Târihu Buhârâ*'nın telhîsidir (özet). Bu konuda ayr. bk. M. Zâhid el-Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî fi sîreti'l-İmâm Ebî Yusuf el-Kadî*, s. 70-72); İhsân Z. es-Sâmîrî, *a.g.e.*, s. 24.

³¹ İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, VII, 279-282, 547.

Bütün bunlara rağmen Hanefîliğin Horasan ve Maverâünnehir bölgesine yerleşmesindeki temel faktör Hanefî fakihleridir. Başta Ebû Hanife'nin ders halkasından yetişen âlimler olmak üzere Hanefî fakihlerinin bu bölgede itikadî şekillenmede büyük bir etki ve katkılarının olduğu gelişmelerden anlaşılmaktadır. Sözelimi onun ders halkasından olan ve yakın arkadaşı olarak nitelenen İbrahim b. Meymûn es-Sayığ el-Mervezî, Horasan'ın kuzey doğusunda merkezi bir konumu bulunan Merv'de anılan türden faaliyet yürüttüğü ve fakat onun faaliyetinden rahatsız olan Ebû Müslim tarafından idam edildiği bilinmektedir.³² Başta Hârûn Reşid ile birlikte Horasan'a giden ve Rey'de vefat eden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805)³³ olmak üzere Ebû Hanife'nin birçok talebesi ve tâbii, bu bölgelerde kadılık ve muallimlik gibi birçok görev aldılar. Yukarıda geçtiği gibi Horasan'ın merkezi Merv'de kadılık yapan Nuh b. Meryem (ö. 173/789) ile bu bölgenin yine önemli bir merkezi olan Belh'te 16 yıl kadılık yapan *el-Fıkhü'l-ekber*'in râvisi Ebû Mutî el-Belhî (ö. 199/814) Hanefîliğin bölgede yayılmasında kayda değer rol oynamışlardır.³⁴ Buhârâ tarihini kaleme alan Ebû Bekir en-Nerşahî (ö.348/959), Bağdat'a ilim öğrenmek için giden ve orada Muhammed eş-Şeybânî'den ders alan Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhârî'nin (ö. 216/831), dönüşünde Buhârâ mescidi içerisinde bir ilim meclisi oluşturduğu, bu sayede hem halka hem de devlet adamlarına nasihat ve önerilerde bulunduğu bilgisini verir.³⁵ Bu konumuyla onun Hanefî

³² Madelung, "a.g.m.", s. 35.

³³ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 253.

³⁴ Ebû Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, Beyrut 1403/1983, s. 184; Ahmet Özel, *a.g.e.*, s. 25

³⁵ Nerşahî, *Târihu Buhârâ*, s.86-88.

Nerşahî'nin anlattığı şu hikaye Ebû Hafs'ın halk ve devlet adamları nezdindeki itibarını göstermesi bakımından önemlidir: Zamanında Buhârâ emiri olan Muhammed b. Tâlut, bir gün veziri Haşveyh'e –ki vezir de Buhârâ'nın ileri gelenlerindendir– es-Seyyid Ebû Hafs'ı ziyaret etmem gerekiyor dedi. Vezir, 'ona gitmeniz sizin için iyi olmaz, zira önünde bir kelam bile edemezsiniz' dedi. Emir ise 'gitmeliyim' dedi. Bunun üzerine birlikte gittiler, Ebû Hafs o sırada mescitte namaz kılıyordu. Kıldıgı öğle namazının akabinde selam verdiğinde vezir içeriye girdi ve izinleri olursa Emir'in kendisini ziyaret etmek istediğini bildirdi. O da yüzü kbleye dönük ve oturuyor olduğu halde 'olur' dedi. Emir içeri girdi selam verdi, fakat hiçbir söz söyleyemedi. Seyyid, 'talebiniz nedir?' dedi. Emir bütün gücünü sarf etmesine rağmen bir söz bile söyleyemedi. Sonrasında Vezir, Emir'e 'Seyyid Ebû Hafs'ı nasıl buldun?' diye sordu. Emir, 'Dediğin gibi, şaşkın bir vaziyette kaldım, halbuki ben, bir çok kereler Halife'nin huzuruna çıktım ve ona bir çok mesele arz ettim. Halife'nin mehabeti beni söz söyleyemeyecek hale sokmamıştı. Halbuki burada Ebû Hafs'ın heybeti karşısında dilim tutuldu' dedi. (*Târihu Buhârâ*, s. 87-88).

mezhebinin bölgede yerleşmesine ve güçlenmesine büyük katkısı olduğu açıktır. İbn Haldun'un ünlü hadîs alimi ve Ehl-i Hadîs mensubu İmam Buhârî ile tartışanları *Buhârâ Hanefî Kelamcıları* diye nitelemesi o bölgede Hanefî varlığının güçlü göstergesidir.³⁶ Ebû Şekûr el-Kişşî, Horasan Hanefîleri arasında Ebû Mutî el-Belhî, Ebu Süleyman el-Cüzcânî, Ebû Hafs el-Kebîr, Şakîk b. İbrâhîm ve İbrâhîm b. Edhem'i saymakta ve akabinde bunların tamamının Ebû Hanife ve Ca'fer-i Sâdık'ın öğrencileri olduğunu belirtmektedir.³⁷ III./IX. asırda Horasan ve Maverâünnehir bölgesindeki Hanefî ulema arasında Ashâbü'r-Rey'in görüşlerini yansıtan ve Ebû Hanife'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-müteallim* ile *el-Fıkhu'l-ebzat* ve *el-Fıkhu'l-ekber* gibi akide metinlerinin, itikatta temel metinler olarak yaygınlık kazanması yukarıda bahsedilen faaliyetlerin sonucu olarak görülebilir.³⁸

B. Matürîdî Mezhebinin Oluştığı Kültürel Zemin

Bir bölgeye intikal eden bir düşüncenin veya görüşün, bölgenin sosyo-kültürel şartlarına göre şekillenmesi ve yerleşik bir düşünce haline gelmesi için söz konusu şartlara uyum sağlaması kaçınılmazdır. Aksi takdirde yeni düşüncenin, kalıcılığını ve sürdürülebilirliğini sağlaması imkânsızdır. Maverâünnehir bölgesinin kültürel zemininin buraya intikal etmiş olan Hanefîliği etkilemesi ve onu bölgenin sosyo-kültürel yapısı ve şartlarına göre şekil almaya sevk etmesi de tabii bir gelişmedir. Nitekim Hanefî mezhebinin o bölgede Irak bölgesine göre farklı bir pozisyona girdiği, bunun neticesinde de farklı bir mezhep versiyonunun oluştuğu bilinmektedir. Bütün bunları sağlayan yani bölgeye intikal eden Hanefîleri farklı bir duruş almaya ve bölge koşullarına uyum sağlamaya iten bölgenin sosyo-kültürel zeminidir. Bu zemini tespit, oradaki Hanefîlerin duruş ve konumunu tespitte yardımcı olacaktır. Bunu tespit için öncelikle kadîm, güvenilir ve Hanefîlik bağlamında meseleleri ele alan kaynak veya kaynakları belirlemek gerekir. Sayılan bu üç şartın yanında kaynağın yazılış amacı ve muhtevası

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1102.

³⁷ Ebû Şekûr el-Kişşî, *Kitâbü't-temhîd fi beyâni't-tevhîd*, s. 246.

³⁸ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 251; Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usulü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s.5; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, (nşr. Claude Salame), Dimaşk 1990, I, 25; Ebû Muzaffâr el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. 184; Sönmez Kutlu, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mezhebi Arka Planı", edit. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara 2003, s. 125.

da önem arz etmektedir. Konumuz kelamî bir konu olduğuna göre, yararlanacağımız kaynak da öncelikle kelam kitabı olacaktır. Gerçi anılan amaç ve muhteva şeklindeki son şartın bütün kelam kitaplarının ortak özelliği olduğu açıktır. Çünkü genel anlamda bir kelam kitabı, müntesibi bulunduğu itikadî esasları diğer din ve mezheplere karşı savunma ağırlıklı bir muhteva arz eder. Diğer bir ifade ile bir kelam kitabı bütün düşüncelere yer vermek yerine, bulunduğu çevrede var olan veya etkisi bulunan din, mezhep ve felsefi düşünceleri dikkate alır ve kendi inancının onlar karşısındaki pozisyonunu belirlemeyi hedefler; kitabın muhtevası da bu amaç doğrultusunda oluşur. Bu mülahazalarla biz burada Maverâünnehir bölgesinin dinî ve felsefi düşünce zeminini tanımak için yukarıdaki şartları taşıdığını düşündüğümüz Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitabü't-tevhîd* adlı eserini esas almanın isabetli olacağını düşündük. Çünkü bütün olarak bu esere baktığımızda Mâtürîdî'nin ele aldığı dinlerin, mezheplerin ve düşüncelerin aşağıda da görülebileceği gibi, o bölgede buldukları veya bölgeye etki ettikleri görülmektedir. Her ne kadar bu dinlerden ve mezheplerden bazıları zaman içinde inkıraz bulmuş olsalar bile, etkilerinin ortadan kalkmasının uzun bir süreci alacağından, söz konusu dinlerin ve mezheplerin İslam'dan sonra da bir ölçüde en azından etkileriyle devam ettiğini düşünmek gerekir. Bu bağlamda öncelikle dinlerden başlamak üzere mezhepler ve felsefi düşünceler şeklinde bir kültürel zemin yoklaması yapılacaktır.

1. Dinler

Seneviye (Ashâbü'l-İsneyn): Mâtürîdî'nin verdiği bilgiye göre Senevîler, Zulmet ve Nur şeklinde iki ayrı tanrı benimseyenlerdir. Alemin meydana gelmesi ise önceden birbirinden ayrı duran bu Zulmet ile Nur'un birleşmesi (imtizac) ile gerçekleşmiştir. Böylelikle tanrısal bir mahiyet arz eden alem onlara göre ezelîdir. Senevîler, 'birleşme' hususunda, a. karışım zulmetin etkisiyle gerçekleşmiştir, b. zulmetin yayılmasıyla gerçekleşmiştir, c. nurun etkisiyle gerçekleşmiştir şeklinde üç görüş ileri sürmüşlerdir.³⁹ Ashâbü'l-isneyn, Ehlü't-tesniye gibi farklı kullanımları olan Seneviye, İslam kaynaklarında iki tanrıyı kabul eden Mecûsilik, Maniheizm, Sâbiilik gibi dinler için çerçeve kavram olarak kullanılır. Ancak bu çerçevenin içerisine bazen Sümeniyye ve Berahime gibi Hint dinleri dahil edilirken bazen

³⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd* (nşr. B. Topaloğlu-M. Aruçi), Ankara 2003, s. 57-58.

Mecusîlik bile dışarıda tutulur.⁴⁰ İmam Mâtürîdî ise Seneviye çerçevesi içerisine, Mennânîler, Deysânîler, Markûnîler, Sâbiîler ve Mecusîleri dahil eder, Nur ve Zulmeti tanrı kabul etme ve alemin bunların birleşim ve karışımından meydana gelmiş olma ortak paydasında buluştuklarını nakleder.⁴¹ Ancak bu dinler iki tanrı kabul etme noktasında birleşmiş olsalar da, ayrıntı hususlar ve düşünce yapıları itibariyle birbirlerinden oldukça farklıdır. Kaldı ki, Makdisî'nin ve İbnü'n-Nedîm'in Horasan bölgesinde çokça taraftarı bulunan bir mezhep olarak bahsettikleri⁴² Markûnîlik, Eski ve Yeni Ahitleri kutsal kitap kabul etmeleri, kilise hiyerarşisini benimsememeleri ve kutsal metinlerin te'viline karşı çıkmaları ile diğer senevî/gnostik düşüncelerden ayrılan bir Hıristiyan mezhebidir.⁴³ Yukarıda sayılan Mecûsilik dışındaki dinler birbirine yakın zamanlarda ortaya çıkmışlardır. Mennâniyye olarak anılan Maniheizm İbnü'n-Nedîm'in de belirttiği gibi kendisini İncil'de geçen 'Faraklit' olarak takdim eden Mani tarafından Hıristiyanlık ile Mecusîliğin sentezinden oluşturulmuş, nur-zulmet ikiliğini esas alan ve Hint, Çin, Horasan üçgeninde gelişip yayılmış bulunan bir dindir. Bîrûnî, Semerkand'da Maniheizm'e inanan bir grubun kendilerine Sâbiîler ismini verdiğinden de söz eder.⁴⁴ Deysâniyye ise Markûnîlikten yaklaşık 30 yıl sonra İbn Deysân tarafından tesis edilmiş olan bir dindir.⁴⁵ Ömer en-Neseî, V./XI. asırda Semerkand'da önemli ölçüde Mecusînin bulunduğu bilgisini verir. Yine onun verdiği bilgilere göre Müslümanların fethinden önce Buhârâ'da da Mecusîler bulunmaktaydı.⁴⁶

⁴⁰ Mutahhar b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, Paris 1899 baskısından ofset, IV, 24; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 78-93; Fahreddîn er-Râzî, *İtikâdâtü fırakî'l-Müslümin ve'l-Müşrikîn*, Beyrut 1407/1986, s. 121-122; Çağfer Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 73-74.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 236-268.

⁴² Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, IV, 46; İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 412.

⁴³ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-münye*, s. 63-64; Bülent Şenay, *İlk Rafizî Hıristiyan Kilisesi Markûnîlik*, Bursa 2003, s. 87-89.

⁴⁴ Ebû Reyhân el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâkiye* (nşr. Perviz Azkaei), Tahran 2001, s. 254; Çağfer Karadaş, "Me'mun ve Harranlılar", I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa 2006, s. 396.

⁴⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 399-400.

⁴⁶ Ebû Ahmed Abdullah b. Ali el-Kedîni (ö. 483/) döneminde uzun süreli bir kuraklıktan dolayı halk ile çıktığı bir yağmur duasının sonunda "Şu Allah düşmanı Mecusî lere karşı bizi mehcup etme Ya Rabbi" diye dua etmesi o dönemdeki Mecusî varlığını göstermesi bakımından önemlidir. (Ömer en-Neseî, *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand* (nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî), el-Mektebetü'l-Kevser 1412/1991, s. 215-216). Ayrıca Buhârâ'lı alimlerden Abdullah b. Abdîye b. Nadr b. Huştiyar'ın dedesi olan Huştiyar'ın Mecusî

Sümeniyye (Budizm): Dehriyye'nin bir kolu saydığı Sümeniyye hakkında Mâtürîdî, onların nesnelere ezeliyetlerini savunduklarını ve buradan hareketle alemin kendilerinde herhangi bir güç ve kudret bulunmayan ancak ezeli olan nesnelere birleşmesi ile meydana geldiği inancında olduklarını nakleder.⁴⁷ Halbuki Sümeniyye, tanrısız din olarak anılan Budizm'den başkası değildir. İslam kaynakları Budizm'i genellikle bu isimle anarlar. Aslında Mâtürîdî'nin verdiği bilgiler, diğer kaynaklarda verilen bilgilerle çelişmemektedir.⁴⁸ İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgiye göre, peygamberleri Budasef/Bodisattva olan Sümeniyye Müslümanların fethinden önce Maveraünnehir bölgesi halkının çoğunluğunun müntesibi olduğu bir dindir.⁴⁹

Yahudîlik: Bölgenin belki de dünyanın yaşayan en eski dinlerinden ve değişik zamanlarda gerçekleşen sürgünlerle sadece Filistin'de değil neredeyse Ortadoğu'nun tamamında temsil edilmekteydi. Sözelimi Hicaz bölgesinde Yesrib (Medine), Fedek, Vadi'l-Kura ve Hayber'de Yahudi nüfus bulunmaktaydı.⁵⁰ Öte yandan İslam coğrafyasında başta Bağdat olmak üzere ülkenin bir çok bölgesinde bu dine mensup olanlar hem ticarî hem de îmar alanında etkinlik gösteriyorlardı. Mâtürîdî Mezhebinin teşekkül döneminde İsfahan, Hemedan, Rey ve Deylem gibi şehirlerde Yahudi nüfusun bulunduğu, hatta İsfahan'ın bir bölgesinin 'Yahûdiyye' veya 'Yahudi İsfahan' diye isimlendirildiği zikredilmekte ve Mâtürîdî'nin yaşadığı şehir olan Semerkand'da da Yahudi nüfusun varlığından söz edilmektedir.⁵¹

Hıristiyanlık: İslam coğrafyasında diğer dinlere göre en kalabalık müntesibi bulunan dindir. Araplardan Yunanlılara birçok bağlısı bulunmakta olup dönemin güçlü devleti Bizans'ın da resmi dini konumundadır. Ancak temelde doğu ve batı kiliselerine ayrılmakla birlikte özellikle Ortadoğu'da çoğunlukla Melkitlik, Nasturîlik, Yakubîlik mezhepleri ile temsil edilmek-

alimi iken Müslüman olmasından bahsedilmesi Buhârâ'da da Mecusî varlığını göstermesi bakımından önemlidir. (a.e., s. 201).

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 232-233.

⁴⁸ Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, IV, 9; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. 89; Çağfer Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, s. 75.

⁴⁹ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 419.

⁵⁰ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1975, s. 24.

⁵¹ Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 24; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 388, 400; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965, s. 231-232.

tedir.⁵² Araplardan Hıristiyan olanlar, Suriye sınırındaki Bizans himayesinde bulunan ve Yakubîlik mezhebini benimseyen Gassanîler ile Nasturîlik mezhebini benimsemiş olan İranlıların himayesindeki Hire emirliğidir.⁵³ Hz. Peygamberle görüşen Necran Hıristiyanların Yakubî olduğunu Mukâtil b. Süleymân bildirir.⁵⁴ Ünlü araştırmacı Barthold, Orta Asya'da Hıristiyanlığın varlığından söz eder, hatta Hıristiyan olmuş Türklerin bulunduğunu ileri sürer.⁵⁵ Makdisî, İsfahan'da Yahudilerden az da olsa Hıristiyanların bulunduğunu bildirir.⁵⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Hıristiyanların inançlarına özellikle Hz. İsa ile ilgili görüşlerine çok geniş bir yer ayırır.⁵⁷

2. Mezhepler

Maveraünnehir'de Sünnî mezheplerden, Küllâbiye ve Eş'ariye gibi itikadî olanların yanı sıra Şâfiî ve Zâhirî gibi amelî mezheplerin de bulunduğunu çeşitli kaynaklarda görmektedir.⁵⁸ Bu bilgiler daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacak ancak burada ilk planda Sünnîlik dışında görülen mezheplere yer verilecektir.

Mürctie: 'Ehlü'l-ircâ' da denilen mürctie'nin genel çerçevesi konusunda fırak edebiyatçıları bir ölçüde birleşseler de, muhtevası hususunda uzlaşmadıkları görülür. Sözelimi Mâtürîdî'nin çağdaşı Hanefî alimlerinden Ebû Mutî' en-Nesefî (318/930), Mürctie için Müşebbihe'den müfrit lafızcular olan Haşviyye'ye, oradan Ehl-i Hadîsi ifade eden Eseriyye'ye kadar geniş bir çerçeve çizer.⁵⁹ Öte yandan bazı fırak edebiyatçıları Ebu Hanife ve

⁵² Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 23; Bâkîllânî, *et-Temhîd* (nşr. İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 101-102; Tarihçi Makdisî, bu mezheplerin yanı sıra, Bürziânîyye, Markûniyye ve Fûliyye adlı mezhepleri de sayar. (*Kitâbü'l-bed' ve't-târih*, IV, 46; ayr. bk. Süleyman Sayar, *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslâm Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerine Bir Araştırma*, (U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi) Bursa 1995, s. 175.)

⁵³ J. Spencer Trimmingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Lebanon 1990, s. 171, 178; Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, s. 17.

⁵⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut 1423/2003, s. 288-289, 313.

⁵⁵ bk. Barthold, "Ortaasya'da Moğol İstilasına Kadar Hıristiyanlık", *Türkiyat Mecmuası*, c. 1, İstanbul 1925, s. 47-100.

⁵⁶ Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 394.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 332-340.

⁵⁸ Narşahî, *a.g.e.*, s. 18; Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 2-3; Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, s. 329.

⁵⁹ Ebû Mutî en-Nesefî, *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-Bid'a* (nşr. Marie Bernand), *Annales Islamologiques*, XVI (1980), s. 62, 114-124.

takipçilerini bu kapsamda değerlendirir.⁶⁰ İbn Hazm ise Neccâriyye ve Kerrâmîyye'nin yanı sıra Eş'arîleri de Mürctie'den sayar. Başta Ebû'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere, Bâkîllânî, Simnânî ve İbn Furek'in isimlerine yer verir; İbn Küllâb el-Basrî'yi de bunlara dahil eder.⁶¹ V. Yüzyıl Hanefî alimlerinden Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî ise, Kaderiyye'den Şia'ya oradan Haricîlere kadar Mürctie çerçevesini genişletir.⁶² Mâtürîdî özellikle 'mürctie' kelimesinin kapsamının muğlaklığından şikayet eder. Çünkü bu muğlaklık ırcayı yerenleri de içine alan bir belirsizliği doğurmaktadır. Sözelimi 'irca'nın kelime anlamı dikkate alındığında, bu konuda yeric bir tavır içerisinde yer alan Haşviyye'nin ve Mu'tezile'nin de irca kapsamı içerisine girmesi kaçınılmazdır. Ancak Mâtürîdî, Mürctî tanımını için "günah'tan doğan sorumluluğun Allah'a bırakılması veya ahirette gerçekleşecek hesap anına ertelenmesi" şeklindeki genel kabulü doğru bulmakla birlikte yukarıda sıralanan çekincelerinin de altını çizer.⁶³ Aslında Mâtürîdî'nin işaret ettiği bu husus, başta ifade ettiğimiz genel çerçevenin dışında değildir. Fakat Mürctie kapsamında değerlendirilen kişi veya gruplara bakıldığında bu ortak noktanın göz ardı edildiği de bir gerçektir. Ebû Hanife'nin Osman el-Bettî'ye gönderdiği mektupta da görüleceği gibi⁶⁴ 'mürctie' kavramının bir dönem 'yafta' şeklinde kullanıldığı da bir gerçektir. Nitekim Şehristânî bu duruma dikkat çekmekte, Ebû Hanife'ye Mürctie denmesine karşı hayretini ifade etmektedir.⁶⁵ Muhalif olması dolayısıyla Mürctîlikle itham edilenler dışarı çıkarıldığında, Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî'nin ifadesine göre Mürctie mezhebi sayısal olarak o dönemde az sayıda insan tarafından temsil edilmektedir.⁶⁶ Ancak Ebû'l-Yüsr bunlar hakkında bilgi vermediği gibi bu kişilerin kendilerini Mürctî kabul edip etmedikleri hakkında da bir açıklamada bulunmaz. Bunun üzerinde durmamızın nedeni, "Acaba Ebû'l-Yüsr'ün Mürctî dediği kişiler, bizzat kendileri bu mezhebe mensup olduklarını kabul ediyorlar mı?" sorusunun cevabını net olarak almak içindir. Çünkü Mürctî olduğunu dile getiren ve onu gerçek anlamda temsil eden bir mezhep mensubunun

⁶⁰ el-Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 20-21.

⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, IV. 2004-227.

⁶² Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 252.

⁶³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 613-618.

⁶⁴ Ebû Hanife, *Risâle ilâ Usman el-Bettî* (Mustafa Öz, *İmâm A'zam'ın Beş Eseri* içerisinde), İstanbul 1981, s. 65-70.

⁶⁵ Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, I, 164.

⁶⁶ Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 242.

olduğu da henüz tespit edilebilmiş değildir. Nitekim Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin de haklı olarak belirttiği gibi kime 'Mürciî' denileceği oldukça muğlaktır ve bu konuya girildiğinde son derece kaygan ve karanlık bir zemin söz konusudur. Bu yüzden o, iman ile ameli ayrı değerlendirenlerin bu isimle anılmasını yanlış bulduğu gibi, kelimenin 'te'hir' anlamından hareketle herhangi bir dinî sorumluluğu geciktirenlerin veya bu tür bir teorik düşünce içerisinde olanların, mevhum olan bu gruba mensup gösterilmesini hata olarak görmektedir. Sözgelimi ilk dönem fırak müellifi Malatî'nin kitabında bir biriyle çelişen birçok Mürciî tanımlaması ve tasviri söz konusudur. Aşağıdaki şu metni örnek olarak ele alalım:

"(Mürcie'den söz ederek) Bunların sözleri kabul edilemez ve akıl dışıdır. Nitekim onlardan olanlar şöyle derler: Allah bir ve Muhammed onun elçisidir diyen, Allah'ın haram kıldığını haram, helal kıldığını helal sayan kişi, zina da etse, hırsızlık da yapsa, adam da öldürse, içki de içse, masum bir kadına iftirada da bulunsa; namaz, zekat orucu terk etse de cennete girer. Eğer günahını ikrar edip, tövbeye yönelmişse, büyük günahı işlemek, farzları terk etmek ve kötü fiillerde bulunmak ona zarar vermez. Eğer bütün bunları helal sayarak işlese bu takdirde kafir ve müşrik olur; iman dairesinden çıkar ceहनemliklerden olur. İman ne artar ne eksilir; meleklerin, peygamberlerin, milletlerin, alimlerin ve cahillerin imanı birdir; kesinlikle üzerine bir ekleme de bulunulması söz konusu değildir."⁶⁷

Bu metin örneğin koyu bir Hanefî olan Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı kitabında geçen şu metinle karşılaştırıldığında onun da Mürciî olarak nitelenmesi gerekir:

"Mü'min, imanın mecaz değil hakiki olduğunu bilmesi gerekir... Bir kimse zina etse, bir müslümanı haksız yere öldürse, şarap içse, hatta lûtîlik fiilini işlese, bir müslümanın malına el koysa, namaz kılmasa veya benzeri bir fiilde bulunsa imanı geçerlidir."⁶⁸

Halbuki Hakîm es-Semerkandî aynı kitapta özellikle iman konusunda Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Mürcie mezheplerinin görüşlerini tek tek sayıp reddettikten sonra "İman dil ile ikrar kalp ile tasdikdir" ifadesi ile kendi görüşünü ortaya koyar.⁶⁹

Bu tür yaklaşım kişilerin kendi arzu, irade ve kasıtlarını tamamen göz ardı ederek benzerlikten hareketle onları bir mezhebe mensup saymak anlamına gelir. Kaldı ki, Malatî'nin aynı kitabının sonlarına doğru Mürcie

mezhebinin, yukarıda verilen bilgilerden farklı bir şekilde ayrıca konu edilmesi de oldukça anlamlıdır.⁷⁰ Aslında Malatî örneği, o dönem insanların bu konuda kafalarının ne kadar karışık olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bir kişinin birbirinden farklı hatta zıt mezhepler içerisinde gösterilmesi bu karışıklığın belgesidir. Sözgelimi, ilk devir müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman için, bir fırak yazarı Mürcie derken⁷¹, bir diğeri Müşebbihe demekte⁷², bir başkası ise Malik b. Enes gibi selef çizgisinde olduğundan⁷³ bahsetmektedir. Öte yandan Mu'tezile mezhebine mensup Ka'bî "onun (Mukâtil) küfür dışındaki bütün günahların bağışlanacağı görüşünde olduğunu, halbuki Mürcie'nin böyle bir kesinlikten kaçındığını" gerekçe göstererek Mürcie mensupları arasında sayılmasına karşı çıkar.⁷⁴ Mukâtil b. Süleyman'ı Mürcie'den sayan Şehristanî, Mürcie konusunda hem kavramsal ölçekte hem de mensupları açısından ciddi bir karmaşanın olduğuna dikkat çeker.⁷⁵ Makdisî'nin "Ehl-i Hadîse göre Mürcie, imanı amelden ayıran; Kerrâmiye'ye göre, farz amelleri nefyeden; Me'mûniye'ye göre, iman konusunda çekimser davranan; Kelamcılara göre ise, büyük günah işleyen hakkında görüş belirtmeyen ve bunlar için iki menzilde bir menzili öngörmeyendir" şeklindeki ifadeleri, Mürcie kavramına yüklenen anlamın mezheplere göre ne kadar farklılık arz ettiğini açıkça göstermesi bakımından önemlidir.⁷⁶ Her ne kadar Mürcie mezhebine mensup bir kişinin varlığı tespit olunmasa bile, bu konudaki tartışmaların oluşan mezheplerin fikrî şekillenmesinde katkısı olacağı da açıktır. Bu anlamda Mâtürîdî mezhebinin oluşumunda da Mürciîlikle ilgili tartışmaların etkisinin olması mümkündür.

Mu'tezile: Ehlü'l-İ'tizâl şeklinde de isimlendirilen Mu'tezile, Maverâünnehir bölgesinde hem fikirleri ile hem de takipçileri ile çok iyi bilinmektedir. *Kitabü't-tevhid*'de Mu'tezile'ye yapılan çok sayıda atıf bunun birinci elden delilidir. Öte yandan Ebu Yüsr el-Bezdevî, Sâmanîler zamanında Buhârâ'da Mu'tezile mezhebinin yaygın olduğunu hatta bir

⁶⁷ Ebû Hüseyin Malatî, *et-Tenbih ve'r-red* (nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî), Bağdat 1388/1968, s. 43.

⁶⁸ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, İstanbul ts., Mektebetü Yâsîn, s. 60.

⁶⁹ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s. 64-65.

⁷⁰ Malatî, *a.g.e.*, s. 146-156.

⁷¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 151; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 168.

⁷² Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 20.

⁷³ Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 119.

⁷⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, s. 34.

⁷⁵ Şehristanî, *el-Milel ve'nk-nihal*, I, 161-162, 168.

⁷⁶ Makdisî el-Beşşarî, *Ahşenü't-tekâsim*, s. 38.

vezirin bu mezhebe eğiliminin bulunduğunu ve Sünnîlere baskı uygulandığını bildirir. Verilen bilgiye göre daha sonra emir Sünnîler tarafına geçmiş ve Mu'tezile mensuplarını Buhârâ'dan çıkarmıştır.⁷⁷ Ancak o bölgede Mu'tezile'nin bu kadar güçlü olduğunu söylemek oldukça zordur. Ebü'l-Yüsr'ün vermiş olduğu bilgiler kısa bir dönem için geçerli olabilir, çünkü aynı dönem müelliflerinin verdiği bilgilere bakıldığında bölgede uzun süreli ve etkili bir Mu'tezile varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. Sözelimi o dönem coğrafyacılarından Makdisî, Semerkant'tan 'sünnî vesîk=sağlam sünnî' ve 'Ehlü Cemaat ve Sünnet' şeklinde söz eder.⁷⁸ Ancak özellikle Horasan'ın önemli kentlerinden olan Belh'te son zamanlarını geçiren ve Mu'tezile'nin Bağdat koluna mensup Ka'bî'nin, Maverünnehir bölgesini gezdiği ve fikirlerinin propagandasını yaptığı ve bazı çevreler üzerinde etkili olduğu da bilinmektedir.⁷⁹ Mâtürîdî'nin, kitabında Mu'tezile mensupları içerisinde en çok Ka'bî'ye atıfta bulunması da bu tespiti doğrulamaktadır. Ancak Ka'bî'nin etkisinin de sınırlı bir zaman süresi için geçerli olma ihtimali akla daha yatkın görünmektedir. Ancak Maveräünnehir bölgesinin çevresinde yer alan bölgelerde bir Mu'tezile ağırlığı da yadsınmayacak bir gerçektir. Sözelimi Malatî, Mu'tezile mezhebi mensubunun olmadığı yerde bulunmadığını belirttiikten sonra Ehvâz, Saymera, Cehram ve Herat bölgelerinde Mu'tezile'in hâkim durumda olduğunu nakleder⁸⁰; ünlü coğrafyacı Makdisî ise, Horasan kentlerinden olan Nişabur'da Mu'tezile'nin hâkim mezhep olmaktan çıktığını, çünkü o bölgede üstünlüğü Şii'lerin ve Kerrâmîlerin aldığını, Kunder'in ise Kaderî olduğunu bildirir.⁸¹ Harezmi bölgesinde ise, Mu'tezile'nin baskın konumda olduğu hatta bu bölgedeki etkisinin Moğol istilasına kadar sürdürdüğü bilinmektedir.⁸² Mâtürîdî, Mu'tezile ile Kaderiyeyi aynı mezhep olarak saymaktadır. Ebû Mutî en-Nesefî'nin de Kaderiyeyi geniş çerçevede yani üst mezhep ismi

⁷⁷ Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 191-192.

⁷⁸ Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 278.

⁷⁹ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maveräünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyanname", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 9., İstanbul 2003, s. 56-57.

⁸⁰ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 40.

⁸¹ Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 323.

⁸² Fahreddin er-Râzi, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, s. 48; Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1978, s. 282; Wilfred Madelung, "The Spread of Maturidism and Turks", (*Religious Schools and Sects in Medieval Islam* içinde), London 1985, s.39-40.

Mu'tezile'yi ise onun alt başlığı olarak tasnif ettiği görülmektedir.⁸³ Zaten Makdisî, Kaderiye'nin Mutezile tarafından içerilerek eritildiğini iddia eder.⁸⁴

Cebriyye: Mâtürîdî bunların sayılarının çok olmadığını ifade etmekle⁸⁵ birlikte görüşlerini uzunca değerlendirmeye aldığı görülür. Çünkü 'cebriyye' sistematik ve kurumsal bir fırkanın ismi olmaktan çok, zaman zaman insanların kapılıp gittikleri tefrit kabilinden görüşler bütünüdür. Mensupları azdır derken de, Mâtürîdî kuvvetle muhtemeldir ki, bu duruma da işaret etmektedir. Bu karışıklığa dikkat çeken Şehrîstânî, Neccâriyye ve Dırrariyye'nin yanı sıra Küllâbiyye ve Eş'ariyye'nin de cebr grubundan sayıldığını dile getirir. Örneğin, Zeydî ve Mu'tezilî olan İbnü'l-Murtaza, Nişabur'da ilk defa Tâhirîler zamanında ortaya çıktığını iddia ettiği Cebriyye'nin önde gelenleri arasında görüşleri birbirinden çok uzak olan Hafsu'l-Ferd, Burgûs, Muhammed b. İsa, Neccâr ve Dırrâr'ın yanı sıra İbn Küllâb'ın öğrencisi ve takipçisi olan Kalânîsî'yi de sayar.⁸⁶ Allah'ın sıfatlarını iptal etmekle nitelenen ve Kur'an'ın mahlûk (yaratılmış) olduğu iddiasını ilk dile getiren Cehm b. Safvân'a nispet edilen bazen Kaderiye bazen de Cebriyye içerisinde değerlendirilen Cehmiyye de özellikle Horasan başta olmak üzere bölge üzerinde etkili mezheplerdendir.⁸⁷ Sözelimi IV./X. asırda Tirmizî şehrinin çoğunun bu mezhebe mensup olduğu nakledilmektedir.⁸⁸ Makdisî'nin verdiği bilgiye göre cebr grubundan sayılan Neccâriyye'nin, Cürcan'da ve Taberistan dağlarında oldukça fazla sayıda mensubu bulunmaktaydı.⁸⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, bu mezhep mensuplarını Hüseyin en-Neccâr'ın kendi ismine nispetle 'Hüseyniyye' şeklinde verir ve Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi cebr taraftarı olmadıklarını iddia

⁸³ Ebû Mutî en-Nesefî, *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-bid'a*, s. 61, 87, 88.

⁸⁴ Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 37.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 360.

⁸⁶ İbnü'l-Murtaza, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, s. 24.

⁸⁷ Malatî, *a.g.e.*, s. 99.

⁸⁸ Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 323

⁸⁹ Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 365

eder.⁹⁰ Öte yandan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî de iman konusunda Neccariyye'yi Mürcie grubu içerisinde değerlendirir.⁹¹

Şia: Maverâünnahir bölgesinde Şiî varlığına dair ciddi bir bilgi bulunmamakla birlikte, o bölgeye yakın olan İran coğrafyasında kaydedilir derecede Şiî varlığından söz etmek mümkündür. Sözelimi, İbn İshak'ın tarihinde İsfahan'da Sünnî-Şiî çatışmasından bahsetmesi, şehirde Şiî varlığını gösterir.⁹² Makdisî'nin verdiği bilgiye göre Cürcan ve Taberistan dağlarında Şiîler bulunmaktaydı⁹³ ve Horasan bölgesinde Mu'tezile'ye üstünlük kurmaya başlamışlardı.⁹⁴ Malatî ise özellikle İmamiyye'nin bir grubunu 'ehl-i Kum' olarak nitelendirir ki, bu da İran coğrafyasında yer alan Kum kentinde Şiîlerin çoğunluğu oluşturduğu kanaatini uyandırmaktadır. Şam bölgesinde bulunan Rakka ise çoğunluk itibarıyla Şiîdir. VI./X. asrın başlarında tarih sahnesine çıkan Büveyhîlerin Şiîliği destekleyen bir politika güttükleri tarihi verilerden anlaşılmaktadır. Sözelimi, Bağdat'a fiilen hakim olan Büveyhî sultanlarından Muizzüddeve Ahmed'in (334-356/945-967) Bağdat camii'nin duvarına 351/962 tarihinde bir Şiî bildiri astırması ve takip eden yıllarda Sünnîler üzerinde baskı kuran bir politika gütmesi kayda değerdir. Nitekim bu yüzden Bağdat'ta çatışma boyutuna varan ciddi anlamda bir Sünnî-Şiî gerilimi yaşanmıştır.⁹⁵ Bu devletin Irak ve İran coğrafyasının büyük bir kısmını elinde bulundurması ile Şiîlik en azından hakim olduğu bölgelerde ciddi ilerlemeler kat etti. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, o dönemde Şiîliğin birbiri ile mücadele içerisinde olan çok parçalı bir yapıya sahip olduğudur. Sözelimi, İbn İshak, IV./X. asırda Medine'de Alevîler ile Ca'ferîler arasında; daha sonraki yıllarda ise Ca'ferî, Hasanî ve Hüseyinîler arasında çatışma boyutuna varan gerilimlerden söz eder.⁹⁶ Nitekim Malatî'nin ve Harizmî'nin Şia mezhepleri hakkında verdiği bilgilerin de oldukça karışık olması, o dönem Şiîliğinin ne derece karmaşık

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 512-513.

⁹¹ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 135-137.

⁹² İbn İshâk, a.g.e., VIII, 517.

⁹³ Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 365.

⁹⁴ Makdisî el-Beşşarî, a.g.e., s. 323. (Şehristanî, Şiîliğin, Zeyd b. Ali'nin Kûfe'de, oğlu Yahya'nın da Horasan'ın Cüzcan kentinde öldürüldükten sonra Nâsır Utruş liderliğinde Horasan'da ortaya çıktığı ve oradan da Deylem'e intikal ettiği bilgisini verir. *el-Milel ve'n-nihal*, I, 182-183).

⁹⁵ İbn İshâk, a.g.e., VIII, 542-543, 549.

⁹⁶ İbn İshâk, a.g.e., VII, 335-336, 397.

bir görüntü verdiğini sergilemesi açısından önemlidir.⁹⁷ Sünnîlerin Şiîlere yaklaşımının farklı olduğunu göstermesi bakımından Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin 'şii-rafizî' ayrımı dikkat çekicidir. Ona göre sahabenin bir kısmını diğerlerinden daha çok seven (tevellâ) kimseler şii; buna karşılık sahabenin bir kısmına karşı düşmanlık gösteren (tebberrâ) kimseler ise 'rafizî'dir.⁹⁸ Hatta o bölgede Hz. Ali'nin soyundan gelen kimselerin (alevî) bulunduğunu V./XI. asırda yapılan bir yağmur duasında onların vesile kılınmasından öğreniyoruz.⁹⁹

Bâtınîlik: Genelde Bâtinî düşüncenin özelde Bâtınîlik mezhebinin menşei ve ortaya çıkışı konusunda farklı fikirler bulunmakla birlikte¹⁰⁰ mezhepler tarihi araştırmacıları umumiyetle bu fikrin İslâm dünyasında ortaya çıkışını III.(IX.) yüzyılın başlangıcı olarak gösterirler. Irak'ta Bâtiniyye, Karamita ve Mazdekiyye; Horasan'da ise Ta'limiyye ve Mülhîde isimleri ile bilinen¹⁰¹ Bâtinîliğin ilk kurucusunun Mecûsî kökenli Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh el-Ahvezî olduğu ve ilk davetini Huzistan ve Cebel bölgesinde yaptığı ileri sürülür. Kaddâh'ın ölümünden sonra oğlu Ahmed, daha sonra da Karmatîler koluna isim olacak olan Hamdun Karmat görevi devralmış ve çalışmaları ile mezhebi oldukça genişletmiştir.¹⁰² Bâtinîlerin ortaya çıkışında Emevî idarecilerinin ırkçı politikalarının etkisi de oldukça yüksektir. Zamanla gelişen ve taraftarlarının artmasıyla güçlenen Bâtinîler, Bahreyn'de Karmatîler (281/894-361/972), Mısır'da ise Fâtımîler (297/909-567/1171) devletlerini kurmuşlardır. Özellikle Fâtımîler etkili ve yayılcı

⁹⁷ Malatî, a.g.e., s. 17-35; Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 21-23.

⁹⁸ Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ebbat*, Tokyo 1995, s. 49-50.

⁹⁹ Ömer en-Neseî, *el-Kand*, s. 216.

¹⁰⁰ Bâtinî düşüncenin menşei konusunda bir çok görüş vardır: Bâtinî yazarlara göre bu görüş, Cafer es-Sadık tarafından başlatılmış ve onun oğlu İsmail tarafından devam ettirilmiştir. (Avni İlhan, "Bâtiniyye", *İslâm Ansiklopedisi DİA*, İstanbul 1992, V, 191), Sünnî ve Mu'tezilî müelliflere göre bu görüşün menşei Mecûsîlik, Sâbiîlik ve Yahudîlik din ve kültürleridir. (Abdulkâhîr el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut 1411/1990, s. 284-285; İsfarayîni, *et-Tabsîr fi'din*, Kahire 1940, s. 84; Avni İlhan, a.g.m. V, 191), Şehristanî, bunların felsefenin bazı ilkelerini kendi itikadlarına monte ettiklerini belirtir. (*el-Milel ve'n-nihal*, I, 229); *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965 Çağdaş bazı araştırmacılara göre ise bu görüşün kaynağı Yeni Eflatunculuk ve Yeni Platonculuk gibi gnostik felsefi akımlardır. (Cihangir Gener, *Ezoterik-Bâtinî Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1994, s. 73; Avni İlhan, a.g.m., V, 191).

¹⁰¹ Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 229.

¹⁰² Abdulkâhîr el-Bağdadî, a.g.e., s. 384; İsfarayîni, a.g.e., s. 83; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-münye ve'l-emel*, s. 96.

politikaları sayesinde kısa sürede bütün Kuzey Afrika'nın yanı sıra, Suriye, Filistin ve Arap yarımadasının ekseriyetini hakimiyetleri altına almışlardır.¹⁰³ Fâtîmî halifesi el-Mustansır'ın ölümü üzerine oğulları Nizar ve el-Mustalî'nin taraftarları Nizarîler ve Mustalîler olarak ikiye bölündüler. Bunlardan daha aktif ve aşırı olanları Suriye ve İran Mustalîlerini diğer bir ifade ile Sünnî'lerin "Haşşaşın" dedikleri Hasan Sabbah'ın başını çektiği Alamut kalesi merkezli grubu oluşturdu.¹⁰⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, özellikle Bâtınîlerin Allah telakkilerini eleştirir ve felsefecilerle aralarındaki benzerliklere dikkat çeker.¹⁰⁵ Nitekim Zeydiyye mezhebine mensup olan İbnü'l-Murtazâ bu mezhebi en tehlikeli mühlit fırkalarından saymakta ve mezhep ilkelerinin felsefeye dayandığını ileri sürmektedir.¹⁰⁶ Ömer en-Nesefî Bâtînî gruplardan Karamita'nın IV. asırda faaliyet gösterdiklerini dile getirir ve onlarla Ebû Ya'lâ et-Temîmî (ö. 346/957) arasındaki olayı nakleder.¹⁰⁷

Haşviyye: Bu ismi lafızcı yaklaşım içerisinde olan gruplara özellikle Mu'tezile başta olmak üzere kelamcılar tarafından verilen isim olarak değerlendirmek uygun olsa gerektir.¹⁰⁸ Nitekim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mu'tezile'nin Eh-i Sünnet'e böyle bir yakıştırmada bulunduğu dikkat çeker.¹⁰⁹ Hanbelîler ve Ehl-i Hadîs genellikle Haşviyye içerisinde sayılır.¹¹⁰ Ancak te'viliden kaçınan Malik b. Enes, Mukâtil b. Süleyman, Ahmed b. Hanbel ve Davûd ez-Zâhirî'nin bunların dışında tutulması gerektiğini savunan Şehristânî, Haşviyye'yi Eş'arî'den naklen teşbihe giden Ehl-i Hadîs grubu olarak nitelendirirken, Mu'tezile mezhebine mensup Ka'bî'nin bu grubu 'Allah'ın dünya'da görülmesini savunanlar' olarak nitelediği bilgisini

¹⁰³ Bosworth, a.g.e., 59-62.

¹⁰⁴ İbnü'l-Adîm, a.g.e., s. 59, 79, 85, 134; Rıza Nur, *Türk Tarihi*, İstanbul 1342-1924, III, 35; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi*, s. 229).

¹⁰⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 149; ayr. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 229.

¹⁰⁶ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-münye ve'l-emel*, s. 96.

¹⁰⁷ Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, s. 305-306.

¹⁰⁸ Mu'tezilî-Zeydî alim İbnü'l-Murtazâ Haşviyye'yi şöyle tanımlar: Onlar, Allah Rasulünün haberleri içerisinde zındıkların içini doldurduğu hadisleri rivayet ederler, öylece benimserler ve te'vil etmezler. Kendilerini Ashabü'l-Hadîs ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak nitelerler. Aslında onların tek ve müstakil bir mezhebi yoktur. Cebr, teşbih ve tecsimde ittifak etmişlerdir... bk. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 114.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 506-507.

¹¹⁰ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-münye ve'l-emel*, s. 114-115.

verir.¹¹¹ Bu bilgilerden hareketle denilebilir ki, Haşviyye diye isimlendirilenlerin başta Hadîs Ehli olmak üzere büyük ölçüde Sünnî kesim olduğu açıktır.

Havâric: Sıffin harbi esnasında Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan gruba verilen isim olan Haricîler, Doğu İslam coğrafyasında özellikle Sicistan ve Herat Bölgesinde yoğun olarak bulunmaktadır.¹¹²

Kerrâmiyye: Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm'a nispet edilen Kerrâmiyye, sıfatları kabul etme görüşünde Sünnî kesime paralel düşmekle birlikte, teşbihe giden ifade ve inançları ile onlardan ayrılmaktadır.¹¹³ Bundan dolayı olsa gerek Harizmî, bu mezhebi, Küllâbîler ve Eş'arîlerle birlikte Müşebbihe grubu içerisinde anar.¹¹⁴ İslam coğrafyasında III./IX. ve IV./X. asırlarda Kerrâmîler, Cürcan ve Taberistan dağlarında çoğunluğu oluşturdu; Horasan bölgesinde Mu'tezile'ye üstünlük sağladılar.¹¹⁵ Herat'ta tabiiileri bulunan Kerrâmîlerin, Fergana, Huttel, Cüzcan, Mervrûz ve Semerkant'ta hankâh/medreseleri bulunur.¹¹⁶ Kerrâmîler amelî hususlarda Ebû Hanife mezhebine mensupturlar.¹¹⁷ Ancak Maverâünnehir Hanefî ulemasının Kerrâmiyye'ye pek iyi bakmadığı Mâtürîdî kaynaklarda geçmektedir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin ikinci tabakadan saydığı Ebû Bekir Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî'nin (ö. 268/881) daha III. yüzyılda Kerrâmîlere reddiye yazması bunun göstergesidir.¹¹⁸ Zaten Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de, onların Mürcie'ye yakın taraflarını oluşturan 'imanı ikrardan ibaret saymalarını' eleştirir.¹¹⁹ Bununla birlikte onlar, hüsün-kubuh ve Allah'ın akılla bilinebileceği konularındaki görüşleri itibariyle Mâtürîdîlere yakın görünmektedirler.¹²⁰ Ancak Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin dedelerinden

¹¹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 120.

¹¹² Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 323.

¹¹³ bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 124-130.

¹¹⁴ Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 20.

¹¹⁵ Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 323; İbn Murtazâ, *Kitâbü'l-münye ve'l-emel*, s. 34.

¹¹⁶ Makdisî el-Beşşarî, a.g.e., s. 323; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 204; Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, s. 186.

¹¹⁷ Makdisî el-Beşşarî, a.g.e., s. 365; Seyyid Şerîf Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1311, s. 294.

¹¹⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 357.

¹¹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 601-610.

¹²⁰ Şehristânî bu konuda şu bilgileri vermektedir: "Bütün Kerrâmî gruplar, şeriattan önce aklın hüsn ve kubhu kavrayabileceği, Mu'tezile'de olduğu gibi akılla Allah'ın bilinmesi-

ve Maverâünnahir Hanefî alimlerinden Ebû Mutî el-Nesefî Kerrâmiye'den bahsetmez. Onun bu sükûtu ya Kerrâmîleri Ehl-i Sünnet dışı saymamasından ya da kendisinin de bu mezhebe mensup olmasından kaynaklanabilir. Buna karşılık IV. asır coğrafyacılarından Makdisî, açıkça Kerramiler'in Hanefî mezhebine mensup, zühd ve ibadet tarafları güçlü Sünnîler olduğunu dile getirir.¹²¹

Bunların yanı sıra Mâtürîdîliğin çıktığı Maverâünnahir bölgesinde Neccâriye fırkasının da bulunduğu bilinmektedir. Kerrâmiye gibi Hanefî mezhebine yakın olan Neccârîlerin imamı Hüseyin en-Neccâr, İmam Yûsuf'un öğrencisi olan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'den ilim öğrenmiştir.¹²²

3. Felsefî Düşünceler

İmam Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd* adlı eserinde ashâbü't-tabâi', ashâbü'n-nücûm (müneccime), ashâbü'l-heyûlâ, dehriyye (ehlü'd-dehr), hukema (Felâsife) adlı felsefî gruplardan bahseder. Bu isimlerin her biri, bir grubu mu temsil etmekte yoksa, bütün bu isimlerin tek bir grubun değişik isimleri mi olduğu hususu açık değildir. Mâtürîdî döneminde bölgede Yunan felsefesi biliniyordu ve bizzat imamın kendisi felsefî malumat sahibi idi. Sözelimi tefsirinde sahibü'l-mantık diye bahsettiği Aristo'nun bilgi hakkındaki görüşlerini dile getirmesi buna önemli bir delildir.¹²³ Döneminde Maverâünnahir bölgesinden Farabî (ö. 339/950) gibi ünlü bir filozofun yetişmesi o dönemde ve bölgede felsefenin iyi bilindiğini gösterir. Zaten Ebû Mansûr el-Mâtürîdî gibi büyük bir kelam üstadının bir bilgi kaynağı olan felsefeden uzak olması söz konusu olamaz. Öte yandan bir mütekellim yaklaşımı ile felsefeden gelebilecek veya doğabilecek zararlı akımlara hazırlıklı olmak için de felsefe ile ilgilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Sözelimi felsefe içerisinde İslam inancı bakımından en tehlikelisi olarak

nin kişiye vacip olduğu hususlarında ittifak etmişlerdir. Ancak onlar, salah, aslah ve lutuf konularında Mu'tezile'den farklı düşünmektedirler." (*el-Milel ve'n-nihal*, I, 130).

¹²¹ Makdisî el-Beşşarî, *a.g.e.*, s. 365; Kerrâmiye mezhebi ve itikadî görüşleri hakkında geniş bilgi için Çağfer Karadaş, "Kerramiye ve İtikadî", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 5, sy. 2, (2007), s. 41-62, <http://www.kelam.org/kader/index.php/kelam/issue/view/13/showToc>.

¹²² M. Zâhid el-Kevserî, *Hüsnu't-tekdâî fi sîreti'l-İmâm Ebî Yusuf el-Kadî*, s. 20-21 (1. dipnot).

¹²³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sunne (Te'vilâtü'l-Kur'ân)*, I, 48.

gördükleri ve sufistaiyye şeklinde isimlendirdikleri sofistleri eleştirmekten geri durmamıştır.

Sufistâiyye (Sofistler): O dönem sofistlerin nasıl anlaşıldığının tespiti için Bağdadî'nin (ö. 429/1037) verdiği bilgiler büyük ölçüde fikir verebilir. Ona göre bu grup İslam'dan öncesine dayanan inançsız bir topluluktur ve eşyanın hakikatının inkar ederler. Bağdadî'nin verdiği bilgiler içerisinde en dikkat çeken nokta'nın Sümeniyye (Budistler), Dehriyye ve birçok felsefecinin, sofistler içerisinde sayılmış olmasıdır. Bu da anılan grupların fikirlerinin sofistlere ait kılınması sonucunu getirmiştir. Öyle görünüyor ki, Bağdadî, sufistaiyye'yi bir çerçeve kavram olarak görmektedir.¹²⁴ Halbuki Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Sofistlere yönelik 'şüpheciler' şeklinde daha doğru bir tanımlamada bulunmuştur. Ancak Nazzam'ın Sümeniyye ile olan tartışmasına atıfta bulunması, sanki onların da Sofistler gibi bir anlayış içerisinde olduğu imasını vermektedir.¹²⁵ Bu durumda Bağdadî'nin Sümeniyye'yi Sofistler içerisinde saymasını, o dönem Sofist imajının bir yansıması olarak görmek gerekir. Ebû'l-Yüsr'ün Sofistleri Dehriyye'ye dahil etmesi ise yukarıdaki bilgilerle ters düşmekle birlikte, anılan felsefî grupların kelam alimleri tarafından tek bir çatı altında değerlendirildiği izlenimini vermektedir.¹²⁶

C. Maverâünnahir Bölgesinde Mezhep Dağılımı ve Sünnîliğin Yeri

Makdisî, *Ahsenü't-tekdâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm* adlı eserinin başında kendi dönemindeki mezheplerin İslam coğrafyasındaki dağılımını verir. Ona göre toplam 28 tane mezhep vardır. Bunlardan Hanefî, Malikî, Şafîî ve Davudî (Zahirî) şeklinde dördü fıkıh mezheplerini; Mu'tezile, Neccâriye, Küllâbiye ve Sâlimiye şeklindeki dördü kelam mezheplerini; Şia, Haricîler, Kerrâmiye ve Bâtîniye şeklindeki dördü hem fıkıh hem kelam mezheplerini; Hanbeliye, Râheviye, Evzâiye ve Münzirîye şeklindeki dördü ise Ehl-i hadis mezheplerini; Ataiye, Sevriye, İbâdiye¹²⁷ ve Tâkiye şeklindeki dördü

¹²⁴ Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 354.

¹²⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 234-238.

¹²⁶ Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 5.

¹²⁷ İbâdiyye'nin müntesibi kalmamış mezhepler arasında sayılması ilginç görünmektedir. Zira bu gün bile yaşayan tek Haricî grubu olarak bilinir. Bu yok olmuş sayılmasında ya o dönemde bu mezhebin müntesibi yok denecek kadar azalmış olması ya da başka bir mezhep ismi ile karıştırılması söz konusudur. Nitekim biraz aşağıda kırsal kesim mez-

yok olmuş (münderis) mezhepleri; Za'feraniyye, Hurremdiniye, Ebîdiye ve Serahsiyye kırsal mezhepleri oluşturur. Bu mezheplerden Eş'arilik, Küllabiye'yi; Bâtînilik, Karmatiliği; Mu'tezile, Kaderiye'yi; Şia, Zeydiye'yi; Cehmiye ise Neccâriye'yi bünyesine almak suretiyle müstakil mezhep olmaktan çıkarmıştır. Ayrıca Makdisî, mezheplere bu isimlerin bazen övmek, bazen de yermek ve tahkir etmek için taraflarınca veya karşıtarınca verildiğine dikkat çeker. Sözelimi Râfızî, Şükkâk, Muattıla ve Mürcî isimleri yergi amaçlı, Ehl-i Sünnet ve Ehlü'l-Adl ve't-tevhîd övgü, olsun diye verilmiştir. Öte yandan her bir mezhep isminin ötekiler yanındaki anlamı da farklıdır. Sözelimi, Şükkâk (şüpheciler), kelamcılara göre Kur'an'ın mahluk olduğu hususunda çekimser davrananlar, Kerrâmîlere göre imanda istisna yapanlar, Şia'ya göre Ali'nin halifeliğini öteleyenler, diğerlerine göre ise Ebû Bekir ve Ömer'in halifeliğini kabul etmeyenlerdir. Cebriye ismi için de aynı durum söz konusudur: Cebr (katı kaderci), Kerrâmîlere göre istitaatı fiil ile birlikte görenler, Mu'tezile'ye göre şerri Allah'ın takdiri ve kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia edenlerdir.¹²⁸

Mâtürîdîliğin imamı kabul edilen Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin çağdaş olan Makdisî'nin naklettiğine göre Muhammed b. Abdullah'ın "Kufe ve etrafı Ali taraftarıdır, Basra Osman taraftarı ve çekimserlerden, Cezire sadık Harurîlerden oluşur; Şam Muaviye'den başkasını tanımaz, Mekke ve Medine Ebû Bekir ve Ömer'i bilir; Horasan'dan sakın, çünkü orada, bunlardan her biri ve daha fazlası vardır"¹²⁹ şeklindeki sözü, İslam coğrafyasının siyasî ve itikadî görünümünü vermesi açısından kayda değerdir. Bu sözden İslam coğrafyasının doğusunun itikadî ve fikrî açıdan dağınık bir yapı arz ettiğini çıkarmak da mümkündür. Yukarıda verilen mezheplerin bu bölgedeki dağılımı da, bu kanaati ve tespiti doğrular mahiyettedir. Ancak yine de bu bölgede özellikle Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde güçlü bir Sünnî damarın varlığı da bir gerçektir. Sözelimi Makdisî,

hepleri arasında Ebîdiye diye bir mezhepten bahsedilmektedir ki, muhtemelen bunlar bu gün yaşayan Haricîlerdir.

¹²⁸ Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 37-38. Mezhep ile mezhep ismi arasındaki ilişki için bk. Çağfer Karadaş, *Mezhep ve İsim, Marife* (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), yıl 5, sy. 3, Konya 2005, s. 7-24.

¹²⁹ Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 294.

Semerkant'ın 'sağlam Sünnî' yani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat üzere¹³⁰ olduğu bilgisini verirken Cürcan halkının çoğu ile Taberistan'ın bir kısmının Hanefiler ile Hanbelî ve Şâfiî mezheplerine mensup kişilerden oluştuğunu aktarır.¹³¹ Yine aynı coğrafyacının naklettiğine göre Şiîliği ile ün salmış olan Deylem bölgesinde Ebû Hanife, Şâfiî, Malik ve Ehl-i Hadis'e mensup olanların bulunduğu bahseder ve ilave bilgi olarak bu grupların Muaviye sevgisi konusunda aşırı gitmedikleri ve ulûhiyet konusunda teşbihe düşmediklerini nakleder.¹³²

Semerkand'lı ünlü Hanefî alim Hakîm es-Semerkandî Ehl-i Sünnet'in çerçevesini "Nebiler ve rasuller yolu, onları takip eden sahabe ve onlara tabi olan alimler, müctehitler, zahitler ve âbidler yolu" şeklinde çizer.¹³³ Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî ise bu çerçeveyi biraz daha netleştirerek Sünnî grupları yedi mezhep şeklinde tespit eder ve şöyle sıralar: Fakihler (Fukahâ), Kıraat alimleri (Kurrâ), Sufiler, Ashabü'l-Hadîs, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve takipçileri, Eş'arî mezhebine bağlı olan Şâfiîler, son olarak Ebû Muhammed el-Kattân'ın taraftarları olan Küllâbiye. Bu sıralamanın akabinde birkaç mesele dışında aralarında ihtilaf olmadığı tespitini de eklemeyi ihmal etmez.¹³⁴

"Doğu İslam coğrafyasında bu Sünnî gruplar içerisinde Hanefiliğin nitelik ve nitelik olarak durumu nedir?" sorusuna açık ve kesin bir cevap

¹³⁰ a.e., s. 279.

¹³¹ a.e., s. 365.

¹³² a.e., s. 365. (Makdisî'nin Muaviye konusunda aşırılıktan söz etmesi, özellikle Cibâl bölgesinde böyle bir grubun varlığını biliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Başından geçen şu olay da bunun en açık delilidir. O olayı şöyle anlatır: "İsfahan'da zühd ve ibadetle tanınan bir adamı görmek için kafileyi geride bıraktım ve ona misafir oldum. Adama bölgedeki bilgin hakkında sordum. Adam lanet etmeye başladı. Nedenini sordumda: "O, Muaviye'nin rasul (Allah'ın elçisi) olmadığını söyledi" dedi. Peki siz ne karşılık verdiniz dediğimde, adam: Allah'ın kitabında olan 'biz peygamberler arasında fark görmeyiz' ayetini okuduğunu ve Ebû Bekir rasuldur, Ömer rasuldur..." dedi. Bunun üzerine ben, Hz. Peygamber'in "Benden sonra halifelik 30 yıldır, sonrasında meliklik vardır" hadisini hatırlatarak dört halifenin sadece halife olduğunu, Muaviye'nin ise melik olduğunu söylediğimde adam kızdı ve yanındaki insanlara beni göstererek "Bu adam râfizidir" demeye başladı. Eğer kafiye yetişmeseydi ellerinden kurtulmam oldukça zordu. bk. a.e., s. 399).

¹³³ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s.99. Hakîm es-Semerkandî, aynı eserinde, mensubu bulunduğu Sünnî çizgide olanların isimlerini sahabeden başlamak üzere dönemindeki fakihlerden zahitlere kadar tek tek verir. Böylelikle mezhebin kimlere dayandığı ve kimler tarafından temsil edildiğini göstermek ister. bk. a.e., s. 79-85.

¹³⁴ Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 242.

vermek güç olmakla birlikte yaklaşık bir değerlendirme yapmak mümkündür. Sözelimi Makdisî bu bölgede hâkim mezhebin Hanefîlik olduğunu belirttikten sonra bu iddiasının kanıtı olarak hemen her şehirde Hanefî fakihlerinin bulunduğu bilgisini verir.¹³⁵ Bölgede o dönemde güçlü olan mezheplerin amelî hususlarda Hanefî mezhebini benimsemiş olmaları Hanefîliğin itikadî anlamda parçalı bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Diğer bir ifade ile bölgede ‘Hanefîlik’ ortak paydasında buluşan Mu‘tezile, Mürcie, Kerrâmiye, Neccâriyye ve Semerkand Hanefîleri gibi birçok grup ve mezhep bulunmaktadır.¹³⁶ Bununla birlikte o dönemde bölgede temel ayırım Mu‘tezile ve ötekiler şeklinde ortaya çıktığı görülür. Zeydiyye gibi bazı Şîî grupları da Mu‘tezile ile birlikte düşünmek gerekir. Sözelimi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Mu‘tezile’nin özellikle de Ka’bî’nin bölgedeki Sünnî grupları ‘Haşviyye’ şeklinde nitelenmesine tepki göstermesi¹³⁷ ve insan filleri konusunda Sünnîlerle paralel düşünen Hüseyin en-Neccâr’a sahip çıkması¹³⁸ Mu‘tezile karşısında ciddi bir Sünnî ve yakın düşünenler bloğunun oluştuğunu akla getirir. İtikadî alanda, bu blokta yer alanlar arasında büyük ölçüde bir yakınlığın bulunduğunu söylemek gerekir. ‘Yakın bulunan’ ifadesini kullanmamızın sebebi, bu gruplar arasında ‘insan fiili’, ‘imanın cüzlerinin olmaması’, ‘imanda eksilmenin reddi’ ve ‘imanın ikrar ile birlikte marifetle gerçekleşeceği’ hususlarında büyük ölçüde bir paralellik ve birlikteliğin bulunduğunu görmemizdir.¹³⁹

¹³⁵ Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsim*, s.310, 311, 323, 339, 365,

¹³⁶ Mâtürîdî’nin ifadelerinden o dönemde Ebû Hanife ve tabîleri mürcî olarak nitelenmektedir. Hakîm es-Semerkandî ‘imanın dil ile ikrar kalb ile marifet olduğu’ hususunda Kerrâmîlerle Mürcîilerin ittifak ettiğini bildirir. (*es-Sevadü'l-a'zam*, s. 64). Makdisî, Kerrâmiyye’nin amelî konularda Hanefî mezhebine mensup olduğu bilgisini vermektedir. Neccâriyyeye gelince liderleri olan Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr’ın Ebû Yûsuf’un öğrencisi olan Bişr el-Merîsî’nin öğrencisi olması, onların da büyük ölçüde Hanefî olduğunu göstermektedir. (bk. Zahid el-Kevserî, Ebû Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn* adlı eserin 4. dipnotu, s. 61; ayrıca Şehrîstânî, Burgûs, Merîsî ve Neccâr’ın mezhep noktasında birbirlerine yakın olduğunu belirtmektedir. (bk. *el-Milel ve'n-nihal*, I, 101-102).

¹³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 506-507.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 512-513. Seyyid Şerif Cürcânî, Neccariyye’nin insan fillerinin yaratılmışlığı ve istaatın fiil ile birlikte olacağı konusunda Ehl-i Sünnet’e muvafakat ettiğini teyit eder. bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 294.

¹³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 132-154; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 512-513; Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevadü'l-a'zam*, s. 64. (Ebû Muzaffer el-İsferâyîni de Neccâriyye’nin “halku'l-ef'âl, istitaat, irade ve ebvâbü'l-va'id” konularında Ehl-i Sünnet’e muvafakat ettiğini belirtmektedir. bk. *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. 61.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserinde yukarıda adı geçen mezheplerle arasına mesafe koymasını dikkate aldığımızda, Semerkand ve civarı başta olmak üzere bu bölgede Sünnî bir Hanefî grubun var olduğu bir gerçektir. Diğer bir deyişle bu bölgede Kûfe çıkışlı Sünnî Hanefî çizginin bir uzantısı bulunmaktadır. Nitekim Mâtürîdî’den önce Horasan ve Maveraünnehir’de Ebû Bekr el-Mervezî, İbrahim b. Yusuf el-Belhî ve kardeşi olan İsam b. Yusuf el-Belhî, Ahmed b. Sehl el-Belhî, Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâdî gibi birçok Hanefî âlimi bulunmaktaydı.¹⁴⁰ Zaten Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin ilim silsilesine bakıldığında anılan Hanefî âlimler vasıtasıyla Kûfe’ye yani Ebû Hanife’ye dayandığı görülür. Nitekim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin, Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâdî, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Nasr b. Yahya el-Belhî, Ebû Bekir Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî, Ebû Süleyman el-Cüzcânî, Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Yusuf ile silsilesi Ebû Hanife’ye varır.¹⁴¹ 480/1092 tarihinde Gazne’de *Beyânü'l-edyân* adıyla bir risâle kaleme alan Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseyinî el-Alevî adlı Hanefî aliminin Horasan Hanefîlerinin hem itikat hem de amelî noktada Sünnî Hanefî; Irak Hanefîlerinin ise, amelde Ebu Hanife usulüne bağlı olmakla birlikte itikatta Mu‘tezilî eğilimli oldukları şeklinde verdiği bilgi, yukarıdaki tespitleri doğrular mahiyettedir.¹⁴²

Bölgede Sünnî olarak sadece Hanefîler değil Şâfiîler başta olmak üzere diğer Sünnî mezheplere mensup alimler de bulunmaktadır. Nerşahî’nin zikrettiğine göre Buhârâ’da Ebû Ubeydullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/907) ve Ebu Zer Muhammed b. Buhârî gibi Şâfiî alimler

¹⁴⁰ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut ts. Dâru'l-Ma'rife, s. 7-23; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 19-29.

¹⁴¹ A. Saim Kılavuz, *Ebû Selem es-Semerkandî ve Akaid Risalesi*, Bursa 1989, s. 16-21. Çağdaş araştırmacıardan Mustafa Ceric, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin ilim silsilesinin üç farklı koldan Ebû Hanife’ye uzandığı tespitinde bulunur. Buna göre, birinci silsile Ebû Bekir el-Cüzcânî, Ebû Nasr el-İyâzî ve Ebû Süleyman el-Cüzcânî vasıtasıyla Ebû Hanife’nin öğrencileri olan Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî’ye ulaşır. İkinci silsile Nusayr el-Belhî ve Muhammed b. Mukâtil vasıtasıyla Ebû Hanife’nin öğrencileri olan Ebû Mutî el-Belhî ve Ebû Mukâtil Hafs es-Semerkandî’ye ulaşır. Üçüncü silsile ise Muhammed b. Mukâtil er-Râzî vasıtasıyla Ebû Hanife’nin öğrencisi olan Muhammed eş-Şeybânî’ye ulaşır. (*Roots of Synthetic Theology in Islam -a study of the theology of Ebû Mansur al-Maturidi-*, Kuala Lumpur 1995, s. 32-33).

¹⁴² Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseyinî el-Alevî, *Beyânü'l-edyân*, (Arapçaya trc. Yahya el-Haşşâb), *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Âdâb*, XIX/1, Kahire 1957 (ss. 11-58), s. 37.

bulunmaktaydı.¹⁴³ Belki şaşırtıcı olan daha çok mağrib tarafında yaygınlık kazanan Zahiriye mezhebi müntesiplerinin bu bölgede de bulunmasıdır. Ömer en-Nesefî'nin verdiği bilgiye göre Nesef'de kadılık yapmış olan Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ali en-Nehâî el-Mısri er-Râvedî, Davûd ez-Zâhiri'nin mezhebine mensuptu. Hayatının sonunda Buhârâ'da ikamet eden Ebü'l-Kâsım, 376/987 tarihinde vefat etti.¹⁴⁴

D. Semerkand Sünnî Hanefî Kalam Okulunun Oluşumu

Kelam ilminin ve anlayışının bu bölgeye nasıl geldiği ve Hanefiler arasında sözgelimi Mâtürîdî gibi bir kalamcının nasıl yetiştiği somut verilerle henüz tam olarak aydınlatılabilmemiş değildir. Bu bağlamda Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde yaygın olarak bulunan Ebû Hanife'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-muteallim, el-Fıkhu'l-ekber ve el-Fıkhu'l-ebzat* gibi eserleri geçiş hususunda bir köprü olarak değerlendirmek mümkündür. Zira bu eserlerin muhtevalarında yer alan konulara bakıldığında, salt akîde düzeyinin ötesine geçen aklî izahlara yer verildiği açıklıkla görülebilir. Klasik akîde türü eserlerinden farklı olarak bazılarının, bir aklî izah ve tartışma yöntemi olan diyalog şeklinde düzenlenmiş olması itibariyle de kalamî eser kategorisine dahil edilebilir. Sözgelimi Eş'arî mezhebine mensup bulunan Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Ebû Hanife'yi fakihlerin mütekellimi olarak tanımlar ve Kaderiye'ye reddiye olan *el-Fıkhu'l-ekber* ile Ehl-i Sünnet'in görüşünü desteklemek üzere imla ettirdiği iki eserine dikkat çeker.¹⁴⁵ Aynı şekilde itikatta Eş'arî olan Ebû Muzaffer el-İsferâyîni (ö. 471/1078), Ebû Hanife'yi Ehl-i Sünnet'i desteklemek için kitap yazan bir kalamcı olarak niteler.¹⁴⁶ Ancak her ne kadar aklî değerlendirmelere yer verilmesi dolayısıyla bu eserlerde kalamî anlayışın varlığından söz edilebilirse de, Mâtürîdî kalam sisteminin sadece bunlardan hareketle ve bunların üzerine kurulduğunu söylemek oldukça güçtür. Bu takdirde bu bölgede kalam ilminin oluşum ve gelişimi için başka ve daha güçlü bir etken ya da etkenler aramak gerekir. Bunun için Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin verdiği bilgilerin bu hususta bir ölçüde yardımcı olacağını söylemek mümkündür. O, Ehl-i

Sünnet'in reisleri arasında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin ardından ondan daha eski olan Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Kettân'ın bulunduğunu ve bu alanda eserler verdiğini belirtir. Her ne kadar elinde eserlerin bulunmadığını belirtse de, “on kadar meselede Ehl-i Sünnet ile ihtilaflıdır” sözü¹⁴⁷, o bölgede İbn Küllâb'ın ve fikirlerinin bilindiğini göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan Eş'arî'nin “Allah'ın sıfatları konusunda Mürcie'nin bir kısmı Mu'tezile gibi düşünürken bir kısmı İbn Küllâb el-Basri gibi düşünmektedir”¹⁴⁸ şeklindeki sözü Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin sözünü doğruluyor niteliktedir. Çünkü o bölgedeki Hanefilere, Mu'tezile tarafından Mürcie dendiği bilinmektedir. Sözgelimi Ka'bî, Mukâtil b. Süleyman'ın Mürcie'den sayılmasına itiraz ederken, “onların Mukâtil'in aksine küfür dışındaki bütün günahların affedileceği hususunda kesin bir hüküm belirtmedikleri” görüşünü ileri sürer. Halbuki Mürcie'nin genel kabul gören tanımı “imandan sonra hiçbir günahın insana zarar vermeyeceğini kabul edenler” şeklindedir. Ka'bî'nin bu düşüncesi, büyük ölçüde “Mürçî, büyük günah sahibinin iki menzile arasında olduğunu kabul etmeyendir” şeklindeki Mu'tezile tanımından kaynaklanmaktadır. Son zamanlarını Belh'te geçiren Ka'bî'nin gözünde o bölgedeki Sünnî Hanefiler Mürcie'den sayılıyordu. Mu'tezile kökenli olması dikkate alındığında, Eş'arî'nin de Ka'bî'nin görüşüne paralel düşünmesi, yani Hanefileri Mürcie'den sayması kuvvetle muhtemeldir. İlave olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin, Ebû Abdullah Muhammed b. Heysam'dan naklettiği, Merv ve Semerkand'da İbn Küllâb'ın müntesiplerinin bulunduğu; her ne kadar kendileri Ebû Hanife'ye bağlı olsalar bile bir dönem Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın İbn Küllâb el-Basri'ye intisap ettiği, ancak daha sonra bu mezhebin inkıraz bulduğu¹⁴⁹ şeklinde verdiği bilgi anılan tespiti güçlendirmektedir. Bu bilgilerden Maverâünnehir bölgesine Küllâbiye mezhebinin gittiği ve orada belli bir taraftar topladığı açıkça görülmektedir. Buradan hareketle böylesi bir hareketin Hanefileri etkilemesi ve onlar içerisinde kalamî bir düşüncenin oluşmasına neden olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bunu tek ve yegâne neden olarak görmek de doğru değildir. Zira kalam düşünce-

¹⁴³ Nerşahî, a.g.e., s. 18; İbnü'l-Esir, a.g.e., VII, 552.

¹⁴⁴ Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, s. 329.

¹⁴⁵ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 308.

¹⁴⁶ Ebû Muzaffer el-İsferâyîni, a.g.e., s. 184.

¹⁴⁷ Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s.2. Ebü'l-Yüsr, kitabının sonunda ise İbn Küllâb'ın mezhebi ile aralarında üç veya dört meselede ihtilaf olduğunu ve onların kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat'e mensup saydıklarını kaydeder (bk. a.e., s. 242).

¹⁴⁸ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 154.

¹⁴⁹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 310.

sini oluşmasında Mu'tezile'nin ciddî bir faktör olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir.

Mu'tezile öteden beri bölgede yaygın ve bilinen bir mezhep konumundadır. Özellikle bu mezhebin Bağdat koluna mensup Ka'bi'nin bölgedeki çalışmaları ve Sünnî Hanefî alimlerle tartışmaları kayda değerdir. Bu tartışmaların hem kelam zihniyetinin gelişmesinde hem de kelam ilminin sünnî ilkelerinin oluşmasında büyük rol oynaması kuvvetle muhtemeldir. Her ne kadar karşıt görüşte olsalar bile tartışma, doğası gereği kaçınılmaz olarak bir ortak zemin oluşturur. Taraflar birbirlerinin delillerine karşı delil getirirken, birbirlerinin kullandığı yöntemi kullanma zarureti duyarlar. Bu da karşılıklı olarak ortak bir yöntem birliğinin oluşmasına neden olur. Nitekim son dönemlerini Belh'te geçirmiş olan Ka'bi'nin Maverâünnehir bölgesine seyahatlerde bulunduğu ve oradaki alimlerle tartışmaya girdiği bazı kaynaklarda geçmektedir. Bu seyahatleri neticesinde görüşlerinin bir taraftar kitlesi bulduğu ve bölge alimleri açısından tehdit edici bir düzeye ulaştığı, Ebû Bekir el-İyazî tarafından yazdırılan ve Semerkand çarşısında okutturulan 10 maddelik Ehl-i Sünnet bildirisinden anlaşılmaktadır.¹⁵⁰ Mâtürîdî'nin de kitabında Mu'tezile mensupları içerisinde en çok Ka'bi'ye yönelik göndermelerde bulunması ve özellikle onun görüşlerini tenkit etmesi bu tespiti doğrulamaktadır.

Yukarıda sayılanlara coğrafi ve kültürel sebepleri de eklemek gerekir. Bu noktadan bakıldığında, Semerkand hem stratejik açıdan hem de tarım ve ticaret bakımından bölgenin önemli ve önde gelen şehri konumundaydı. Önemi Hindistan, İran ve Türk egemenliği altındaki bölgelerden gelen ticaret yollarının birleştiği bir konumda bulunması ve topraklarının oldukça verimli olmasından kaynaklanıyordu.¹⁵¹ Dolayısıyla şehir, seyyahlar tarafından yeşillikleri ve bostanları ile ünlü, bolca sayfiye ve gezinti yerleri bulunan adeta "cennet" telakki edilen bir itibara sahip olmuştu. Halkı güzel ahlaklı ve gariplere yardımcı seven bir topluluktu. Şehrin etrafında düşmana ve yağmacılara karşı bir sur yapılmış ve giriş kapıları oluşturulmuştu.¹⁵²

¹⁵⁰ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", s. 49-85.

¹⁵¹ bk. Barthold, a.g.e., 88.

¹⁵² Ebû Bekir en-Nerşahî (ö. 348/959), Buhârâ'nın çevresine sur yapılmasını (215/830) anlatırken Semerkand'da olduğu gibi şehrin etrafındaki bütün mezarların sur içerisinde kalmasının öngörüldüğü bilgisini verir. (en-Nerşahî, *Tarihu Buhârâ*, s. 57).

Şehirdeki ticarî canlılık, refahın artmasına yol açmış; bunun da şehirdeki ilmî ve fikrî hayatın gelişmesine büyük katkısı olmuştur. İlmî faaliyetin artmasının bir başka nedeni ise, Abbâsî merkezi iktidarının gücünü kaybetmeye başlaması, Bağdat'ı tek ilmî merkez olmaktan çıkarması ve özellikle Semerkand, Buhara, Belh ve Merv gibi şehirlerin IV./X. ve V./XI. asırlarda yeni ilim merkezleri haline gelmiş olmasıdır.¹⁵³ Bunlara Sâ mânîler'in merkezden bağımsız olarak ülke genelinde geniş çaplı bir ilmî hareket başlamasına yönelik kuvvetli bir politika izlemelerini de eklemek gerekir.¹⁵⁴ Bu dönemde yazılan eserler incelendiğinde ele alınan konuların ve müelliflerin kullandığı üslubun, sözü edilen bu serbest fikir ortamını yansıttığı görülür.¹⁵⁵

Bu gelişmeler neticesinde ve paralelinde, Ebû Nasr Ahmed el-İyazî'nin büyük gayretleri ile Semerkand'da Hanefî okulunun farklı bir versiyonu oluşmaya başlamıştı. Bu okulun nasıl geliştiği yine Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebssiratü'l-edille* adlı eserinden takip etmek mümkündür. Ancak Ebû'l-Muîn'in eserinde, yukarıda sayılan nedenler göz ardı edilerek, Mâtürîdîlik için bütünüyle Ebû Hanife kaynaklı bir hareket ve fikir olduğu imajı uyandırma gayreti baskın görülmektedir. Aslında bu yaklaşım yabana atılmamalıdır. Zira Mâtürîdîliğin oluşmasında baskın nedenin tabîî ki, Ebu Hanife'nin ve takipçilerinin düşüncesinin olması kaçınılmazdır. Aksi takdirde bu mezhebin Hanefilik içerisinde kalması ve adeta onunla bütünleşmesi söz konusu olamazdı. Bugün bile Mâtürîdîliği Hanefilik içerisinde değerlendirirsek bu baskın özelliğinin bir sonucudur. Nitekim Ebû'l-Muîn de, bu düşünce ve amaç doğrultusunda mezhebin temelde Ebû Hanife'ye dayandığını ispat sadedinde, Ebû Ca'fer et-Tahavî'nin *el-Akâid*

İbn Batûta'nın (ö. 779/1377) ifadesine göre kendi döneminde Semerkand halkı, Buhârâ halkından daha iyi durumdaydı. Daha önceleri şehrin etrafında bir sur bulunduğu bilinmekle birlikte ihtiyaç kalmadığından olacak İbn Batûta kendi zamanında şehrin etrafında ne sur ne de giriş kapıları bulunduğu bahseder. (İbn Batûta, *Rihle İbn Batûta (Tuhfetü'n-nuzzâr)*, Beyrut 1417/1996, s. 384).

¹⁵³ İbn Batûta, a.g.e., s. 384; ayr bk. Wilferd Madelung, "The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafizm", *Religious Schools and Sects Medieval Islam*, London 1985, s. 100; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (Ankara 1988), s. 11.

¹⁵⁴ el-Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-Tekâsim* s. 337 vd.

¹⁵⁵ bk. Yazıcıoğlu, a.g.e., 11-13; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, II, 20; Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara 1980), s.: 12-13; Hüseyin Kahraman, *Matürîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 7-8.

adlı eserine atıfta bulunur ve onun Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye nispet ettiği inanç ilkelerini kendilerinin de benimsediğine dikkat çeker. Coğrafi olarak ise mezhebin Maverâünnehr'in tamamı ile Horasan'ın önemli merkezlerinden olan Merv ve Belh'te temsil edildiğini dile getirir. Bu bölgede Semerkand'ın merkezi konumuna dikkat çekmek için, Semerkand imamlarının usûl ve furû arasını cem etmek suretiyle dini, bir bütün olarak ele aldıklarına vurgu yapar. Mezhebin bu bölgeye Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisi ve Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin arkadaşı olan Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sabîh el-Cüzcânî vasıtasıyla geldiğini belirtir. Cüzcânî'nin Semerkand'da kurduğu medrese kendisinden sonra uzun süre eğitim ve öğretim faaliyetine devam ettiği gelen bilgilerden anlaşılmaktadır. Nitekim Ömer en-Nesefî, 532/1137 tarihinde vefat eden ve naaşı Ebû Mansur Mâtürîdî'nin mezarı yakınlarına defnedilen Ebu'l-Feth Salih b. Muhammed er-Râzî'nin Cüzcâniyye medresesinde (Daru'l-Cüzcâniyye) ders verdiğini nakleder.¹⁵⁶ Hanefî mezhebinin bu bölgede kökleşmesini ve bir ölçüde kalamî karakter kazanmasını sağlayan şahıs ise Ebû Bekir el-Cüzcânî'nin öğrencisi olan nesebi Hazrec kabilesine dayanan Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî'dir. Semerkand'ın Sâ mânî valisi Nasr b. Ahmed (250-279/864-892) zamanında Türk bölgelerindeki bir savaşta esir düşen ve şehit olan el-İyâzî, usûl ve fûru konularında derin bir bilgiye sahip olmasının yanı sıra *Mes'elletü's-sıfat* adlı eserinde özellikle Mu'tezile ve Neccâriyye'nin delillerine güçlü ve tutarlı eleştiriler getirmesi; ayrıca onlarla fikrî mücadelede bulunması kalam ilminin bölgede gelişim düzeyini göstermesi bakımından önemlidir. Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî şehid düştüğünde içlerinde Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî ile Ebû Ahmed ve Ebû Bekir adlarında iki oğlunun da bulunduğu kırk öğrenci geriye bırakmıştır. Onun özellikle Mu'tezile'ye yönelik mücadelesi öğrencileri tarafından sürdürülmüş, hatta oğullarından Ebû Bekir el-İyâzî, ölümü esnasında kaleme aldığını ve Mu'tezile ile kendi görüşleri arasındaki farklılıkları dile getiren *el-Mesâilü'l-aşar el-İyâziyye* adlı on maddelik bir bildirinin Semerkand çarşısında okunmasını vasiyet etmiştir.¹⁵⁷ Onların bu mücadelesini hem Sâ mânîlerin Semerkand valisi olan Nasr b. Ahmed hem

¹⁵⁶ Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, s. 142-143.

¹⁵⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 357. On maddelik *el-Mesâilü'l-aşar el-İyâziyye* ile ilgili geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", s. 49-85.

de oğlu İsmail desteklemişlerdir. Yine bu dönemde yaşamış olan Ebu Bekir Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî yazdığı kalam kitapları ve özellikle Kerrâmîlere yazdığı reddiyeler ile meşhurdur. Onun eserlerindeki kalamî derinlik ve genişlik o dönemde Semerkand civarında artık kalam ilminin kökleştiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu dönemde ve bölgede Ebu'l-Muîn'in öne çıkardığı en önemli kişi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir. Çağdaşı ve İyazî'nin meclisindeki ders arkadaşı olan Hakîm es-Semerkandî de onun bu büyüklüğünü ve önderliğini kabul etmiş olacak ki, Mâtürîdî öldüğünde mezar taşına şu ifadenin yazılmasını söylemiştir:

"Bu, bütün nefesini tüketerek ilim öğrenmiş olan, ilmin yayılması ve aktarılmasında bütün gayretini sarf eden ve dinle ilgili verdiği eserleri övgüye layık bulunan, ömrü boyunca meyvesi toplanan bir kişinin kabridir."¹⁵⁸

Mâtürîdî'nin, hocası İyâzî'nin yanındaki itibarını Ebû'l-Muîn'in naklettiği "Ebû Nasr el-İyâzî, Mâtürîdî gelmeden derse başlamazdı"¹⁵⁹ cümlesi açıkça ortaya koymaktadır. Zaten *Te'vilatü'l-Kur'an* ve *Kitabü't-tevhîd* adlı eserleri, dönemindeki eserlerle kıyaslandığında, fevkalade üstün bir üslup ve muhtevaya sahip olduğu görülür. Mâtürîdî'nin öğrencisi, Rüstüğfenî'nin naklettiği şu rüya da bölgede onun itibarının derecesini göstermesi bakımından önemlidir: Salihlerden bir kişi rüyasında Ebû Nasr el-İyâzî'yi gördü. Önünde içinde gül bulunan bir tabak ile şeker bulunan bir başka tabak vardı. Gül bulunan tabağı Ebu'l-Kasım el-Hakîm es-Semerkandî'ye, içinde şeker bulunan tabağı da Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye verdi. İkisi de onun öğrencileri idi. Böylece Ebû Mansûr 'hakikat' ile rızıklanmış, Ebû'l-Kâsım ise hikmet ile rızıklanmıştı.¹⁶⁰

Mâtürîdî ile birlikte kalamî kültürün oluşmasına katkı sağlayan en önemli şahsiyet onun ders arkadaşı olan Hakîm es-Semerkandî'dir. Onun, Ehl-i Sünnet esaslarını almış iki mesele şeklinde tertip ettiği *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı eseri çok önemlidir. Sonrasında ise Ebû Ahmet el-İyazî ve Ebu'l-Hasan er-Rüstüğfenî hocaları Mâtürîdî'nin yerine geçerek onun mirasını devraldıkları görülür. Aynı dönemde Ebû Ahmed'in öğrencisi ve *Cümelü usûli'd-dîn* adlı kalamî eserin müellifi Ebû Seleme es-Semerkandî de önemli bir yer işgal eder.

¹⁵⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 358.

¹⁵⁹ a.e., I, 359.

¹⁶⁰ Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, s. 293.

Ebu'l-Muîn, değerlendirmesini bitirirken dönemindeki Mâtürîdî coğrafya hakkında da bilgi verir. Ona göre başta Semerkand ve Buhârâ olmak üzere bütün Maverâünnehir ve en uzak Türk serhat boyları ile Merv ve Belh'in içinde bulunduğu Horasan'ın büyük bir kısmı, Mâtürîdî düşüncenin yayıldığı yerlerdir. Bu düşüncenin bir bid'at olmadığı Ebû Hanîfe'den bugüne kadar geldiği, Semerkand kalam okulunun Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den önce oluştuğu ve onun düşüncesinden bağımsız şekillenip geliştiğine Ebü'l-Muîn özellikle dikkat çeker. Onun ifadelerinden Mâtürîdîliğin bir kalam okulu olarak ortaya çıkmasının Eş'arilerde büyük rahatsızlık doğurduğu ve bundan dolayı da bu mezhebe yönelik "sonradan ortaya çıkma", dinî ifade ile 'bid'at' şeklinde ithamlarda buldukları anlaşılmaktadır. Buna karşılık Ebü'l-Muîn bu düşüncenin 300/912 tarihinden önce oluştuğunu, halbuki Eş'arîliğin imamı olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin 324/936 tarihinde vefat ettiğini belirtme gereği duyar.¹⁶¹ Öte yandan Ebû Hanîfe'nin beş eserini yeni bir tertiple ele alan ve şerh eden Beyazîzâde (ö. 1098/1687) de Neseî'ye de atıf yaparak benzer bir değerlendirmede bulunur ve Mâtürîdî kalam düşüncesinin Eş'arilikten önce olduğunu dile getirir. Ona göre Eş'arilikten önce sadece Mâtürîdîlik değil, İbn Küllâb el-Basrî'nin temsil ettiği Sünnî kalam okulu Küllâbiye de bulunmaktadır. Ayrıca Eş'arîliği, Küllâbiye'nin devamı saymadığını göstermek bakımından ünlü Eş'arî alimi İbn Fûrek el-İsfehânî'nin, Küllâbiye içerisinde değerlendirilen Kalânîsî ile Ebu'l-Hasan el-Eş'arî arasındaki ihtilaflar hakkında bir kitap yazdığına dikkat çeker.¹⁶²

E. Mâtürîdî'nin Mezhep İmamlığı ve Mezhebin Tanınması

Mâtürîdîliğin uzun süre Maverâünnehir ve civarına sıkışıp kalması ve fırak edebiyatı içinde müstakil isimle yer almaması dolayısıyla Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin mezhep imamlığı konusunda tartışmaların meydana gelmesine neden olmuştur. Her ne kadar Mâtürîdî'den önce Hanefîler arasında kalam rengi taşıyan eserler yazılmış ise de Horasan ve Maverûnnehir bölgelerinde akide konusunda günümüze ulaşan eserler incelendiğinde, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'i dikkat çekici bir şekilde öne çıkmaktadır. Bundan sonra kaleme alınan kalam rengi baskın eserlerin,

muhteva itibarıyla olmasa bile şekil ve konuları ele alış yöntemi itibarıyla büyük ölçüde bu eserin etkisinde kaldığı gözlenmektedir. Muhtevanın birebir etkili olamaması ya Hanefîler arasında o dönem ve bölgede serbest düşüncenin hâkim olması ve herkesin özgürce kendi fikrini ifade etmesi ve savunması ya da Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin işaret ettiği gibi¹⁶³ dönemin alimlerine Mâtürîdî'nin bu eserinin üslubunun kapalı ve hacminin de fazla gelmiş olmasıdır. Ancak sonraki eserlere kurgu ve anlayış noktasındaki etkisinin çok açık olduğu da ortadadır. Sözelimi, sonrasında kaleme alınmış olan Ebû Seleme es-Semerkandî'nin *Cümeli Usûli'd-dîn*'i ile Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin *Usulü'd-dîn*'i hem muhteva hem de kurgu noktasında Mâtürîdî'nin eserinin örnek alındığını gösteren metinlerdir.

Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin başını çektiği kelamla ilgilenen alimlerce Mâtürîdî'nin bölgede Hanefîler arasında itikatta imam kabul edildiği de çok açıktır. Ancak Mâtürîdî'nin bölgedeki ağırlığını tespitte yarayacak elimizde yeterli materyalin olduğunu söylemek de güçtür. Bununla birlikte Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin onu Ehl-i Sünnet'in reislerinden saymasını sınırlı bir şöhrete sahip olduğu şeklinde görmemek gerekir. Zira orada verdiği diğer bilgilere bakıldığında onun şöhretinin çok daha eskilere dayandığı görülebilir. Çünkü Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin dedesinden aktardığı bilgiler, Mâtürîdî'nin şöhretinin daha eski olduğunu göstermeye yetecek niteliktedir. Onun ifadelerinden ceddinin Mâtürîdî'nin hem *Kitâbü't-tevhîd* adlı kalam kitabını hem de *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı tefsirini çok iyi öğrendiği bilgisini almaktayız. Ömer en-Neseî'nin *el-Kand* adlı eserinde naklettiğine göre Ebü'l-Yüsr'ün dedesi olan Abdulkerim b. Mûsâ, İmam Mâtürîdî'nin öğrencisidir ve ondan fıkıh ve kalam okumuştur.¹⁶⁴ Bu bilgiler, Mâtürîdî'nin IV./X. asırda bölgede bilinen ve eserleri okunan bir alim olduğunu göstermesinin ötesinde kendisine ve eserlerine diğer alimlere nazaran daha fazla değer verildiğinin belgesi niteliğindedir. Yine metinde geçen 'kerametlerini hikaye etmesi' ifadesi halk nezdinde de önemli bir yere sahip olduğunun göstergesi olarak almak gerekir. Çünkü Mâtürîdî'nin sufluk yönüne dair şu ana kadar ciddi bir bilgi gelmiş değildir; dolayısıyla buradaki kerametın zühd ve takva sahibi bir kimse olması dolayısıyla halk

¹⁶³ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3.

¹⁶⁴ Ömer en-Neseî, Ebü'l-Yüsr'ü hocası olarak göstermektedir. Böylece İmam Mâtürîdî'den Ömer en-Neseî'ye kadar kesiksiz bir silsile kurulmaktadır. bk. *el-Kand*, s. 311.

¹⁶¹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 355-360.

¹⁶² Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, Kahire 1368/1949, s. 23-24.

nazarında önemli ölçüde manevî bir itibara sahip olduğu şeklinde anlaşılması daha isabetli olur. Çünkü o dönem insanları özellikle alimleri zühd ve takvaya önem veren insanlardır. Nitekim çağdaşı, Irak Hanefilerinin önderi ve Mu'tezilî eğilimli olarak bilinen Kerhî'den çokça namaz kılan ve oruç tutan bir alim olarak söz edilir.¹⁶⁵

Öte yandan Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, 'bid'at ehli' dediği kimselerin dışında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Küllâb el-Basrî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den oluşan üç kişiye kitabında yer vermektedir. Bunun yanı sıra, kitabının on yerinde Eş'arîlerin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî için kullandıkları 'eş-şeyh'¹⁶⁶ ifadesini Ebû Mansûr el-Mâtürîdî için kullanmakta, hatta iki yerde bu ifade ile birlikte 'el-imâm'¹⁶⁷ nitelemesine yer vermektedir. Bütün bunlar onun, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi Hanefîlerin kelam alanındaki temsilcisi olarak gördüğünün ve takdim ettiğinin önemli delilleridir.¹⁶⁸

V./XI. asırda yaşamış olan Maverâünnehir alimlerinin bir çoğunun Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî karşısında imam kabul ettiklerini müşahade ediyoruz. Yukarıda Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den naklen verilen bilgiler bizi bu kaniya güçlü bir şekilde götürmektedir. Öte yandan Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Alaüddin e-Semerkandî (ö. 538/1144), Alaüddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) ve Rükneddîn es-Semerkandî (ö. 703/1303), gibi şahısların onu imam tanınması anlamlıdır. Bu müelliflerin eserlerinde Mâtürîdî'den bahsederken 'imamü'l-hüdâ' (hidayet imamı) nitelemelerini ön plana çıkarmalarını önder kimliğinin bir göstergesi kabul etmek gerekir.¹⁶⁹ Nureddîn es-Sâbûnî ise kitabında onun için 'ehl-i sünnetin reisi' (reisü ehli's-sunne) ifadesine yer verir.¹⁷⁰ Ünlü Hanefî müfessir, fakih ve kelamcısı Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Ahsiketî'nin *el-*

¹⁶⁵ Leknevî, a.g.e., s. 109. (Şükrün Özen'in Mâtürîdî'nin sufililiğine dair verdiği bilgiler ise onun bu yönünün olduğunu gösterecek nitelikte ve nicelikte değildir. Zira o dönemdeki bir çok alim hakkında bu tür bilgiler zaten bulunmaktadır. Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, (basılmamış doçentlik çalışması), İstanbul 2001).

¹⁶⁶ Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3, 34, 70, 87, 123, 207, 211, 241.

¹⁶⁷ a.e., s. 203, 204.

¹⁶⁸ a.e., s. 3.

¹⁶⁹ bk. Alaüddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm* (nşr. M. Said Özervarlı), İstanbul, 2005, s. 47, 141, 156; Rükneddîn es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-rukniyye*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, no. 1691'den İSAM Ktp. Fotokopi nüsha, no: 82911, vr. 15a, 16a. (s. 28, 30).

¹⁷⁰ Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akaidi* içinde), Ankara ts. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 34.

Mühtehab fi usûli'l-mezheb adlı fıkıh usûlü kitabına yazdığı şerhte Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi, "Semerkand meşâyihinin imamı" olarak tanıtır.¹⁷¹

Buraya kadar verilen bilgilerden IV./X. asırda Mâtürîdî'nin kelam alanında lider olarak ön plana çıktığı V./XI. ile VI./XII. asırda ise bu liderliğinin tescil edildiği ve artık 'itikatta imam' kabul edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Fahreddin er-Razî, *Kitâbü'l-erbaîn fi usûli'd-dîn* adlı eserinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkandî'nin 'ru'yetullah=Allah'ın görülmesi' hakkındaki görüşüne katıldığını belirtmekte¹⁷²; VI./XII. asrın ikinci yarısında Maverâünnehir'de Hanefî alimleri ile yaptığı münazaraları derlediği kitabında ise 'Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve onun takip edenler' ifadesini kullanmaktadır:

"Maverâünnehir halkının Allah'ın kadim, zâtı ile kâim ses ve harflere ihtiyaç duymayan bir kelâm ile konuştuğu görüşü Eş'arîlerin görüşü gibidir. Aradaki fark ise Eş'arî'nin 'Allah'ın bu kelâmı işitilebilirdir (mesmu)' şeklindeki sözüdür. *Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Maverâünnehir'deki takipçileri* ise 'bu kelâmın işitilmesinin imkansız (mümteni) olduğu' görüşündedirler."¹⁷³

Sonraki yüzyıllarda ise Mâtürîdîliğin, Hanefîliğin kelamî yönünün temsilcisi olarak mezhep şeklinde gündemdeki yerini aldığını söylemek mümkündür. Ancak Mâtürîdîler arasında, Eş'arîlerde olduğu gibi mezhepler tarihi çalışmaları çok fazla olmadığından veya olanlar da henüz gün yüzüne çıkmadığından, diğer mezheplerden fırak edebiyatı ile uğraşanların da Maverâünnehir'i bu anlamda göz ardı ettiklerinden bu bölge dışındaki İslam dünyasında mezhep olarak anılması büyük ölçüde ancak bazı Osmanlı müelliflerince gerçekleştiği ihtimal dahilindedir. Nitekim 480/1092 tarihinde Gazne'de *Beyânü'l-edyân* adıyla Farsça fırak kitabı yazan Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî el-Alevî adlı bir Hanefî alimi Sünnî mezhepleri Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey olarak ikiye ayırmakta ve Davudiyye (Zâhirîlik), Şâfiyye, Malikiyye, Hanbeliyye ve Eş'ariyye'yi Ehl-i hadis kapsamında değerlendirirken, Ehl-i Rey'in sadece Hanefîlikten ibaret

¹⁷¹ Ebü'l-Berekat Hafzüddin en-Nesefî, Şerh Hafzüddin en-Nesefî li kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb li Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsiketî (nşr. Salim Ögüt), y.y. ts., s. 393.

¹⁷² Fahreddin er-Razî, *Kitâbü'l-erbaîn fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzi es-Sakka) Kahire 1409, s. 277.

¹⁷³ Fahreddin er-Razî, *Münâzarâtü Fahreddin er-Razî fi bilâdi Mâverainnehir*, Beyrut 1968, s. 53.

olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁴ VIII./XIV. asra gelindiğinde, Mâtürîdî'ye nispet edilen bir esere şerh yazan Şafî alimi Sübkî (771/1370), eseri yazış amacının Eş'arîlerin inanç esasları ile Hanefîlerin inanç esaslarının aynı olduğunu göstermeyi hedeflediğini belirtmesinden Mâtürîdîliği müstakil bir mezhep saymadığını görmekteyiz.¹⁷⁵ Sivas doğumlu olmakla birlikte hayatını Mısır'da geçiren Hanefî mezhebine mensup İbn Humâm ise, Mâtürîdî'yi bir mezhep imamı olarak görmemekle birlikte, ondan itibaren itikadî meselelere bakışta Hanefî mantalitede bir değişimin gerçekleştiğini de itiraf eder.¹⁷⁶ Bununla birlikte Mâtürîdî alimi Ömer en-Nesefî'nin eseri üzerine *Şerhu'l-akâid* adlı eser yazan Eş'arî mezhebine mensup Sadüddîn Teftâzânî (ö. 793/1390) ise, *Şerhu'l-Makâsîd* adlı hacimli eserinde Mâtürîdîliği bir mezhep olarak vermektedir:

“Maveraünnehir bölgesinde Mâtürîdiyye bulunmaktadır. Bunlar Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin öğrencisidir. O, Nasr b. İyaz'ın, o, Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin arkadaşı olan Ebû Bekir el-Cüzcânî'nin; o da, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisidir. Mâtürîdî Semerkand'ın köylerindedir. Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasında tekvîn, imanda istisna ve mukallidîn imanı gibi bazı meselelerde ihtilaflar meydana gelmiştir.”¹⁷⁷

Teftâzânî'nin çağdaşı olan ve amelî konularda Hanefî içtihat sistemini benimseyen Seyyid Şerif Cürcânî ise Osmanlı medreselerinde kelam kitabı olarak okutulan hacimli eseri *Şerhu'l-Mevâkıf*ta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den 'şeyh' olarak bahsetmekte ve Fahreddin er-Razî'de olduğu gibi 'ru'yetullah' konusunda onun görüşünün isabetliliğine dikkat çekmektedir.¹⁷⁸

IX./XV. asırlarda özellikle Osmanlı ulemasının Mâtürîdî'yi mezhep imamı, Mâtürîdîliği ise mezhep olarak açıkça kaydettiklerini görüyoruz. Sözelimi Hayalî Ahmed Efendi (ö. 875/1470) *Şerhu'l-akâid*'e yazdığı ve *Hayâlî* adıyla meşhur olan eserinde “Ehl-i Sünnet, Horasan, Irak, Şam gibi birçok bölgede Eş'arîler ile Maveraünnehir bölgesinde Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin ashâbı olan Mâtürîdîlik'ten oluşur” ifadesi ile Mâtürîdîliği

mezhep saymaktadır.¹⁷⁹ Taşköprizade (ö.968/1561) ise *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde Ehl-i Sünnet'in iki imamından birisinin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁰ İsmail Gelenbevî, Celaleddîn ed-Devvânî'nin *el-Celâl* diye meşhur eseri üzerine yazdığı hâşiyede Eş'arîlik'ten ayrı olarak “Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Ashâbı” dediği bir kesimden bahseder.¹⁸¹ Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*'si üzerine Türkçe şerh yazan İsmail Gelenbevî'nin (ö. 1205/1790) damadı Muhammed Şükrî İbrahim b. Ahmed Atâ, mezkur kasidenin, Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-ekber* ve diğer eserlerinden yararlanmak suretiyle yeni bir üslup ortaya koyan Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin çizgisi üzere yazılmış olduğunu dile getirir.¹⁸² Edirne Müftüsü Mehmet Fevzi, *el-Celâl* üzerine yazdığı şerhte, Mâtürîdîliğin Ehl-i Sünnet içerisinde ayrı bir mezhep olarak değerlendirilmesi gereği üzerinde durur.¹⁸³

Hint Alt kıtası alimleri arasında da Mâtürîdîliğin mezhep olarak görül-
düğü, o bölgenin önemli sufi temsilcilerinden mücadele adamı, İmam Rabbânî Ahmed es-Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) *el-Mektubât* adlı eserindeki itikatla ilgili mektuplarının muhtevalarından anlaşılmaktadır. Anılan mektuplara bakıldığında itikat çizgisinin bütünüyle Mâtürîdî inanç esasları doğrultusunda olduğu görülür.¹⁸⁴ Öte yandan onun *Rabbânî İlhamlar* adıyla Türkçe'ye çevrilen *Mebde ve Mead Risalesi*'inde “Hanefî ve Mâtürîdî Mezheplerinin Fazileti” başlığı ile özel bir bölüm ayırmıştır. Şu sözleri onun bu mezhebe ne kadar bağlı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir:

“Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye mezheplerinin tartışmalı olduğu konuların çoğunda ilk bakışta Eş'arîlerin haklı olduğu akla geliyor, ancak firâset nuru ve keskin bir nazar ile derin düşünülünce, Mâtürîdiyye'nin haklı olduğu ortaya çıkıyor. İhtilaflı kelâmî meselelerin hepsinde bu fakîr Mâtürîdiyye alimlerine muvafık ve onlarla hemfikirdir. Gerçek şu ki, büyük zatlar (Mâtürîdîler) sünnet-i seniyyeye uymaları sebebiyle büyük bir kıymet sahi-

¹⁷⁴ Ebû'l-Meâlî, *Beyânü'l-edyân*, s. 11-58.

¹⁷⁵ Sübkî, es-Seyfü'l-Meşhur fi şerhi akîdeti Ebî Mansûr (nşr. M. Saim Yeprem, Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi), İstanbul 2000, s. 11-12.

¹⁷⁶ Kemal b. Ebî Şerif, *Kitâbü'l-müsâmera bi şerhi'l-Müsâvera li'bni Hümmâm*, İstanbul 1400/1979, s. 85.

¹⁷⁷ Sadüddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989, V, 231-232.

¹⁷⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 105.

¹⁷⁹ Hayalî Ahmed Efendi, *Hayâlî*, İstanbul 1322, s. 14.

¹⁸⁰ Taşköprizade, *Miftâhu's-seâde*, Kahire 1968, II, 151-152.

¹⁸¹ İsmail Gelenbevî, *Haşiye ale'l-Celâl*, İstanbul 1307, s. 26.

¹⁸² Muhammed Şükrî b. Ahmed Atâ, *Tuhfetü'l-fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid*, İstanbul 1328, s. 3.

¹⁸³ Mehmed Fevzi, *Cemâl ale'l-Celâl*, İstanbul Dâru't-Tıbaatî'l-Âmire, s. 19.

¹⁸⁴ Çağfer Karadaş, “İmam Rabbânî ve İtikadî Görüşleri”, *U.Ü. İlahiyat Fak. Der.*, sy. 9, c. 9, Bursa 2000, s. 342-349.

bidirler. Muhalifleri ise felsefî konulara bulaştıkları için, o değeri elde edememişlerdir. Her ne kadar iki grup da hak ve doğru yol üzere iseler de, durum böyledir.¹⁸⁵

Yine o bölgenin ünlü dil uzmanı ve kelimcülerinden Siyalkûtî (ö.1067/1656), Celaddîn ed-Devvânî'nin *el-Celâl* diye meşhur eseri üzerine yazdığı hâşiyede fırka-i nâciyenin, Eş'ariler olduğunu iddia eden Adudüddîn el-Îcî'yi destekleyen müellife karşı, Mâtürîdîliğin ve hatta sahabe, tabiûn ve tebeû't-tâbiîn'den müteşekkil selef-i salihînin de Ehl-i Sünnet olarak değerlendirilmesi gereğini dile getirir.¹⁸⁶ Yine aynı bölgeden Tehânevî (ö.1157/1745), "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve tabiîleri" ifadesi ile Mâtürîdîliği bir mezhep olarak değerlendirmekte¹⁸⁷, Leknevî (ö. 1304/1886) ise, Mâtürîdî'yi 'imamü'l-mütekellimîn' olarak nitelemektedir.¹⁸⁸

Sonuç

Hanefî bir coğrafyada ve Hanefî mezhebi mensuplarının teşebbüsleri ile ortaya çıkmış olan Mâtürîdîlik, Eş'arilikten bağımsız ve nispeten eşzamanlı olarak ortaya çıkmış bir mezheptir. İtikadî ve fikrî köklerinin Hanefîliğe dayanması itibariyle düşünüldüğünde, Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin görüşü doğrultusunda Eş'arilikten önce olduğunu söylemek bile mümkündür. Çünkü Mâtürîdîliğin mezhebî çatısı ve temel değerleri büyük ölçüde içinden çıktığı Hanefîliğe aittir. En genelde sıfat görüşünden özelde Kur'an'ın ne olduğu meselesine, oradan iman ve kader konusuna kadar mezhep üzerinde Hanefîlik rengi büyük oranda baskındır. Zaten bu mezhebi Hanefîliğin devamı sayanlar da, mezhebin bu yönüne ve görüntüsüne dikkat çekerler. Aslında ne mezhebin imamı kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ne de mezhebin en güçlü temsilcisi sayılan Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Mâtürîdîliğin bu yönüne ve görüntüsüne bir itirazı vardır. Özellikle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, kendisini samimi bir Ebû Hanife taraftarı ve takipçisi kabul eder. Mezhebin şekillenmesinde ve mezhep olarak anılmasında büyük payı olan Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ise, mezhebin kardeş ve rakip mezhep olan Eş'arilik'ten daha kadim olduğunu açıklama sadedinde özellikle Ebû Hanife'ye dayanan yönünü öne çıkarır.

Durum bu ise, Mâtürîdî mezhebinin Hanefîlikten ayrılan yönü nedir? Bu sorunun hem olumlu hem de olumsuz birden fazla cevabı vardır. Belki en kabul gören cevabı, Mâtürîdîliğin usûl ve üslup itibariyle Hanefîliğe göre daha kelimî bir mezhep olmasıdır. Ancak Ebû Hanife'ye nispet edilen ve Mâtürîdîliğin geliştiği bölgelerde uzun zamandan beri okuna gelen risalelere bakıldığında, kelimî renginin baskın bir şekilde bulunduğu açıkça görülür. Bu da aslında kelimî usul ve üslubun Ebû Hanife'den beri mezhep içinde var olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte iman konusuna yaklaşımı, müteşâbihât hususunda te'vilin benimsenmesi, tekvin sıfatının öncelikli bir konu haline getirilmesi gibi ayrıntılar dikkate alındığında Mu'tezile ve ona muhalif olarak ortaya çıkmış bulunan İbn Küllâb el-Basrî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye alternatif bir kelimî yapı görüntüsü verir. Bu yönü itibariyle Mâtürîdîlik sistematik anlamda bir kelimî mezhebidir.

Ancak mezhep uzun süre Maveraünnehir bölgesi ile sınırlı bölgesel bir mezhep görünümünde kalmıştır. Her ne kadar Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, mezhebin Horasan dahil geniş bir coğrafyada etkili olduğunu ve taraftarlarının bulunduğunu söylüyorsa da, bunu kanıtlayacak elimizde yeterince bilgi ve bulgu yoktur. Mezhebin evrenselliği, Karahitaylar ve Moğolların Maveraünnehr'e yönelik saldırı ve işgalleri sonrasında oradaki ulemanın batıda Irak, Suriye, Mısır ve Anadolu coğrafyasına gelmeleri, güneyde ise Hint Alt kıtasına intikalleri ile gerçekleşmiştir. Bu da mezhebin özellikle eşzamanlı hüküm sürmüş olan batıda Osmanlı ve güneyde Babürlü coğrafyasında hâkim ve görünen bir mezhep olmasını sağlamıştır. Bu bölgelerdeki Hanefî ulemanın kendilerini itikadî olarak Eş'ariliğe değil de Mâtürîdîliğe nispet etmeleri mezhebin cihanşümul bir karakter kazanmasına yardım etmiştir. Her ne kadar İbn Hümâm es-Sivasî gibi kendisini itikadî olarak da Hanefî kabul eden fakihler çıkmış olsa bile bu gerçek değişmemiştir. Bugün dahi amelde Hanefî olanların kendilerini itikatta Mâtürîdîliğe nispet ettikleri görülen bir gerçektir.

¹⁸⁵ İmam-ı Rabbânî, *Rabbânî İlhamlar-Mebde ve Mead* (trc. Necdet Tosun), İstanbul 2005, s. 80-81.

¹⁸⁶ Siyalkûtî, *Siyalkûtî ale'l-Celâl*, İstanbul 1306, s. 6-7.

¹⁸⁷ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1404/1984, II, 1277.

¹⁸⁸ Leknevî, a.g.e, s. 195.